UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Júlio César Soriano Moysés

Hannah Arendt:
O labirinto da compreensão e o fenômeno totalitário

Versão Corrigida

São Paulo
2013

Júlio César Soriano Moysés

Hannah Arendt:
O labirinto da compreensão e o fenômeno totalitário

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Maria das Graças de Souza.

São Paulo

2013

Resumo

Trata-se de investigar a atividade da compreensão em Hannah Arendt. Para tanto, assumiremos como horizonte desta pesquisa alguns aspectos do fenômeno totalitário. Nossa hipótese é que a compreensão, ao contrário de outras atividades mentais, está intimamente ligada ao mundo. Além disso, o compreender influencia a atitude dos indivíduos na medida em que os atrela aos acontecimentos. Por conseguinte, compreensão e acontecimento engendram uma nova experiência espaço-temporal, mediante a qual os fatos são desnaturalizados, abrindo-se, assim, à inspeção humana. A abertura operada pela compreensão não é, como poderíamos supor, de todo exterior ao homem. Segundo Arendt, o domínio do mundo e o domínio do pensamento comunicam suas experiências através das metáforas. Analisar o modo como o pensar se manifesta no mundo e como as experiências mundanas são apreendidas pelo pensamento mostra-se fundamental para um bom entendimento da atividade da compreensão.

Palavras-chave: compreensão, totalitarismo, metáfora, Hannah Arendt.

Abstract

We intend to investigate the activity of understanding in Hannah Arendt. Therefore we will base this research on some aspects of the totalitarian phenomenon. Our hypothesis is that understanding, unlike other mental activities, is closely connected to the world. Furthermore, the activity of understanding influences the attitude of the men as approaches them to the events. Thus, understanding and events create a new space-time experience, by which facts are not naturalized, so the events are open to the human inspection. The opening created by the understanding is not, as we might suppose, external to men. According to Arendt, world and thought spaces communicate their experiences through metaphors. To analyze how the thinking manifests itself in the world and how the mundane experiences are apprehended by thought is crucial to reveal the implications of understanding.

Key-words: understanding, totalitarianism, metaphor, Hannah Arendt.

Agradecimentos

À professora Maria das Graças de Souza, por me orientar na vida e nos estudos, desde agosto de 2006, e por me despertar, continuamente, para o pathos do pensamento;

Aos professores Edson Luis de Almeida Teles e Marilena de Souza Chaui, pela acolhida generosa deste estudo e pelas sugestões que só fizeram prolongar o prazer desta investigação;

À Marisa Soriano, por me apoiar incondicionalmente.

Aos meus colegas do Grupo de Estudos Rousseau, em especial ao professor Thomaz Kawauche, cuja disposição para bem aconselhar os "iniciantes" é surpreendente;

Às secretárias do Departamento de Filosofia desta Universidade, Geni Ferreira Lima, Luciana Bezerra Nóbrega, Maria Helena Barboza, Marie Márcia Pedroso e Maria Verônica da Silva Ritter, pelo apoio e pela companhia sempre agradável;

Ao Leonardo Canuto Barros e Melissa Yoshioka, pela sincera amizade que se criou entre as aulas;

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo financiamento;

À Marisa Soriano, por ser quem é e por estar ao meu lado

"Aqui é o tempo do dizível, aqui a sua pátria.

Fala e proclama. Mais que nunca

as coisas, que se podem viver, caem e desaparecem, pois

o que, expulsando-as, as substitui, é um agir sem imagem"

Rainer Maria Rilke, Nona Elegia a Duíno[2]

2 Rilke, Rainer Maria. As elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu. Portugal:Editorial Inova.

Abreviações

C.H. - *A condição humana*

P.P. – *A Promessa da Política*

C. – *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*

D.R. – *Da Revolução*

E.P.F. – *Entre o passado e o futuro*

J.P.- *Journal de Pensée*

O.T. – *Origens do Totalitarismo*

V.E. – *A Vida do Espírito*

Índice

Apresentação ….....9-15

1 Compreensão e Metáfora.....16

1.1 Deserto e Oásis ….....16-27

1.2 A mundanidade da obra de arte.....28-39

1.3 Da metáfora como o pão de cada dia
de todo pensamento conceitual ….....40-54

2 O limite do uso metafórico e a teia da compreensão ….....55-59

2.1 Para além do líder totalitário….....60-83

2.2 A interpretação da compreensão 84-90

2.3 Em busca da "Natureza do fenômeno totalitário" ….....91-101

3 Compreender o incompreensível ….....102

3.1 Adorno e Arendt: Do pensamento ao automatismo ….....102-133

3.2 Da igualdade ao igualitarismo ….....133-152

Conclusão ….....153-166

Bibliografia ….....167-174

Apresentação

É preciso salientar que a compreensão arendtiana do fenômeno totalitário foi inspirada pelos próprios acontecimentos, a partir dos quais uma realidade irreal foi produzida. Seu percurso foi norteado pela investigação do que se processou no mundo e nos homens. O compreender indicava que os fatos não possuíam um valor absoluto, que o futuro continuava à espera da ação humana para que pudesse se realizar. A superação dos efeitos do domínio total dependia da recuperação e articulação do que se realizou nesse passado recente.

Hannah Arendt não desenvolveu o que se possa chamar de uma "teoria da compreensão", ou seja, a autora não definiu cabalmente essa atividade realizada pelos indivíduos a partir da relação que estabelecem com o real. A compreensão, já no primeiro prefácio de "Origens do Totalitarismo", aparece como uma atividade à qual deve se dedicar o habitante do "deserto". Esse sobrevivente, para que o deserto se transforme em um mundo humano, deve aceitar o fardo imposto pelas "tempestades de areia". Em outras palavras, aqueles que desejam superar a realidade totalitária devem, primeiro, compreendê-la. Quais os efeitos do totalitarismo? Quais os seus instrumentos? Quais as inovações? Na encosta do precipício, o habitante do deserto observa, aturdido, o abismo aberto pela movimentação totalitária. Desfiladeiro abaixo, o que comumente se chamava de "tradição ocidental" sossobra. Hannah Arendt convoca esse sobrevivente a olhar o abismo: se entre os escombros podem ser vistos, aqui e ali, noções e critérios que por séculos nortearam o pensar e o agir dos homens, o habitante do deserto precisa atentar para o fato de que os escombros são algo mais do que conceitos, códigos, leis, acordos, princípios: eles formavam a estrutura da civilização ocidental. O que sossobrou com o totalitarismo, por esse ponto de vista, não foi apenas a técnica ocidental para pensar, agir, argumentar e conviver, mas o próprio ocidente. O que era o ocidente? Acima de qualquer definição, uma promessa que chegou ao fim com o totalitarismo. Se no seio da civilização já existiam indícios da sua derrocada, se o totalitarismo realiza, de algum modo, uma parte dessa promessa, esse não é o nervo do fenômeno. A completa destruição dessa promessa não foi realizada pela movimentação totalitária, mas pela

criação de campos de extermínios[3].

Confrontado com a existência desses campos, o bom senso, informado pelos valores tradicionais, revelava-se incapaz de compreender as experiências que neles se cristalizaram. A estrutura totalitária do campo se mostrava, sob o exame da mentalidade científica, irreal. *"Somos todos tentados", escreve Arendt, "a explicar o intrinsecamente inacreditável por meio de racionalização. Em cada um de nós existe um liberal que procura persuadir-nos com a voz do bom senso* (O.T. p. 490)". Esse pendor pela analogia, esse método sofisticado de comparar o totalitarismo com a tirania ou a ditadura, como se fosse possível deduzi-lo de outros governos violentos, não é um erro banal do bom senso. Arendt salienta que o totalitarismo "passou por vários estágios intermediários dos quais podemos encontrar muitas analogias e precedentes" (Ibid., p.490). Entretanto, enquanto o "terror" revolucionário é utilizado contra os opositores, o terror totalitário se torna mais insidioso quando todos os "inimigos" já foram destruídos.

Uma das novidades totalitárias, se assim a podemos nomear, consiste em

3 Os regimes totalitários não inventaram os campos de concentração, há muito utilizados para isolar indivíduos ou grupos que ofereciam "riscos" à ordem, como no caso dos oposicionistas políticos. A utilização de campos de concentração na Guerra dos Bôeres, na Índia e na África do Sul se prestava, como salienta Arendt, a separar os "elementos indesejáveis" do resto da sociedade. "Esses campos correspondem, em muitos detalhes, aos campos de concentração do começo do regime totalitário; eram usados para 'suspeitos' cujas ofensas não se podiam provar, e que não podiam ser condenados pelo processo legal comum" (O.T., p. 491). Já nesses espaços era possível observar o princípio segundo o qual "tudo seria possível": onde os olhos públicos se tornam cegos, a opinião pública se cala. Entretanto, a autora aponta o substancial dessa técnica concentracionária que a distingue da experiência totalitária: "Mas, onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio – do tudo é permitido -, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes" (Ibid. ,p. 491). O princípio niilista que organizava os campos pré-totalitários ainda se submetia aos interesses pessoais dos mandatários e à sua utilidade. Os campos totalitários, por sua vez, transformaram-se em espaços nos quais os interesses econômicos e a utilidade não ordenavam a sua organização e administração. O isolamento produzido pelo totalitarismo objetiva mais do que simplesmente separar determinados grupos dos demais indivíduos; objetiva algo mais que a negação das atividades realizadas pelos "concentrados" antes da imersão; objetiva, por fim, algo que supera o confisco do exercício da cidadania. Trata-se, no campo de concentração totalitário, de reduzir homens e mulheres, jovens, adultos ou velhos, à condição biológica. Isto ocorre na medida em que a possibilidade humana para criar e agir é destruída. Como escreve Hannah Arendt: "os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são". A espontaneidade, para que possa se manifestar, depende dessa sutil independência que subsiste no homem, como bem sabia Rousseau. O condicionamento comportamental dos homens e a sua consequente coisificação, tornavam-nos algo menos que um animal selvagem. Como o cão de Pavlov, " que era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não sentisse fome", os campos transformavam homens e mulheres em seres humanos degenerados (Ibid., p. 489).

destruir a base conceitual na qual o bom senso se ancora. A desintegração total dos indivíduos, mais do que o confisco da esfera política, ostenta tragicamente a impossibilidade de se compreender o fenômeno totalitário a partir desses marcos conceituais pré-totalitários.

O resultado desse processo de desintegração é o aparecimento de homens inanimados, que não respondem mais às investidas do terror, que aguardam, passivos, o momento final. Esse novo homem do além, esse Lázaro ressurrecto, deixou de pertencer, pela experiência do campo de concentração, ao mundo dos homens. Mesmo antes do extermínio, o campo de concentração opera a aniquilação da humanidade dos prisioneiros na medida em que destrói qualquer possibilidade de (re)ação. "Diante disto, qualquer julgamento do bom senso serve apenas para justificar aqueles que acham 'superficial' "deter-se em horrores"" (Ibid., p. ,491).

A esfera na qual "tudo é permitido"- o campo de concentração enquanto laboratório para o resto da sociedade, a experiência da desintegração da humanidade dos encarcerados como a prévia da desintegração total da humanidade – se mantém inacessível para o bom senso dos homens e para a mentalidade científica pré-totalitária. A compreensão do fenômeno totalitário, desse modo, deverá encontrar novos mecanismos, novos critérios, se quiser ir além da mera comparação entre formas de governo autoritárias e violentas, ou do estupor diante dos horrores revelados. Ademais, não seria esse o objetivo de "Origens do Totalitarismo": iluminar os eventos produzidos pela dominação totalitária e encontrar novos parâmetros para compreendê-los? Devemos concordar com Theresa Calvet de Magalhães, para quem "em 'Origens do Totalitarismo' trata-se, portanto, de encontrar categorias apropriadas para compreender a natureza do totalitarismo, ou seja, para tentar reconciliar-se com um mundo em que tais eventos são possíveis e dar, assim, sentido à luta contra o totalitarismo[4]".

O que se colocava no horizonte de Hannah Arendt ao escrever "Origens" era a busca por essas novas categorias ou critérios. Não se tratava, evidentemente, de encontrá-los, mas de procurá-los a partir da investigação das manifestações totalitárias e da inspeção da natureza do totalitarismo. A tarefa da compreensão, inextricavelmente ligada a essa busca, a esse itinerário "meisteriano", será, no entanto, um pouco mais

4 Calvet de Magalhães, Theresa. A Natureza do Totalitarismo: O que é compreender o Totalitarismo? In: Origens do Totalitarismo 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 51.

difícil: ela deverá forjar uma saída no interior desse espaço de desintegração. A construção de um novo mundo humano, a criação do espaço da pluralidade depende, em grande parte, da compreensão do fenômeno totalitário. Apesar dessa busca, Hannah Arendt não poderá responder aos críticos como Wilhelm Meister, para quem *"não é tarefa do aluno terminar alguma coisa, basta que se exercite"*[5].

Raymond Aron, por exemplo, ao refletir sobre a última parte de "Origens", escreveu que "o totalitarismo não se explica com os dados sociais ou econômicos. É um regime, sem precedente na história, cuja essência tem de ser elucidada"[6]. Aron, ao contrário de Arendt, julgava que as teorias políticas e econômicas, concebidas antes da "tempestade totalitária", poderiam, se aplicadas corretamente, esclarecer seus elementos fundamentais. Seguindo essa trilha, podemos indagar se o confronto com os métodos científicos e seus critérios foi operado pelo totalitarismo ou se foi Hannah Arendt quem não atentou para a diferença entre o espaço da ação e a esfera do pensamento. O totalitarismo teria ido tão longe a ponto de destruir as bases conceituais das quais o entendimento se serve, assim como destruiu a estrutura política do ocidente? Talvez Hannah Arendt, e não o domínio total, estivesse comprometida com a superação dos paradigmas legados pela tradição.

Na verdade, Arendt chama a atenção para o fato de que os dados – econômicos e sociais -, e os critérios teóricos, não explicam completamente o totalitarismo, como se, de algum modo – e veremos que a razão para essa inexplicabilidade se atrela à própria essência desse fenômeno – ele superasse todas as categorias cognitivas. Ora, o que se realizou no mundo guarda íntima relação com o que se processou no interior dos indivíduos. Hannah Arendt aponta para essa nervura onde o real e a vida interior dos homens se encontra sob o poder total. Assim, compreender os acontecimentos significa também compreender os homens sob o signo totalitário. No entanto, Aron parece desconsiderar que a atitude arendtiana frente ao domínio total não se compromete apenas com a explicação das transformações operadas pelo totalitarismo e com a compreensão da sua estrutura. Ela aponta para a superação dessa realidade e para a

5 Goethe, J. W. Os Anos de Aprendizado de Wilheim Meister. Rio de Janeiro: 34, 2009. p 54.
6 Aron, Raymond. L'essence du totalitarism. Critique, vol. 19, nº80. Citado por Calvet de Magalhães, Ibid., p. 52.

criação de um novo mundo[7].

Desse modo, a autora coloca em suspenso a naturalidade com que os fenômenos são apreendidos e explicados, assim como critica a atitude dos historiadores e cientistas. Os marcos conceituais usualmente utilizados podem, no máximo, relatar a aparência do fenômeno totalitário; podem, ainda, descrever sua manifestação. Contudo, não podem apreender as especificidades do domínio total.

Com o fito de recuperar a experiência do real, Merleau-Ponty escreveu as seguintes palavras: "Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda" (Merleau-Ponty: 2006, p.3). Retornar às coisas mesmas significa, neste caso, reconhecer o fundo instável do mundo humano. O que Hannah Arendt e Merleau-Ponty nos propõem não é a destruição dos fundamentos científicos, não é uma crítica radical da técnica científica e dos seus objetivos. No entanto, é o mundo e as relações humanas que devem informar o entendimento; são os acontecimentos, e não os critérios preestabelecidos, que devem orientar a compreensão.

Ao discorrer sobre os desafios de um mundo não totalitário, Hannah Arendt anotou: *"A derrota da Alemanha nazista pôs fim a um capítulo da história. O momento parecia apropriado para olhar os eventos contemporâneos com a retrospecção do historiador e com o zelo analítico do cientista político, a primeira oportunidade para tentar narrar e compreender o que havia acontecido – não ainda sine ira et studio, e sim com desgosto e pesar e, portanto, com certa tendência à lamentação, mas já sem a cólera muda e sem o horror impotente"* (O.T. p.339).

---

7 Em "O Pensamento à sombra da ruptura", André Duarte discorre sobre o suposto equívoco de Hannah Arendt em explicar seu método de trabalho, o que lhe valeu muitas críticas. O estudioso ressalta que Arendt, ela mesma, reconhecera sua falha "em explicar o método particular utilizado por mim, ao não ter prestado contas acerca da abordagem bastante inusual (…) em relação ao campo das ciências históricas e políticas. Uma das dificuldades do livro é a de que ele não pertence a nenhuma escola e quase não utiliza quaisquer dos instrumentos oficialmente reconhecidos ou controversos" (Arendt, C. p. 418). [A tradução desse excerto realizada por Denise Bottmann difere um pouco da de Duarte; entretanto, ambas as traduções expressam a mensagem arendtiana]. A partir dessa passagem, Duarte escreverá que, ao ler "Origens", é preciso aprender a reconhecer o método e os critérios do pensamento arendtiano aí mesmo onde eles não se mostram com evidência (...)" (Duarte:2002,p.34). Talvez o paradoxo central de "Origens" consista em, ao tratar do fenômeno totalitário, a obra aponta para uma realidade não totalitária. De sorte que a transformação do estado de coisas legado pelo domínio total ilumina a busca pela compreensão dos seus elementos.

É importante notar que a compreensão e a narração se servem da "retrospecção do historiador" e do "zelo analítico do cientista", sem perseguir, entretanto, os mesmos objetivos. A ciência só pode apreender e determinar um acontecimento se isolá-lo; o desconcertante das ramificações e o antagonismo dos entrecruzamentos cedem espaço à produção de uma estrutura harmônica. Compreender e narrar, ao contrário, são a primeira tentativa de se investigar os acontecimentos, de se formular as perguntas corretas. Essas atitudes humanas em relação ao mundo, e ao que os homens pensam do mundo, objetivam mais iluminar os acontecimentos, trazê-los à luz pública, do que defini-los e domá-los mediante a utilização de critérios científicos.

A derrota da Alemanha se tornava "o primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte da sua vida adulta. O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pode ter acontecido?" (O.T., p. 339). Como vemos, a compreensão endereça ao real perguntas que deverão guiar sua investigação.

Dissemos, acima, que Hannah Arendt não desenvolveu uma teoria acerca da compreensão; no entanto, este é o tema do nosso trabalho. Pesquisar a maneira pela qual Hannah Arendt pensou a atividade da compreensão significa, desse modo, investigar o modo como ela tentou compreender o fenômeno totalitário; significa, ainda, recuperar esse processo que vai da iluminação dos acontecimentos, operada pela metáfora, à compreensão do real; por fim, significa reconhecer a compreensão como uma atividade eminentemente política: à medida em que compreendemos o real, nos tornamos responsáveis por ele.

O percurso desta dissertação, nossa movimentação no interior da obra de Hannah Arendt, foi sugerido por seu pensamento e escrita pouco ortodoxos. Em alguns fragmentos de "Uma Introdução à política", obra inacabada que trataria do "ser" da política, que buscaria encontrar o sentido do negócio público, encontramos passagens luminosas nas quais a estudiosa pensava o fenômeno totalitário a partir de três expressões metafóricas, quais sejam, deserto, oásis e tempestades de areia. Poderíamos, é claro, ter passado ao largo dessa nova elaboração da "questão totalitarismo". No entanto, preferimos assumir o periférico como portador de novos significados e reconsiderar a periferia do pensamento.

Primeiro discorreremos sobre essas expressões metafóricas, sobre o sentido que a autora lhes confere; depois, tentaremos pensar as articulações desses espaços – deserto e oásis – com o fenômeno totalitário; em terceiro, investigaremos a relação que o pensamento estabelece com a metáfora e, esta, com a manifestação em palavras daquele. Em Hannah Arendt, as metáforas são pensadas como faróis que iluminam o real, como pontes entre o pensamento e a materialização do pensar em palavras. Elas iluminam os objetivos e os objetos da compreensão, sem que articulem os fatos e as informações; elas não explicam, mas apontam um caminho.

É importante salientar que, mesmo envolvida com a busca de novos critérios, a compreensão não resulta em um método que pudesse ser aplicado a qualquer acontecimento. Isto ocorre porque a compreensão, ao se atrelar ao real, descobre em cada experiência as marcas do novo e do desconcertante. Desse modo, o encontro do pensamento com o real, da subjetividade com a prática, fornecerá os instrumentos adequados para a compreensão, entendida, aqui, como uma atividade, um posicionamento ativo do indivíduo em relação ao mundo e a si mesmo.

Trata-se, portanto, de investigar a maneira pela qual a compreensão foi aplicada ao fenômeno totalitário. O último capítulo desta dissertação versará sobre as experiências que se realizam nos campos de concentração totalitários. Objetiva-se, dessa maneira, perscrutar, em uma abordagem preliminar, a aniquilação dos atributos humanos e sua articulação com o terror, assim como a relação que o poder estabelecerá com a vida. O que subjaz ao processo de desumanização é a impossibilidade, da parte dos homens, de se relacionarem no mundo e consigo mesmos.

1 Compreensão e Metáfora

1.1 Deserto e Oásis

"Assemelho-me ao pelicano do deserto,
Sou como a coruja nas ruínas"[8].
Oração do cativo na Aflição

"Grandes são os desertos, e tudo é deserto.
Não são algumas toneladas de pedras ou tijolos ao alto
Que disfarçam o solo, o tal solo que é tudo.
Grandes são os desertos e as almas desertas e grandes
Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas,
Grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu"[9].
Grandes são os desertos, de Álvaro de Campos,
heterônimo de Fernando Pessoa.

Nos textos bíblicos são muitas as passagens nas quais o deserto aparece como o lugar privilegiado onde a vida dos israelitas transcorre. Espaço físico, local demarcado, tipificado e fixado, solo pobre que oferece riscos e esconde perigos, o deserto é sempre um ambiente conhecido e temido. É sabido que os israelitas, em sua fuga e em sua busca por uma terra que lhes oferecesse segurança, não só passaram por desertos, como os habitaram. Neles forjaram os código e as leis que organizariam teológica e politicamente seu povo. Nessas paragens onde encontraram seu Deus, o deserto se tornou a morada do divino, o locus onde a voz da divindade ecoava revolvendo a terra, desprendendo-a do chão e, assim, dominando a atmosfera. Mesmo nos momentos mais líricos e poéticos, deserto e oásis continuam a designar espaços reais. Não alcançam, desse modo, o uso metafórico. Mesmo no caso do salmodiador, que transforma sua dor em canto elevado a Deus, o deserto permanece como o ambiente para o qual não se deseja ir, do qual o homem deve ser afastado e protegido pela intervenção divina, onde

8 Salmo 101.Bíblia Sagrada. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2001.
9 Campos, Álvaro de. Poesia Completa. Ed. Cia. Das Letras, 2010, p. 383.

os olhos se contaminam ao se fixarem na face mortuária ostentada pela aridez.

Um homem no deserto, segundo a analogia estabelecida pelo salmo, compartilha da solidão da coruja desabrigada e perdida em meio ao vazio. O suplicante, esse que sente a aproximação do deserto e da ruína, ou seja, do enfraquecimento das suas forças e da esperança sem qual a vida perderia o sentido, é acometido pelo medo em relação ao presente, que se revela insensato, e pelo pavor produzido pela incerteza do futuro. O cativo que vive o deserto tem a experiência mais aguda da solidão e do isolamento, mas não aceita essa situação. Muito diferente é a situação dos homens que, seguindo o ritual religioso ou o chamado de Deus, acorrem para o deserto[10]. Localizado para além dos limites das cidades, é o lugar propício para que a voz divina vibre, indicando a exclusividade de Seu falar que só principia quando todas as outras vozes se silenciaram, quando o interlocutor perdeu o contato com o mundo humano.

O deserto pode ser transformado em palco de lutas e combates que mobilizam tribos rivais, o que o constitui como um espaço sem lei. Aparece, ainda, como o lugar adequado para a formação do homem e de seu fortalecimento físico e moral[11]. Em *Levítico* vemos a utilização do deserto como meio para coagir a comunidade israelita, sua transformação em ferramenta de subjugação aos preceitos religiosos. Deus fala a Moisés nos seguintes termos: *"Eu vos dispersarei entre as nações e desembainharei a espada atrás de vós; vossa terra será devastada e vossas cidades se tornarão desertos[12]".* A ameaça que incidi sobre os israelitas, a saber, de sentirem as dores, a ausência, de estarem entregues à natureza e dominados pelas necessidades da vida, revela seu fundo coercitivo tão logo ela não seja dirigida a indivíduos, mas endereçada às cidades.

Tornar a cidade, o ambiente no qual os homens convivem, trabalham e agem, um deserto, corresponde à destruição da organização política responsável pela aproximação e manutenção do povo hebreu enquanto membros de uma mesma comunidade. Destruída a cidade, os vestígios da existência desse povo, não só dos seus

10 Como lemos no Êxodo: "Deixa-nos, pois, ir para o deserto, a três dias de caminho, para oferecer sacrifício ao Senhor". (Ibid., cap. 3, 18).

11 No Gêneses podemos ler: "Deus esteve com este menino. Ele cresceu, habitou no deserto e tornou-se flecheiro". Cap. 21:20. Trata-se da formação de Ismael, filho de Abraão com sua escrava egípcia. Jesus foi mandado ao deserto onde passou por provações, saindo de lá renascido.

12 Levítico, 26:33.

membros enquanto indivíduos, são apagados. Através de Moisés essas palavras subjugadoras aparecem como leis divinas que devem ser obedecidas; sem a obediência passiva, as cidades podem se tornar, como disse Isaías, "ermo" e "solidão". Destarte, a transformação do espaço humano em deserto é vista pelo povo como uma maldição que impossibilita a fixação dos homens no solo, de onde tirariam não apenas o sustento, como a segurança; impossibilidade, ainda, de se constituir uma comunidade capaz de organizar os indivíduos e de concentrar suas forças contra as ameaças da natureza ou dos outros povos; por fim, os laços que antes aproximavam e mantinham os homens juntos seriam rompidos, condenando-os a uma existência solitária.

No lugar do termo oásis, a letra judaico-cristão se utiliza de "paraísos", de "fontes" que brotam, pela vontade divina, em meio ao deserto para alimentar o sofredor. "Terra que mana leite e mel", esses clarões em meio ao deserto oferecem aos homens a alimentação necessária para suportar as condições impostas pela natureza. Tanto deserto quanto oásis se referem a espaços físicos reais, não têm função metafórica. Entretanto, podem ser usados para coagir os israelitas a seguir as vontades de seus guias espirituais, emissários divinos. O primeiro, como vimos, pode funcionar como ameaça de castigo; o segundo, afigura-se como promessa de regozijo. Com os termos deserto e oásis, a tradição judaico-cristã designa ora uma região árida, despojada de recursos e carente, arrasada pelas intempéries da natureza, ora um campo abençoado pela fartura de seus víveres e pelos prazeres que proporciona. Dese modo, por deserto devemos entender o espaço da provação, do castigo e do desamparo, ao passo que por oásis vemos a união harmônica do homem com a natureza, a realização dos desejos daquele que, vencida a tentação ou a provação, torna-se merecedor desse regozijo.

Desses ambientes reais, Hannah Arendt mantém apenas o antagonismo que perpassa essas dois espaços onde a vida humana pode se desenvolver. Deserto e oásis se transformam em metáforas a partir das quais experiências emblematicamente humanas são iluminadas; demais, as condições históricas e políticas dos "homens-no-mundo", e desse mundo forjado pela paixão humana, são realçadas e podem ser compreendidas. Para Arendt, as metáforas possuem uma qualidade intrínseca à sua aplicação, qual seja, elas permitem ao pensamento manifestar em palavras as ideias que o animam. Entrementes, o que se colocava no horizonte do pensamento arendtiano, quando

mobilizou tais metáforas, era a compreensão do fenômeno totalitário.

Nos manuscritos que integram "Uma introdução à política", obra inacabada de Hannah Arendt, o deserto é concebido como "aumento da falta de mundo, o escorregar do intermédio", como se a existência do mundo, onde os homens habitam e do qual são parte, dependesse daquilo que eles fazem e do modo como agem. Para Arendt, isso denota "a propagação do deserto, e o deserto é o mundo em cujas condições nos movemos". Escritas na primavera de 1955, essas palavras indicam que as condições mencionadas pela autora são aquelas que fazem do mundo um deserto ainda contaminado pelas experiências totalitárias e pela ameaça da utilização da bomba atômica[13]. O fenômeno totalitário abriu ainda mais a fissura, anunciada pelas teorias e práticas políticas modernas, entre o espaço público e o exercício da cidadania. O espaço do cidadão, como pensa Arendt em "A Condição Humana", perdeu sua característica política, ou seja, sua capacidade para receber e politizar as opiniões externadas em seu âmbito;de sorte que esse espaço anômalo, no qual a sociedade surge da confusão e da indiferenciação entre o público e o privado, foi ocupado pelos movimentos totalitários e por suas ideologias.

Mesmo sem a completa destruição do totalitarismo, aparecia na perspectiva da humanidade, como uma promessa, a reconstrução da esfera pública e a reconquista da liberdade política. Com o advento da bomba atômica, essa promessa foi confrontada com a possibilidade da destruição total da humanidade e da Terra. Arendt pensa que o primeiro filósofo a reconhecer o deserto, ou seja, "o mundo em cujas condições nos movemos, foi Nietzsche, e também o primeiro a errar em seu diagnóstico[14]. Nietzsche teria concluído que o deserto estava em nós mesmos, tornando-se, assim, "um dos

13 Mary G. Dietz concebe os campos de concentração totalitários e a bomba atômica como tecnologias que se completam. A continuidade entre "Origens" e "A Condição Humana" é reforçada pela compreensão arendtiana dessas duas tecnologias. Dana Villa (org.). "The Cambridge Companion to Hannah Arendt". Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 95. Michel Foucault também atentou para o paradoxo de um poder que pretende gerir a vida, mas que se serve de uma tecnologia mortal. "Em Defesa da Sociedade". São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 303.

14 A edição de Ursula Ludz anota que "o primeiro a reconhecer o deserto foi Kant". Contudo, ao prosseguir em sua argumentação, Hannah Arendt afirma que a introspecção das condições do deserto afetam a faculdade de julgar dos homens. Desse modo, e por considerarmos o valor do niilismo para o pensamento de Nietzsche, optamos pela edição de Khon. "*O fato de vivermos e nos movermos num mundo deserto foi primeiramente percebido por Nietzsche, também o primeiro a se equivocar em seu diagnóstico. Como quase todos que vieram depois dele, Nietzsche acreditava que o deserto está em nós, assim se revelando não apenas um dos primeiros habitantes conscientes do deserto, mas também, por essa mesma razão, uma vítima de sua mais terrível ilusão*". (P.P., 266).

habitantes conscientes do deserto". Além disso, a interiorização do deserto e a aceitação passiva da realidade encerrada por ele, seriam os fundamentos da moderna psicologia.

A psicologia do deserto é aquela cujo princípio afirma que há algo errado com o homem, ou melhor, que há algo errado no homem. Esse "algo errado", o mal-estar da civilização, denotaria a introspecção dos problemas, das crises e das mudanças que afetam o âmbito político, pelos indivíduos. Com essa interiorização, os homens perderiam "*a capacidade de sofrer e com ela a virtude da resistência*"(P.P. p.263). Ao tentar ajudar os "desajustados", a psicologia ajuda-os a se adaptarem às condições de vida no deserto. Essa técnica de ajustamento, de conciliação com as condições tormentosas do mundo, furta aos homens a capacidade de transformar a realidade, de se apoderarem dela, na medida em que encobrem a participação deles na manutenção, ou transformação, do real. Tal tática tira "*nossa única esperança, a saber: que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano*" (P.P. p.266).

O ajustamento anularia a reação que pode ser desencadeada pelo sofrimento, pelo suportar das dores que advém quando "*o que parecia tangível se evapora e sobre nós, a grande noite num etéreo nada, jaz*[15]". É justamente "*porque sofremos nas condições do deserto*", escreve Arendt, "*que ainda somos humanos, ainda estamos intactos*". Como se anuncia, o perigo surge na medida em que os homens se tornam "verdadeiros habitantes do deserto" e nele se sentem à vontade. (P.P. p.267). O habitante resoluto do deserto vive profundamente a perda de sentido do mundo e das relações humanas que nele se realizam, as únicas capazes de modificar o real.

Como anotou Fernando Pessoa, sob a máscara metafísica de Álvaro de Campos, o deserto deixa de se localizar numa região exterior ao homem que, por sua vez, não é mais atormentado pela expectativa de ver-se submetido às condições degradantes impostas pela aridez – degradantes para o homem enquanto filho de Deus -, para se alojar em seu interior, como se estivesse em toda parte. Para o homem do deserto, o exemplo do salmodiador, que invoca Deus quando aflito, não teria qualquer utilidade. O "ser-grande-dos-desertos" tem um duplo significado: com a introspecção do

15 Hilst, Hilda. Exercícios. São Paulo:Globo, 2007. p. 24. Ainda que Hilst se refira à morte do poeta, do pastor que encanta os homens com suas palavras, apreendemos essa estrofe lapidar como o emblema da perda de sentido do mundo e das atividades humanas.

deserto, o homem perdeu o contato com o real, ou seja, operou-se o desenraizamento dos indivíduos do solo onde o mundo é construído a partir das atividades e das relações humanas que nele se manifestam; por conseguinte, a capacidade humana de agir, de engajar-se na reabilitação do mundo, é obstaculizada. "Como se mais valesse não ser, do que ser assim", exclamaria o homem ressequido.

O efeito mais pernicioso da desertificação atinge em cheio os homens, que passam a viver em função das necessidades que constrangem seus organismos, impelidos, dessa forma, pelas "almas desertas e grandes". Arendt compreendeu a dimensão política do processo de interiorização do deserto e de seu efeito antipolítico, qual seu seja, o desenraizamento mediante o qual os indivíduos perdem o contato com a cidade, com o espaço onde os assuntos humanos recebem relevância politica. O que a autora percebeu com clareza, é que os indivíduos continuam a viver e a desempenhar suas funções mesmo sob as condições do deserto, independentes do mundo, como se as crises e problemas que afetam a esfera pública não lhes dissesse respeito. Na medida em que se protegem do assédio dos "negócios humanos", recusam responsabilizar-se pelo destino do mundo. Com a destruição do vínculo que une os homens ao espaço público, a dignidade do discurso e da ação, ou seja, a dignidade da cidadania, evapora-se.

Utilizando-se de mais uma expressão transformada em metáfora, Hannah Arendt escreve que no deserto podem ocorrer "tempestades de areia" (*sandstorms*). Em um ambiente marcado pela ruína dos valores legados pela tradição, pela destruição da estrutura política, onde os homens não mais possuem princípios sólidos aos quais possam se aferrar com o fito de se orientarem no mundo, ainda podem acontecer movimentos que se servem dessa perda de sentido generalizada. Isso ocorre porque o deserto, como pensa Arendt, "*não é sempre plácido como um cemitério, onde tudo, afinal, continua sendo possível, mas pode criar um movimento próprio*"(P.P. p.267). No entanto, a crise da modernidade, a partir da qual Hannah Arendt pensa o processo de laicização, o advento da dúvida como marco teórico do racionalismo, a alienação do homem e seu progressivo afastamento da esfera pública, não é determinante para o aparecimento dos movimentos totalitários, como se fossem efeitos necessários das mudanças teóricas e práticas operadas na época moderna.

No deserto, quando tudo parece destruído, quando a poeira obstrui a visão e

nega a possibilidade de um além-tempestade, a única virtude à qual o indivíduo pode se aferrar é a resistência. Resistir é justamento o que não quer o habitante do deserto, pronto para aceitar um líder e uma bandeira que lhe apontem um caminho; líderes e bandeiras capazes de organizar e mantê-los unidos, numa coesão forjada sob os auspícios ideológicos. As tempestades de areia, conforme escreve Hannah Arendt, afiguram-se às "mais adequadas formas políticas" que podem surgir no deserto, isso porque aproximam os homens, antes dispersos e atomizados, sem que os sinais do domínio e da subjugação, que essa aproximação envolve, manifestem-se. Assim sendo, Arendt poderá anotar:

"*Tanto a psicologia, o exercício de adaptação da vida humana ao deserto*", "*quanto os movimentos totalitários, as tempestades de areia em que falsas ou pseudo-ações irrompem subitamente da quietude, colocam em risco iminente as duas faculdades humanas que nos permitem transformar pacientemente o deserto, e não a nós mesmos: as faculdades conjugadas da* ***paixão*** *e da* ***ação***" (P.P. p.267).

Qual o significado, ou melhor, quais as implicações políticas dessa conjunção proposta pela autora da paixão com a ação? No ensaio intitulado "Sócrates", Arendt pensa a crise que se estabeleceu entre a filosofia, o diálogo silencioso que o homem desenvolve consigo mesmo, a partir do qual cria-se uma abertura à contemplação solitária da verdade, e a política, o discurso e a ação que se externam na esfera pública entre os cidadãos e suas opiniões. Arendt reporta-se a duas obras de Platão com o fito de compreender o afastamento do filósofo em relação à cidade. Esse progressivo afastar-se dos assuntos humanos, visto pelo filósofo como um pré-requisito para que o espírito se liberte das amarras impostas pelo corpo e possa contemplar as ideias em sua radical transcendência, já estava na origem da filosofia.

No Teeteto, "o diálogo sobre a diferença entre **epistēmē** (conhecimento) e **doxa** (opinião)", Platão colocava como o marco inicial da filosofia o espanto (*thaumadzein*), um despertar para a vida do espírito que impunha àquele que aceitasse a aventura o padecimento (*to pathos* - padecer) diante daquilo que não pode ser verbalizado, apenas contemplado. "Pois espanto é do que o filósofo mais padece; pois

não há outro começo da filosofia que não o espanto[16]". Na Sétima Carta, Arendt encontra a formulação platônica dos "eternos tema e fim" da filosofia, as "coisas mais sérias (peri hōn egō spoudadzō)" às quais o filósofo ascende, sem que, contudo, possa expressar em palavras aquilo que se revelou ao seu espírito. "Thaumadzein, o espanto com o que é como é", escreve Arendt, " para Platão é um pathos, algo que se padece e, como tal, completamente distinto de doxadzein, formar uma opinião sobre algo. O espanto que o homem padece ou que lhe cabe não pode ser relatado em palavras por ser demasiado geral para as palavras"(P.P. pp.77).

Da Sétima Carta, Arendt se serve de uma passagem na qual Platão afirma a inexpressabilidade da experiência filosófica. A analogia que o autor estabelece entre a experiência filosófica e a luz do relâmpago indica que a ideia que anima o filósofo é incomunicável, como se faltassem palavras para exprimi-la, ou, conforme a leitura arendtiana dessa passagem, como se fosse "totalmente impossível falar sobre isto como sobre outras coisas que aprendemos; antes, de tanto estar junto com elas (…) uma luz se acende como que de uma faísca"[17]. O que subjaz ao "mudo regozijo" do filósofo com as visões incomunicáveis a que somente seu espírito tem acesso, é o antagonismo que norteia a sua relação com a cidade, que fundamenta a separação entre a filosofia e os assuntos humanos.

"A verdade última", que o filósofo almeja contemplar, "está além das palavras". Isso porque, como Arendt salienta baseando-se em Aristóteles, "o recipiente humano da verdade é nous, o espírito, cujo conteúdo não tem logos (hōn ouk esti logos)". Assim como Platão, para quem a verdade se opunha à doxa, Aristóteles concebia a percepção política (phronēsis) em oposição ao espírito filosófico (nous) (P.P. p.77). O pathos do espanto liga o filósofo às questões gerais que não podem ser respondidas com os mesmos critérios do senso comum, formados pelas experiências

16 Segundo a transliteração do grego adotada por Hannah Arendt, Platão escrevera: "mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē". (P.P. p.76).

17 Segundo a transliteração arendtiana da carta de Platão : " rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all' ek pollēs synousias gignomenēs … hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs". Vejamos o texto de Platão: "Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e hão de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria". (P.P. p.76/ Platão, 2008,341c).

vividas pelos homens. Aquele que sofre do padecimento perde, ainda que momentaneamente, as palavras, como se estivesse entorpecido. Sócrates, absorto em virtude do que se apresentava ao seu espírito, demonstrava aos seus convivas o que pode acontecer ao homem que aceita padecer.

Para Arendt, a transformação que esse estado de espírito operava não passou despercebida a Platão, que "*deve ter se deparado com ela pela primeira vez naqueles estados traumáticos, tantas vezes relatados, nos quais Sócrates caía de repente, como que extasiado, em total imobilidade, apenas olhando fixamente sem ver nem ouvir nada*"(P.P.p.77). Perder a capacidade de ver e ouvir aquilo que acontece ao seu redor significa, em essência, que entre o homem em padecimento e o real criou-se um abismo. Entrementes, nenhum indivíduo pode viver indefinidamente em estado de padecimento. Tão logo consiga sair desse estado de mudo espanto, e possa manifestar-se em palavras, o homem não poderá senão investigar aqueles que se recusam a padecer e a inspecionar sua opiniões[18].

Por meio dessa digressão, vimos que o fardo que acompanha o pathos não impõe tão somente a quem o aceite a perda das experiencias sensíveis, que lhe permitiriam mover-se num espaço onde o hábito pudesse afastar qualquer insegurança; perde-se, ainda, o contato com o mundo, onde as relações e as atividades humanas se realizam. Desse modo, o que pretende Hannah Arendt ao escrever que a paixão, conjugada à ação, pode transformar o deserto num mundo humano? Somos forçados a perguntar: existe alguma relação entre a paixão que acompanha o espanto, o pathos do thaumadzein, e a paixão da ação?

Se Platão percebera que a recusa em assumir o pathos do espanto, em suportar as exigências do pensamento, era o que afastava os homens da experiência filosófica, e não a possível incapacidade deles para lidar com questões gerais, Hannah Arendt notou que os homens poderiam recusar o pathos da ação, recusando, assim, a responsabilidade pela transformação do deserto num mundo humano, e, consequentemente, a (des)ordem produzida pelos movimentos totalitários continuaria inalterada. O padecimento, nesta

18 "E tão logo aquele estado de mudo espanto se traduza em palavras, não começará por afirmações, mas formulará, em infinitas variações, o que chamamos de perguntas finais - o que é ser? Quem é o homem? Qual o sentido da vida? Etc. - todas as quais têm em comum a impossibilidade de ser respondidas cientificamente". (P.P. p. 78).

situação, impõe que o colapso dos critérios, valores e princípios legados pela tradição, que solapou os fundamentos teóricos ocidentais, culminando na desintegração radical das suas estruturas sociais e políticas, seja superado.

Somos forçados a indagar sobre a possibilidade de se compreender o fenômeno totalitário, isto é, da possibilidade de se ir além do assombro diante daquilo que não pode ser explicado segundo os critérios que outrora nortearam a conduta dos homens. Além disso os movimentos totalitários não poderiam ser compreendidos como efeitos necessários e determinados pelas crises forjadas na aurora da era moderna, ainda que nela tivessem encontrado as condições para o seu aparecimento. Ao mesmo tempo em que parece ser o produto das contradições sociais, dos antagonismos políticos e das oposições de classe presentes na sociedade do final do século XIX, o totalitarismo se serve dessa "atmosfera fantasmagórica" para produzir contradições, antagonismos e oposições, e, assim, organizar e unir em uma superestrutura as forças antes dispersas. Este o horizonte no qual se move Hannah Arendt[19]; esta a realidade que parece negar a reconquista e a politização do espaço público pelos homens. Seria possível criar um mundo a partir do deserto?

Vale ressaltar que não são os efeitos do pathos sentidos pelos filósofos que Hannah Arendt pretende transferir para a relação que os cidadãos devem estabelecer com a cidade, mas a disposição para padecer e sofrer. Padecer e sofrer pelo mundo significa responsabilizar-se pela sua transformação e reativação, até que o deserto, "a paisagem limite, o fosso, o extremo, a convulsão do homem", tenha se tornado um espaço animado pelas palavras e pelas ações dos homens. "*Amor mundi*", anota Arendt, "*trata-se do mundo que se forma como espaço-tempo uma vez que os homens existem no plural*"[20]. O estar "*próximos-uns-dos-outros*" não basta para que a pluralidade apareça entre os homens e o mundo. Ela aparece e dignifica tanto os homens quanto o mundo, na medida em que eles se tornam homens do e no mundo. Esse espaço-tempo, frágil e passível de desaparecimento, distingue o âmbito humano do que é pura natureza e indica que a pluralidade é a condição dos seres mundanos. O fato dos homens existirem no plural faz com que a relação que eles estabelecem com o mundo seja uma inter-relação, isto é, algo mais do que um convívio passageiro: eles pertencem a um

19 E que poderemos discutir apropriadamente em outro capítulo.
20 Arendt. Hannah. Journal de pensée 1950/1973, 2v. Ed. Seuil, 2005, Paris. p. 732.

espaço "pelo qual sempre estivemos prontos para dar a vida" (J.P., p.732). A existência humana, sem a relevância e a permanência que o mundo confere às ações e às palavras dos homens, parece não ter o menor sentido.

Para que os homens consigam transformar o deserto em um mundo humano, é mister que suportem as suas condições e que resistam ao assédio dos movimentos de massa. "É verdade que nas mãos dos movimentos totalitários ou das adaptações da psicologia moderna nós sofremos menos", já que podemos nos unir aos demais e, assim, não nos responsabilizarmos nem pelo nosso destino, nem pelo destino do mundo. No entanto, "só quem é capaz de *padecer* a paixão de viver sob as condições do deserto", prossegue Arendt, "pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo [21]" (P.P. p.267).

"*Pobre alma humana com oásis só no deserto ao lado!*[22]", exclama Álvaro de Campos. A voz poética fala a partir do deserto, em plena tempestade que prepara a desertificação dessa alma tão contaminada pela insensatez dos tempos[23], e que ameaça a única paragem segura que ainda pode receber, proteger e inspirar os indivíduos. Os oásis, contudo, não permitem ao poeta escapar da tempestade, não lhe possibilitam mais um refúgio seguro enquanto o mundo e as coisas do mundo sossobram. Poderá, apático, pedir que a realidade volte depois, rogar que o presente absoluto seja adiado? É preciso "arrumar a mala, a mala de ser", e partir: mas partir para onde? Partir para que? Arendt recusa-se a ver os movimentos totalitários, ou, em outras palavras, as tempestades de areia, como movimentos passageiros que perderiam, com o fim dos governos totalitários, a força destrutiva que impressiona e atomiza os homens, dando a impressão de que nada pode ser feito, que nada deve ser alterado.

O encontro das tempestades de areia com a moderna psicologia ocorre na medida em que a primeira "ameaça destruir os oásis", e, a segunda, habitua os homens a viver sem eles. Para Hannah Arendt, os "oásis são as esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas. O que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência no singular; no isolamento do artista, na solidão do filósofo, na relação

21 Grifo nosso.
22 Pessoa, Fernando. Ibid., p. 385.
23 O poema foi escrito em 1930.

intrinsecamente sem-mundo entre seres humanos tal como existe no amor e às vezes na amizade – quando um coração se abre diretamente para o outro, como na amizade, ou quando o interstício, o mundo, se incendeia, como no amor". O fato é que um abismo se abriu entre o cidadão e a cidade, entre os homens e o espaço público, onde eles aparecem em palavras e em ações. O obscurecimento da dimensão política que a vida humana pode ter operado pelos movimentos totalitários, e a tentativa da psicologia moderna de interiorizar essa crise que é externa aos homens, resulta na despolitização do espaço público e do discurso humano, ambos portadores e reprodutores da ideologia totalitária.

Arendt frisa que o mundo é sempre o produto do "amor mundi do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele" (P.P. p.269). A gênese da perda do mundo como espaço privilegiado do aparecimento dos homens, que se cria e se recria entre eles e a partir deles, aponta para a intersecção do pensamento moderno com o domínio totalitário. Do ponto de vista teórico, a autora salienta a passagem de uma interrogação voltada para o Ser, para um questionamento acerca do Nada; no que concerne à prática, Arendt identificava o predomínio da burocracia em detrimento da política, ou seja, o domínio de "Ninguém"[24]. Além da perda de sentido que atingiu o mundo e as atividades às quais os homens podem se dedicar – sobretudo as espirituais -, a apatia política, a desvinculação deliberada com os assuntos públicos e os problemas que fazem do espaço humano um deserto, pode destruir as únicas esferas capazes de fortalecer e inspirar os habitantes do deserto, quais sejam, os oásis.

24 "Mas a condição de não-mundo que veio à luz na era moderna – que não deve ser confundida com a condição cristã de *outro*-mundo – proveio a pergunta de Leibniz, Schelling e Heidegger: por que existe alguma coisa em vez de nada? E das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com o nada, mas também com o ninguém, talvez surja a pergunta: por que existe alguém em vez de ninguém? Estas perguntas podem parecer niilistas, mas não são. Ao contrário, são perguntas antiniilistas feitas numa situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo" (P.P. p.269).

1.2 A mundanidade da obra de arte

"Quanto tempo
Duram as obras? Tanto quanto
Ainda não estão completas.
Pois enquanto exigem trabalho
Não entram em decadência"[25].

O ser da obra, aquilo que de seu interior parece fluir transbordando os limites impostos pela moldura, que guarnece uma tela, ou pelas margens, que cercam e demarcam o espaço ocupado por um texto, requer sempre a presença de indivíduos dispostos a ver, ouvir ou ler o objeto com o qual entraram em contato. A relação que os indivíduos estabelecem com as obras de arte, a maneira pela qual convivem com elas, o modo como as buscam e as razões que os constrangem a recuperá-las do esquecimento, recolocando-as no centro de uma atmosfera distante daquela que a recebeu ulteriormente, denota que o sentido por elas manifestado nunca é absoluto, como a descoberta de uma verdade cuja aparição fosse capaz de silenciar e de se impor acriticamente.

O ser da obra envolve sempre um estar da obra, de sorte que, entre ela e o público, cria-se uma relação comunicativa a partir da qual o que a obra manifesta não é mais que a sua não conclusão. Produzidas por mulheres e homens, as obras permanecem no mundo como objetos que se abrem para um novo público. Mediante essa abertura em face do novo, o caráter mundano das obras é reanimado, indicando a origem humana, e por isso mesmo mortal, do pensamento que as pensou e das mãos que as fabricaram. As obras de arte dependem de novos indivíduos, gerações e tempos outros que encontrem nelas mais do que o fugaz regozijo ou o meio para a realização de um trabalho; elas são um um convite ao pensamento e à participação. "*Sua existência*", como escrevera Brecht, "*dura tanto quanto convidam e retribuem*" (Brecht, Idem, p.85). Sem essa participação, sem a retomada das obras pelas novas gerações que devem recebê-las e inseri-las no tempo em que vivem, reafirmando sua condição mundana, elas quedarão deslocadas e silenciadas, destituídas da relação com os

25 Brecht, Bertold. "Sobre a maneira de construir obras duradouras" in Poemas: 1913-1956. São Paulo:Ed. 34, 2009.

homens, mediante a qual se tornam objetos duráveis.

"*Como o muro que espera pela hera – ele foi incompleto/Há muito, antes de vir a era, nu*" (Idem,p.86), a duração das obras de arte, enquanto objetos significantes, está atrelada aos homens ou, melhor dizendo, à relação que se estabelece entre eles. Inscritas no tempo, a temporalidade das obras poderia determiná-la ao desaparecimento ou ao perecimento. Contudo, recebidas pelos indivíduos como objetos portadores de signos que se manifestam no mundo, sem qualquer finalidade que não a sua própria manifestação e aparição, as obras se diferenciam dos demais objetos e impõem um envolvimento diferenciado em relação aos homens: já que sua origem não se reporta à necessidades do homem, elas não devem ser nem consumidas nem usadas, elas devem ser cultivadas.

Com efeito,*"o devido relacionamento do homem com uma obra de arte não é 'usá-la'; pelo contrário, ela deve ser cuidadosamente isolada de todo o contexto dos objetos de uso comuns para que possa galgar o seu lugar devido no mundo. Da mesma forma, deve ser isolada das exigências e necessidades da vida diária, com as quais tem menos contato que qualquer outra coisa"* (C.H. pp.180-181). Desse modo, por obra de arte devemos entender toda produção humana que não se destina ao uso ou ao consumo, algo feito por indivíduos e que contém as marcas de sua criação, do tempo no qual fora gestada, sem que, com isso, esteja submetida aos efeitos da temporalidade. Para além da qualidade interna que pode tornar uma obra digna de veneração ou de execração, a qualidade que a distingue dos demais objetos produzidos por mãos humanas é a sua paradoxal durabilidade.

Paradoxal porque a temporalidade, que aos homens e às coisas assedia, no tocante às obras de arte só pode aumentar a dignidade que advém da sua duração; na medida em que no seio do perecível, do temporal e do fugaz, algo pensado e feito por mãos mortais permanece no mundo mesmo após o desaparecimento de seu criador e da transformação do meio que a recebera, os homens podem vislumbrar um futuro, mesmo que dele não participem. A permanência, se se referisse tão somente à obra em si, não seria mais que uma recompensa pela superação da constrangedora temporalidade; não faria mais que tornar a obra um objeto sagrado apartado de toda e qualquer relação com os homens e despojado de sua ligação com o mundo. Ao contrário, a permanência da

obra da arte salienta sua origem mundana e mortal, faz dela não só parte do mundo como algo em relação efetiva com ele. Obra e mundo se entrelaçam, de modo que a obra transfere para o mundo, "lar não mortal de seres mortais", a permanência que o tempo lhe conferiu, recebendo, em troca, o espaço onde poderá aparecer e se manifestar, "*como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais – adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido*".(C.H. p.181).

À perecibilidade das coisas produzidas pelos homens soma-se a mortalidade, a brevidade e fugacidade da vida humana. Assim, para que o mundo, artifício animado e reanimado continuamente pelas atividades humanas, não siga a ordem natural de seus habitantes, ele precisa ser estabilizado pela duração daquilo que não deve sua existência às necessidades vitais dos homens, que não seja um fruto da natureza, e que não se destine ao uso. A obra de arte encontra-se com o mundo e nele se incrusta. Nessa inter-relação, ela não pode deixar de conferir estabilidade à esfera pública, do mesmo modo como não pode deixar de oferecer aos indivíduos a inspiração necessária para que possam recomeçar. Do ponto de vista pessoal, suportar as condições impostas pelo deserto, isto é, resistir ao domínio do totalitarismo, só é possível quando os indivíduos recuperam suas forças nos oásis. Recuperar as obras de arte significa, aqui, interpretá-las, ou seja, mover-se entre ideias que podem, se apreendidas e transformadas pelos interlocutores da obra, revivificar o mundo. Dado que o fenômeno totalitário se apresenta como um eterno presente, intransponível, a relação que os indivíduos apartados da esfera pública travam com as obras de arte indica que, assim como houve um passado, um futuro pode ser criado.

Se a obra, pela força mesma de sua permanência, consegue estabilizar o mundo, isso se deve à relação que surge entre ela e os homens; em outros termos, o "artefato humano" retira sua estabilidade do espaço que se cria e recria continuamente mediante a relação da obra com os homens. Nas palavras de Barthes, "um espaço de fruição fica então criado", de modo que o pensador, quando se decide a materializar a obra que anima sua mente, objetivando-a, abdica, mesmo que momentaneamente, de pensar, para se dedicar ao trabalho manual requerido pela manifestação da ideia em

obra (Barthes:2010,p.9).

"Este livro é para pouquíssimos", escrevera Nietzsche, apontando sua flecha para um leitor futuro; já Jorge Luís Borges ansiava por leitores apaixonados . Ainda que os prefácios clamem pela presença de um leitor capacitado para apreender o conteúdo da obra e, assim, não incorrer nos mesmos erros dos contemporâneos que os receberam, o que os autores, podemos supor, realmente esperam é que um espaço se presentifique a partir do encontro da obra com o leitor. Espaço de fruição cuja origem se deve ao intercâmbio entre o que a letra oferece, convidando, e o que o leitor compreende, devolvendo, num envolvimento que pode reanimar o mundo. "*Não é a pessoa do outro que me é necessária",* anota Barthes*, "é o espaço: a possibilidade de uma dialética do desejo, de uma imprevisão do desfrute: que os dados não estejam lançados, que haja um jogo*" (Barthes:2010,p.9).

Que os dados permaneçam no ar, girando: o pensador envolve-se com o tema, objeto de sua investigação, prepara a materialização das suas ideias em palavras e frases, entrega ao mundo uma obra que, para cumprir sua função mundana, deverá ser lida, discutida, transformada: "é sempre na letra morta que o espírito vivo deve sobreviver". Com efeito, Hannah Arendt pensa que a transfiguração da obra, sua metamorfose, envolve a mudança radical da atmosfera que a recebeu: sua metamorfose é gestada ao longo das gerações que entram em contato com ela. Assim a obra sofre um amortecimento da letra, sobrevivendo ainda do seu espírito, dos paradigmas legados pelas gerações passadas. Quando a letra amortecida encontrar "uma vida disposta a ressuscitá-la", não somente a obra reaparecerá como objeto imortal, como o espaço que subjaz a esse encontro será reanimado. Mundo e obra se transformam juntos. O amortecimento da letra, ou seja, o tempo de gestação da metamorfose da obra e da reviviscência do mundo, *"indica a distância entre a fonte original do pensamento – no coração ou no cérebro humano – e seu destino final no mundo"* (C.H. p. 183).

O espaço que se forma a partir da relação do leitor com a obra recebe da indeterminação, da imprevisibilidade desse encontro sua força estabilizadora. O termo fruição (*jouissance*) usado por Barthes para designar essa relação, não deve ser compreendido como uma mera emanação dos signos que a obra encerra; a fruição qualifica a maneira pela qual o leitor se apropria da obra, o modo como a apreende e a

transforma na medida em que participa da sua recriação. Segundo Arendt, a obra de arte se origina da capacidade humana para pensar; por conseguinte, essa capacidade se distingue dos demais atributos humanos, como, por exemplo, o trabalho e o labor, por estar atrelada ao mundo que ajuda a criar e a recriar, por estar, ainda, íntima e efetivamente ligada ao ambiente forjado pelos homens, de sorte que *"se tivessem que construir um ambiente fabricado pelo homem para o animal humano, esse ambiente seria um não mundo, resultado de emanação e não de criação* (C.H. p.181).

Ao introduzir algo sem qualquer utilidade prática no mundo, que não se confunde com os instrumentos usados pelos homens na fabricação dos objetos, que não deve sua existência à comunhão que acompanha o processo biológico do organismo humano com a natureza, os homens atuam no mundo. Ato de criação que se reporta à capacidade de pensar, e, consequentemente, de iniciar ações inesperadas no espaço humano, a obra de arte não esgota em si essa capacidade que desafia a ordem da natureza, que submete o homem às necessidades e determina sua vida biológica. Legado de seres mortais, a obra se abre no mundo e, abrindo-se, transfere para esse espaço a imprevisibilidade que marca o início de toda ação humana.

A abertura é o aparecer da obra no mundo, sua aparência. Arendt salienta que, do ponto de vista do mundo, todos os objetos produzidos pelos homens superam a utilidade que possa ter norteado a fabricação. Isso ocorre porque "o critério segundo o qual a excelência de uma coisa é julgada" nunca se esgota naquilo que dela possamos fazer. Os objetos, ao entrarem na esfera humana, aparecem para os homens que, por sua vez, balizarão seu julgamento a partir da adequação ou inadequação do objeto com a ideia que lhe serviu de modelo[26]. *"Em outras palavras*", escreve a autora, "*nem mesmo os objetos de uso são julgados somente segundo as necessidades objetivas do homem, mas segundo critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar e para serem vistos e usados*" (C.H.p.186).

O mundo, e não somente o princípio utilitário que possa estar na raiz dos objetos, distingue as coisas feitas para o uso daquelas que se destinam à estabilização do espaço humano. No instante mesmo em que "os olhos do espírito" deixam de

26 "E isto, na linguagem de Platão, é nada mais nada menos que a sua adequação ou inadequação ao eidos ou à ideia, à imagem mental ou, antes, à imagem vista pelos olhos da mente, que precedeu ao seu nascimento e sobreviverá à sua possível destruição" (C.H. p.186).

contemplar a ideia da coisa, para que os olhos dos homens encontrem o corpo do objeto materializado, a relevância do que foi pensado e, posteriormente, objetivado, transcende a mera instrumentalidade. A aparência, o fato de que todas as coisas que habitam o mundo aparecem aos olhos humanos, faz com que o julgamento dos homens incida sobre a forma dos objetos, a maneira pela qual eles aparecem, de modo que "*não existe de fato coisa alguma que, de certo modo, não transcenda o seu uso funcional; e esta transcendência, sua beleza ou feiura, corresponde ao seu aparecimento público e ao fato de ser vista*" (C.H. p.186).

Hannah Arendt nota que a produtividade da fabricação não consiste tanto na utilidade dos objetos produzidos pelos mãos dos homens, quanto na durabilidade que eles demonstram possuir no mundo. Essa atividade, ao legar toda sorte de coisas duráveis ao ambiente humano, aumenta a sua durabilidade, mas não lhe confere a permanência sem a qual o mundo pereceria sob o domínio da natureza, ou sucumbiria sob o consumo. A permanência é concedida pelas obras de arte. Conforme a letra da autora: "*A capacidade de pensar relaciona-se com o sentimento, transformando a sua dor muda e inarticulada, do mesmo modo como a troca transforma a ganância crua do desejo e o uso transforma o anseio desesperado da necessidade – ate´que todos se tornem dignos de adentrar o mundo transformados em coisas, reificados"* (C.H. pp.181-182) .

A analogia com a qual Arendt mobiliza a capacidade humana de pensar e trabalhar, indica que as atividades às quais os homem podem se dedicar se relacionam com sua paixões. As atividades humanas são colocadas em relação às paixões e aos sentimentos que impelem os homens a saírem de si, a alargar o espaço de ação e de convivência. Impelidos para além da intimidade, buscam alhures aquilo de que necessitam ou aquilo a que aspiram. Dor, ganância e necessidade podem impelir os homens a fazer algo. As paixões, seus vestígios, devem se transformar assim como o processo que envolve a produção de um objeto transforma a matéria-prima que lhe serve de base. *"Em cada caso, uma capacidade humana que, por sua própria natureza, é comunicativa e voltada para o mundo, transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionado no ser"* (C.H. p.182).

Vejamos as considerações que Brecht tece ao concluir seu poema com o fito de

encontrar a relevância da obra de arte, mas também para apontarmos as diferenças entre ele e Hannah Arendt.

"Quem dará duração às obras?
Os que viverão no tempo delas.
Quem escolher como construtores?
Os ainda não-nascidos"[27].

O poeta aceita a duração das obras de arte, mas não atenta para o fato de que elas não só duram como devem permanecer e, permanecendo, podem conferir estabilidade ao mundo, ao domínio público no qual os homens aparecem uns para os outros, agindo e discursando. A permanência das obras requer que sejam protegidas do uso e do consumo; entrementes, elas ainda devem estar em contato com os homens, abertas para o pensamento e o julgamento deles; julgar e pensar são responsáveis pela transformação da obra e pela manutenção do mundo.

Em Brecht, a duração das obras de arte é considerada do ponto de vista dos indivíduos, a quem devem aconselhar, encorajar e determinar os *não-nascidos*, os construtores da obra. Estes, no entanto, não são necessariamente os rebentos de um novo tempo, que do futuro retomariam as obras de arte, os lastros e vestígios de um tempo remoto, com o fito de reconhecerem o mundo ao qual chegaram como o seu lugar e de nele se orientarem, como pensaria Arendt. Orientação que não dispensa a interpretação, o mover-se no interior das ideias, das obras, transformando-as; que não impede a transformação estrutural das condições sociais, políticas e econômicas tradicionais. Mas que, a despeito de toda e qualquer mudança, mantém o mundo como o espaço criado e recriado pelos homens.

Os não-nascidos são aqueles que ainda não falaram, aqueles que ainda não entraram na órbita social "*aqueles cuja posição parece insignificante quando se olha para eles*" (Brecht, Idem, p.86). A entrada no espaço público de uma parcela da população a quem foi negada a dimensão do discurso e da ação, possui uma dimensão política de grande relevância. No entanto, é uma entrada mediada e determinada por uma teoria – a marxista – e por um movimento – o operário.

Ora, politica e economicamente, os homens sempre se organizaram em grupos

27 Brecht:2009,87.

e facções que reivindicavam a primazia do saber, da força e do poder sobre os demais; que Brecht afirme a dignidade dos trabalhadores e reconheça no pensamento marxiano princípios que podem guiar os homens em sua luta, isso não seria um problema. Contudo, o poeta reivindica como condição para a durabilidade das obras de arte sua participação na determinação desses novos homens. As obras que lhes são dirigidas, que falam diretamente com eles revelando quem são seus inimigos, devem durar. A mensagem edificante, fortificante, que não pode ser compreendida imediatamente; o conselho que deve engendrar uma prática; "se a fraqueza dos homens é temida" assim como a "perseverança dos inimigos", então a obra deve durar. O que se afirma é o caráter utilitário da obra humana, que deve ter um fim educacional, um compromisso político, um objetivo pré-determinado ávido por realizar-se.

"Por que", diz o poeta, "deveria todo vento durar eternamente"? Não é verdade que não só "as experiências", como "as lembranças envelhecem"? Algumas obras, como vemos, podem embotar a consciência dos indivíduos, impedindo, consequentemente, que suas forças se manifestem. A diferença substancial entre Brecht e Hannah Arendt reside no entrelaçamento da obra de arte com o mundo. O poeta não só postula a relação da obra com os homens, da influência que desempenham no processo de conscientização dos indivíduos na luta que devem travar, como incorpora esse princípio em sua própria obra: os versos perdem o lirismo em favor de um falar claro e direto. Para Arendt, a função da obra não é postular um fim, um programa de ação, nem mesmo deve fazer a vez da consciência individual, furtando, assim, ao homem a tarefa de pensar, julgar e agir por si mesmo. Ainda que os homens busquem nos "objetos mundanos" a inspiração, a força, a coragem, essa busca envolve a apreensão da obra e sua transformação. Mesmo a apreensão e transformação da letra morta em espírito vivo parece desconsiderar a existência de um eu pensante, de um ego em relação direta consigo mesmo, como se a importância do autor da obra fosse diminuta frente à dignidade do mundo. Assim é porque as obras não se destinam ao homem, ao ego pensante, nem aos homens, mas à preservação do espaço público, à durabilidade do mundo; de sorte que os princípios que nortearam a sua feitura, os fins postulados pelo autor, o trabalho manual que a materializou, tudo isso parece diminuto ante o seu efeito. Servindo-se de Horácio e Walter Bejamin, Hannah Arendt poderia

dizer que a obra de arte é um “monumento 'aere perennius' erigido à glória do mundo”.

É importante ter em vista que as obras de arte, por si mesmas, não conseguiriam vivificar o mundo: elas dependem do fator humano. Essa dependência não se atrela apenas à apreensão das obras pelos indivíduos, que recuperam os espaços onde a vida humana se desenvolve mediante a manifestação de seus atributos.

Deserto e oásis são espaços, como já foi dito, criados e recriados pelos homens; são, desse modo, esferas de manifestação humana. Ambos impõem a aceitação do real tal como ele se apresenta. Não se trata, entretanto, de uma aceitação passiva, própria de um observador distante e que denotasse a ausência de envolvimento com os acontecimentos. Para que as condições totalitárias possam ser transformadas, é preciso que os homens “entrem em acordo” com o real, o que, por um lado, supõe a compreensão do que se processou e, por outro, a apropriação desses espaços.

Ao apontarem para as “coisas do mundo”, deserto e oásis designam espaços incrustados no tempo, de sorte que a temporalidade que assedia a existência humana também os afeta. A estabilidade desses espaços está intimamente ligada às manifestações humanas, que criam uma saída quando tudo parece perdido. Por esse prisma, a concretização do futuro, não somente sua possibilidade, depende, em grande parte, do exercício da liberdade política.

Ao afirmar que a liberdade só pode ser entendida enquanto liberdade política, o que marca o envolvimento dos homens com seu tempo e com o mundo, Arendt revelará, ao investigar as definições e experiências cristã e moderna, a perda do vínculo entre liberdade e política. A liberdade enquanto fenômeno da vontade, exprimindo uma escolha norteada pelos preceitos religiosos – escolha entre o bem e o mal, entre as necessidades do corpo e as do espírito -, e aquela que acompanhou e preparou a entrada do burguês na esfera pública, operam a desvinculação dos homens em relação àquilo que não pode ser compreendido como pertencendo ao domínio do “eu” e do “meu”. Na medida em que a liberdade cristã elege como seu objetivo, através do livre arbítrio, a salvação ou a danação eternas; na medida em que o interesse da liberdade burguesa consiste em perseguir os quereres particulares, o envolvimento com os negócios públicos não só se torna dispensável, como prejudica o desenvolvimento dessa liberdade apolítica.

Esse processo de interiorização da liberdade se radicalizou com o totalitarismo, com a pretensão de submeter a intimidade, e a vida em geral, ao seu domínio. *"Não estaria correto, afinal de contas, o credo liberal – 'Quanto menos política mais liberdade"?* (E.P.F. p. 195). Nota-se que a ruptura entre a ação e a liberdade impede a compreensão do envolvimento que subjaz ao trato com os negócios públicos. A criação de um espaço que se coloca entre os homens confere sentido às suas existências, até então confinadas no domínio privado do lar. *"De acordo com o entendimento da Antiguidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lugar no mundo"* (Ibid., p. 194). A escravidão possibilitava ao cidadão grego libertar-se das necessidades econômicas cotidianas e, a partir disso, dedicar-se à política. Assim, a liberdade consistia na criação desse espaço comum e nas experiências que nele se dariam.

A liberação das necessidades impostas pela vida é necessária para que a ação seja livre, já que ela não deve ser orientada por objetivos externos. *"Isto não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles não são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los"* (Ibid.,p.198). A ação se orienta e prepara o futuro, e, dessa maneira, seus efeitos são imprevisíveis. A liberdade da ação se manifesta no "ato realizador", no acontecer de algo novo e inesperado. Destarte, *"talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de virtù, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de fortuna. A melhor versão de seu significado é 'virtuosidade', isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente"* (Ibid., p.199). Os cidadãos, como sabemos, manifestam-se através do discurso e da ação, em um ambiente no qual a cada momento os homens podem ver e serem vistos, julgar e serem julgados. O resultado dessa ação, parece óbvio, pode transcender o espaço no qual ela se realiza, mas esse fato não deve ser confundido com o princípio que anima o agir. O princípio e o fim da liberdade são imanentes à ação e resultam no envolvimento dos homens com o mundo,

com o cuidado dispendido com esse artefato humano. *"Se entendemos então o político no sentido da polis, sua finalidade ou raison d'être seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, relembrados, e transformados em estórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana."* (Ibid., p.201).

Esse virtuosismo estava presente nas metáforas usadas pelos gregos para designar o entrelaçamento da ação com a liberdade. "Tocar flauta", "dançar", "pilotar" e "navegar" são descritas como atividades que atingem sua finalidade enquanto se manifestam. Ao investigar o modo como os estoicos definiam a moral, Goldschmidt notou que a ação não se contenta apenas com o presente instantâneo, ou seja, ela "implica projeto e realização". O autor de "Le système stoïcien", salienta que, tanto em Platão quanto em Aristóteles, o legislador é descrito como o arqueiro. A flecha busca atingir o objeto mirado, de modo que essa atividade é norteada por uma finalidade. O legislador não fugiria a essa regra e sua atividade perseguiria um fim pré-definido, reproduzindo, assim, os paradigmas legados pelo "modelo".

O arqueiro também simbolizava a atividade do pensamento, sempre às voltas com as ideias, sempre mirando as formas puras que devem inspirar e nortear o fazer mundano. As cópias nunca alcançam o mesmo nível de perfeição dos modelos, o que resulta na depreciação do trabalho e da ação. O real, em contraste com a imutabilidade que caracteriza o mundo das formas, segue de perto a natureza e seus ciclos. O mesmo ocorreria com as artes e as técnicas, determinadas por fatores que lhes são externos. "A metáfora adequada de toda ação é fornecida pelo artesão, o demiurgo, que deve todo seu valor à bondade do modelo e não à sua atividade" (Goldschidt:1989, p.147). A contemplação se torna, dessa maneira, a virtude suprema, porque orientada para os modelos e em contato com as ideias.

O Ser subordina o fazer e, com ele, a ação. Goldschmidt mostra que, assim como Platão e Aristóteles, os estoicos também suprimiram a distância entre o Ser e a ação, mas em favor "não do ser, mas do ser atuante; não da forma, mas apenas da causa real, a causa motriz" (Ibid.,p. 150). Os estoicos "purificam" a noção de causa final e,

assim, reeducam o olhar daquele que se interessa pelo agir: da forma ao modelo, da ideia aos fatos. Os efeitos da ação são responsáveis por engendrar o futuro e animar o presente; assim sendo, o filósofo, como Sócrates, deve se atrelar à cidade. O estoicos abandonam a metáfora do arqueiro e adotam outras, como a do ator e do dançarino. O que subjaz a essas duas atividades é o "jogo" que o artista estabelece consigo mesmo, mediante o qual atinge a finalidade que lhe é imanente.

Hannah Arendt compreendia a limitação dessa comparação entre as artes de performance e a política. Ao entrar no mundo, a obra de arte deixa de pertencer ao seu realizador. Independentemente das pretensões do artista, a obra se torna parte do artefato mundano. Com a política, dá-se o contrário, já que seu fim nunca é atingido. Se a razão de ser da ação é o cuidado com o mundo, o agir nunca se desliga dos cidadãos e de seu objeto. *"A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação"* (E.P.F. p.200).

O que aproxima a atividade política das artes de realização, ou performance, é a vinculação com um espaço no qual essas atividades possam se manifestar; em segundo, a necessidade de atores e espectadores. É imperioso que o virtuosismo da ação e da arte seja visto pelos indivíduos, recebido nesse espaço que se criou especialmente para essas formas de manifestação. *"Ambos"*, ou seja, os artistas e os homens de ação, *"requerem um espaço publicamente organizado para sua 'obra', e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Não se deve tomar como dado um tal espaço de apresentações sempre que os homens convivem em comunidade. A polis grega foi outrora precisamente a 'forma de governo' que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer"* (Ibid., p.201).

Esses espaços não foram simplesmente confiscados pelo totalitarismo, mas destruídos, assim como as possibilidades de manifestação foram aniquiladas.

1.3 Da metáfora como "o pão de cada dia de todo pensamento conceitual"

"Ronda-se a praça. Os Dânaos sobre-humano
Abalo invade, irmão de frio medo;
Agro luto os fortíssimos domina.
Qual da Trácia a roncar Zéfiro e Bóreas,
Incha a piscoso ponto, e escarcéu turvo
Em monte arqueia e de alga inunda as praias;
Tal borrasca aos Aqueus revolve o seio".
Ilíada, IX,8[28].

O nono canto da Ilíada se inicia sob o signo do desalento, do abandono e do desespero ante a imprevisibilidade daquilo que o destino reserva aos homens. Homero, sutil ao descrever o sem-fundo dessa angústia vivida pelos gregos, e sagaz ao desvendar as profundezas onde o medo e o desespero dos soldados se ancoram, dominando, ainda, o espaço da guerra, cristaliza a causa do desespero que se apodera dos aqueus num momento decisivo da guerra contra Troia. A trama do canto começa a ser tecida com a recusa de Aquiles em lutar. Recusando-se assumir sua posição no combate, Aquiles renuncia representar o papel de estandarte da coragem, de farol dos combatentes. A recusa força Agamenon a oferecer-lhe toda sorte de riquezas, um meio nada seguro de persuadir alguém cuja existência fora norteada pelo vislumbre da imortalidade. A recusa de Aquiles desnorteia os homens reunidos sob os auspícios da guerra. Nesse ambiente crivado pela dúvida, paralisado pelo medo, Homero inspeciona as paixões que dominam os combatentes e as compara às intempéries dos ventos que nascem em pontos distintos, mas que se encontram desastrosamente num mesmo marco. Em que consiste essa comparação? Será mesmo que o artifício usado pelo poeta se esgota ao estabelecer uma relação de semelhança entre o que os homens sentem, silenciosamente, com a força dos ventos?

"Pensem", diz Hannah Arendt, "nessas tempestades já tão conhecidas e compreenderão a dor e o medo"(V.E. p.126). Como se as tempestades, seus efeitos sobre o solo e as cidades fossem vistas pelos homens como expressão da fúria e da

28 Homero. Ilíada. Trad. Odorico Mendes. Campinas/Cotia: Editora Unicamp/Ateliê,2008.

violência de uma vontade imperscrutável e indomável, frente à qual só se poderia exclamar, como o contramestre do navio shakesperiano, "Vamos, corações! Coragem! Coragem, corações!" Enquanto o contramestre recorre a essa virtude que faz do mero mortal um herói, Gonzalo propõe seguir o exemplo do rei e do príncipe: ajoelhar, rogar a Deus que dissipe a tempestade, que aplaque a fúria dos ventos e a agitação das águas. " O rei e o filho rezam! Imitemo-los que o nosso caso é o mesmo!" Para Sebastião, o interlocutor, esse conselho soa "intolerável". Resta saber se Sebastião julgava intolerável igualar-se ao rei e ao seu herdeiro, ou se intolerável era o desespero que se apoderava dos náufragos[29].

A destruição que a natureza pode produzir, não só ao espaço humano e às coisas criadas pelos homens, como ao seu próprio ambiente, pode nos ajudar a compreender a maneira pela qual os homens experienciam o medo e o abandono. Assim como a força abrasadora dos ventos arrancam do solo as árvores, tornando-o vazio, um indivíduo atormentado pela agonia, tomado pelo medo em relação às incertezas do futuro, pode ficar estéril. Por conseguinte, a esterilidade das faculdades humanas é seguida pela apatia dos homens, que não conseguem agir. Arendt nota que o significativo dessa abordagem homérica é que se possa explicar as paixões da alma a partir da observação da fúria dos ventos, mas não o contrário. Com efeito, "*pode-se pensar à vontade acerca da dor e do medo sem que se chegue a descobrir qualquer coisa sobre os ventos e o mar; a comparação tem a intenção clara de contar o que o medo e a dor podem fazer ao coração humano, isto é, tem a intenção de iluminar uma experiência que não aparece*" a partir de uma que é vista e conhecida por toda a humanidade (V.E.p.126).

Em Homero, a metáfora se apresenta como um farol capaz de iluminar as volições que animam a alma humana – invisíveis do ponto de vista do espectador e incomunicáveis para quem as experiencia. Os modos de sentir, as maneiras pelas quais o homem é afetado por aquilo que não é ele, que independe dele para existir, as nuances que a visão de um mero entardecer pode assumir para quem o observa, a rememoração e seus efeitos, todo esse conjunto que designamos comumente por "paixões da alma" precisa, para que possa "adentrar no mundo humano", ser transformado em linguagem.

29 Shakespeare, W. A Tempestade. Versão digital: ebooksbrasil.org/adobeebook/tempestade.pdf

É preciso que o homem que padece nomeie e compreenda suas paixões.

Essa capacidade de iluminar o real e de torná-lo apreensível aos indivíduos, de fazer falar o que excede a linguagem humana, levou Aristóteles a investigar o funcionamento da metáfora, sua mecânica, por assim dizer. Segundo o filósofo: "*toda metáfora descobre uma percepção intuitiva de similaridades em dessemelhantes*" (V.E. p.122); assim, o poeta, conforme Arendt, conseguiria representar a velhice como "o poente da vida", expressão que enfeixa a ininterrupta transformação do dia em noite, denotando, ainda, a passagem da juventude à velhice.

A percepção que advém da metáfora, vista por Aristóteles como "um sinal de gênio". "de longe a maior de todas as coisas", é, na verdade, considerada sob o prisma da analogia. Para Arendt, a analogia é uma das funções que a metáfora possui, mas que não se esgota nem na equação aristotélica formada pelos quatro termos "B:A=D:C", nem pode ser reduzida à célebre conclusão segundo a qual " uma taça está para Dionísio assim como um escudo está para Ares. A taça será, por conseguinte, descrita metaforicamente como o 'escudo de Dionísio'" (V.E.p.122). O retorno arendtiano ao verso homérico revela, na verdade, a irreversibilidade que distingue a metáfora das demais "figuras de linguagem", ampliando, assim, a definição aristotélica. Conforme Hannah Arendt:

"A irreversibilidade da análise a distingue nitidamente do símbolo matemático utilizado por Aristóteles na tentativa de descrever a mecânica da metáfora. Por mais feliz que seja o achado de uma metáfora na expressão de uma 'semelhança perfeita' de relação entre duas 'coisas completamente diferentes', e por maior perfeição – uma vez que A não é obviamente o mesmo que C, e B não é o mesmo que D – que a fórmula B:A = O:C possa ter na expressão dessa semelhança, a questão de Aristóteles implica reversibilidade – se B:A = D:C, C:D = A:B" (V.E.p.126)

Quais as limitações que permeiam a equação aristotélica? Por que aos olhos de Arendt a confusão entre analogia e metáfora deve ser superada? Aristóteles coloca no centro de sua investigação a similaridade, mas será que pensar metaforicamente é tão somente construir correlações entre as coisas e as ideias? Sem dúvida o recurso ao

cálculo matemático para explicar a dinâmica de um "instrumento-ponte" possui suas limitações. "*O que se perde no cálculo matemático é a função real da metáfora, a volta ao mundo sensível que ela proporciona ao espírito com a finalidade de iluminar suas experiências não sensíveis, e para as quais não há palavras em qualquer língua"* (V.E.p.126). Se a fórmula aristotélica só "funcionou porque lidou com coisas visíveis", desconsiderando "o transporte de um domínio para outro" que envolve a metáfora; se ela só lidou com emblemas que já são " ilustrações visíveis de algo invisível", como Hannah Arendt poderá pensar a relação da metáfora com o pensamento e a linguagem? Em outras palavras, como o pensamento, através da metáfora, pode se manifestar e encontrar o mundo?

A analogia é construída a partir da transferência de qualidades manifestas de uma determinada classe de objetos, ou gênero, para outra. Seu domínio, se assim podemos falar, é o domínio do visível, isto é, daquilo que se apresenta à percepção humana na sua qualidade mundana. Contudo, nem sempre a utilização do visível na composição metafórica indicaria que se trata apenas de uma simples aplicação figurativa da linguagem. Recorrendo aos visíveis, a metáfora pode portar um sentido oculto. Acalentador, o diálogo entre Ulisses e Penélope, quando do retorno do esposo ao lar, vestido em andrajos e fazendo-se passar por pedinte, não sem a intenção de perscrutar a fidelidade da fiandeira, serve-se de uma "metáfora estendida ou símile" com o fito de revelar o que os gestos e as lágrimas narradas ocultam. Enquanto Penélope ouvia o relato de Ulisses, travestido de mendigo, *"seu corpo se ia derretendo como a neve derrete nas altas montanhas, quando ali sopram Zéfiro, espalhando-a, e quando é derretida pelo Euro, fazendo transbordar os rios. Assim corriam as lágrimas pelas belas faces de Penélope, enquanto chorava por um marido que ali estava, sentado junto dela"* (V.E.p.127). Ao ler essa passagem da Odisseia, Hannah Arendt percebe que "a metáfora parece combinar apenas os visíveis", de sorte que as "lágrimas na face não são menos visíveis do que a neve que derrete". *"O invisível que se faz visível na metáfora"*, prossegue a autora, *"é o longo inverno da ausência de Ulisses – a frigidez sem vida e a dureza oculta daqueles anos – que, agora, aos primeiros sinais de esperança por uma vida renovada, começam a abrandar-se"* (Ibid., p.127). Mas esta ainda não é a principal mensagem trazida pela metáfora; o que se descortina quando o

artifício metafórico já conclui todo seu movimento, é que *"as lágrimas em si expressam apenas o pesar, seu significado – os pensamentos que produziram essas lágrimas – manifesta-se na metáfora da neve derretendo e amaciando a terra antes da primavera"* (Ibid.,p.127).

Partindo das metáforas utilizadas por Homero e investigando a maneira pela qual o poeta lhes conferiu um determinado uso e função, Kurt Riezler conseguiu identificar o símile homérico com o início da filosofia[30]. Comparar e criar relações entre classes de objetos os mais díspares e transportar características entre os gêneros, permitiria ao poeta "perceber e tornar conhecida a alma como mundo e o mundo como alma" (Ibid., p.127). Sob os antagonismos e oposições que tendem a separar alma e mundo, poderia haver alguma correspondência ignorada entre "o mundo dos sentidos" e o "domínio da alma". Mesmo que o dia se oponha à noite, que o quente repila o frio, dia e frio só podem ser compreendidos à sombra dos seus opostos. De modo que o sentido contido no par dia-noite requer que a oposição entre os termos não seja total para que possa se manifestar. Esse sentido oculto, diz Arendt ao seguir os passos de Riezler, *"tornou-se o tópico dos filósofos, a koinos logos de Heráclito, a hen pan de Parmênides; a percepção dessa unidade distingue a verdade do filósofo das opini*ões *dos homens comuns"* (V.E.p.128). A perplexidade de Tales ante os arcanos do céu – Tales, o narcísico que se enamora pelo reflexo de suas ideias no céu e cai, aturdido; o deus "dia-noite", "inverno-verão", "guerra-paz" de Heráclito (Ibid., p.128); o estado de mudo regozijo de Sócrates ao ser assediado por visões que somente a ele apareciam, que apenas ele via sem poder, no entanto, comunicar, todos esses exemplos externam a viagem sem destino e retorno certos do pensamento. Tanto em Tales como em Sócrates, o vislumbre de uma ideia, a perplexidade causada pelo que somente a atividade do pensamento alcança, impõe um afastamento momentâneo do mundo e da linguagem comuns.

A manifestação do pensamento, após o retorno desse estado de mudo pensar, só pode ser atingida com a ajuda da metáfora ao estabelecer uma correlação entre o mundo sensível e o domínio das ideias[31]. O filósofo - mas não só ele -, na iminência de

30 Riezler, Kurt. "Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie", in Die Antike, vol. XII, 1936. Citado Por Hannah Arendt in V.E. p. 127.

31 Ao analisar o processo de transferência operado pela metáfora, Fábio Abreu de Passos escreve:

expressar seu pensamento, utiliza-se de analogias e metáforas como se fossem pontes entre aquilo que seu espírito vê e aquilo que seu corpo sente. Não obstante a importância da manifestação do pensamento em palavras, as metáforas ainda possuem outra qualidade: elas reaproximam o pensador do mundo comum do qual se distanciou. Baseando-se em Kant, Hannah Arendt escreve que *"essa fala por analogia, em linguagem metafórica, é o único modo pelo qual a razão especulativa, que aqui chamamos pensamento, pode se manifestar. A metáfora fornece ao pensamento 'abstrato' e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de 'estabelecer a realidade de nossos conceitos'*, *como desfazendo a retirada do mundo, precondição para as atividades do espírito"*. (V.E. pp.122-123).

No entanto, o pensar por analogia, tipificado por Aristóteles e analisado por Kant, ainda se move entre as coisas do mundo, ainda é um pensar embriagado pelas perplexidades que o real oferece. Mundano, esse pensamento traz em si as marcas dos sentidos, está enraizado no solo abundante das percepções.

Entrementes, nem sempre o mundo e seus fenômenos, como nem sempre as percepções humanas, limitam a atividade do pensamento. Quando o pensamento se descobre ele opera um salto sobre o real em direção a si, de modo que nenhum conceito ou imagem colhidos na inter-relação do homem com seu meio poderá expressar a paixão com que o pensamento se descobre pensando. É nesse ponto, diz Arendt, que entra a metáfora. Liberada das limitações impostas pela necessidade de dizer o mundo e de nomear as percepções; despojada de sua função secundária, qual seja, de adornar e

---

"Compreender que a metáfora desfaz com a possível existência de dois mundos – sensível e inteligível – e que, desta forma o pensar é parte integrante do mundo das experiências somáticas, pois a faculdade de pensamento se manifesta no mundo fenomênico através da linguagem metafórica, é satisfatório para os nossos propósitos, ou seja, compreender a implicação política da faculdade de pensamento" (A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt.UFMG:2008).

Ocorre que, a bem dizer, não são dois mundos, mas um só e mesmo mundo no qual o pensar pode se manifestar. De fato, o pensar possui um "espaço", assim como o agir se realiza em uma determinada "esfera". Mas espaço e esfera não são mundos: eles indicam que cada atividade humana possui suas especificidades e que estas se produzem em domínios diferentes. Não se trata, desse modo, de perder as especificidades desses espaços e das atividades humanas, mas de demonstrar que se relacionam, que se comunicam. O pensar só se materializa ou se exprime quando se transforma em obra ou em palavra, mas a atividade de pensamento continua sendo invisível. O artefato mundano não é, necessariamente, um mundo de experiências somáticas – talvez a escolha deste termo se baseie em uma confusão entre os atributos da alma e os do espírito. As atividades mentais e as que envolvem o trabalho fazem do mundo um espaço de manifestação no qual o que se realiza no espaço do pensamento e na esfera da ação pode aparecer.

refinar uma bela expressão, a metáfora poderá transferir o que pertence ao pensamento para o domínio do aparecer e da aparência[32]. É justamente nessa transferência que encontramos não só a origem da filosofia, que usa uma "roupagem física" para expressar com clareza seus conceitos, como a elaboração de um pensamento metafórico que se serve das analogias com o fito de se manifestar em palavras[33]. Pensar metaforicamente significa, destarte, articular, de uma maneira distinta da comumente aceita, o pensamento e suas ideias, relacionar os homens e suas percepções com o mundo.

Com o fito de elucidar a manifestação do pensamento em palavras, e de ilustrar a necessidade discursiva sentida pelos humanos, Hannah Arendt retoma a investigação aristotélica que visava determinar a natureza da alma. Em "De anima", Aristóteles compõem um parágrafo luminar sobre a dificuldade que envolve a manifestação daquilo que é vivido pela alma quando afetada pelo corpo. Dissemos luminar, mas na verdade o filósofo alterna luz e sombra de modo a não só dizer, em poucas palavras, o que é da

32 Segundo Hannah Arendt: "A metáfora realiza a transferência – metapherein – de uma genuína e aparentemente impossível metabasis eis allo genos, a transição de um estado existencial, aquele do pensar, para outro, aquele do ser uma aparência entre aparências; e isso só pode ser feito através de analogias" (V.E. p. 123).

33 É nesse sentido que Hannah Arendt, inspirando-se na letra de Kant, escreve que a analogia não pode ser entendida no sentido habitual: "como uma semelhança imperfeita entre duas coias , 'mas de uma semelhança perfeita entre duas relações entre coisas completamente diferentes'" (V.E. p.123). Kant alerta para o absurdo que, não raro, levou os filósofos a julgarem ser possível pensar e compreender a despeito das percepções físicas, como se as faculdades intelectivas dos homens, para que conseguissem atingir a verdade, precisassem saltar sobre o mundo de coisas que nos rodeiam, negando, assim, às percepções advindas da experiência sensível, seu valor. Entre o reino das ideias e o mundo da percepção, o abismo, a sucessão de prevalência de um domínio – o transcendente e o imanente – sobre o outro. Esse mal-estar advém, em certa medida, da experiência mesma do pensamento, ou seja, quando pensamos, não nos sentimos à mercê das percepções e das paixões. De certa maneira, entre aquele que pensa e o mundo das percepções interpõem-se um eclipse. Entretanto, esse eclipse nunca é absoluto e interminável, já que transportamos para o domínio do pensamento, mediante as palavras e as imagens que mobilizamos ao pensarmos, o domínio do sensível. Do mesmo modo, as palavras ditas, a letra que se propaga sobre a superfície lisa do papel, o gesto que faz da tela uma obra viva, devolvem ao mundo o que só existia no domínio do puro pensamento, emprestam às ideias uma roupagem mundana. Ainda assim o pensamento não pode deixar de "amar o longe e a miragem", segundo a expressão de José Régio, nem a razão pode deixar de buscar apreender os dados que colhe na experiência e de superá-los. Desse modo, como seria possível, pergunta Kant, determinar um objeto a despeito de sua constituição física? *"Com efeito, como queremos nós realizar esta determinação já que o tempo, o espaço e todos os conceitos do entendimento, mais ainda, os conceitos tirados pela intuição empírica ou pela percepção no mundo sensível, não tem, nem podem ter nenhum outro uso senão tornar possível a experiência, e que, se omitirmos esta condição dos puros conceitos do entendimento, eles já não determinam então nenhum objecto e não possuem nenhuma significação"*. (Kant: 1988,143). As noções e conceitos com os quais pensamos estão impregnados das percepções produzidas através da relação que travamos com o mundo.

alma e o que não lhe compete, como leva para o interior do seu texto a complexidade do tema. Em alguns casos, nota o filósofo, a alma parece ser convocada a reagir às afecções corporais e, em outros, é impulsionada pelas emoções que ela mesma produz. Dela, neste momento da reflexão, não se pode dizer que esteja atrelada à matéria, nem que ao espírito, menos ainda a si mesma. Quais as propriedades da alma, quais os seus motores? Seria o pensamento uma forma de imaginação, tão dependente da matéria quanto as paixões da alma[34]? Tudo isso são perguntas e Aristóteles pretere a resposta.

Aceitando a inquietação que o texto de Aristóteles expressa, Hannah Arendt, a aranha sempre pronta para iniciar novas redes onde os pensamentos se entrelaçam, tece algumas considerações sobre a manifestação do pensamento em palavras. *"Se olharmos mais de perto",* inicia Arendt, *"verificaremos que o que é verdadeiro para o espírito, a saber, que a linguagem metafórica é a única maneira que ele tem de "aparecer externamente para os sentidos – mesmo essa atividade muda, que não aparece, já constitui uma espécie de discurso, o diálogo silencioso de mim comigo - , não é verdadeiro para a vida da alma. O discurso conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito; mas a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso*" (V.E. p.47-8) . A alma, atrelada ao corpo e sujeita aos encontros e afecções da matéria, não necessita de palavras para externar suas reações. Com o pensamento ocorre o oposto: ele só pode retornar ao mundo visível na medida em que estabeleça uma relação discursiva entre o visível e o invisível.

Da mesma forma como os homens, que vivem em um mundo de aparência, aparecem uns para os outros em palavras, gestos e ações, do mesmo modo o pensamento pode se manifestar. O aparecer, isto é, a capacidade humana de se revelar e de se tornar visível entre coisas visíveis, assim como a transferência, operada pela linguagem, do que habita o espírito para o espaço do aparecer, faz dos homens seres mundanos. A atividade que envolve o pensar prescinde de ouvintes para se realizar. Ela só se inicia, a bem dizer, quando "o roçar das franjas do mundo" da aparência parece aquietar-se, quando deixa de convocar "o homem dos sentidos" a dar conta de suas percepções; assim, liberado para que possa se dedicar às paixões do espírito, o pensar

34 Aristóteles, De anima. Ed. 34. São Paulo, 2006. 403a3.

entra em atividade servindo-se de uma sinfonia regida e ouvida, simultânea e unicamente, por ele.

A distinção entre alma e espírito nos coloca frente ao problema da relação que a linguagem estabelece com o pensamento. Novamente a questão de se saber a prioridade, a primazia entre essas duas capacidades humanas: decorreria o pensamento da "natureza" comunicativa dos homens, ou seriam linguagem e discurso "meros instrumentos de comunicação de nossos pensamentos"? A questão não suscita maiores reflexões em Hannah Arendt; a autora não se detém na irrespondível problemática do ovo e da galinha. Trata-se, na verdade, de reafirmar a inextricável ligação da linguagem com o pensamento, união sem a qual a discursividade humana, isto é, a capacidade para se comunicar e se expressar comum a todos os homens e mulheres, não seria mais do que um agregado de reações inarticuladas. Conforme Arendt, "uma vez que palavras - portadoras de significados – e pensamentos assemelham-se, seres falantes têm o ímpeto de pensar" (V.E. p.118).

Vemos que pensamento e linguagem não são tratados como meios para se chegar ao discurso. Segundo Merleau-Ponty: *"Nossas análises do pensamento fazem como se, antes de ter encontrado as suas palavras, ele já fosse uma espécie de texto ideal que nossas frases procurariam traduzir. Mas o próprio autor não tem nenhum texto que possa confrontar com seu escrito, nenhuma linguagem antes da linguagem. Se sua palavra o satisfaz, é por um equilíbrio cujas condições ela própria define, por uma perfeição sem modelo"*. O filósofo conclui sua divagação com esta afirmação: "muito mais do que um meio, a linguagem é como um ser" (Merleau-Ponty: 2004,71). Esta a capacidade da linguagem: tornar presente o que o tempo e a distância transformariam em um passado absoluto, intransmissível. A linguagem reapresenta ao espírito o que experienciamos enquanto seres que vivem entre objetos, que se movem entre indivíduos. À disposição do pensamento não existe uma linguagem completamente articulada e acabada. Não podemos aceitar de bom grado que o pensar se reduza a um "texto original", assim como não devemos subestimar a linguagem ao transformá-la em uma tradutora nada criativa que apenas decodifica signos para logo voltar a codificá-los.

Com efeito, *"a linguagem é por si oblíqua e autônoma e, se lhe acontece significar diretamente, um pensamento ou uma coisa, trata-se apenas de um poder*

secundário derivado da sua vida interior"(Merleau-Ponty, 2004, p. 73). Ainda que a linguagem nos forneça os nomes com os quais identificamos as madalenas, a xícara e o bule, ela nada nos diz acerca da revolução que o cheiro e o sabor dos biscoitos encharcados causam aos nossos sentidos. Ninguém melhor do que Proust para saber que palavras, frases e parágrafos são insuficientes no tocante à apreensão do que se efetua em nós quando somos afetados. O nilo da linguagem[35], " esse sentido nascente na borda dos signos, essa iminência do todo nas partes" (Merleau-Ponty, 2004,69), é abundante e, ainda assim, insuficiente. Tangencia sobre as percepções, alude sem determinar o nosso encontro com o real. Mesmo que "Em Busca do Tempo Perdido" seja a apoteose da palavra em sua forma mais lírica e poética, a linguagem ali ainda é silêncio.

Mediante o amálgama do pensamento com a linguagem, notamos que a função representativa da linguagem não pode fornecer ao pensamento os signos exatos dos quais ele tanto precisa. Contudo, é justamente dessa insuficiência que o discurso recebe a força criativa e criadora capaz de inaugurar algo novo. Tamanha a insuficiência, que até seríamos forçados a dizer que a linguagem, as partes que compõem o todo da nossa língua, não é tão bem talhada para a expressão de ideias. Nessa incapacidade está implícita a defasagem dos signos, com os quais nos comunicamos habitualmente sem maiores problemas, em relação ao que se almeja significar. De sorte que o discurso carrega em si a impossibilidade de se conferir ao pensamento uma forma cabal, definitiva. Sem essa nervura feita de silêncio e alusão, e sem se mover entre signos puídos e incapazes de conferir a significação adequada, o pensamento jamais poderia se manifestar discursivamente. Ele continuaria a ser pensamento bruto, indomável, inexprimível. Assim sendo, a manifestação do pensamento em discurso nunca se conclui completamente, já que pensamento e linguagem, na medida em que só dispõem de signos puídos, estão sempre se rearticulando para criar novos significados e, assim, conferir sentido ao discurso.

Segundo Arendt, e de modo a ilustrar o percurso mediante o qual a linguagem se articula e se expressa discursivamente, Aristóteles cria uma imagem anômala, metade veado, metade bode. Por ser um tanto quanto insólita, os modernos preferiram recorrer à imagem de cavalos alados e centauros; no entanto, mantiveram a conclusão do filósofo

35 Assim Walter Benjamin designou a arquitetura textual de Marcel Proust. São Paulo: Brasiliense, 1994,p.36.

grego. Em si, da expressão veado-bode não se pode dizer que é falsa ou verdadeira, mesmo que possamos visualizar mentalmente o resultado dessa junção. O problema aparece quando acrescentamos a esse novo nome as palavras "ser" ou "não ser". O reconhecimento de que, na natureza, tal animal não existe, e, consequentemente a afirmação de sua inexistência, ou, por outro lado, a afirmação dessa espécie como uma entre as demais espécies, recoloca a questão de saber se a oração é falsa ou verdadeira. Entretanto, Aristóteles salienta que "falso" e "verdadeiro" não são os critérios do discurso coerente, isso porque o que norteia o discurso é o significado inerente à uma sentença[36]. O significado do discurso assume a centralidade da comunicação humana e da manifestação do pensamento, de sorte que a expressão não é mais julgada sob o crivo da veracidade ou da falsidade dos seus enunciados[37].

Discurso e comunicação se abrem para conferir significado tanto às percepções humanas quanto à atividade do pensamento. De todo modo, quando falamos ou escrevemos, quando buscamos conferir significado ao que se passa ao nosso redor, em nós e em nossa mente, fazemos com que as palavras se tornem portadoras da mundanidade que nos é comum. *"O puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e, por assim dizer, de des-alienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado e um estranho"*(V.E. p.119). O mundo humano não se renova apenas pelo trabalho de nossas mãos, pelas obras de arte que lhe legamos, ou pela nossa ação, ao nos exercitarmos politicamente. Ele também se recria quando falamos, como se a própria continuidade do mundo humano já existisse, em potência, em cada indivíduo. A busca pelo significado se torna a maneira pela qual conferimos sentido ao mundo através das palavras. Entrementes, em que medida linguagem, criação e mundo se entrelaçam?

Hannah Arendt alude à equivocidade da linguagem e relaciona tal característica ao enraizamento da linguagem nas sensações físicas, a partir das quais

36 "Disso se depreende", assevera Hannah Arendt, " que o discurso ainda que sempre "som com significado" (phōne semantikē), não é necessariamente apophantikos, um enunciado ou uma proposição em que aletheuein e pseudesthai, verdade e falsidade, ser e não-ser estão em jogo. Não é sempre o caso: uma prece, como vimos, é um logos, mas não é falsa nem verdadeira. Assim, implícita no ímpeto da fala, está a busca do significado, e não necessariamente a busca da verdade". (V.E. p.118).

37 "O logos é o discurso no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese (synthēkē). Palavras significativas em si mesmas e pensamentos (noēmata) assemelham-se (eioken)". (V.E.p. 118).

retiraria o substrato expressivo mediante o qual, ao pensarmos, podemos atingir a verdade e comunicá-la[38]. No entanto, a verdade que a linguagem exprime não pode deixar de ser aquela que se forma sensorialmente, ou seja, ela não pode romper com as relações que os homens estabelecem entre si. Sendo assim, trata-se de uma verdade ativa, como escreve Arendt, que retira das relações humanas seu ser instável e paradoxal. Instável e paradoxal pela natureza mesma dos homens e das relações que entabulam, de modo que a fugacidade das paixões, as intempéries naturais, as transformações socioeconômicas, toda sorte de transitoriedade que faz do homem e do mundo seres perecíveis, insere-se no âmago da linguagem. A linguagem e o mundo se desgastam no mesmo ritmo com que os homens morrem; o trabalho de conferir novos significados às palavras e ao discurso, portanto, é o mesmo trabalho que envolve a manutenção e recriação do mundo, realizado com o fito de conferir-lhe sentido.

A passagem do visível para o invisível, o transporte das palavras prenhes de mundanidade e portadoras do nosso enraizamento num mesmo espaço criado por nós, Hannah Arendt exemplifica mediante uma expressão muito familiar aos enamorados. Seja no primeiro amor, quando os desejos são acompanhados por um lirismo antes desconhecido, seja na idade avançada, quando um improvável encontro despista a solidão e invade quem se julgava "um" com as promessas deliciosas de um "nós", alguém poderá exclamar, enebriado, "meu coração se abre", oferece-se como a flor se abre ao seu visitante primaveril. Não obstante a intensidade poética – e patética – dessa expressão, Arendt percebe um descompasso entre a metáfora que designa a atitude do apaixonado, que se oferece para o objeto do seu amor, e a sensação física correspondente. "Após conhecer esta sensação física", escreve a autora, "eu sei que menti muitas vezes, como os jovens que em toda a sua inocência mentem ao dizer a uma garota: eu te amo" (J.P., p.22).

38 Não podemos deixar de salientar a distinção que Hannah Arendt estabelece entre discurso e comunicação, entre pensamento e razão. Ainda que a razão, em sua busca pela apreensão e compreensão do que se passa com os homens e com o ambiente no qual eles vivem, esteja atrelada ao pensamento, servindo-se de sua fala silenciosa, é imperiosamente comunicativa, ao passo que o pensamento dispensa a presença de interlocutores para que entre em atividade. Enquanto o pensar remete o agente do pensamento para as questões que somente a ele competem serem investigadas, estabelecendo um diálogo inaudível consigo mesmo, a comunicação se refere à pluralidade humana, isto é, ao fato de que os homens, e não o indivíduo, compartilham um mesmo espaço. Tendo em vista que "a razão não é talhada para isolar-se, mas para comunicar-se", nas palavras de Kant, sua utilidade consiste em "dar conta" e em "prestar contas" segundo uma interação construtiva entre os homens e o mundo.

Do mesmo modo como a pele humana, para além da sua função biológica, pode absorver a tinta da agulha responsável pela tatuagem, a linguagem também absorve as experiências vividas pelos indivíduos. O descompasso entre aquilo que sentimos e a maneira pela qual expressamos nossas percepções, bem como a insuficiência da linguagem no que concerne à manifestação do pensamento, dão provas da importância das analogias e das metáforas.

Mantendo as bases dessa definição, mas confundindo a metáfora com a função social do tabu, Ortega y Gasset se comove com essa "atitude mental que consiste em suplantar uma coisa por outra, não tanto pelo afã de chegar a esta como pelo empenho de evitar aquela". Para o pensador espanhol, engasgado com a teoria psicanalítica, "a metáfora escamoteia um objeto mascarando-o com outro, e não teria sentido se não víssemos sob ela um instinto que induz o homem a evitar realidades" (Ortega y Gasset:2008, pp. 57-58).

Enraizado no medo, o tabu travestido de metáfora, ajudaria os indivíduos a evitarem certas realidades, a colocarem em determinados objetos tudo aquilo que a mente não consegue compreender. Segundo essa visão, a metáfora serviria para manter a ordem das coisas, harmonizando os homens com seu meio e, desse modo, impedindo-os, primeiro, de aceitar a realidade tal qual ela é, e, em segundo, de transformá-la. Não só a definição aristotélica, ainda fundada na transferência de um domínio para outro e, por isso mesmo, atrelada ao real, como a interação criativa entre a linguagem, os homens e o mundo, proposta por Arendt, esboroam-se. Acompanhemos, um pouco mais, o piano de uma nota só de Ortega y Gasset. *"Obtido nessa forma de tabu, o instrumento metafórico pode logo ser empregado com os fins mais diversos. Um deles, o que predominou na poesia, era enobrecer o objeto real. Usava-se da imagem similar com intenção decorativa, para ornar e recamar a realidade amada"* (Ibid., p.56).

Nem precisamos perguntar qual estrato social, a um só tempo, seria capaz de reduzir a função da metáfora e de louvar a tão abençoada realidade. Nesse excerto, ainda lidamos com a definição livresca que faz da metáfora um instrumento para embelezar realidades sórdidas. Entretanto, o escritor espanhol continua e nos revela o verdadeiro problema que pode assediar a metáfora. *"Seria curioso inquirir se na nova inspiração poética, ao fazer-se da metáfora substância e não ornamento, cabe notar um*

raro predomínio da imagem "denigrante" que, em vez de enobrecer e realçar, rebaixa e vexa a pobre realidade. Há pouco li num poeta jovem que o raio é um metro de carpinteiro e as árvores infolies do inverno vassouras para varrer o céu" (Ibid., p.59).

Comparemos a afirmação de Gasset com o ponto de vista de Hannah Arendt, para quem *"a metáfora, servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento"* – que não se utiliza dela para negar o real, mas para dizê-lo - *"e, consequentemente, à filosofia; mas a metáfora em si é, na origem, poética, e não filosófica. Não é de espantar, portanto, que poetas e escritores afinados com a poesia, e não com a filosofia, conhecessem sua função essencial. Daí lermos em um ensaio pouco conhecido de Ernest Fenollosa, publicado por Ezra Pound e, ao que eu saiba, jamais mencionado na literatura sobre metáfora: 'A metáfora é (...) a própria substância da poesia'; sem ela, "não haveria ponte que permitisse a travessia da verdade menor do que é visto para a verdade maior do que não se vê"* (V.E. p.125).

O real não se perde sob o arcabouço metafórico, ele é recolhido pela linguagem, transportado para o domínio do pensamento e devolvido ao mundo sob a forma discursiva, numa relação em que os homens, a linguagem e o mundo se renovam constantemente.

Como pudemos observar, o problema que Gasset encontra na metáfora não se refere à negação da realidade, mas se funda na elevação do trabalho manual, das funções subestimadas de marceneiro e faxineiro à alçada poética. Que os homens afastem de si a responsabilidade pelo real, nisso o pensador não vê maiores consequências. No entanto, transportar para o domínio da linguagem funções e materiais pouco diferenciadas, mas de extrema importância, jamais!

"Palavramundo[39]": como se a moldura que separa a tela da parede, conferindo-lhe, assim, certa dignidade, fosse rompida. Tela e parede se fundem, tornam-se murais que abrigam em suas cores e traços o real e seus antagonismos, painéis que teimam em nos lembrar que a vida humana pode ser mais do que trabalhar, procriar e consumir. A relação da palavra com o mundo não poderia ser menos visceral. A despeito do modo como nos utilizamos das palavras, do fim que lhes damos, elas levam para nosso

39 Expressão utilizada por Paulo Freire para designar o entrelaçamento dos homens com o mundo.

espírito uma parte considerável do visível. De sorte que qualquer tentativa de fuga, de afastamento progressivo da realidade comum dos homens, orientada com o fito de não ser mais assediado pelas percepções, seria ridícula. As palavras são partículas prenhes de mundanidade. Em "A importância do ato de ler", Paulo Freire externava a prioridade da leitura do mundo em relação à leitura da palavra. Ler o mundo significa compreendê-lo não apenas como ele é, mas tomar parte na sua transformação. A compreensão do meio no qual vivemos, das relações que estabelecemos, dos objetos que produzimos através do nosso trabalho, envolve a compreensão da nossa pertença a esse espaço que ajudamos a construir. Ao fim desse percurso, seremos capazes de notar que "linguagem e realidade se prendem dinamicamente[40]", e que desse amálgama nasce nossa capacidade discursiva para pensar e agir politicamente.

40 Freire, Paulo. A importância do ato de ler. Ed. Cortez, 1989, p.9.

2 O limite do uso metafórico e a teia da compreensão

Nos prefácios de "Origens do Totalitarismo", Arendt não só revela as razões que a levaram a acercar-se do fenômeno totalitário, como traça um caminho a ser seguido no interior dos temas abordados e investigados. No entanto, desse percurso não se pode dizer que seja "econômico", ou seja, reducionista, sobretudo no que concerne às questões lançadas pela compreensão. O trajeto da autora não se realiza mediante a redução dos temas a um denominador comum que pudesse manter ereta a estátua da civilização ocidental. Esse caminho conduz a uma abertura que se prolonga e que se aprofunda na mesma medida em que as interconexões dos assuntos parecem infindáveis. Assim, temas como o desmoronamento dos valores tradicionais que norteavam a conduta do homem ocidental, bem como a entrada na esfera política da violência e a subsequente transformação do Estado Nacional em Estado policial, o advento da "vida nua", tema tão caro a Agamben e Foucault, aparecem, em "Origens", mais como lampejos de uma mente arguta e afinada com seu tempo, do que como um estudo aprofundado e cabal.

Hannah Arendt frisou, inúmeras vezes, a característica devastadora dos sistemas totalitários, que não só levaram a cabo a destruição, por um lado, dos fundamentos teóricos que asseguravam aos homens e mulheres os instrumentos para entender o mundo e as manifestações humanas, como, por outro, do próprio espaço público, que passou a ser habitado por clichês e ideologias amparadas pelo policiamento. No primeiro caso, e na falta de critérios que servissem de medida para o pensar e o agir, o totalitarismo parecia vedado a qualquer interpretação, apresentando-se, desse modo, como algo irreversível e imutável. No segundo, a única maneira, se não de destruí-lo, ao menos de superá-lo enquanto governo, fora silenciada pelo medo das consequências, pela fé cega na ideologia ou pela apatia. Tanto o pensamento quanto a ação política estavam contaminados pelas ideologias totalitárias, cujo efeito prático não se restringia à perseguição e à aniquilação étnica e sexual, sufocando, ainda, qualquer inspiração política[41].

41 O apêndice de "The Room of one's own" dá conta do interesse de Virginia Woolf no desenvolvimento do nazismo. A escritora guardou algumas páginas de jornais que continham instruções para uma boa educação e conduta da mulher nazista.

Observando esse ambiente devastado, onde os escombros eram capazes de produzir mais destruição, Arendt notou a maneira pela qual o fenômeno totalitário se apresentava como uma "necessidade histórica", como a própria realização da história humana. Contra essa aparência que ostentava a irreversibilidade do processo destrutivo, a autora escreveu essas palavras emblemáticas: *"Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam* ***o impacto da realidade*** *e o choque da experiência. 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*[42]*"* (O.T., p. 12).

A distância temporal que separa "Origens do Totalitarismo" de " A Vida do Espírito", última e inacabada obra da autora, poderia indicar algo como um afastamento entre a jovem e a madura Hannah Arendt, haja vista o paralelo nada lisonjeiro entre a analogia e as generalidades. Será que essa proximidade se deve à afirmação aristotélica segundo a qual a metáfora, sendo o motor da poesia, concerniria mais à filosofia do que à história? Se Ortega y Gasset julgava que a superação do real era inerente à analogia em construções metafóricas, Hannah Arendt alertava, por sua vez, para o uso que se pode fazer desse instrumento do pensamento em tempos que nos revelam sua face absurda. Não se trata, portanto, de condenar a analogia ou mesmo de recusar suas funções, o que, como vimos, seria impossível. Trata-se, isto sim, de recusar a maneira desesperada, e politicamente danosa, com que alguns pensadores fundam sua investigação acerca da essência do fenômeno totalitário em equiparações com fenômenos (anti) políticos não menos atrozes. A tarefa da compreensão, nesse caso, é tripla: primeiro, desfazer o emaranhado tecido pelas ideologias, responsáveis pela fissura que se abriu entre os homens e o real; investigar e "filtrar" as noções mediante as quais o fenômeno totalitário é pensado e, por fim, encontrar as categorias necessárias para a sua compreensão. O processo arendtiano de inspeção das opiniões e de

42 Se considerarmos apenas as palavras em relevo, notaremos que a compreensão se liga aos acontecimentos vividos pelos homens sob o domínio total. Desse modo, a compreensão pressupõe o envolvimento dos homens com seu tempo, com o "isto" a partir do qual a realidade é nomeada e se torna reconhecível.

investigação dos critérios comumente usados para se compreender o governo total não objetiva apenas denunciar a insuficiência das tradicionais categorias do pensamento – filosófico e das ciências sociais. Ao pressupor a originalidade absoluta do totalitarismo, Hannah Arendt tinha consciência da necessidade de se encontrar novas categorias, ou seja, novos marcos teóricos que, em contato com a "linguagem contaminada" das ideologias, promoveriam a re-politização do espaço público.

Entretanto, esse processo ao qual aludimos não se esgota nas três partes que compõem "As Origens do Totalitarismo", o que significa dizer que essa obra não responde todas as questões que levanta, nem responde à investida de seus críticos que não deixaram de notar a ausência de um embasamento metodológico. De fato, o método – ou a sua falta – não encontrava respaldo nos paradigmas filosóficos, historiográficos e científicos, apesar de se mover entre eles. A autora e a obra pareciam indiferentes à necessidade imperiosa do cientificismo dogmático; por mais que Arendt tenha escrito o livro para "leitores comuns", homens e mulheres dispostos a suportar o fardo imposto pela reconstrução do artefato mundano, do ponto de vista dos teóricos profissionais o rechaço desses paradigmas era simplesmente inaceitável. Hannah Arendt recusava a comparação do totalitarismo com a tirania e a ditadura, por exemplo; recusava, ainda, compreender esse sistema a partir da noção de líder e de liderados. Mesmo a noção de revolução, e sua ligação com o partido, exclui o que se costumou chamar de "vanguarda revolucionária", ao menos no que concerne à Alemanha nazista. Parecia óbvio que os nazistas de primeira ordem não formavam uma "vanguarda revolucionária", termo muito usado na época e de amplo matiz. No que tange às artes, as vanguardas estavam empenhadas, de fato, no afastamento da tradição – sobretudo a realista -, e mesmo com a destruição da mentalidade burguesa[43]. O que estava em jogo, no caso do totalitarismo

43 Apesar da rica diferenciação das camadas econômicas e sociais, o burguês e sua "mente de calculadora", ao lado do judeu, era visto como o principal inimigo da arte moderna. Ao analisar a obra dos irmãos Goncourt, Peter Gay nota que essas generalizações "eram tão inconfiáveis quanto suas calúnias contra os judeus. Em toda parte as camadas médias da sociedade eram finamente diferenciadas e, na maioria das vezes, obtinham posições sociais e jurídicas impensáveis no século anterior. Mas os Goncourt facilitavam a história cultural. Os burgueses são todos iguais. Por isso, o verdadeiro artista moderno acha que 'as tradições, os antigos, são as pedras do passado pesando sobre nosso estômago'. Ciente disso, o artista moderno deve se livrar dessas amarras alimentando sua hostilidade contra uma classe incapaz de distinguir entre uma produção engenhosa e uma obra de arte autêntica". (Gay, 2009,71).

A caricatura, ao apagar os vestígios da singularidade daquele que será satirizado ou ironizado, criava verdadeiros universais a partir de suas representações. Lembremos, uma vez mais, da caracterização

nazista, não era a vivificação do mundo através da criação de uma abertura no seio da tradição, mas a destruição radical das estruturas ocidentais.

Afirmar a insuficiência dos critérios tradicionais para compreender o fenômeno totalitário não resulta, desse modo, na aceitação passiva de sua existência. Arendt parece inverter a ordem da compreensão: na medida em que a movimentação totalitária se mostra inapreensível, a criação de novos critérios deve surgir do envolvimento da compreensão com o real. É o real, e não a pura atividade teórica, que deve nos indicar uma saída.

Assim sendo, o que significa não ser uma historiadora ou cientista social ao examinar um fenômeno que revolveu a realidade? Significa interrogar os instrumentos, as noções, os métodos que nortearam essas atividades durante séculos, mas que, contudo, não teriam a menor utilidade, senão para corroborar o discurso tedioso e derrotista segundo o qual os sistemas totalitários não poderiam ser superados. Confrontados com algo que desafiou o entendimento, os instrumentos teóricos não conseguiram ir além do dado, do manifesto.

Ao investigar a transformação do antissemitismo em questão política, Hannah Arendt alertava os historiadores para o perigo de se aceitar as opiniões que se formaram sobre esse assunto. Contaminadas pela movimentação totalitária, as opiniões podem expressar o assédio e manipulação das ideologias sobre a verdade dos fatos. *"Esses denominadores comuns entre a teoria e a prática"*, ou seja, os estereótipos que faziam do judeu um ladrão, os panfletos antissemitas que transformavam os israelitas em grupos hegemônicos prestes a assumir o poder, *"não indicam, por si sós, a verdade histórica, embora espelhem o caráter oportunista das opiniões popularmente propaladas, revelando e explicando por que elas são tão facilmente aceitáveis pela multidão. O historiador se interessa por elas enquanto são parte da história de que*

---

do judeu e do homossexual. Em "Em Busca do Tempo Perdido", Proust descreve o modo como essas figuras se comportavam, como precisavam se comportar para que fossem assimiladas pela "boa sociedade". Hannah Arendt, em "As Origens do Totalitarismo", ao retomar duas personagens proustianas, dirá que tanto o judeu (Bloch) quanto o homossexual (Charlus) passaram a desempenhar papéis que os caracterizavam como carrancudo, avarento, colérico, no caso do primeiro, e, devasso, doente, dissimulado, no segundo. O que ela quer dizer é que a judeidade e a homossexualidade se tornaram essenciais no final do século XIX, que os indivíduos envolvidos não perceberam que a assimilação obrigava-os a desempenhar um papel, de sorte que apareciam no espaço público como anomalias; essa forma de aceitação, portanto, não se reduzia mais ao acolhimento de uma ou outra figura exótica, mas era desde aquele momento política.

tratam, e na medida em que se se interpõem no caminho de sua busca pela verdade. Mas, sendo contemporâneo dos eventos, o historiador é tão sujeito ao poder persuasório dessas opiniões como qualquer outra pessoa. Para o historiador dos tempos modernos é especialmente importante ter cuidado com as opiniões geralmente aceitas, que dizem explicar tendências históricas, porque durante o último século foram elaboradas numerosas ideologias que pretendem ser as "chaves da história", embora não passem de desesperados esforços de fugir à responsabilidade" (O.T., pp.28-29).

Notório é que toda ciência, desde aquela que elege os assuntos humanos como objeto de sua investigação, seja aquela que, além dos pressupostos teóricos sobre os quais repousa, depende do desenvolvimento técnico dos instrumentos dos quais se utiliza, *"se funda necessariamente em alguns postulados tácitos, básicos, e axiomáticos, que ficam expostos e são destruídos apenas diante de fenômenos totalmente inesperados, os quais já não podem ser compreendidos no quadro de suas categorias"* (C.:260).

Confrontados com uma experiência original, tanto o historiador quanto o cientista social poderiam se sentir tentados a buscar em experiências remotas os elementos a partir dos quais seria possível comparar formas de governos. Ao estabelecer uma analogia entre a Revolução Francesa e os movimentos totalitários, tentariam compreender o terror nazista que se materializava nos campos de concentração à luz do terror produzido pelos revolucionários franceses[44].

* * *

44 Este é, sem dúvida, o ponto de vista de Isaiah Berlin e de J.L. Talmon, autores que revolveram não só as práticas políticas que nossa historiografia consagrou, como denunciaram filósofos e pensadores, sobretudo do século XVIII, como teóricos do totalitarismo. Além do fato de que os pensadores não podem ser responsabilizados por aquilo que seus leitores fazem de suas obras – como se fosse possível a uma obra só se abrir por meio das boas intenções de seu leitor -, perde-se de vista o caráter original dos movimentos totalitários, isto é, com eles se inaugura uma nova forma de se organizar, administrar e legislar sobre as vidas dos cidadãos, que não pode ser compreendida a partir das paixões que atormentavam os tiranos e déspotas ou dos interesses particulares dos oligarcas. Perde-se, ainda, o elemento originário do fenômeno totalitário, ou seja, ele inaugura uma nova maneira de se pensar a organização política através de um pressuposto antipolítico, de modo que a destruição produzida pelo nazismo – mas não só por ele – não pode ser julgada como um efeito desnecessário ao progresso do movimento, que é, vale salientar, autodestrutivo.

2.1 Para além do líder totalitário

"Seria um grave erro interpretar os líderes totalitários em termos da categoria de Max Weber de 'liderança carismática'", escreve Hannah Arendt. Entre o "talento" retórico de Hitler, confundido com a mera demagogia, e a precária apresentação pública de Stálin, não se observa a manifestação do carisma, categoria investigada por Weber em "Economia e Sociedade". O domínio carismático difere do domínio burocrático e do estamental ou patriarcal, pois não se assenta em uma hierarquia que se impõe através do mando e da obediência. O carisma, "qualidade pessoal considerada extracotidiana" deve ser reconhecido pelos "dominados" e, nesse jogo, o líder precisa demonstrar ser capaz de atingir, ou realizar, sua missão. Ocorre que aqueles que veem e ouvem o líder, podem não acreditar em seu discurso; podem, ou não, dar-lhe o devido crédito. O carisma deve ser conquistado e, nesse caminho, provas que demonstrem a cada vez seus atributos incomuns devem ser cumpridas pelo líder. De modo que o carisma se assenta no reconhecimento das virtudes e das qualidades demonstradas pelo líder ao enfrentar as provações. É o suportar e o superar dessas provações que confere autoridade ao líder carismático, que se expõe aos riscos e que se entrega ao desconhecido. Essa entrega só se torna possível porque o "líder natural" confere pouca importância às necessidades da vida; toda sua ação consiste em superar o cotidiano, em romper com a sua fatalidade.

Weber afirma que o "quadro administrativo" que acompanha o líder não é formado por funcionários profissionais; sua seleção não ocorre *"segundo critérios de dependência doméstica ou pessoal, mas segundo qualidades carismáticas: ao 'profeta' correspondem os 'discípulos'; ao 'príncipe' guerreiro, o 'séquito'; ao 'líder', em geral, os 'homens de confiança'"* (Weber:2004,159-160). Do mesmo modo, a autoridade do carisma não se baseia na tradição, ou seja, em leis ou em instituições consagradas; ela se liga ao envolvimento do líder com o novo, em sua sintonia com o futuro. Mesmo não possuindo uma hierarquia, o líder totalitário se serve sempre de funcionários dispensáveis, cujo trabalho poderia, em qualquer ocasião, ser realizado por outros membros da burocracia. Este fato revela que a própria natureza da burocracia, e seus objetos, radicalizam-se no interior da movimentação totalitária, atingindo tanto a superfície dos corpos individuais e do corpo social, quanto o interior dos mesmos. Na

verdade, essa radicalização faz com o que interior, a vida e seu fluxo, se apodere decisivamente da superfície.

Por outro lado, *"a dominação carismática, como algo extracotidiano, opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente a burocrática, quanto à tradicional, especialmente a patriarcal e patrimonial ou a estamental. Ambas são formas de dominação especificamente cotidianas – a carismática (genuína) é especificamente o contrário. A dominação burocrática é especificamente racional no sentido da vinculação a regras discursivamente analisáveis; a carismática é especificamente irracional no sentido de não conhecer regras. A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passados e, nesse sentido, e também orientada por regras; a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária. Esta não conhece a apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens, seja pelo senhor seja por poderes estamentais. Só é 'legítima' enquanto e na medida em que 'vale', isto é, encontra reconhecimento, o carisma pessoal, em virtude de provas; e os homens de confiança, discípulos ou sequazes só lhes são 'úteis' enquanto tem vigência sua confirmação carismática'"* (Weber, Ibid., p. 160). O carisma envolve uma forma de domínio que é limitada no tempo e no espaço pela própria capacidade do líder em enfrentar e vencer as provas-provações. Não se trata de um "governo" que imponha a servidão aos seus seguidores, do mesmo modo como o poder não perdura indefinidamente no tempo, como nas linhagens de sangue.

A relação que a liderança carismática estabelece com o cotidiano demonstra a diferença existente entre ela e as demais formas de domínio. Parece óbvio que o líder, por fazer parte do gênero humano, também deve se preocupar com as necessidades impostas pela vida. No entanto, os líderes carismáticos recusam submeter suas existências à economia do cotidiano. *"A dominação carismática é também em seu fundamento econômico exatamente o contrário da dominação burocrática. Enquanto esta última depende de receitas constantes e, portanto, pelo menos a posteriori, da economia monetária e de contribuições em dinheiro, o carisma, apesar de viver dentro deste mundo, não vive dele"* (Ibid., p.325). De modo geral, o líder carismático vê com desconfiança a posse de dinheiro, talvez por considerá-lo capaz de corromper tanto

aqueles que o possuem, quanto os que dele dependem; além disso, o dinheiro poderia impedir esse lançar-se no mundo, essa entrega. O exemplo típico desta liderança é São Francisco de Assis, que escolheu viver em estado de privação material. Mas Weber nos lembra que um pirata, extremamente habilidoso, não perderia sua personalidade carismática, caso a tivesse, ao saquear um navio. O que dizer dos heróis da antiguidade que espoliavam cidades inteiras? O que o carisma rejeita é tomar parte na atividade econômica cotidiana, ou seja, ele rejeita a ordenação racional e o planejamento, que obstruem a espontaneidade. "Do ponto de vista da economia racional, é uma atitude tipicamente 'antieconômica', pois recusa todo o entrelaçamento com o cotidiano" (Ibid., p. 161). Essa recusa exprime o cerne da questão: o carisma não se assenta em estruturas políticas ou econômicas; ele não é, portanto, uma instituição.

O carisma se opõe, na realidade, a toda forma de organização burocrática. É imprescindível que a ligação carismática não envolva o pagamento dos serviços prestados por aqueles que seguem o líder, como é mister que o falar e o agir da liderança não seja norteado por um programa ou por uma "instrução especializada". *"O carisma conhece apenas determinações e limites imanentes. O portador do carisma assume as tarefas que considera adequadas e exige obediência e adesão em virtude de sua missão. Se as encontra, ou não, depende do êxito. Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, ele fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante 'provas'"* (Ibid., p.325).

Tanto o domínio burocrático quanto o patriarcal parecem intransponíveis: o primeiro, mais do que o segundo, consegue se infiltrar de tal modo na vida dos homens, que se produz, entre os dois, uma relação de dependência absurda. O carisma, ao contrário, depende da acolhida, pelos indivíduos, da missão do líder. A liderança, que veste seu portador com atributos considerados mágicos, justamente por superarem o cotidiano, prende-se à missão. Deste modo, é a missão, o processo de enfrentamento das adversidades, a conquista de resultados, a realização das promessas, que dignifica a liderança e que lhe confere certa sobrenaturalidade. Ora, na medida em que o líder é aquele que despreza, em parte, a economia cotidiana, que recusa submeter-se às necessidades da vida, ele se afigura, para quem o segue, como alguém que se coloca acima da natureza, que a consegue vencer.

Weber nos diz que o carisma, em épocas turbulentas, quando parece impossível criar e conceber uma saída, transforma-se em uma "grande força revolucionária". Mas a burocracia, ela também, pode ser um agente revolucionário. *"Mas esta", escreve Weber, "revoluciona por meios técnicos e em princípio ' de fora para dentro' – como o faz precisamente toda transformação no campo econômico -, primeiro as coisas e as ordens, e depois, a partir dali, os homens, e estes últimos, no sentido de uma modificação de suas condições de adaptação e eventualmente de um aumento de suas possibilidades de adaptação ao mundo circundante, mediante o estabelecimento de fins e meios racionais"* (Ibid., p.327). A burocracia adéqua os indivíduos às novas condições de vida, o que, em outros termos, significa dizer que ela naturaliza as transformações e impede os antagonismos que delas possam surgir. *"O poder do carisma, ao contrário, fundamenta-se na fé em revelações e heróis, na convicção emocional da importância e do valor de uma manifestação de natureza religiosa, ética, artística, científica, política ou de outra qualquer, no heroísmo da ascese, da guerra da sabedoria judicial, do dom mágico ou de outro tipo. Esta fé revoluciona os homens 'de dentro para fora' e procura transformar as coisas e as ordens segundo seu querer revolucionário"* (Ibid.,p. 327). Os liderados ou dominados pelo carisma apreendem o sentido que transborda das ações e das falas dos líderes. A racionalização burocrática permite que os homens se apropriem apenas dos resultados da revolução, o que marca o desinteresse generalizado pelo que ela enuncia. Desse modo, a "santidade" das instituições, a reverência em relação aos objetos do passado são redefinidos, as regras são trocadas por outras. Em contrapartida, a revolução carismática depende de indivíduos que manifestem seu querer e seu não querer; ao revolucionar completamente as estruturas sociais, "ao inverter os conceitos de santidade" e "ao romper com as regras", o carisma se torna o criador da história, ou seja, ele engendra a criação do futuro. Mas o totalitarismo não havia operado uma ruptura no seio da tradição? O passado não estaria perdido?

O fenômeno totalitário revolveu o solo do ocidente, isto é, contribuiu para a derrocada das estruturas de pensamento e de poder que ordenavam o mundo e as experiências humanas. Entrementes, o fenômeno não estava comprometido com o futuro, entendido como uma criação humana; suas técnicas demonstravam que sua finalidade era a aniquilação dos espaços de convivência e da própria vida humana.

Hitler e Stalin, segundo Arendt, apoiavam-se, primeiramente na propaganda totalitária; esta não se baseava em uma ideologia original, mas mobilizava pressupostos já existentes, o que permitiu uma rápida identificação da massa com os preceitos externados. A propaganda seleciona e manipula, nessa atmosfera ideologicamente rica, os elementos que lhe permitem criar uma nova realidade fictícia, de modo que o líder totalitário, ao se basear nessa ideologia promotora da irrealidade, mas que traz, em seu bojo, o irreal, não possui a vocação do líder carismático para conferir coerência à sua ação e ao mundo. A propaganda é o sustentáculo desse líder e perdê-la significaria colocar em risco o movimento. As ideias, os preconceitos, a força atomizante é retirada, num primeiro momento, da propaganda. A burocracia vem ampliar a influência e a incursão desses pressupostos que se identificaram com a personalidade do "líder". *"O desejo do Führer pode encarnar-se em qualquer parte e em qualquer momento, sem que o próprio Führer esteja ligado a qualquer hierarquia, nem mesmo àquela que ele mesmo possa ter criado"* (O.T. p,455). A hierarquia não se enraíza, já que pode ser destruída a qualquer momento; assim, a manifestação imediata do poder total se dá através da burocracia. *"Portanto, não é exato dizer que o movimento, após a tomada do poder, cria uma multidão de principados onde cada pequeno líder é livre para fazer o que quiser e imitar o grande líder lá de cima. A afirmação nazista de que 'o partido é uma concatenação de líderes' não passava de balela"* (O.T. p.455).

A possibilidade do debate, da discussão, da compreensão daquilo que era enunciado tornava-se impossível na medida em que tais pressupostos foram assimilados pelo organismo social. Hannah Arendt percebeu que, mesmo com o chefe de polícia, o domínio do líder totalitário era total. Nem mesmo o responsável pela organização das forças militares ousava atacá-lo. Isto também indicaria que o princípio da liderança não se aplicava com propriedade ao totalitarismo. Os líderes, como vimos, podem perder sua base de apoio caso não realizem suas promessas; podem, ainda, perder o poder pessoal e, por isso mesmo, intransferível. Por que, então, os líderes totalitários não eram atacados por aqueles que faziam parte da "alta cúpula"? Por que não almejavam assumir a liderança? O poder desse tipo de líder tem mais em comum com a condição dessa multidão de indivíduos que lhe é submissa, do que com a sua personalidade. A perda da espontaneidade individual e a homogeneização social sustentam a liderança totalitária.

* * *

Ao tratar da "perda de realidade através da desumanização", Eric Voegelin, em "Hitler e os alemães", aceita a personalização do nazismo, a personificação do fenômeno totalitário em Hitler, com o fito de revelar as falácias argumentativas de alguns teóricos que se dedicaram a pensar esse período alemão. No entanto, se o autor combate o método que orientou os trabalhos analisados e seus resultados, mantém intacta a ideia segundo a qual Hitler, assim como Sócrates em outros tempos e por razões diversas, seria um indivíduo com capacidades extraordinárias; assim sendo, a compreensão do nazismo deveria passar pela compreensão do seu líder.

Conforme Voegelin, um duplo movimento que vai do afastamento do homem em relação a Deus à descoberta da vontade como fonte de todo querer e de toda ação, marcaria a perda de um "setor da realidade – ou seja, da relação do homem com Deus, sua presença sob o divino – foi perdido e substituído deliberadamente (isso é sempre um tipo de revolta) por sua vontade" (Voegelin: 2008, 144). A queda do deus ideia reguladora, bastião dos valores e princípios que nortearam a conduta humana e ordenaram a vida em comum, não afetou apenas os indivíduos, que precisaram encontrar, por si mesmos, uma saída para a derrocada dos paradigmas legados pela tradição. Afetou, em cheio, o modo como, através do pensamento, homens e mulheres conseguiam transcender a realidade e, nesse ir além do dado, transformá-la. Arendt também alertava para o fato de que, com a perda do suprassensível, dessa ideia das ideias, perdêssemos também o sensível e, com ele, nossa capacidade para dar conta de um mundo do qual "somos parte e no qual tomamos parte".

Vemos que a perda do divino, o distanciamento dos homens em relação a Deus, marca o primeiro movimento da perda de contato com a realidade. O deus ideia reguladora, bastião dos valores e princípios que norteavam a conduta humana e ordenavam a sociedade foi substituído por uma ideia não menos poderosa: a vontade humana. Todavia, da perda do divino enquanto referência para todo agir e pensar, do fim da autoridade da tradição, enfim, da quebra entre o passado e o presente, não se pode deduzir que o vazio, e a intransponibilidade do vazio, imperariam nos homens e no mundo. A ineficácia dos conceitos legados pela tradição para nos ajudar a compreender

um tempo em crise, a percepção de que as leis são produtos humanos que podem expressar, ainda que tentem anular, uma luta entre grupos ou classes, sem qualquer ligação com a mente privilegiada de um deus que as ditasse numa tarde tediosa, tudo isso poderia resultar na descoberta de que as relações políticas e as atividades criativas dos indivíduos dependem inteiramente deles para que possam acontecer.

Servindo-se da distinção entre "a vontade no sentido clássico e cristão e "a vontade da revolta contra Deus", Voegelin afirma que aquela ainda era concebida como a *voluntas* racionalmente ordenada, cujo poder seria gerido pelos princípios teológicos. No segundo caso, no entanto, quando o poder da "existência se separa da razão e do espírito", já nos encontramos diante da libido, da concupiscência, que Hannah Arendt tão bem estudou em sua tese de doutorado, e que definiu como o amor para com as coisas do mundo, o apego à mundanidade e, desse modo, ao que é transitório e passível de destruição e desaparecimento.

Para Voegelin, a libido é vista apenas "como a expressão geral para o desejo de uma existência poderosa que não é ordenada nem pela razão nem pelo espírito" (Ibid., p.145). As arestas dessa argumentação começam a aparecer não só em virtude da escolha do conteúdo que a psicanálise dá ao termo libido, em detrimento da concepção clássica, muito mais rica em detalhes do que Voegelin pretendeu apresentar. As arestas se tornam ranhuras profundas tão logo o autor revele seu verdadeiro objetivo. Ao refutar a afirmação de Scharamm, para quem Hitler "era um homem de vontade particularmente forte", capaz de conceber e realizar grandes, desconcertantes e assustadoras ideias, Voegelin afirma que o Führer possuía, na verdade, "uma extraordinária libido de existência intensiva", capaz das maiores atrocidades em virtude do desligamento da razão com o espírito. Hitler, desse modo, deixa de ser um monstro que ostenta sua desumanidade para se tornar "uma humanidade absoluta em forma humana, porém a humanidade mais notavelmente desordenada e doente, uma humanidade pneumopatológica" (Ibid., p.145).

Em uma primeira leitura, poderíamos dizer que Voegelin contribuiu para desmistificar as ações cometidas por Hitler, ajudando-nos, desse modo, a compreendê-las à luz de sua humanidade doentia. Mas é justamente a transformação dessa humanidade em humanidade doentia, a passagem de uma leitura que a concebia como

algo fora de qualquer padrão humano, para uma que a considera patológica, que se encontra o problema. Em ambas as leituras, a compreensão do nazismo e de Hitler passa à margem da compreensão dos atos praticados pelos nazistas, do modo como toda a atmosfera alemã foi contaminada pela ideologia, da maneira pela qual as relações políticas desapareceram sob o desenvolvimento da burocracia. Do mesmo modo como é impossível compreender um super herói, é impossível compreender as des-razões de um doente. Assim nos afastamos da compreensão e, consequentemente, da possibilidade de revelar, não as determinações psíquicas dos mandatários, mas os acontecimentos produzidos pelas ações de homens que detinham o poder.

Em entrevista a Gunter Gauss, Arendt afirmou que a criação de ideias acerca de tudo que se passa ao nosso redor e em nosso interior, é a verdadeira profissão de fé do intelectual. O nazismo, enquanto objeto a ser examinado, não poderia contrariar tal regra, o que significa dizer que "eles", os racionalizadores do real, os intérpretes autorizados do mundo e dos seus fenômenos, "*inventavam ideias sobre Hitler, em parte coisas de um interesse extraordinário! Coisas completamente fantásticas, interessantes e complicadas! Coisas muito acima do nível normal! Eu achava aquilo grotesco. Hoje eu acredito que eles caíram na cilada de suas próprias ideias*" (C. p.43). O que Arendt deseja frisar é a precedência da violência, do ódio de viés racial, das perseguições às minorias em relação à ascensão político-burocrátrica de Hitler. O segundo aspecto desse mal entendido propagado pelos intelectuais, diz respeito ao apoio dos alemães ao nazismo: assim como a ideologia nazista foi preparada e pulverizada sobre a sociedade antes de Hitler, do mesmo modo os alemães não precisaram esperar a corporificação da ideologia em um "líder", para lhe dar respaldo (C. p.40).

Hitler, contrariando expectativas, não precisou conhecer a massa para bem controlá-la; aceitar que homens alimentados com os restos que a sociedade lhes devotava, que até pareciam cordiais, submissos, possam ser capazes de cometer atrocidades, pode ser chocante para alguns espíritos frágeis. Assim, as trombetas intelectuais, ao se depararem com a estrutura nazista, com esse espetáculo que levava em conta o cenário, a música, desfiles coreografados, e com as ideias nada artísticas de Hitler, pensaram que tudo isso deveria ser obra de uma mente que superava, mesmo em maldade, a média. Não só não se deram conta de que o "líder" era o filho pródigo dos

liderados, como possibilitaram a transcendência do nazismo em relação à massa que o apoiou. Por esse prisma, vemos que as condições históricas, sociais e políticas que proporcionaram o aparecimento de homens sem quaisquer vínculos com os demais e com a cidade, foram preteridas em favor da criação de uma persona capaz de manipular e mobilizar a massa, que, por sua vez, é retrata como indefesa, ignorante, sem vontade própria.

Se o partido nazista conseguiu organizar uma multidão de indivíduos sob a rigidez de sua ideologia, a passagem das vontades desorganizadas à organização desse movimento de massa deve ser encontrada na atuação do partido político, não na figura dos seus líderes.

Sem dúvida a presença de homens que se apresentam sob a máscara da indestrutibilidade, como que suportando sozinhos a carga de "colocar no eixo" a trajetória gloriosa de uma parcela da humanidade, sempre deu motivos a especulações, mesmo de devaneios por parte daqueles que neles viam a encarnação de uma individualidade absoluta, de líderes aos quais se deve seguir obstinadamente. Entrementes, o êxtase provocado nos espectadores, e sua disposição para tudo fazer, deve ser compreendido através do monopólio da palavra, do poder e da violência, seja por um único homem, seja por um partido político. Aqui já não falamos acerca daqueles que se engajaram com a ideologia propalada pelo partido nazista, mas a respeito dos que simplesmente a aceitaram, até o ponto em que se tornaram dependentes de Hitler para pensar e agir. Torna-se necessário indagar sobre a origem dessa apatia política que impeliu os indivíduos a se anularem enquanto seres de ação, que os constrangeu a obedecer.

Ao acompanhar o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt foi confrontada com o total esfacelamento dos valores morais que, até certo ponto, nortearam a conduta humana. O problema não era mais saber como "o mal" pôde ser praticado, como milhares de indivíduos puderam ser exterminados. A interrogação apontava para aqueles que, como funcionários do governo nazista, e responsáveis por colocar em pratica os desígnios de Hitler, não se consideravam responsáveis por aquilo que estava em vias de se realizar.

O acusado de ter praticado ou participado de crimes durante o governo nazista,

sempre poderia alegar, em sua defesa, que se não praticasse determinado ato, outro o faria; que, ao cumprir o que lhe fora incumbido, conseguira frear a sanha dos seus superiores. Assim, não só alegavam que era melhor permanecer nos seus postos, como diziam que os maiores criminosos eram aqueles que nada fizeram, que voltaram para suas casas e fecharam os olhos para o que acontecia. Essa argumentação, defendida inúmeras vezes pelos advogados, baseava-se na estrutura burocrática do governo totalitário, que, de fato, transformara seus funcionários em "dentes de uma engrenagem" que poderiam ser trocados por outros a qualquer momento[45]. Como notou Arendt, o conceito de culpa coletiva, ao ofuscar a responsabilidade pessoal dos envolvidos direta ou indiretamente com o extermínio, afirmava que "onde todos são culpados, ninguém o é" (R.e.J.p. 83).

O esquecimento da liberdade política, a resistência de alguns teóricos em reconhecer que os indivíduos são agentes livres e, consequentemente, responsáveis pelo que dizem e pelos efeitos de suas ações, é sintomático de um tempo no qual conceitos de cunho universal são usados para explicar e determinar os acontecimentos. Nesse "explicar" e "determinar" está implícita a deliberação de furtar à ação e aos seus efeitos a insegurança, o indeterminável e o imprevisível. Parece óbvio que Hannah Arendt não pretende, ao criticar as teorias englobantes que deduzem os fatos desses conceitos centralizadores, que se querem portadoras da chave da história, negar que, assim como os homens nascem, vivem e agem em um mundo comum, os acontecimentos também são produzidos em um ambiente eivado de contradições e antagonismos. No entanto, se julgamos que homens e mulheres são seres capazes de criar e de conferir ao mundo novas possibilidades, somos forçados a afirmar que as lutas entre as classes, os antagonismos sociais, as contradições econômicas não determinam, como leis contra as quais fosse impossível lutar, o que será produzido pelos homens a partir da relação que estabelecem com seu meio. Entretanto, em uma burocracia altamente desenvolvida, os funcionários realmente se tornam supérfluos. É preciso que a maquinaria administrativa

45 "Recentemente, durante a discussão do julgamento de Eichmann, essas questões relativamente simples foram complicadas pelo que chamarei de a teoria do dente da engrenagem. Quando descrevemos um sistema político – seu funcionamento, as relações entre os vários ramos do governo, o funcionamento das imensas maquinarias burocráticas, das quais fazem parte os canais de comando e, como as forças civis, militares e policiais estão interligados, para mencionar apenas características notáveis – é inevitável falarmos de todas as pessoas usadas pelo sistema em termos de dentes da engrenagem e rodas que mantêm a administração em andamento" (R.e J. p. 91).

seja posta em ação, do mesmo modo como são necessários funcionários que obedeçam as ordens sem qualquer resistência. De sorte que essa superfluidade não se baseia, de modo algum, na reatualização de quadro de funcionários. São supérfluos porque toda a sociedade foi burocratizada; as relações engendradas sob o domínio total, sejam aquelas que se manifestam no espaço público, ou as que se realizam na esfera privada do lar, assim como a mentalidade dos sujeitos, tudo que depende de seres humanos recebe o brasão da administração. Como escreve Hannah Arendt:

"Cada dente da engrenagem, isto é, cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema, uma pressuposição subjacente a todas as burocracias, a todo o serviço público e a todas as funções propriamente ditas. Esse ponto de vista é o da ciência política, e se acusamos, ou antes, avaliamos nessa estrutura de referência, falamos de bons ou maus sistemas, e nossos critérios são a liberdade, a felicidade ou o grau de participação dos cidadãos, mas a questão da responsabilidade pessoal daqueles que controlam toda a engrenagem é uma questão marginal. Nesse ponto, é realmente verdade o que todos os réus nos julgamentos do pós-guerra disseram para se desculpar: se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito e faria" (R.eJ. pp. 91-92).

Não obstante a proeza desse estratagema, os juízes não podem julgar senão o indivíduo e suas ações, de tal modo que a responsabilidade pessoal, mesmo em casos extremos, quando toda a atmosfera social parece contaminada, ainda vigora; mesmo nessas condições, o homem continua responsável por aquilo que faz e pelo destino de sua cidade[46]. Na verdade, é justamente em momentos extremos que os indivíduos devem perseverar e resistir. Resistir por quem? Para que? De certo não se esperava que resistissem por aqueles que vergaram sob a ideologia nazista. Devem resistir em nome das novas gerações, em favor da reconstrução desse mundo comum que deverá receber "novos moradores". Sabemos que os governos totalitários transportaram para todas as

46 "Pois como os juízes se deram ao trabalho de apontar explicitamente, na sala de um tribunal não está em julgamento um sistema, uma história ou tendência histórica, um ismo, o antissemitismo, por exemplo, mas uma pessoa, e se o réu é por acaso um funcionário, ele é acusado precisamente porque até um funcionário ainda é um ser humano, e é nessa qualidade que ele é julgado" (R.e J. p. 93).

esferas onde a vida humana se desenvolve, para todos os espaços onde homens e mulheres aparecem ou se resguardam da luz pública, seus componentes ideológicos; sabemos, ainda, que, sob as mais cruéis tiranias, o espaço público é confiscado e a fala dos cidadãos, controlada. No entanto, mesmo sob o domínio totalitário, mesmo sob a tirania, os homens ainda podem se fazer perguntas, ou seja, eles podem dialogar consigo mesmos.

Não fossem as provas e a presença dos acusados, os julgamentos realizados após a queda da Alemanha nazista poderiam ser comparados a um conto de Kafka. O enredo? Uma terra onde movimentos subterrâneos irrompem destruindo toda estrutura que mantinha os homens unidos e a ordem incontestável. As personagens? Homens e mulheres os mais comuns, sem grandes aberturas espirituais para o trágico que ronda toda indagação radical. O mistério? Trata-se da impossibilidade, que acometeu os indivíduos envolvidos com a movimentação subterrânea, de julgar as ações que praticavam, de se reconhecerem como partes ativas de um todo dominado pela criminalidade[47]. O desconcertante dessa rendição dos homens sob o domínio totalitário é que ela não se deteve nas parcelas menos informadas, angariando adeptos nas classes mais instruídas, com hábitos livrescos e culturalmente mais educadas.

Renné Char definiu cabalmente, num aforismo de extrema precisão, o que se colocava no horizonte de Hannah Arendt e que a levou a pensar a razão pela qual *"nossa herança nos foi legada sem testamento",* isto é, a autora alemã almejava compreender a ruptura entre o passado e o presente ou, em outros termos, entre a tradição e a contemporaneidade[48.] Em que medida, investigava Arendt, a transformação dos princípios e conceitos que orientavam os homens, enquanto agiam e pensavam, em ideias puídas, sem força reguladora, pode estar na raiz dessa impossibilidade de se responsabilizar pelas próprias ações? Em outras palavras:

---

47 Conforme Arendt: "O novo regime nos propunha então nada mais do que um problema político muito complexo, e um de seus aspectos era a introdução da criminalidade no domínio público" (R.eJ. p, 86).

48 Em Entre o Passado e o Futuro, Hannah Arendt escreve: "O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro." (E.P.F.p.31).

"Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos particulares podem ser subsumidos? Ou, em outras palavras, o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido em que não são previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras" (R.eJ.,p.89).

Antes de discutirmos a dimensão política do julgamento e sua relação com a responsabilidade pessoal, é forçoso que nos aventuremos numa digressão, sem a qual a fundamentação dessa impossibilidade de se julgar e de se responsabilizar seria comprometida. Não se trata, no entanto, de analisarmos em detalhes a maneira como Hannah Arendt mobiliza e encadeia temas, mas de recuperarmos a atmosfera de desintegração que culminou com os sistemas totalitários. Julgamos necessário discorrer sobre a ruptura que se operou entre autoridade e tradição; a partir da perda da autoridade da tradição, do esfacelamento das noções e princípios que nos foram legados, buscaremos iluminar o problema que concerne à orientação pessoal – e moral – do homem.

Para Hannah Arendt, a crise da autoridade imiscui-se em ambas as esferas da vida humana, afetando, assim, diretamente tanto a vida privada quanto a pública. A perda da identidade e a galvanização das diferenças intrínsecas dessas duas esferas revelam, primeiro, a tendência segundo a qual o público se privatiza e o privado se torna público; em segundo, as qualidades inequívocas que fazem do espaço público o domínio da pluralidade, do diálogo e da ação, e, por conseguinte, do domínio privado do lar o seu contrário, amalgamam-se, perdem seu significado próprio e diferenciador. Com isso, tanto os princípios que norteavam o modo como os homens se relacionavam e compreendiam a realidade circundante, assim como os limites entre uma esfera e outra, rompem-se.

O eclipse da tradição é correlato do crepúsculo da autoridade política; esse fenômeno, por seu turno, é constatado quando as esferas do mundo e da vida humana

perdem os elos que os ligavam a uma origem. Em outras palavras, a crise da autoridade e da tradição indica que a realidade perdeu seu fundo histórico, que os nervos que conectavam o presente ao passado se romperam, que as tempestades de areia – próprias do deserto – destruíram as tradicionais forças políticas que ordenavam o mundo. Em *"A Tradição e a Época Moderna"*, Arendt estabelece que a origem da tradição, enquanto fio condutor das experiências e dos feitos dos passados aos quais os homens se ligavam, isto é, o princípio pelo qual cada nova geração podia compreender seu mundo, reportava-se aos romanos.

A época moderna transformou o sentido da tradição que designava o momento original e originário do espaço público em glorificação do passado. Entrementes, para a autora, esse retorno às fontes do passado serviu apenas para salientar a transformação do mundo e das instituições que norteavam a vida comum. Contudo, se autoridade e tradição deixaram de lançar sua luz sobre o real, ou seja, se o fundo explicativo do qual esses princípios irradiavam, permitindo, assim, aos homens compreender a realidade, fendeu-se, isso não significa necessariamente que, como escreve Arendt, tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens (E.P.F. p.54). Simplesmente não possuíam o mesmo significado, como se a fonte na qual alimentavam-se os homens, fosse das orientações concernentes à vida pública, fosse do regozijo proporcionado pela descoberta das obras, das palavras e da atividade artística, tivesse sido poluída. Mas a água, ainda que turva, e os narcisos que se espraiam à sua margem, continuam ali.

O desmoronamento das tradicionais formas políticas, operado pelo totalitarismo, também atingiu a filosofia moderna, que colocou de "cabeça para baixo" os padrões de pensamento que influenciaram o ocidente em toda a sua história. Ainda que Hannah Arendt assinale que responsabilizar os pensadores da idade moderna pela estrutura e condição do século XX, seja injusto e perigoso, já que nenhuma ideia, por mais radical que possa ser, seria capaz de originar o movimento totalitário, faz-se mister analisarmos, ainda que brevemente, o desenrolar dessa atitude contra a tradição filosófica, pois, segundo a autora, *" a grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com as quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar" (E.P.F. p.54).*

Segundo Arendt, uma série de acontecimentos assinala a constituição da época

moderna, a saber, o surgimento das Ciências Naturais no século XVII, as revoluções do século XVIII e a Revolução Industrial do século XIX (E.P.F.p.54)[49]. A relevância desses acontecimentos para a compreensão da destruição do significado ulterior do par autoridade/tradição, refere-se à transformação dos valores e princípios que norteavam o exercício político, bem como à alteração da ordem econômica, com o avanço da burguesia e dos trabalhadores. A grandeza daqueles que se dedicaram a pensar seu tempo com o fito de compreendê-lo reside na percepção das ambiguidades e dicotomias que se infiltravam tanto na esfera pública quanto na privada, incidindo diretamente sobre o modo como os homens se relacionavam consigo e com os demais.

Em contrapartida, esses pensadores, que pressentiram o novo surgir no horizonte, no afã de resolver e superar a experiência da contradição, acabaram por levar a dúvida para o único terreno ainda intacto, a saber, a própria filosofia. Isso ocorreu porque a resposta às investidas das contradições se deu com os conceitos legados pela tradição, ainda que tais conceitos aparecessem com uma outra fundamentação. O mundo entrava em crise e, ao assumir o risco, o pensamento, a única atividade humana capaz de compreender as mudanças e propor novas regras e princípios, respondeu como o colegial Kólia, amante do realismo, das ideias gerais e das leis obscuras e incompreensíveis que subjazem à natureza: *"Gosto de observar o realismo, Smúrov. (...) Já notaste como os cachorros se cheiram quando se encontram? Nisso se movem por uma lei geral de sua natureza[50]"*.

Quem são, indagamos, esses autores aos quais Hannah Arendt recorre, e em que se ancora a crítica que a autora os endereçará?

Ao focar nas " longas pernas" desses três filósofos, Hannah Arendt se preocupará em entender os saltos conceituais que esses autores realizaram. Saltos que não escondem a necessidade de se transpor o marco da tradição filosófica. O primeiro, Kierkegaard, ao introduzir a dúvida na fé, teria transformado a experiência íntima da religião em um conflito insolúvel na medida em que *"o salto da dúvida para a crença*

49 Para uma discussão sobre a época moderna, em Arendt: Benhabib, Seyla. **"The reluctant modernism of Hannah Arendt".** Lanham:Rowman & Littlefield, 2003; Duarte, André. **"Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política".** In:Trans/Form/Ação, 2001,vol.24, No1, pp.249-272; Correia, Adraino. "O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo". In: Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias. Moraes, Eduardo Jardim de.;Bignotto, Newton. Belo Horizonte: UFMG, 2003, pp. 227-245.

50 Dostoievski, F. Os irmãos Karamazov. Ed. 34, 2v. p. 685.

consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé"[51], colocando ambas em suspenso, como se Deus e razão não fossem suficientes para asseverar a realidade do mundo e do sujeito cognitivo. Tenhamos em vista que para Hannah Arendt o que nos afiança da nossa pertença a um e mesmo mundo é o nosso senso comum, que em nada se refere às nossas faculdades intelectivas, que não conhece a dúvida, já que se arraiga em nossos sentidos. Qualquer tentativa de levar a crise para o interior do sujeito é vista pela autora com certa desconfiança. O mundo está em crise, não o homem, não a sua condição mundana e a sua capacidade para criar um novo começo.

Já o salto da teoria para a ação, da Filosofia para a Política, da contemplação para o trabalho, operado por Marx, só foi possível, como escreve a autora, "*depois de Hegel haver feito da Metafísica uma Filosofia e transformado o filósofo no historiador a cuja visada retrospectiva o significado do devir e do movimento – não do ser e da verdade – revelar-se-ia afinal"*(E.P.F. pp.56-57). Marx, pelo prisma de Arendt, estabeleceu uma relação de dependência entre pesamento e ação ao desconsiderar que cada uma dessas atividades possuía princípios próprios e intransponíveis, ou, como escreve a pensadora alemã, *"ao saltar da Filosofia para a Política, transportou as teorias da dialética para ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos uma ideologia"* (E.P.F. p.57). Mas isto não é tudo. Podemos encontrar em todos os escritos de Hannah Arendt a preocupação com a política, com a recuperação do espaço público e com a dignidade da ação. De modo que Marx aparecia para Arendt não como um pensador da economia – ela o considerava um filósofo e ao qual devia todo respeito -, mas como um pensador que não se preocupou tanto com a ação política, mutável, transitória e fugaz, quanto com as relações econômicas. Em "A Condição Humana", no capítulo sobre o labor, Arendt retoma a discussão. Ao contrário do que se suporia, Marx não aparece como o teórico da fabricação, mas do labor. A distinção entre esses dois conceitos revela a profundidade dessa crítica. Enquanto a fabricação é concebida como a produção de

51 Ob.cit. p. 56. Para Arendt, Kierkegaard se serviu especialmente da "filosofia da dúvida" de Descartes, ou seja, de sua "subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas". (E.P.F. p.56).

objetos duráveis que, ao entrarem no mundo, conferem-lhe certa duração, o labor é pensado como a atividade do organismo para se manter vivo. Essa atividade não produz nada além do que é necessário para a subsistência do organismo vivo, a não ser os meios "para sua reprodução"[52].

Nietzsche, por sua vez, teria invertido o platonismo na medida em que passou a glorificar a vida e a matéria sensível, opondo-se, assim, às ideias suprassensíveis e transcendentes. O filósofo solapou, desse modo, o fulcro dos princípios ordenadores do real que serviam de medida para o pensamento. Como escreve Arendt, *"o salto de Nietzsche do não- sensual reino transcendente e não-sensível das ideias e medidas para a sensualidade da vida, seu "Platonismo invertido" ou "transvaloração dos valores", como diria ele próprio, foi a derradeira tentativa de se libertar da tradição, e teve êxito unicamente ao por a tradição de cabeça para baixo"* (E.P.F. p.57).

Poderíamos supor que as transformações que afetaram as relações políticas, assim como o âmago da filosofia ocidental, solapando os marcos referenciais da conduta humana, serviriam para eximir os funcionários nazistas de sua responsabilidade. Ledo engano. Hannah Arendt, leitora voraz, encontrará em um escritor prolixo a afirmação segundo a qual pensar por si mesmo significa assumir uma posição ativa no mundo, sobretudo em tempos críticos. Decantada a faculdade do juízo, filtrados os pormenores do discurso kantiano, Arendt conseguirá afirmar que a capacidade para julgar concerne a todos os homens que vivem em comunidade, a todos que se inspecionam e que interrogam os preconceitos alheios. Na medida em que

52 "Contudo, um fato ainda mais importante neste particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e expresso por Marx, é que a própria atividade do labor, independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma "produtividade" própria, por mais fúteis ou pouco duráveis que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do labor, mas na "força" humana, cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um "excedente", isto é, mais que o necessário à sua "reprodução". Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da "força" de trabalho humana (Arbeitskraft), que explica a produtividade do trabalho, a introdução deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema. Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca "produz" outra coisa senão "vida". (C.H. p. 99).

homens e mulheres não só vivem no mundo, como nele aparecem, estão aptos a ver e a serem vistos, a ouvir e a serem ouvidos. A existência comunicativa dos homens sobre o espaço do aparecer indica a necessidade de se avaliar tanto a maneira como eles aparecem, quanto o modo como são assediados pelas demais aparências. Se quisermos resolver o problema mediante uma analogia, seríamos forçados a dizer que ao espectador, criticamente distanciado do palco e dos atores, é que cabe avaliar o desempenho da peça, assim como ao homem público, ao retornar para o lar, caberia refletir sobre o destino da comunidade política, avaliando, desse modo, o desempenho dos demais cidadãos[53]. O denominador comum entre a atividade do ator e a do espectador, entre a ação do cidadão e a privaticidade do indivíduo, é a responsabilidade pessoal de cada um com o destino do mundo. Mas o que é isso, a responsabilidade pessoal?[54]

Hannah Arendt nos diz que somente "num sentido metafórico" seria possível pensar a atitude dos homens em relação à estrutura totalitária em termos de responsabilidade pessoal. Só pode ser considerado responsável aquele que tomou parte nas ações nazistas, de modo que a tentativa de se responsabilizar toda a humanidade pelas atrocidades praticadas é vista por Arendt como uma forma de se despolitizar o que realmente aconteceu. As ações que culminaram na "resolução final" foram praticadas por indivíduos, não pela humanidade. Cabe ressaltar que a responsabilidade pessoal se distingue da política, já que esta impõe ao agente público que se responsabilize pelas ações de seus antecessores; distingue-se, ainda, da responsabilidade inerente ao *amor mundi,* ao amor que devotamos ao mundo e à nossa condição mundana. Quem quer que assuma a responsabilidade pelo destino desse espaço criado e vivificado pelos homens,

53 A partir do sentido inato que nos afiança que fazemos parte da humanidade, que compartilhamos um mesmo mundo, Hannah Arendt poderá escrever que "é em virtude dessa ideia de humanidade, presente em cada homem particular, que os homens são humanos, e eles podem se dizer civilizados ou humanos porque essa ideia se tornou o princípio de suas ações e de seus juízos. É nesse ponto que o ator e o espectador passam a estar unidos; a máxima daquele que age e a máxima, o padrão, segundo a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se uma só". (V.E.p. 528).

54 Para uma análise detalhada da capacidade humana de julgar, em Arendt, recomendo a leitura de "Hannah Arendt's theory of judgement", de Maurizio d'Entrèves. In: "The Political Philosophy of Hannah Arendt". Londres: Routledge, 1994, pp.101-138; Duarte, André. "A dimensão política da filosofia kantiana segundo Arendt". In: Arendt, H. "Lições sobre a filosofia política de Kant". Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, pp.109-140. No que concerne à relação do ator com o espectador: Abreu, Maria Aparecida. "Hannah Arendt e os limites do novo". Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, pp. 100-105.

segundo Arendt, será forçado a fazer coro à célebre fala de Hamlet: *"O tempo está fora dos eixos: maldito despeito/ que tenha eu nascido para endireitá-lo"*. "Endireitar o tempo significa renovar o mundo", prossegue a autora, "o que podemos fazer porque todos entramos num ou noutro tempo como recém-vindos a um mundo que existia antes de nós e ainda vai existir depois que partimos, quando termos deixado a nossa carga para os nossos sucessores[55]" (R.eJ., p. 90).

Arendt quer dizer que, sob o domínio do totalitarismo, a tríade julgamento, responsabilidade e ação sofreu uma importante mudança. Essa transformação se clarifica quando comparamos o totalitarismo com a ditadura. Desprezada a técnica da força, que solapa a discursividade do poder, a ditadura sempre foi concebida como uma medida emergencial e, por isso mesmo, "limitada no tempo e no poder". A diferença mais marcante entre as duas formas de governo diz respeito à participação dos cidadãos: enquanto na ditadura observamos a tomada do poder e o confisco do espaço público por um grupo ou classe que defendem interesses arraigados, no totalitarismo todos os indivíduos são englobados, sejam adeptos da ideologia ou não. Somente quem se retirou da esfera pública, anota Arendt, e abdicou da responsabilidade política conseguiu resistir ao sistema. Pois "*em qualquer ditadura, quanto mais numa ditadura totalitária, o número relativamente pequeno de homens capazes de tomar decisões – que num governo normal ainda podem ser nomeados – encolhe para Um, enquanto todas as instituições e órgãos que começam a controlar ou ratificam a decisão executiva são abolidos*" (R.eJ.p. 92).

Pouco menos conhecido do que o Sermão da Montanha é o dito de La Boétie: *"Não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa*

55 Se do ponto de vista dos que nascem o mundo é sempre um deserto, ou seja, algo estranho com o qual a criança se depara ao nascer, não deve ser para aqueles que já estão nele, ou seja, para os adultos. Estes sãos responsáveis por vivificar o mundo que receberam e de entregá-lo às novas gerações, e, assim, cuidar para que não seja destruído. Arendt ressalta o caráter artificial do mundo em várias de suas obras; isso porque o mundo só aparece na medida em que os homens agem e falam, ou seja, o mundo é resultado da ação e do discurso e depende da pluralidade humana, isto é, da presença constante do outro que possa ver e ouvir. Mas estas não são as únicas relações que os homens estabelecem com o mundo e mediante as quais vivificam-no: há a atividade de pensar que, se não precisa aparecer e se manifestar no mundo, relaciona-se com ele de muitas maneiras; há ainda a fabricação, mediante a qual o homem lega ao mundo objetos que nele permanecerão conferindo-lhe estabilidade.

alguma, e sim nada lhe dar; não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si, contanto que nada faça contra si. Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o" (LaBoetie, 1999, 14). Além do belo exercício retórico que produziu frases acalentadoras, portadoras de um sentido político inaugural, a saber, que a amizade é, por excelência, uma virtude republicana, "A Servidão voluntária" foi feliz ao questionar a submissão de uma multidão de homens à vontade de um só.

Guardadas as devidas diferenças, aprendemos que, sob a tirania ou o domínio do Um, mais vale ao cidadão comportar-se como os nativos brasileiros que, ao ouvirem o discurso do cacique, fingiam nada ouvir[56]. Nesta situação paradoxal, se o fingimento, se o não atentar para aquilo que o detentor do poder diz, mantém intacto o domínio da força, altera, silenciosamente, a posse do poder. Sob a tirania ou sob domínio total, o silêncio se torna a única arma dos cidadãos. Resistir ao clamor da massa, ao assédio do UM, passa a ser o único meio para se reconstruir o espaço público, quando o sistema e seus apoiadores tiverem caído.

Se conseguirmos ir além das práticas tenebrosas dos regimes totalitários, poderemos notar que sua ação destrutiva não se orientou apenas – o que já seria muito – para as vidas daqueles que elegeu como inimigos, mas atingiu o espaço público e, consequentemente, a política. Desse modo, os sistemas totalitários não poderiam ser comparados aos regimes tirânicos e despóticos, porque ainda neles subsistiam meios – clandestinos – que permitiam aos contrariados reagir. Contudo, a destruição da política, a contaminação do político pelas ideologias, e, mais, a apatia com que aquela parcela da sociedade que não aderiu aos pressupostos ideológicos dos movimentos aceitou as novas regras, só foi possível em virtude do afastamento dos cidadãos dos assuntos políticos. A desconfiança e o descrédito dos cidadãos em relação aos seus representantes e à política apontam para o engessamento das relações políticas, ao seu controle pelos partidos, grupos e instituições.

À perda da relevância política do espaço público soma-se a desvinculação dos

56 Clastres, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

indivíduos em relação ao destino de sua comunidade, de sorte que a obediência, a subserviência, possui razões mais profundas e menos subjetivas do que a vontade: ela se relaciona diretamente com a maneira como os cidadãos sãos afastados dos assuntos públicos, do modo como delegam seus deveres para seus representantes. Um dos argumentos que pesa a favor da representatividade do poder diz respeito à quantidade dos indivíduos que estariam aptos a agir sem intermediários. No entanto, uma democracia direta acarretaria na transformação radical do poder: diminuição do número de horas devotado ao trabalho, reurbanização, etc. Se a escolha de representantes parece mais fácil e menos perigosa do que a transformação da ordem existente, o preço que se paga é o estado apolítico em que vive a maioria da população. O Um nasce nesse vazio, nesse não saber-se político dos homens e mulheres. Com isso queremos dizer que a cidadania, não só o direito que garante aos cidadãos a informação, a ação e o discurso, mas a participação direta no processo de informação, a prática discursiva e o agir com vistas à equalização das desigualdades e à vivificação do espaço público, dispensa a existência de indivíduos que se queiram líderes, ou de partidos que se julguem vanguardas políticas.

O desapreço de Brecht em relação aos líderes, seus ataques contra aqueles cuja mera existência impedia aos demais o pleno desenvolvimento de sua autonomia, vedando-lhes o exercício da liberdade, objetivava desmontar o aparato teatral sem o qual um homem jamais conseguiria superar as diferenças que constituem a pluralidade do real. Diz o líder: "A realidade sou eu!" Movimentos coreografados, voz impostada, imagem construída e conservada por terceiros, discursos em chocante oposição aos fatos, interesseiros de toda ordem prontos a ver num farsante o deus encarnado, estas e outras técnicas de convencimento atiçam os espectadores que, por sua vez, não desconfiam, dado o sortilégio de informação a que são expostos, apenas se deslumbram.

Os diários de Hannah Arendt, nos quais podemos encontrar seu pensamento em exercício, dão-nos conta do valor conceitual – e também prático – da compreensão. Nessas páginas, a autora se esforça para entender essa capacidade humana, íntima e subjetiva, que liga os homens ao mundo. Orientada para o real, o compreender atrela os indivíduos aos acontecimentos de seu tempo, fá-los ouvir o zunir das "tempestades de areia", impõem-lhes que transformem o "deserto" em um mundo humanizado. Arendt se

esforça, ainda, para demonstrar a conexão que subjaz às atividades de pensar, compreender e julgar, sem deixar, no entanto, de delimitar seu campo de atuação.

Em conjunto, a capacidade humana para pensar, compreender e julgar se manifesta na reafirmação da pertença dos homens ao espaço mundano no qual aparecem em palavras e em ações; reforça, ainda, a responsabilidade pela sua manutenção e vivificação.

O que norteia a investigação de Arendt sobre as faculdades subjetivas responsáveis menos pelo conhecimento, do que pela orientação dos homens no mundo, é a necessidade de se compreender o sistema totalitário, a maneira pela qual se manifesta no espaço público, a relação de dependência que se cria entre os homens e a ideologia. Desse modo, o efeito mais severo do subjetivismo radical, qual seja, a separação entre as faculdades cognitivas e a ação humana, entre o ego pensante e o homem enquanto ser de ação, é superado, por Hannah Arendt, a partir do imbricamento do pensar com o agir.

Movendo-se em um espaço despolitizado e despolitizante, que se caracteriza pela perda de sua dimensão criadora; habitado por ideologias que impedem o pensar de criar uma abertura a partir da qual os preconceitos são inspecionados e as opiniões investigadas; agindo em um mundo no qual a relevância ético-moral da ação foi preterida em favor do discurso do UM, ou pelo oportunismo dos muitos, os homens só podem recorrer a si mesmos se quiserem resistir a essa perda de realidade, se almejarem reconquistar o espaço público. Assim sendo, o subjetivismo radical deve ceder lugar a uma nova subjetividade atrelada ao acontecer. Orientada para o cotidiano, a compreensão não nega o fundo instável das relações humanas, não recusa à temporalidade a função formadora dessa nova subjetividade, ao contrário, ela se serve da finitude humana, da imprevisibilidade que decorre das ações, das mudanças sociais, políticas e econômicas, para superar o estado de apatia. Os antigos estavam certos ao representar a fortuna como uma mulher em fuga, de longos e vastos cabelos que lhes escapavam das mãos. No entanto, não é preciso agarrar o imprevisível, submetê-lo às rígidas leis da razão. É mister compreendê-lo, reconhecer que ele é capaz de nos instruir e de nos inspirar.

Como veremos, compreender, em Hannah Arendt, não se resume a uma

apreensão cognitiva do real, mas um mover-se ativo entre as opiniões e preconceitos, uma atividade que cria uma abertura a partir da qual os homens e o mundo se entrelaçam.

Em um rascunho, Hannah Arendt revela sua preocupação com esse entrelaçamento. Vejamos o que ele nos diz:

"Se o sentido interno – a dor – deve se tornar um princípio político, ele deverá se transformar em compaixão, que é, sobretudo, o resultado do sofrer-consigo-mesmo; deste ponto de vista, como ele é um sentir-com, tem que substituir o falar-consigo-mesmo. Desse modo se desenvolve uma esfera totalmente nova da intimidade. A teoria da "empatia" em Dilthey: a compreensão se orienta para o mundo exterior, ela se torna: reconciliação no sentido de Hegel" (J.P.p. 715).

Convocados pelo mundo, os homens devem interromper o diálogo silencioso do pensamento, sem que, contudo, abandonem suas capacidades subjetivas. A compreensão, por estar atrelada ao espaço público, às opiniões e preconceitos que nele se externam, por se mover entre os acontecimentos, criando novas aberturas a partir das quais o que foi interrogado e inspecionado retorna ao mundo na forma de um novo acontecer, não só está na raiz da avaliação dos fatos, da apropriação do real. Aquele que aceita o fardo do compreender, aceita ver os homens e suas dores, ver o mundo e suas transformações – aceita, desse modo, se envolver com o destino da morada humana.

Ao considerar todos os aspectos que envolvem os homens e os espaços nos quais vivem, o compreender é talhado para a comunicação, para o envolver-se-com em uma comunhão capaz de criar novas aberturas. O que se apresenta ao homem da compreensão é o presente em sua absoluta transitoriedade, esse estar prestes a desaparecer que, entretanto, aguarda inacabado. Fugacidade e imaturidade, transitoriedade e incompletude, ao contrário do que se suporia, podem conferir sentido à vida humana e ao mundo. O fim, no que concerne às ações humanas, sempre envolve o recomeço de um novo tempo, com novos atores e espectadores. No confronto com o real, o que os olhos do indivíduo médio veem como a manifestação da destruição, da deterioração e do fim, os olhos daquele que se dedica à compreensão veem um oceano

de possibilidades. Entranhada nas ruínas deixadas pelo nazismo, inscrita na deterioração da moralidade e mesmo na apatia política, a compreensão vislumbra o porvir e, com ele, o fardo de sua realização.

Em "Repenso o mundo", Wislawa Szymborska ironiza "o pequeno como a fagulha" que "a um toque te apagarás", a brevidade dos dias, da vida, o instante que separa nossa existência mundana. As cores que nos afrontam em uma tela, as vozes que nos assediam, as melodias que nos encantam, as disputas nas quais entramos, o que mais se refira aos homens e à temporalidade é pensado, simultaneamente ao desvelamento da intransigência das horas, ironicamente.

"Repenso o mundo, segunda edição,
segunda edição corrigida,
aos idiotas o riso
aos tristes o pranto,
aos carecas o pente,
aos cães botas" (Szymborska, 2012, 27)

A ironia, neste caso, impede que o abismo da desolação se abra e se aprofunde ainda mais. A tragédia que acompanha a cristalização do nosso inevitável desaparecimento é relativizada pelo riso. A poetiza ri-se do vazio existencial, da ruína em que sossobra o homem da reta razão. O que resta? Restam o mundo e os seus novos habitantes, restam as experiências, não menos fugazes, que nele se realizarão.

" O mundo, só assim. Só assim
viver. E morrer só esse tanto.
E todo o resto – é como Bach
tocado por um instante
num serrote" (Szymborska, 2012, 29)

Observamos como a atividade de pensar se serve de metáforas para se manifestar; vimos que a linguagem está entranhada em nossas percepções, de sorte que pensamento e linguagem se envolvem criativamente; salientamos que as obras de arte conferem estabilidade ao artefato humano. Em que medida, então, a relação dos homens com as obras de arte, o modo como as apreendem e a maneira pela qual se engajam com os acontecimentos de seu tempo, participa do compreender?

2.2 A interpretação da compreensão

Em Hannah Arendt, o compreender não se orienta para um objeto, isto é, ele não assume esta ou aquela realidade objetiva, o "isto" fenomênico despojado das suas articulações e ramificações. Compreender significa dispor-se a, envolver-se com, mover-se entre. Por conseguinte, o que subjaz à recuperação das obras de arte, ao pensamento-em-abertura no qual se funda a interpretação, é o artefato humano. Segundo Gadamer: "a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um "objeto", mas frente à história efeitual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido" (Gadamer: 1999, 19). Teoria e prática se unem na compreensão que, por definição, impõe uma práxis, um portar-se diante de algo, um agir no mundo conformado ao compreender.

Diferentemente do filisteu cultural, que busca nas obras de arte novas grifes que possam ser ostentadas em salões "pedantescos", e da apropriação cientificista dos historiadores das ideias, o interpretar da compreensão sempre se confronta com o sentido original das obras, aquilo que não foi dito, apenas pressentido pelo autor. De certa maneira, a interpretação nos mostra que a sistematicidade dos temas e o dogmatismo dos pensadores são atributos que lhes foram conferidos por seus interlocutores, contemporâneos ou tardios. A fase azul de Picasso, o momento dramático de Tchaikovsky, a poética em abismo de Rilke, a poesia popular de Cora Coralina, em suma, as palavras-chave que nos ajudam a defini-las e catalogá-las, deixam de dizer a obra. Esse processo, no entanto, nunca acaba. A interpretação deve apreender, mesmo parcialmente, a obra; de sorte que a busca pelo inarticulado dos discursos, pelo invisível entre o visível das telas, pelo inaudível do som arrebatador de uma sinfonia[57], sempre se renova. O objetivo da interpretação não é recuperar o solo

57 Ao discorrer sobre a circunvisão, quando o que está entranhado se desentranha sob o compreender, quando o homem da compreensão e o mundo se redescobrem prenhes de possibilidades, Heidegger atenta para o fato de que o objetivo da compreensão não se reduz em conferir "significados" aos objetos que nos são dados. Isso seria um mal-entendido, escreve o filósofo, "a respeito da função específica de abertura da interpretação. Ela não lança, por assim dizer, um "significado" sobre a nudez de algo simplesmente dado, nem cola sobre ele um valor. O que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe" (Heidegger, 2005, 206). Ao pensar a abertura, Heidegger retira a carga ontológica na qual se funda o Ser, e isso significa que a visão, concebida pela tradição como o meio privilegiada para se ascender ao Ser como um dado da intuição, tem por fulcro a compreensão. Assim como na circunvisão "o mundo já compreendido se interpreta", o homem se compreende na compreensão como

original das obras, seu tempo histórico ou seu espírito, mas recolocá-las no mundo, entre os homens. Nessa atividade, o homem se compreende ao compreender; ao se mover entre os legados da tradição, ao buscar no passado os meios para compreender seu tempo, nota que ele mesmo e o mundo são possibilidades que podem, ou não, se realizar.

Heidegger expressa, à sua maneira, o mover-se da interpretação, a relação que ela trava com as "notícias do mundo" que lhe chegam pela compreensão, sua atitude frente ao inarticulado:

"A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que "está" no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já "põe", ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia" (Heidegger, 2005, 207).

Heidegger leva em consideração a posição do intérprete, de sorte que indagar a interpretação sobre quem fala e da onde fala deixa de ser uma pergunta frívola; esse questionamento já indica que o intérprete, antes mesmo de considerar o tema a ser investigado, já estava envolvido com ele. Em resumo, o "prévio", ao qual o filósofo alude, expressa a decisão - "definitiva ou provisória" - do intérprete em relação ao chamado do mundo. Ao determinar conceitualmente o objeto da compreensão, ao transformá-lo nesse "algo", ao aproximá-lo do seu tempo, o homem também se determina como parte determinante do mundo[58].

ser-no-mundo.

58 Gadamer, em uma passagem ricamente inspirada na "Crítica do Juízo", reforça a quase "fusão" do passado com o presente na obra de arte, como se ela, inserida em um contexto distinto daquele que a produziu, conferisse continuidade ao mundo. "Deveríamos admitir, por exemplo, que uma antiga figura divina, exposta no templo não como obra de arte para um desfrute estético da reflexão – hoje podemos encontrá-la exposta no museu moderno – leva consigo o universo da experiência religiosa da qual precede, tal como ela se nos apresenta hoje. Isso significa que esse seu mundo pertence também

O prévio, entrementes, deve ser entendido como o ponto de partida da interpretação, não o seu motor, menos ainda o seu fim. Nesse processo, o intérprete, o objeto a ser considerado e o mundo se transformam. A impressão de que, nestas linhas, tenhamos interpretado Heidegger à luz do pensamento político de Hannah Arendt, revela-se correta. Para Arendt, os preconceitos que ganham a esfera pública não devem ser considerados em seu aspecto negativo, como se expressassem a impossibilidade do homem comum para avaliar opiniões, para investigar os interesses que norteiam a ação dos grupos e partidos que concorrem pelo seu apoio. Os preconceitos externam menos as paixões, ressentimentos e medos dos indivíduos, do que o ambiente no qual são produzidos, as estruturas que os criam e alimentam. As ideologias, ao contrário do que comumente se supõe, não criam preconceitos; elas, isto sim, sistematizam o "pré" determinado dos conceitos, organizam os pontos de vista que se antagonizam, criam um marco comum aos preconceitos a partir do qual encontram um objetivo.

Na apreensão do intérprete, mesmo quando sistematiza temas e forja conexões, realiza-se a humanização daquilo que desafiava o compreender. Nesse processo, o intérprete se envolve com o mundo, tem a experiência do artefato humano e se descobre como ser mundano. "A compreensão", segundo Gadamer, "não é indiferente ao mundo, assim como não é indiferente às motivações de quem almeja compreender" (Gadamer, 1999, 19).

Ao nos engajarmos na compreensão, como sugere Hannah Arendt, buscamos as vozes dos homens e das mulheres que compartilham, conosco, dos acontecimentos do nosso tempo. O retorno aos textos da tradição, às obras de arte, realiza-se a partir das necessidades do mundo, das crises que o tornam um objeto perecível. Desse modo, a abertura do passado sob o compreender revela que, assim como outras crises foram superadas, aquelas que enfrentamos também serão.

Enquanto seres comunitários, os homens são dotados com essa empatia para com o espaço no qual vivem. Marcada pela pluralidade, a relação que estabelecem com o mundo é responsável pela criação, manutenção ou destruição dos preconceitos, do posicionar-se em relação a algo. Para Dilthey, dessa relação se originam as referências vitais dos indivíduos. A compreensão, neste caso, liga-se às conexões que surgem entre

ao nosso mundo" (Gadamer, 1999, 17).

a vivência e o mundo, nomeadas pelo autor de "mundividência". Ancorada na vida, nas experiências produzidas pelo encontro vital dos homens com seu meio, a mundividência está na raiz da empatia.

"Espalhada pela Terra em incontáveis decursos vitais singulares, vivida de novo em cada indivíduo e, visto que se subtrai à observação como simples instante do presente, retida no eco da recordação, por outro lado, por se ter objetivado nas suas manifestações, é a mais plenamente apreensível, segundo toda a sua profundidade, na compreensão e na interpretação do que em toda a percepção e captação da própria vivência – a vida encontra-se presente no nosso saber em formas inumeráveis e, no entanto, mostra por toda parte os mesmos rasgos comuns[59]".

Quando Arendt nos diz que é preciso passar da empatia à responsabilidade, ela alerta para o perigo que esse primeiro conceito dissimula. A empatia, sob esse prisma, pode ser confundida com o zelo descompromissado com o destino do mundo, ou, então, com o aturdimento que a realidade pode provocar, apresentando-se como algo acabado e imutável. A compreensão, em Dilthey, ancorada na interpretação do mundo, pode levar ao esclarecimento, entendido como a consciência de "parentesco", proximidade entre a vida humana e o mundo, o que, para Arendt, pode impelir os homens a se engajarem na preservação desse produto do "amor mundi"; pode, ainda, tornar-se o princípio da compreensão, conferindo-lhe a disposição necessária para enfrentar os acontecimentos que a convocam. Contudo, a empatia, através da qual reconhecemos o mundo como nosso lar, mediante a qual somos impregnados com a palheta de incontáveis cores do real, não pode determinar a relação que estabelecemos com o mundo, ou seja, ela não nos constrange a agir em favor de sua manutenção, apesar de nos alertar para o fato de que o destino do artefato humano é também o nosso.

A nota já citada de Hannah Arendt, na qual a autora exprime a necessidade de se passar da empatia diltheana à responsabilidade hegeliana, não nos indica em quais obras desses filósofos a autora se concentrou; a questão investigada por Arendt se revelava decisiva para a compreensão e superação do domínio total, de tal modo que a preocupação com o aspecto conceitual, com a articulação das noções, sucumbe ante a coerção desse assunto. Apesar das transformações teóricas e práticas que foram

59 Dilthey, W. Os tipos de concepção do mundo. Trad. Artur Mourão:p.9. Disponível em: www.lusosofia.net.

gestadas no século XIX, Hegel e Dilthey ainda podiam se mover, conceitualmente, entre a tradição filosófica. Noções como "providência", "fé" e "crença" ainda faziam parte do vocabulário filosófico; distinções como as que se operavam entre o sensível e o suprassensível, entre a matéria e o espírito, ainda instigavam as elucubrações dos filósofos. Hannah Arendt, ao contrário, fala a partir dos escombros da civilização ocidental; os despojos revelavam a inexistência de leis imutáveis que assegurassem a estabilidade do mundo; demonstravam a incapacidade do entendimento humano para lidar com fenômenos que superavam e negavam seus critérios; afirmava o arrefecimento dos laços religiosos.

Certamente a preocupação de Arendt com a atividade do historiador, com as ferramentas por ele mobilizadas ao se dedicar à compreensão da história, a maneira pela qual interpretava os fatos, o modo como construía discursivamente o histórico, encontra respaldo teórico em Hegel. No caso deste filósofo, tratava-se de ampliar o horizonte do histórico a partir da reformulação teórica da História, isto é, tratava-se de examinar seus princípios e de reformulá-los à luz de sua dialética. A diferença entre as indagações de Hegel e aquelas que seriam formuladas por Arendt foi gestada no próprio âmago da História: no primeiro caso, os acontecimentos buscavam o espírito, assim como este se refletia neles; no segundo, à negação dos fatos históricos seguiu-se a destruição do histórico pela explicação total desenvolvida pelas ideologias[60].

Segundo Hegel, "a história deve ser tomada como é, temos de seguir adiante histórica e empiricamente. Entre outras coisas, não devemos nos deixar tentar pelos historiadores profissionais, pois estes, em especial os alemães, que possuem grande autoridade, praticam precisamente aquilo que acusam os filósofos – ou seja, de fazer

60 O primeiro capítulo de "Verdade e Política" exemplifica cabalmente a dimensão trágica das interrogações de Hannah Arendt sobre o lugar da mentira na esfera pública. A diferença substancial da mentira antiga em vista da moderna, envolve os objetivos em jogo, o modo como a verdade era omitida em favor dos interesses nacionais ou dos grupos em disputa, o púbico ao qual esse discurso era endereçado. "A tradicional mentira política, tão proeminente na história da diplomacia e da arte política, referia-se, quer a segredos autênticos, a dados que nunca se haviam tornado públicos, ou a intenções, que, de qualquer maneira, não possuem o mesmo grau de segurança que fatos acabados. (…) Em contraste com isso, a mentira política moderna lida eficientemente com coisas que em absoluto constituem segredos, mas são conhecidas praticamente por todo o mundo. Isso é óbvio no caso em que a história reescrita sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdadeiro na criação de imagens de toda espécie, na qual todo fato conhecido e estabelecido pode do mesmo modo negado ou negligenciado caso possa vir a prejudicar a imagem; porquanto uma imagem, ao contrário de um retrato à moda antiga, deve, não bajular a realidade, mas oferecer um adequado sucedâneo dela" (E.P.F.p.311-312).

ficção histórica, a priori" (Hegel, 2001, 54). Tanto em Hegel, quanto em Arendt, a relação do historiador com o histórico, a partir da qual o histórico poderá adentrar no domínio público, é uma relação ativa que requer vigília e disposição para enfrentar a realidade, "seja ela qual for". O histórico, por esse prisma, revela-se produto dessa atividade, desse envolvimento que rejeita fundamentar-se na sua "apreensão fiel". Hegel nota que os termos "apreensão" e "fidelidade" dão a impressão de passividade, de afastamento em relação ao objeto investigado, como o insone que vaga entre os despojos da maré recolhendo conchas, o historiador articularia, com isenção, os fatos incompreendidos.

"Até mesmo o historiador mediano e medíocre", escreve Hegel, "que talvez acredite e simule ser apenas receptivo, que está apenas entregando-se aos dados, não é passivo em sua maneira de pensar. Ele traz consigo as suas categorias e vê os dados através delas. Em tudo o que se supõe ser científico, a Razão deve ser alerta e a reflexão deve ser aplicada. Para quem olha racionalmente para o mundo, o mundo olha de volta racionalmente. A relação é mútua" (Hegel, 2001, 55).

Esses critérios, no entanto, implodiram sob o domínio total. A fé na razão humana, nas leis que não precisariam ser escritas, já que "falavam aos corações dos homens", e que norteavam suas ações, assim como a crença na imutabilidade e perenidade da estrutura teórica e política do ocidente, a partir da qual tudo poderia ser compreendido, revelaram-se ilusórias.

Hegel não perde de vista a participação dos homens na construção histórica, mesmo de seus interesses privados, da ação provocada pelas paixões que os motivam interiormente. A história, queira-se ou não, é feita por indivíduos que decidem enfrentar os riscos da esfera pública, que abandonam a segurança do estabelecido para iniciar algo que eles mesmos não sabem o que pode vir a se tornar. César, do ponto de vista do filósofo alemão, era um homem dessa lavra[61]. Com Hamlet, César poderia exclamar a

61 "Antes de atingir a sua posição de superioridade, esteve em risco de perder seu lugar, em pé de igualdade com os outros líderes de Roma. Quase sucumbiu para os que logo iriam tornar-se inimigos seus. Esses inimigos, que ao mesmo tempo estavam atrás dos seus interesses pessoais, tinham a seu lado a constituição formal de Roma e a força de uma aparência legal. César lutou para manter sua posição, sua honra e segurança. A vitória sobre seus inimigos que mantinham o poder sobre todas as províncias romanas tornou-se ao mesmo tempo a conquista de todo o império. Sem modificar a constituição, César tornou-se assim o único governante do Estado. Ao realizar seu objetivo originalmente negativo — a autocracia sobre Roma — ele ao mesmo tempo cumpriu o necessário destino histórico de Roma e do mundo. Dessa maneira ele foi motivado não apenas por seu interesse

já citada passagem de Shakespeare: " *O tempo está fora dos eixos: maldito despeito/ que tenha eu nascido para endireitá-lo".*

César compreendeu que a realização de seus objetivos transformaria radicalmente a atmosfera romana, tornando-se, por isso mesmo, a própria realização do mundo. Responsabilizando-se pelas ações que viria a praticar, tornava-se, consequentemente, responsável pelo destino do artefato humano. Se nos reportarmos à poesia greco-romana, se recuperarmos as elegantes passagens nas quais os historiadores antigos discorrem sobre esses homens, compreenderemos que a vida do herói estava irreversivelmente ligada à permanência ou destruição do espaço que ajudaram a criar. Os heróis estavam dispostos a correr os riscos que toda ação envolve; ao enfrentarem desafios que aos outros pareceriam impossíveis de serem superados, ao aceitarem o chamado de seu tempo, ensinaram-nos que a ação sempre se dirige à glória do mundo.

Ora, César não era, para Arendt, um exemplo de cidadão virtuoso; entrementes, o que essa passagem nos diz é de suma importância para a retomada da esfera pública, para a sua politização. Por mais que as tempestades de areia tenham se dissipado, a mentalidade, digamos, totalitária, e as técnicas de aniquilação continuam fazendo do mundo um deserto. Para que os homens se enraízem, isto é, para que do deserto seja feito um mundo humano que comporte a pluralidade, os indivíduos devem se responsabilizar por uma dupla transformação: devem se transformar e ao mundo.

---

privado, mas também agiu instintivamente para a realização daquilo que a época exigia. O mesmo acontece com todos os grandes indivíduos históricos — seus objetivos pessoais contêm a vontade essencial do Espírito do Mundo. Eles devem ser chamados de "heróis", na medida em que não tiraram seu objetivo e sua vocação do rumo calmo e regular das coisas, sancionado pela ordem existente, mas de uma fonte secreta cujo conteúdo ainda está oculto e ainda não veio à luz" (Hegel, 2001, 78). Antes que comparem a atitude de César com a de Hitler, antes que leiam a frase "seus objetivos pessoais contêm a vontade essencial do Espírito do mundo" com o espírito contaminado pelo nazismo, uma ressalva se faz necessária. Hegel nos diz que César saiu daquela zona de conforto adquirida após sucessivas conquistas militares, a partir das quais sua fama foi lapidada. O futuro imperador recusa, desse modo, ser apenas um general de extrema habilidade; recusa, ainda, ver passivamente a deterioração da república romana. Mesmo que tivesse controle sobre os efeitos de suas ações, a atitude de César conseguiu re-politizar a esfera pública romana. Hitler, por sua vez, era a expressão mais bem acabada do estado de espírito alemão; suas anti-ações não desafiavam o status quo, não contrariavam os interesses de seus pares. César, conforme Hegel, cria a possibilidade de um futuro para Roma, Hitler, ao contrário, a destrói. Os objetivos de César, suas singularidades, produzem a vivificação do mundo ao dotá-lo desse sentido que só se abre à compreensão no porvir.

2.3 Em busca da natureza do fenômeno totalitário

"Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.

De um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios do sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos
E se encorpando em tela, entre todos,
se erguendo tenda onde entrem todos,
se entretendendo para todos, no toldo
(a manhã) que plana livre de armação.

A manhã, toldo de um tecido tão aéreo
que, tecido, se eleva por si: luz balão"
João Cabral de Melo Neto - "Tecendo a manhã[62]"

Que os raios solares incidam sobre a superfície da Terra, revelando o espetáculo de um mundo de coisas envolvido pela aura misteriosa da noite, isso indica apenas que o dia não tarda a surgir. A manhã, como sugere o poema de João Cabral de Melo Neto, deve ser preparada, por ser produto das atividades que se realizam sob o firmamento, por ser o resultado das paixões, devaneios e expectativas forjadas na madrugada. O canto do galo humaniza o despertar dos homens para esse mundo de possibilidades, mas, como vimos, um grito busca outro que lhe faça coro, até que o canto se torne uma elegia de muitos cantares congregados pela graça do recomeço.

A compreensão é essa busca pelos outros, pelas vozes daqueles que compartilham conosco deste mesmo tempo e espaço. Compreender, desse modo, significa mover-se entre os homens e as coisas do mundo, articular as vozes desarticuladas, inspecionar as opiniões, recuperar a dimensão política dos discursos e das ações. Assim como a preparação do dia não pode envolver apenas um galo, do

62 Melo Neto, João Cabral de. A educação pela pedra. Rio de Janeiro: 2008, p. 219.

mesmo modo a recuperação do mundo, enquanto espaço criado e recriado pelas atividades humanas, deve envolver todos os homens. A noite indica ao galo que o dia nascerá, mas que a manhã deve ser criada; a responsabilidade dos homens pelo destino do "artefato mundano" transforma a manhã em promessa de um amanhã.

Ao retomar a tradição dos historiadores greco-romanos, Hannah Arendt salienta o caráter efêmero da fala e da ação humanas; para que possam permanecer entre nós, elas devem ser narradas – e a atividade do poeta e do historiador antigo consistia em fazer "perdurar na recordação" os grandes feitos e as grandes palavras. Retomadas pelo canto poético, transformadas em assunto das conversas ou em discursos políticos, representadas no teatro, as palavras e as ações que se manifestaram em outro tempo poderiam permanecer entre as novas gerações. Discutir o que os homens falaram e fizeram no passado demonstrava aos ouvintes que, além do discurso e da ação, o próprio mundo poderia ser considerado sob vários pontos de vista.

"Nessa incessante conversa os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria "opinião" - o modo como o mundo lhe parecia e se abria (dokeí moi, parece-me, donde dóksa, ou opinião) – com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. As falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito são ainda um testemunho vivo do extraordinário grau de sua objetividade" (E.P.F.p. 82)[63].

63 Com o fito de compreender os desafios da moderna "Ciência Histórica", Hannah Arendt retomará os pensadores antigos, expediente que aparecerá em toda sua obra. A genealogia arendtiana parte de uma interrogação que chega às raias do suportável; como Sócrates, que recusava chegar a conclusões precipitadas, exercitando-se no labirinto da aporia, Arendt recusará concluir suas questões antes que elas tenham sido pensadas sob todos os pontos de vista. No que concerne à historiografia moderna, tratava-se de indagar as razões que a impediam de "tocar o fundo dos problemas envolvidos", e, para tanto, a autora recupera a imparcialidade homérica e a objetividade de Tucídides. A imparcialidade homérica se assentava no reconhecimento de que "grandes palavras e grandes feitos" deveriam ser preservados, independentemente dos interesses de cada parte, para além da dicotomia

O perigo que ronda a compreensão diz respeito ao fundo doutrinário das teorias políticas e históricas do século XX. Noções como objetividade e imparcialidade continuam a aparecer no vocabulário dos estudiosos, sem que, contudo, exprimam essa relação que os gregos tinham com a narração e a compreensão. As ideologias, da extrema esquerda à direita fanática, criaram e difundiram "super conceitos", noções englobantes mediante as quais todos os fenômenos humanos eram deduzidos e explicados.

Os doutrinários, diz Arendt, tendem a compreender o totalitarismo a partir de exemplos de governos despóticos, autoritários e tirânicos. Com os antigos, pensam os doutrinadores, podemos encontrar as ferramentas necessárias para superar o sistema totalitário. A sabedoria que advém do passado, julga o especialista, pode nos ajudar a compreender as experiências do nosso tempo. *"Mas o problema com a sabedoria do passado", anota Arendt, " é que ela se desfaz entre nossas mãos, por assim dizer, tão logo tentamos aplicá-la honestamente às experiências políticas centrais de nossa época"* (C.,p.332)

O totalitarismo guarda, sem dúvida, certa semelhança com outras formas de dominação, mas, no entanto, ao investigá-lo em seus pormenores, sua estrutura anômala, autofágica, revela o quão original ele é. Destarte, a compreensão deve, primeiro, indagar se o governo totalitário possui uma natureza específica; em segundo, deve abandonar o plano da teoria para se concentrar nas práticas totalitárias [64].

vencedor/perdedor. Como nos diz a autora, Homero julgava que "as grandes coisas auto-evidentes brilham por si mesmas; de que o poeta (ou, mais tarde, o historiógrafo) tem somente de preservar sua glória, que é essencialmente útil, e que ele destruiria, ao invés de preservar, caso esquecesse a glória que foi a de Heitor", ou seja, se ele só narrasse os feitos de Aquiles (E.P.F., 82). A utilidade se revela a partir do encontro das novas gerações com essas histórias, do modo como as compreenderão e de como se inspirarão nelas. A objetividade de Tucídides se manifestava na maneira como os diálogos das partes litigantes eram compostos. As falas dos interlocutores revelavam a posição que assumiam no mundo; eram dignas de serem conservadas por revelarem como um único assunto poderia se abrir para uma infinidade de considerações. Para Hannah Arendt, o problema da moderna historiografia começa com a perda desse quadro referencial no qual a objetividade e a imparcialidade figuravam, transformando-se em objetivismo e imparcialismo. A historiografia afasta-se do solo contingente onde as ações e os discursos aparecem, para se concentrar na ideia da ação e do discurso, ou seja, ela subjetiviza o contingente, analisa-o sob este ou aquele "ismo". O que se perde? Essa mesma pluralidade que adentrava na esfera pública com as narrações dos poetas e historiadores antigos.

64 "Essas semelhanças são inegáveis. No campo da pura teoria e dos conceitos isolados, não pode existir nada de novo sob o sol; mas essas semelhanças desaparecem por completo quando deixamos as formulações teóricas e nos concentramos em suas aplicações práticas. A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu alguma nova ideia no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral" (C. p. 332).

Saber se o governo totalitário possui uma natureza, isto é, um fundamento a partir do qual se estrutura e mediante o qual seu domínio pode ser exercido sobre o real, impõe àquele que deseja se aventurar nesse assunto uma atitude, ou antes, um princípio que deverá nortear sua investigação, a saber, a compreensão. Segundo Arendt, a luta contra o totalitarismo independe, ao menos em parte, da plena compreensão dessa forma de governo. Isso porque "a compreensão de assuntos políticos e históricos, por serem tão humanos e fundamentais, guarda certa semelhança com a compreensão das pessoas: só sabemos quem é alguém, essencialmente, após sua morte ". O totalitarismo ainda não havia perdido sua força e influência quando Arendt escreveu as páginas que ora lemos – e, como era esperado, muitas de suas "criações" continuariam vivas.

Em vários de seus textos, Arendt frisou que "compreender não é o mesmo que perdoar", que a compreensão não estava na raiz do perdão[65]. O interessante dessa afirmação é que ela parece se contrapor ao que Nietzsche escrevera em "O Anticristo": "Essa tolerância e largeur de coração que tudo 'perdoa' porque tudo 'compreende', é siroco para nós"[66]. Com essas palavras, Nietzsche tenta caracterizar a modernidade e a atitude do homem moderno que, de tanto saber, capitou ante o real. Perdoar e compreender aparecem entre aspas, o que indica a posição negativa do homem em relação ao real, ao acontecer de seu tempo. Os progressos, os saberes, as artes e ciências – em uma palavra: a modernidade – produziram uma ruptura entre o homem e a realidade, um alheamento que é vivido por ele na forma da culpa. Donde a circularidade da busca pelo saber, pela técnica: compreende-se para perdoar e perdoa-se para se libertar da responsabilidade pelo real.

Assim como Nietzsche, Arendt pensa que a compreensão nos reconcilia com o real; entretanto, difere do filósofo por salvaguardar que essa reconciliação não é o mesmo que uma aceitação passiva das coisas como elas são. Assim, perguntamos: qual o efeito prático do perdão? O que intentamos quando perdoamos? Desafazer o que foi

65 Conforme Edson Teles: "A atividade de compreender não tem a característica de fabricação, ou seja, não tem finalidades específicas, tal como um processo que vise à produção de algo ao seu fim. É importante ter isso em mente, pois comumente se confunde o ato de compreender com o de perdoar, atividade que produz um fim inequívoco" (Teles:FFLCH/USP, 2002). A falta de uma finalidade específica da compreensão não impede que da sua atividade resulte uma abertura para o mundo e o acontecer. Os elementos mobilizados nessa atividade não se prestam simplesmente a informar os homens, eles os transformam, ou melhor, transformam a relação que eles estabelecem com o mundo e com seus pares. Esse vínculo não se produz ao fim do percurso, mas durante o compreender.

66 Nietzsche. F. O Anticristo. São Paulo: Companhia das Letras, P. 10.

feito para que possamos criar um novo começo. Arendt poderá escrever que o perdão é uma ação única que culmina num gesto único na medida em que recusa o valor absoluto do passado. Recusando o valor absoluto do passado, que impediria a conciliação, o homem poderá criar um futuro a partir daquilo que parecia perdido. Segundo a autora:

"A conciliação é intrínseca à compreensão, o que deu origem ao popular engano tout comprendre c'est tout pardonner. Mas há pouca relação entre ambos, e o perdão não é condição nem consequência da compreensão. Perdoar (com certeza uma das maiores capacidades humanas e talvez a ação humana mais ousada, na medida em que tenta o aparentemente impossível, a saber, desfazer o que foi feito, e consegue criar um novo começo quando tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única e culmina num gesto único. Compreender é infindável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com o mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única" (C. p. 330-331).

A compreensão do totalitarismo não deve resultar no perdão dos crimes cometidos e das pessoas envolvidas; se do ponto de vista individual, das relações particulares que travamos com outras pessoas, o perdão pode se tornar um exercício salutar, do ponto de vista político ele se torna pernicioso. O perdão se realiza plenamente no esquecimento da ofensa, de sorte que o esquecimento das ações praticadas por homens e mulheres sob o totalitarismo – ou sob as ditaduras contemporâneas – não os eximiria apenas da responsabilidade por suas ações, como impediria a reconstrução da vida política. No lugar da compreensão, que confere significado ao que os homens viveram e sofreram, entraria em cena a doutrinação; ao colocar em circulação as "noções-chave", ou clichês, a doutrinação aborta o processo de recuperação dos acontecimentos, de investigação das opiniões, de reconciliação com o real[67].

67 "A doutrinação só pode fomentar a luta totalitária contra a compreensão, e, em todo caso, ela introduz o elemento de violência em todo o campo da política. Será pouquíssimo utilizada num país livre, em comparação à educação e à propaganda totalitária; ao empregar e treinar seus próprios "especialistas", que pretendem "compreender" a informação factual acrescentando uma "avaliação" não científica aos resultados da pesquisa, ela só pode incentivar aqueles elementos de pensamento totalitário que hoje

Entrementes, o que significa compreender se não perdoar, se não uma ação única e isolada? "A compreensão", escrever a autora, *"diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa*" (C. p.330).

A contestação dos valores legados pela tradição – filosófica e política – precedeu a movimentação totalitária, de modo que o homem moderno poderia ser caracterizado pela perda dos signos mediante os quais interpretava e compreendia a realidade da qual era parte e pelo obscurecimento do sentido do mundo. O efeito da perda de realidade do real, operada pelo totalitarismo, foi o não reconhecimento, pelos homens, do mundo como seu lar. Desse modo, a compreensão da natureza do governo totalitário envolve a destruição dessa atmosfera irreal que se apoderou do mundo humano, e, por conseguinte, o retorno ao real.

A tentativa de compreender o totalitarismo recorrendo ao passado, às antigas formas de governo e às distinções entre elas será frustrada pela originalidade mesma do fenômeno totalitário. Essa originalidade, conforme Arendt, advém da ruptura com todas as tradições mediante a prática totalitária que "demoliu indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral" (C.p.332). Para compreender o alcance dessa destruição, Hannah Arendt se reporta a Montesquieu, que, segundo a pensadora, percebera a crise que solapava os fundamentos de um corpo político sustentado apenas pelos costumes e não mais pelas leis – quando estas não só deixam de coagir os homens, mas "param de falar aos seus corações", ou seja, quando perdem sua validade e sentido originais.

A perda de sentido, a insolvência dos valores e a bancarrota da tradição, levadas ao termo pelo totalitarismo, comprovavam que a moral não bastava para ordenar o real, conferir-lhe coesão e orientar os homens. Os costumes em Montesquieu, sendo *mores*, constituem a moralidade de cada civilização, impedindo, segundo a letra da autora, a fragorosa ruína moral e espiritual da cultura ocidental. Ao diferenciar as leis, que regulam as ações dos cidadãos, dos costumes, que regem as ações do homem,

existem em todas as sociedades livres" (C., p.331-332).

Montesquieu distinguia o espaço público – ordenado e vivificado pelas leis – do âmbito privado da sociedade – gerido pelos costumes.

Segundo Arendt, quando as leis perdem sua validade "a nação perde a capacidade de ação política responsável; as pessoas deixam de ser cidadãs no sentido pleno" (C.p.338). Isso ocorre porque o espaço público, ordenado pelas leis, perde sua função quando elas deixam de influenciar o exercício da cidadania. A perda de sentido das leis, a descrença dos homens em sua utilidade, lança um crepúsculo sobre a cidadania e o espaço público que, por definição, são indissociáveis. O que resta, pergunta Arendt, quando os corpos políticos não passam de cadáveres? Restam os costumes e as tradições da sociedade que orientam os homens no âmbito privado de sua existências. Assim, *"os homens, enquanto indivíduos privados, continuam a se comportar de acordo com certos critérios morais. Mas essa moral perdeu sua base". De modo que "qualquer incidente pode destruir a moral e os costumes que não se baseiam mais na legalidade, qualquer contingência há de ameaçar uma sociedade que não é mais garantida por cidadãos"* (C.p.338).

Vejamos o que escreve Montesquieu sobre a corrupção do princípio norteador do governo monárquico. Para o pensador francês, o perigo que pode destruir o Estado não reside na mudança de um governo moderado para outro, também moderado, "como da república para a monarquia, ou da monarquia para a república". O perigo se manifesta quando o Estado "cai e é lançado do governo moderado para o despotismo".

"A maioria dos povos da Europa ainda é governada pelos costumes. Mas se por meio de um longo abuso de poder, se por meio de uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse num certo ponto não haveria costumes nem climas que pudessem resistir; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos por um tempo, os insultos que lhe fazem nas outras partes do mundo"[68].

Para nosso fim, dividiremos esse parágrafo em dois períodos. O primeiro se refere aos costumes, que *ainda* – frisa o autor – governam a Europa. O segundo, reporta-se aos insultos que a natureza humana sofre em "outras partes do mundo". Insulto: não ter lei, nem ordem, nem regra, nem poder organizado, tampouco direitos – qual é a outra parte do mundo que assim é descrita e quem são esses que não podem ser

68 Montesquieu. O Espírito das Leis, Ed. Martins Fontes, 2006. P. 127.

ditos homens porque nada justifica sua existência além do fato de estarem vivos? Poderíamos responder com o velho chavão: são os bárbaros, os que se sujeitam aos prazeres e aos desejos dos sultões. Mas não! Os súditos desses "tiranos do oriente" que se banham e perfumam e se deitam com quantas mulheres desejarem, esses ainda possuem uma função social – sustentam os caprichos do tirano[69]. Notemos que Montesquieu incia seu raciocínio com "povos" e termina com "natureza humana". Qual o sentido dessa mudança? Quando as leis já não orientam, ordenam e regem o Estado, os povos ainda se relacionam mediante os costumes. Arendt havia escrito que qualquer contingência destruiria essa ligação fundada nos costumes; Montesquieu, por sua vez, havia revelado essa fragilidade a partir da intrusão do despotismo: nem costumes – construídos e sedimentados pelo tempo – nem climas – mutáveis por definição – poderiam suportar esse superpoder.

Os povos, desse modo, só existem enquanto partes de um Estado ordenado por leis a partir das quais os princípios de cada governo influem no modo como os homens experienciam a cidadania. "As outras partes do mundo", aquelas nas quais os homens vivem sem governo nem lei, são caracterizadas pela pura natureza: os homens são homens porque sua natureza é humana, isto é, a natureza humana é o que difere o homem dos demais animais, mas não o que o distingue – no caso da monarquia - dos outros homens, ou o aproxima – no caso da República – dos demais. O risco que corre um Estado governado pelos costumes é que o povo perca o que não foi dado por Deus, nem pela natureza: a organização política. De sorte que "nas outras partes do mundo" os homens-nus são apenas parte do gênero humano e sua humanidade repousa na natureza, não na positividade das leis.

Um corpo político que não é mantido pelo exercício da cidadania, que se funda nos interesses privados, é uma estrutura em perigo. Qualquer acontecimento pode pegar os homens desprevenidos, ou seja, sem vontade nem meios para reagir. A impossibilidade de se reagir, a passividade ante os acontecimentos, origina-se do afastamento da política, do ofuscamento do espaço público. Afastamento da política e ofuscamento da esfera pública denotam, por seu turno, a falta de responsabilidade dos cidadãos pelo destino da organização política e, ainda, a perda de realidade do real.

69 Assim eram retratados os sultões no século XVIII, o que revela o exotismo com que o oriente era julgado pelo ocidente.

Conforme Hannah Arendt, Montesquieu se aproxima "do nosso tempo" porque seu receio não se refere à prosperidade das nações e à existência da liberdade política. Refere-se à "própria natureza humana" (C.p.350), que o totalitarismo tentou destruir. "O homem, este ser flexível", escreve Montesquieu, "dobrando-se na sociedade aos pensamentos e às impressões dos outros, é igualmente capaz de conhecer sua própria natureza, quando ela lhe é mostrada, e de perder até seu sentimento, se ela lhe é ocultada" (Montesquieu, Ibid., p.7). O que o totalitarismo revelou a todos os olhos é que a natureza humana, entendida como um valor irredutível, aquilo que faria com que os homens se reconhecessem como membros de um mesmo gênero, não era o bastante para proteger certos homens e determinados povos.

Sob a distinção estabelecida entre a natureza dos governos e os princípios que lhes dão movimento, Montesquieu assinala, mas não resolve, a diferença que perpassa o homem enquanto cidadão, parte de uma comunidade política, e o homem como indivíduo. Essa questão, que tem afetado o pensamento político moderno – questão concernente à relação do indivíduo com o Estado – Arendt a encontra expressa na seguinte fórmula montesquiana: "O cidadão pode perecer e o homem permanecer"[70]. Segundo Arendt, "o pensamento político moderno costuma lidar com essa questão usando o binômio vida pública e vida privada, ou esfera da política e esfera da sociedade" (C.p.351). Os temas que ocupam "o pensamento político moderno" derivam-se da conceitualização "maquiaveliana" do poder como centro e razão de ser da política, que, por conseguinte, estaria na raiz das relações de poder que norteiam a criação das leis. De sorte que " o problema do indivíduo e do cidadão se tornou mais complexo e foi obscurecido pelo dilema entre a legalidade como centro do governo constitucional interno e a soberania arbitrária como condição natural no campo das relações internacionais" (C., 351).

Concomitante à distinção entre o homem como cidadão e indivíduo, o pensamento político moderno diferenciou a relação política que se dá no interior de uma mesma comunidade das relações estabelecidas no âmbito internacional. Para Hannah Arendt, a diferenciação entre o indivíduo e o cidadão, por um lado, e a distinção entre política interna e externa, por outro, tornaram-se critérios políticos a partir dos quais

70 Montesquieu, Ibid., p. 150.

tanto o pensamento quanto a prática política aceitavam a separação entre o espaço público e a esfera privada. O totalitarismo pretendia resolver esse dilema mediante o domínio total, cujo fim seria a homogeneização completa. De modo que os paradigmas legados pela tradição de pensamento político, tais como a diferenciação do público do privado, a distinção entre o indivíduo e o cidadão, a separação entre a prática da política interna daquela que se relaciona no âmbito internacional, não fariam mais sentido.

Na vida pública, o cidadão existe entre cidadãos, o que significa dizer que ele se move na esfera da pluralidade; na esfera privada, a singularidade se manifesta completamente, ou seja, o homem vive a experiência de ser diferente de todos os outros homens. Desse modo, a distinção operada pela modernidade entre o cidadão e o indivíduo, a separação das esferas onde a vida humana se desenvolve, a saber, a esfera pública e a privada, indicaria, mediante as leis que reconhecem e se assentam sobre essa separação, os limites do poder. Segundo Arendt: *"A igualdade diante das leis é não só o traço distintivo das repúblicas modernas, mas também, num sentido mais profundo, prevalece nos governos constitucionais, na medida em que todas as pessoas que vivem sob uma constituição devem receber igualmente o que é de direito seu. A lei em todas as formas constitucionais de governo determina e provê suum cuique: por meio dela, todos tem o que lhes cabe"(C.p. 352).*

O domínio do *suum cuique* encontra uma barreira na esfera privada, na vida pessoal dos indivíduos, posto que nenhuma lei, nenhum universal, é capaz de orientar, constranger e determinar o modo como devem viver os homens em sua *privaticidade* (privados do contato com os outros homens, privados da força das leis que equalizam as diferenças entre os cidadãos para que a cidadania possa ser exercida e, por fim, privados do assédio do espaço público, que tudo revela). Arendt salienta que o que guia os homens e ordena suas relações privadas não são as leis, mas princípios, como a lealdade, a honra, a virtude, a fé. Tais princípios sinalizam uma direção e, como apontou, são os motores que levam os homens a agir.

Inspirando-se em Montesquieu, Arendt se dá conta que compreender o totalitarismo não é o mesmo que conhecê-lo, apesar da íntima relação que o conhecimento trava com a compreensão, ou, segundo Arendt: *"a compreensão se baseia no conhecimento e o conhecimento não pode avançar sem uma compreensão*

prévia" (C.p.333). A compreensão prévia parte das opiniões emitidas sobre o fenômeno totalitário. Não raro observamos a utilização do termo totalitarismo para designar a perda da liberdade política, o governo tirânico fundado na vontade do Um, os regimes ditatoriais de direita e esquerda, a xenofobia e a perseguição de minorias étnicas ou religiosas[71].

"Assim, a linguagem popular, quando expressa a compreensão preliminar, dá início ao processo da verdadeira compreensão. O conteúdo da verdadeira compreensão, se ela não quiser se perder nas nuvens da mera especulação – risco sempre presente – deve sempre continuar a ser aquela pista dada pela compreensão preliminar" (C.p. 335).

A compreensão preliminar está atrelada ao senso comum, à maneira pela qual os indivíduos reconhecem o fenômeno totalitário como algo pernicioso. Esse reconhecimento é acompanhado pela elaboração de um vocabulário que deve comunicar, consequentemente, essas opiniões. A compreensão prévia articula aquilo que a linguagem e o senso comum exprimem, ao passo que a verdadeira compreensão investiga tanto o que é dito, quanto o que é silenciado. Trata-se, portanto, de um processo que parte do tácito, sem deixar de inspecioná-lo, para investigar a natureza do fenômeno totalitário a partir das suas manifestações. Hannah Arendt não busca atingir o fenômeno em si, mas compreendê-lo à luz da realidade que ele ajudou a destruir e daquela que ele criou.

---

71 Conforme Edson Teles: "a compreensão preliminar é um retorno aos juízos e preconceitos existentes no conhecimento do passado, aquela parte que já se encontra reunida no senso comum. Para a autora, a "linguagem popular" ou a "língua do povo" é o modo efetivo da pré-compreensão que, por sua vez, inicia o processo de compreensão completa. Os limites da compreensão preliminar estão na localização de seus conhecimentos. Tal como o senso comum, a compreensão situa a originalidade do novo evento em meio ao conhecimento antigo ou ao conhecimento científico — que procura tornar conhecido o desconhecido". (Teles:FFLCH/USP, 2002). O autor se reporta a Kant para indicar a distinção entre razão e intelecto, raiz da diferença entre compreensão e conhecimento.

3 - Compreender o incompreensível

3.1 – Adorno e Arendt: Do pensamento ao automatismo

Assim como a fabricação, isto é, o processo que envolve a concepção e a criação de um objeto, não deve ser confundida com o fabricado, do mesmo modo devemos supor haver algo no pensar que se diferencie, ou melhor, que supere o pensamento. É preciso, ainda, concordar com mais este lugar comum: fabricar uma mesa não é a mesma coisa que fabricar uma joia. Interessante essa "coisa" tão comum nas conversas informais e nas reflexões mais extravagantes. Trata-se do inapreensível, do solo movediço onde repousa o significado. O sentido da frase acima rubricada é claro: uma mesa não é uma joia – por mais bela ou por mais valioso que seja seu material. Claro? Translúcida como a mais lúcida das ideias? Ora, algo se esconde, algo está aderido à "coisa" com tamanha força que, se a frase fosse uma corda e a puxássemos, seríamos vencidos pelo cansaço. Dizer que a frase poderia ser mudada não nos ajuda. Não é uma mera questão de vocabulário, menos ainda de gramática. "Fabricar uma mesa não é o mesmo que fabricar uma joia", não nos afastaria do problema. O que esse "mesmo" esconde sob a aparência da igualdade?

O que nos foge é o processo – neste caso, o processo de fabricação de uma mesa e o de uma joia. Saber a diferença (e o uso que deles fazemos) entre esses dois objetos nos garante a pertença ao mundo dos racionalmente sadios; no entanto, não nos permite conhecer o modo como foram concebidos e a maneira como foram produzidos. Parece que, a despeito do que os usos e daquilo que a reta razão nos garantem, o desconhecimento do processo de fabricação nos afasta do sentido pleno do mundo das coisas.

Poupem as censuras! Será mesmo que não existe relação entre o que se passa no processo de fabricação – dominado pela especialização técnica, por uma miríade de tecnologias – com a atividade de pensar? Não é o caso de, torcendo o nariz, apagando o cigarro e degustando o velho wisky, bradar: cartesianismo barato! Simplesmente porque

aqui não se trata de afirmar a realidade do eu interior e do mundo exterior. No entanto, não podemos deixar de notar que à especialização do fabricar seguiu-se a especialização do pensar. Fabrica-se e pensa-se em e por partes. O que se diz sobre o trabalhador, a saber, que, desconhecendo o processo de concepção e criação dos objetos, desconhece-se como parte desse mesmo processo na medida em que não o domina completamente, nem mesmo a parte que lhe é reservada, em constante mudança, também pode ser dito sobre o pensador (profissional ou não): apartado das relações que o pensar estabelece com "os saberes", não se reconhece como parte de um processo que o engloba.

O que se perde é a possibilidade de pensar para além do interesse pessoal. Mais do que isso. A especialização faz do pensar pensamento único, fechado e voltado para si mesmo. É sempre possível assumir um fato econômico e pensá-lo. Mas o que e quem informa nosso pensamento? Conhecemos todas as leis que regem a economia?

Este é um problema contemporâneo. No que concerne à relação que o pensar trava com o mundo, com os acontecimentos, em suma, com a política, talvez o mais desastroso dos problemas se refira à pouca ou nenhuma afinidade dos homens e mulheres com o pensar. Eichmann demonstrava que pensar não é tão natural quanto fechar a mão quando se deseja pegar algo. Assim como o espaço da política é obra da paixão humana, e não um presente divino, dedicar-se e exercitar-se numa determinada forma de pensamento, aquela que se orienta para o sujeito do pensar, que ilumina suas ações, seu comportamento, que investiga a relação que o homem estabelece com seu meio, é uma atividade. Podemos ou não pensar.

A experiência do pensamento nos revela que o pensar pode se transformar em "pensares". Por mais que o pensamento único tenha reduzido o horizonte do pensar, é sempre possível ampliá-lo. Algo muito diferente é a recusa do pensar-se enquanto ser de pensamento e de ação. O que brota desse pensar-se, desse cuidar de si, é o senso moral que acompanha nossas ações no mundo. A responsabilidade sobre si e sobre o destino do mundo nasce desse marco existencial, e não meramente conceitual, que Hannah Arendt tratou de afirmar e reafirmar em suas obras. Tratava-se, portanto, de reconhecer que as pessoas poderiam viver sem prestar contas de suas ações para si mesmas, sem que supusessem – ou que deliberadamente negassem – a existência do pensar.

É conhecida a passagem na qual Descartes emparelha existência e pensamento.

Algo, diz o filósofo do *robe de chambre*, é sanar as necessidades da vida, como alimentar-se ou exercitar-se; outro, sentir e ser parte das relações corpóreas. " Um outro é pensar, e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso (…) Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão" (Descartes: 1973,102).

Não se afirma a possibilidade do pensamento. É porque penso que minha existência é assegurada, que sei de mim, por mais que nada mais saiba. Ainda que esteja só num mundo caótico, que deus seja uma mera abstração, algo eu posso afirmar: eu penso. Entretanto, esse pensar deverá ser orientado, direcionado. O pensamento possui objetos confiáveis ou perigosos, isto é, que aproximam ou afastam o pensante do bom caminho. Ele possui, ainda, regras que devem ser consideradas, assumidas como meios a partir dos quais poderemos afirmar ou negar algo. A razão instrumental e instrumentalizada criará regras que orientarão o pensar em sua atividade e manifestação. Renovam-se as gramáticas, reescrevem-se os tratados de retórica, cuida-se do "estilo". Óbvio que toda essa reestruturação do pensar acarretaria um processo de diferenciação e de mútua atração e exclusão. Como disse Foucault: "No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado dos sonhos e de todas as formas de erro" (Foucault, 2005:45). Ora, se o pensamento garante, ou melhor, permite afirmar minha existência, parece claro que o justo pensar deve ser seguido pelo justo existir. É possível, mesmo aceitável, que a mente se utilize, em sua atividade, da imaginação. Ela pode pensar em cavalos alados, centauros e sereias. No entanto, não lhe cabe afirmar a existência dessas figuras. Mesmo nos sonhos mais povoados por imagens, o homem ainda pode afirmar que o pensamento é um atributo que lhe pertence. Disso ele não pode fugir. A loucura, ao contrário, pode colocar em risco essa certeza. " Com a loucura, o caso é outro; se esses perigos não comprometem o desempenho nem o essencial de sua verdade, não é porque tal coisa, mesmo no pensamento de um louco, não possa ser falsa, mas sim porque eu, que penso, não posso estar louco" (Foucault, 2005: 46). Um homem que diz: Eu não penso, afirma, ainda que à sua revelia, a existência do pensar. Não, os homens não podem simplesmente não pensar. A loucura deverá ser afastada, colocada no

“exílio”, se se almeja preservar o pensar como um atributo humano. Do mesmo modo, os comportamentos que desafiarem a ordem social, que colocarem em risco a organização dessa economia política, deverão ser desqualificados.

O louco e o assassino, o homossexual e o onanista, exemplos de existências que desafiavam a ordem social, que desafiavam as crenças e os costumes, foram, por muito tempo – deixaram de ser? - considerados perigosos para a manutenção da “civilização ocidental”. Ocorre que, com o fenômeno totalitário, percebeu-se que a maior ameaça à vida humana provinha de homens que valorizavam o trabalho, que temiam o deus dos seus pais, que cuidavam da instituição familiar. Eram homens e mulheres acostumados a obedecer – e a obediência não é a fonte do agir moral, como veremos.

Seriam homens e mulheres incultos, com pouca ou nenhuma formação, aqueles que apoiaram ou participaram ativamente dos movimentos totalitários? Se a recusa da resistência, se o aceitar alegre da nova ordem totalitária poderia ter sido revertido pela educação, por que não apoiar uma educação crítica devotada à conscientização das massas? Talvez Adorno estivesse certo ao se preocupar com a psicologia dessas pessoas.

“Não acredito que adianta muito apelar a valores eternos, acerca dos quais justamente os responsáveis por tais atos reagiriam com menosprezo; também não acredito que o esclarecimento acerca das qualidades positivas das minorias reprimidas seja de muita valia”(Adorno, 2006;121).

Poderíamos pensar que se trata de uma passagem colhida nas obras de Hannah Arendt. De fato, os valores eternos ruíram sob a “tempestade” totalitária, revelando, assim, sua contingência. Eram produtos humanos, e não um presente caído dos céus. Ao apresentar o curso que ministraria na New School for Social Research, em 1965, Arendt anotou: “Entre as muitas coisas que ainda se pensava serem 'permanentes e vitais' no início do século e mesmo assim não perduraram, escolhi voltar a nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. Até que, sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para

o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes (mores), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou povo" (R.eJ.p.112).

As "questões morais", como vimos, ligam-se ao comportamento dos homens, ao modo como se relacionam entre si. No entanto, esses padrões, além de servirem para orientar as ações humanas, também se prestavam a informar o julgamento dos indivíduos, seja quando se autoavaliavam, seja quando avaliavam seus pares. Sem grande alarde, Arendt menciona a incapacidade desses valores para submeter os indivíduos. Os padrões morais e a virtude das minorias oprimidas não nos explicam o que se processou sob a égide totalitária. O problema não estava na natureza humana – não se trata de afirmar a vilania desse homem que desafia o bom senso, que não teme a espada do soberano, que retornou ao estado de natureza -, nem nas leis.

"O que tinha acontecido", indaga Arendt.

Segundo Adorno, *"é preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas* sob *os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos".* O filósofo conclui seu raciocínio com a seguinte frase: *"Os culpados não são os assassinos, nem mesmo naquele sentido caricato e sofisticado que ainda hoje seria do agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva"* (Adorno:2006, p. 121).

O grau de consciência que o indivíduo possui realmente seria decisivo para fazer com que ele aceitasse ou não participar da estrutura totalitária? Ao discorrer sobre a responsabilidade pessoal e coletiva dos alemães, Hannah Arendt percebeu que aqueles que recusaram ativamente "seguir as ordens", foram pouquíssimos. Na maior parte dos casos, sabiam apenas que era errado ou não quiseram se envolver. Isso significa que eles não possuíam "consciência" da sua escolha.

Adorno recorre à experiência do entendimento sadio que, em condições adversas, consegue se basear no "não deves" para repelir os componentes sádicos e destrutivos. O filósofo salienta que essa possibilidade se baseia na autoridade a partir da qual surgem "vínculos de compromisso". Ocorre que a perda desses vínculos foi concomitante à perda da autoridade, compreendida à luz dos "modos de agir" por ela inspirados. Assim, não se poderia pensar a autoridade sem presumir seu efeito autoritário. O que Adorno almeja salientar é a vinculação da estrutura sobre a qual repousa a autoridade e os modos de agir autoritários (Adorno:2006, p. 127).

Arendt não deixou de perceber que a autoridade requer a obediência, mas que esta não se baseia na violência ou na coerção externa. *"Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou"* (E.P.F. p. 129). Do mesmo modo, escreve a autora, a autoridade não se baseia na persuasão, já que esta se funda na igualdade, ou melhor, na possibilidade que todos os cidadãos possuem de discutir e de deliberar sobre um determinado assunto. Assim, a autoridade se nutre do tempo. Seu momento inaugural continua irradiando sobre os homens, que, dessa maneira, conseguem estabelecer vínculos entre o presente e o passado, do mesmo modo como, mediante essa influência, podem preparar o futuro. Em "*Origens do totalitarismo*", Arendt já havia estabelecido que a obediência da autoridade surge da hierarquia; por não se basear em uma estrutura hierárquica, na qual cada membro se responsabilizaria pelo que foi praticado, os efeitos da prática totalitária vão além do autoritarismo[72].

Para Adorno, o autoritarismo indicaria uma "inclinação arcaica pela violência" observada tanto no campo quanto na cidade. Ao conceber a manifestação da violência como uma "inclinação arcaica", Adorno parece sugerir que a repressão das tendências

72 Hannah Arendt notou uma forma flutuante de hierarquia nos movimentos totalitários, pautada pela mudança constante da autoridade e pela adição de novas camadas, mais radicais, àquelas já existentes. Essa forma de hierarquia, presente no movimento, norteará a polícia secreta. De certa maneira, ela contribui para o controle daqueles que devem controlar (O.T.:419). Por outro lado, o domínio totalitário não pode ser descrito como uma hierarquia e, consequentemente, não possuiria autoridade no sentido tradicional. "Essa ausência da autoridade hierárquica no sistema totalitário é demonstrada pelo fato de que, entre o supremo poder (o Führer) e os governos, não existem níveis intermediários definidos, cada um com o seu devido quinhão de autoridade e obediência" (Ibid., p. 455). Entre eles haverá toda uma burocracia capaz de manifestar o poder e de inseri-lo na vida dos indivíduos e da sociedade.

sádicas (pois, como escreveu o autor, são produzidas por toda parte, geradas a partir do encontro do homem com seu meio) só pode alcançar seu fim sob essa estrutura autoritária. Na medida em que a estrutura se desfaz, nada poderá impedir que esse comportamento destrutivo se manifeste. Se o compromisso do homem virtuoso, se assim quisermos considerá-lo, reside em seu "entendimento sadio", podemos considerar que o sadismo seja a expressão de um entendimento deformado?

A relação entre autoridade e barbárie, Adorno a encontra num estudo de Eugen Kogon, a partir do qual o autor de *"Educação após Auschwitz"* chegou a tal raciocínio: *"Kogon afirma que os algozes do campo de concentração em que ele mesmo passou anos eram em sua maioria jovens filhos de camponeses. A diferença cultural ainda persistente entre a cidade e o campo constitui uma das condições do horror, embora certamente não seja nem a única nem a mais importante"* (Adorno:2006, p. 125). Ora, Adorno não foi o primeiro a considerar o modo de vida do homem do campo segundo a carência. Por que o campo é considerado, tendo por critério a cultura, defasado em relação à cidade? A cidade como referência, sua estrutura: escolas, hospitais, museus, espetáculos artísticos, transporte etc. Em uma época ainda não dominada pela internet móvel, a informação consumida pelos citadinos demoraria dias para ser conhecida pelos rurais.

Há algo mais nesta diferenciação. Dois mundos e dois modos de vida parecem emergir. A cidade em pleno desenvolvimento técnico, com homens e mulheres menos rudes, talvez mais polidos, contrapõe-se ao campo, onde a rudeza das técnicas de trabalho parece talhar o trabalhador rural. Claro que essa rudeza do campo também é encontrada nas cidades. Sigamos: *"Em cada situação em que a consciência é mutilada, isto se reflete sobre o corpo e a esfera corporal de uma forma não-livre e que é propícia à violência. Basta prestar atenção em um certo tipo de pessoa inculta como até mesmo a sua linguagem – principalmente quando algo é criticado ou exigido – se torna ameaçadora, como se os gestos da fala fossem de uma violência quase ameaçadora"* (Adorno:2006, p.127).

De um ponto de vista ampliado, vemos que o processo de reificação não só se manifesta no modo como os homens se relacionam com seu trabalho, os objetos e os outros, mas se aprofunda, atingindo até mesmo a relação que os indivíduos tecem

consigo mesmos. Há um véu espesso impedindo a plena compreensão do processo histórico, suas causas, seus meios e seu objetivo, e a consequente compreensão da maneira como os homens participam dele. Disto decorre o efeito mais imediato: as marcas dessa mutilação, do sequestro da autonomia, apareceriam na fala – a linguagem estando em constante diálogo com o tempo, com o meio e a condição do sujeito -, nos gestos, nos interesses, nas preferências. Como os homens não possuem consciência desse processo de reificação, nem os instrumentos para superar tal estado, eles perdem a capacidade de reagir. Em algum nível a interação do indivíduo com seu meio é determinante para sua formação. Mas há um tipo específico que congrega essas marcas, que as exprime com perfeição, a saber, a pessoa inculta. Quando este tipo de pessoa é criticado, quando dele se exige algo, ele não consegue se manifestar senão de maneira violenta.

Entrementes, Adorno não investiga algo muito importante: em que medida a crítica e a exigência podem ser autoritárias, violentas e até mesmo destrutivas. Quem é o sujeito da crítica, de onde ele fala, qual seu interesse em criticar alguém? Sabemos quem é o homem inculto: provavelmente um trabalhador rural, ou citadino desqualificado, com pouca ou nenhuma cultura escolar, acadêmica ou autodidata, sem grandes interesses. Se esse homem foi criticado, isso significa que ele ousou dizer algo ou fazer algo. Sua fala e seus gestos grosseiros podem incomodar os olhos e os ouvidos cultivados, assim como a visão de um escravo andando pela ágora poderia chocar os cidadãos atenienses. Se o que choca os interlocutores do homem inculto é sua falta de cultura, ou a ousadia de se apresentar e dizer algo, não sabemos. O que vemos é a dicotomia entre o culto e o inculto, a partir da qual se deduz que a participação crítica, em maior ou em menor grau, nas manifestações culturais (incluindo o conhecimento técnico e tecnológico) pode ser decisiva na conduta humana. O que se observa, em suma, é o papel da educação – uma educação crítica, devotada à formação de indivíduos ética e moralmente exigentes – no encaminhamento político dos homens. Encaminhamento político? A bem dizer, o papel da educação não é tanto preparar os homens para que ocupem seus lugares no mundo. O que emerge é o processo de conscientização dessas mulheres e homens: fazer com que compreendam o assédio das ideologias, fazer com que rompam a cadeia da alienação e recusem repetir Auschwitz.

Nisto não podemos julgar encontrar algo como a fé cega na capacidade racional dos homens. É certo que a consciência, ou seja, seu conceito, parte da aceitação do real. Assim como os indivíduos deixam suas marcas nas coisas, do mesmo modo as coisas os afetam. A reflexão deve desfazer a "mitologia" que encobre a maneira como interagimos com as coisas, com as técnicas e tecnologias. De sorte que a saída da condição alienada, a compreensão do processo de alienação, só é possível quando os homens se apoderam de si mesmos.

Mas o que dizer sobre Hannah Arendt? É conhecida a passagem na qual a autora, ao discorrer sobre a população rural russa, corrobora a frase de Maksim Górki, segundo a qual esses trabalhadores são descritos como *"grande corpo flácido destituído de educação política, quase inacessível a ideias capazes de ação nobilitante"*. Ora, esse temperamento da população rural teria favorecido, continua Arendt, *"a deposição, pelos bolchevistas, do governo democrático de Kerenski"* (O.T.:363). O que tudo isso significa? Será que todo governo democrático é virtuoso? Qual era a participação dessa população rural no processo eleitoral, qual a sua representatividade? Este o efeito da adoção de frases como a de Górki: elas não explicam absolutamente nada, ao passo que geram muitas dúvidas. Um "prato cheio" para a proliferação de contradições ou mal-entendidos.

Pensemos a frase de Górki. Nela encontramos as expressões "corpo flácido", "educação política" e "ideais capazes de ação nobilitante". Será mesmo que Hannah Arendt compartilha desse terror adorniano pelo mal-falar dos trabalhadores rurais, será que eles seriam os carrascos em potencial, a lança dos sistemas totalitários? Estes, como nos recorda a autora, parecem se servir das liberdades democráticas com o fito de destruí-las tão logo se apoderem da estrutura política. Essas mesmas liberdades, escreve a pensadora, *"podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política"* (O.T.p. 362). De um lado, vemos que o fundamento das leis, que inspiram e ordenam o governo democrático, pode ser a igualdade dos cidadãos. De outro, nota-se que a democracia, para que seja algo mais do que um conceito abstrato, requer meios para a manifestação dos cidadãos. Agremiação é um termo vago: trata-se da reunião de

indivíduos e interesses convergentes. Assim como uma andorinha não faz verão, do mesmo modo um único homem não é capaz de vivificar o governo democrático. Além disso, as agremiações, ao reunir sob suas siglas indivíduos antes dispersos, pode melhor representá-los, isto é, consegue criar e cobrar direitos. O efeito mais imediato desses meios de manifestação democráticos se verifica na politização dos interesses que representam. Os interesses não criam a estrutura política, nem estas são criadas para satisfazê-los. O peso desses meios reside na consciência política que resulta da participação de um homem em uma classe. Por mais que a atividade à qual se dedique exija o estar-só ou o isolamento, existe um espaço onde ele pode se encontrar com outros homens e mulheres, no qual ele pode falar e agir. Deste falar e agir, se aceito pelos demais membros das agremiações, pode resultar uma demanda política. A democracia se assenta nessa possibilidade. Só existe democracia quando homens e mulheres se levantam, falam e agem, mas sobretudo quando o exercício da cidadania produz efeitos.

É imprescindível notar que os movimentos totalitários nascem da derrocada da estrutura política que sustentava a organização dos homens em classes. A demolição do Estado-Nação representou o colapso desses meios de manifestação e de exercício da cidadania. Assim, "corpo flácido" representa a ruptura dos laços que uniam os indivíduos; laços que lhes permitiam organizar-se politicamente. Para uma boa compreensão acerca da aventada falta "de educação política" da população rural russa não é preciso recorrer ao ensaio sobre a crise da educação. O parágrafo que nos serviu de base para esta explanação já nos indica uma resposta. Na medida em que as liberdades democráticas só atingem seu fim quando os cidadãos se organizam politicamente, por "educação política" devemos entender o próprio exercício da cidadania. Os homens se educam politicamente no mesmo passo em que exercem sua cidadania. Não se trata, evidentemente, de refinar o vocabulário dos trabalhadores rurais, de transformá-los em bons burgueses. A causa da desorganização política dessa população não deve ser encontrada na capacidade intelectiva dos seus membros. Consequentemente, o termo "ideais nobilitantes" aponta a superação dos interesses mais imediatos dos indivíduos pelas virtudes que acompanham o exercício da cidadania. Os partidos e agremiações revelavam para esses homens que eles eram parte de uma

organização política na qual podiam se manifestar.

A apatia política do homem do campo não se deve, portanto, ao seu temperamento; nem a indiferença se reduz a essa parcela da população. O desinteresse rematado pelos assuntos públicos precedeu a movimentação totalitária e estava na raiz da derrocada do Estado-Nação. Conforme Arendt: *"A indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões de política não são, por si, causas suficientes para o surgimento de movimentos totalitários. A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe"* (O.T. p.363). O desdém para com a coisa pública só se transformaria mediante a percepção, pela burguesia, de que seus interesses dependiam de uma maior participação no governo. A "era dos impérios" tornava visível esse comportamento burguês. Arendt nota que essa atitude, desfavorável para as relações políticas, preparava o terreno das ditaduras, *"nas quais um 'homem forte' assume a incômoda responsabilidade de conduzir os negócios públicos"*. Ao contrário do que se poderia deduzir, esse comportamento não facilitava o desenvolvimento dos movimentos totalitários. Na verdade, o individualismo burguês, esse querer e não querer, esse apropriar-se contínuo, revelava-se um entrave para o totalitarismo, que não *"pode tolerar o individualismo burguês ou qualquer outro tipo de individualismo"*. O "corpo flácido" ao qual aludia Górki era formado, a despeito de sua pouca ou nenhuma participação política, por homens que possuíam algo pelo que lutar. Ora, se a competitividade burguesa abalava os laços políticos dos homens com a cidade, fortalecia os indivíduos que dela participavam ou que nela desejavam entrar. Quem será o homem do totalitarismo? Existe algo como o "homem totalitário"?

O homem totalitário, se quisermos nos manter no marco adorniano, não pode ser tão somente sádico; ele deverá ser simultaneamente sádico e masoquista. Isto porque a técnica totalitária não se manifestava apenas na tortura e no extermínio de "vidas inocentes". A possibilidade de infligir ao corpo toda sorte de dor, de martírio, de purgação, combinada à possibilidade de destruir a estrutura mental do torturado, seria uma ótima oportunidade para o aparecimento do sádico. Ocorre que o sádico não é

apenas alguém que almeja corromper sua vítima, que se regozija com o sofrimento alheio. O jogo que o sádico trava com seu parceiro, a conquista, a superação dos entraves que impedem a total entrega da vítima, tudo isso faz do sádico um homem de escolha. Ele deve escolher sua vítima, o momento da abordagem, as palavras a serem usadas, os métodos a serem aplicados. É justamente a escolha que o totalitarismo furta aos algozes. Sem a escolha, sem esse espaço de independência para agir, o sádico se transformaria em masoquista. E isto não é de todo correto. O masoquista joga, ele também, com a submissão que lhe é imposta. Imposta? O masoquista exerce sua independência na medida em que faz do homem seu carrasco. É preciso mudar a estrutura mental dos escolhidos. É mister transformar seus parceiros. Mas será que a prática totalitária se explicaria tão somente através do sadismo e do masoquismo?

A técnica totalitária também transformava suas vítimas. Vimos que os "escolhidos" eram reduzidos à sua condição biológica. Deixavam de ser homens e mulheres, escreveu Hannah Arendt. Não se trata, evidentemente, de querer definir a natureza, o ser do homem. Essa afirmação de Arendt não aponta para uma essência, por assim dizer, humana. A humanidade, para que se torne mundanidade, requer a conjunção do espaço e do tempo. O confisco dos espaços – público e privado – pelo totalitarismo, foi seguido pela destruição da experiência temporal dos homens. Reconsiderar o passado, elaborar o presente e preparar o futuro, essa árdua tarefa que nos constrange a lutar contra, ou usar a favor, nossa mortalidade, perdia todo o sentido. De sorte que a diferença entre a transformação operada pelo sádico e o masoquista em seus parceiros de jogo e aquela levada a cabo pela técnica totalitária pode ser sutil, mas de suma importância. Afirmar que os torturadores, agindo sob o totalitarismo ou sob as ditaduras, eram sádicos; propagar a ideia segundo a qual não raro as vítimas eram capazes de sentir prazer quando violentadas, significa despolitizar os acontecimentos.

Hannah Arendt não afirma, no entanto, que personalidades sádicas não existissem entre os algozes. Contudo, e como era de se esperar de uma autora que negava o estatuto de ciência da psicanálise, que se recusava aceitar o determinismo das condições sociais e psíquicas, não lhes conferiu muito valor. O que se tornava digno de nota era a participação de homens comuns – não doentes ou degenerados – na engrenagem totalitária. Os julgamentos organizados para punir os até então

considerados "criminosos de guerra" revelavam a dimensão desse problema, qual seja, julgar os criminosos por crimes que não podiam ser compreendidos pelos princípios existentes, que desafiavam a aplicação das leis.

"O horror indescritível, que mencionei antes como uma reação adequada ao sistema em geral, dissolve-se na sala do tribunal em que lidamos com pessoas no discurso ordenado de acusação, defesa e julgamento. A razão pela qual esses procedimentos do tribunal puderam ressuscitar questões especificamente morais – o que não é o caso nos julgamentos de criminosos comuns – é óbvia; essas pessoas não eram criminosas comuns, mas antes pessoas comuns que tinham cometido crimes com mais ou menos entusiamo, simplesmente porque fizeram o que lhes foi mandado. Entre elas, havia também criminosos que no regime nazista podiam fazer com impunidade o que sempre tinham desejado fazer; mas por mais que os sádicos e os pervertidos estivessem sob o foco dos refletores na publicidade desses julgamentos, em nosso contexto eles são menos importantes" (R.e.J.:p. 122).

Hannah Arendt entendia por "questões morais", "aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual", regras que serviam para orientar e julgar os homens. Não está correta esta formulação. Mister é frisar que essas regras eram utilizadas pelos indivíduos enquanto se colocavam como objeto de sua própria inspeção e para julgar as ações dos outros atores. O aparecimento, propiciado pelos julgamentos, desses homens comuns que praticaram crimes nada comuns reposicionava a moral. Primeiro, Arendt afirma que esses crimes, e não as teorias niilistas, deixavam claro que a conduta moral não era inspirada pela natureza. A naturalidade da lei moral se baseava no pressuposto segundo o qual "a lei do país grafa o que a lei moral exige"; em caso de conflito, ou na falta de uma lei positiva, os princípios morais deveriam inspirar a conduta e o julgamento dos "atores" e dos "espectadores". Assim ocorria porque *"qualquer que seja a fonte do conhecimento moral – mandamentos divinos ou razão humana -, todo homem mentalmente são, supunha-se, carrega dentro de si mesmo uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado, e isso independentemente da lei do país e independentemente das vozes daqueles que pertencem à mesma comunidade*" (R.e.J.: 125). Segundo a leitura de Arendt, Kant percebeu com argúcia que a conduta moral não é natural, já que o homem não é apenas espírito, mas também matéria. Os sentidos

podem produzir desejos que contrariem a lei moral. Entretanto, o conhecimento da lei moral se manteria preservado, já que fruto da capacidade racional, e não sensível, dos homens. A inclinação para fazer o mal, ou seja, a disposição para contrariar os mandamentos morais, era nomeada pelo filósofo de mal radical, uma exceção, e não a regra do agir humano. Alguém que não atentasse para essas leis estaria em contradição consigo mesmo. A contradição, lembra Arendt, leva ao medo do desprezo que o indivíduo pode sentir em relação a si mesmo. Se é possível enganar o julgamento alheio, não seria possível ao homem que se despreza mentir para si mesmo? A mentira aparece como um subterfúgio, um meio para afirmar a necessidade de se ter agido mal, ou seja, de ter desprezado as leis morais e, com elas, sua própria capacidade racional. Os julgamentos do pós-guerra demonstravam que os acusados sempre poderiam se eximir de suas responsabilidades, sempre poderiam recorrer ao engodo do "funcionário que recebia ordens" para justificar suas ações. Mas não nos enganemos! A mentira propalada pelos agentes do totalitarismo nazista não indica uma mera transgressão das regras, cujos efeitos pudéssemos aceitar. Nisto reside a dificuldade em se apreender o que se operou sob o totalitarismo. Como observou Nádia Souki, o mal radical que se produziu sob o terror totalitário excedia a definição kantiana (Souki:2006,p. 33).

Uma breve leitura dos "Diários" de Arendt nos revela que, na primeira metade dos anos de 1950, a autora tentava se utilizar da noção de "mal radical" para nomear o inexplicável. Tornava-se claro que, por mais que toda a estrutura ocidental de pensamento e de organização da vida tivesse fenecido sob o domínio total, a possibilidade de se compreender o que se processou era obstaculizada pelo surgimento de "um mal radical". Com esta noção, Arendt, uma vez mais, reforçava a originalidade do fenômeno totalitário e a ruptura operada pela técnica totalitária com a tradição.

"Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – esse algo é tudo, isto é, um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum, ou nada, pois a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana" (O.T. p.494). Se o fenômeno totalitário

dificultava o trabalho da compreensão, seria necessário voltar contra o próprio acontecimento sua arma principal, a originalidade. A compreensão afirma, desse modo, que algo se processou e que esse algo transpunha todos os limites. *"À propósito do mal radical", escreve Arendt, "Hamann: É provável que o homem se torne repugnante se não mantiver seu corpo dentro dos limites"* (J.P., 368).

A utilização da noção de "mal radical" apontava para os efeitos da prática totalitária, enquanto por "banalidade do mal", Arendt buscava compreender a motivação dos agentes. No primeiro caso, é a redução dos homens à sua condição biológica, o tornar-se supérfluo sob a técnica totalitária, que se colocava como objeto da compreensão arendtiana. Como escreve Nádia Souki: *"o surgimento dessa nova modalidade de mal tem, como meta, não o domínio despótico dos homens, mas sim, um sistema em que todos os homens sejam supérfluos. O primeiro passo essencial no caminho desse domínio total é a destruição da pessoa jurídica do homem. O passo seguinte é a anulação da individualidade e da espontaneidade, de forma que seja eliminada a capacidade humana de iniciar algo novo com seus próprios recursos. O objetivo dessa destruição é a transformação da pessoa humana em coisa"*(Souki:2006, 10). Quando Hannah Arendt escreveu, como vimos, que, sob o terror e em condições "cientificamente controladas", a personalidade humana era transformada em uma "simples coisa", "em algo que nem mesmo os animais são", ela não aludia ao processo de reificação que pode atingir os homens; o termo "coisa", em Arendt, não aponta para o processo de reificação dos homens, isso porque o homem transformado em objeto ainda pode se servir dessa nova condição. Existe uma relação de troca, permuta, de necessidade entre aquele que coisifica e o coisificado. O termo "coisa" denota a transformação dos indivíduos em autômatos. De fato, o automatismo com que os homens e as mulheres dos campos de concentração encaravam a situação, a maneira como o resistir parecia impossível, impressionou Hannah Arendt, assim como a uniformização dos alemães. Conforme a autora:

"O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas ***um*** *indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de* ***reações****. O problema é* ***fabricar*** *algo que não existe, isto é, um tipo de*

espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única 'liberdade' consista em 'preservar a espécie[73]*'"* (O.T. p. 488).

Dois elementos confluem para atingir a plena desumanização, a saber, a ideologia e o terror. No que concerne ao primeiro, Arendt demonstrou que a "lógica de uma ideia", para atingir seu fim, deve ser praticada pelos seus receptores. O que faz a vitória de uma propaganda é a adoção irrestrita dos espectadores às premissas comunicadas. A ideologia, para ser ideologia, deve ser vivida pelos homens até que se torne parte de sua essência, até que se torne sua própria essência ou aquilo que a movimenta. Quanto ao terror, é sabido que os governos totalitários – e mesmo as ditaduras – criaram mecanismos para atenuá-lo, ou melhor, encobri-lo[74]. Contudo, era no campo de concentração que ele se manifestava abertamente. O isolamento a que foram submetidos "os homens e mulheres dos campos de concentração[75]" tornava ainda mais difícil compreender o que se passava. As experiências ganhavam uma aura de irrealidade que não tardaria em englobar as vidas dos aterrorizados.

A frase acima citada sugere que o processo de automatismo era amplo e irrestrito. Seu sucesso dependia do nivelamento das intenções e das reações, isto é, ele só se realizaria na medida em que a pluralidade fosse abandonada em favor da unidade absoluta. Era necessário fazer dos homens, natureza; dos indivíduos, um. A unidade conseguida às custas da diversidade permitia aos agentes do totalitarismo domar a imprevisibilidade. As reações humanas seriam, a partir de então, aquelas esperadas e alimentadas pelo terror. Mas para onde apontava esse processo? Ora, apontava justamente para a extinção do fator humano.

A relação entre natureza e civilização, entre o homem e o animal, também foi pensada por Adorno e Horkheimer. Assim como "o cão de Pavlov" impressionou

---

73 Grifo nosso.

74 Não pudemos desenvolver, aqui, uma análise da importância das "festas populares", dos desfiles marciais, do cinema e do rádio para a difusão atenuada do terror. Por difusão atenuada queremos dizer que o terror não revelava a todos os espectadores sua face terrorista.

75 A escolha da expressão "homens e mulheres dos campos de concentração" não é arbitrária. Na medida em que Hannah Arendt fala da desumanização desses indivíduos, não seria possível tratá-los como se fossem simplesmente homens e mulheres enviados aos campos de concentração. A experiência do terror destruiu as marcas da individualidade, do querer e do não querer, assim como os vínculos com o mundo comum foram desfeitos. A transformação foi radical. Mesmo o trabalho realizado nesses anti-espaços concorria para a aniquilação dos trabalhadores. A corrupção das atividades às quais os homens e as mulheres podiam se dedicar estava intimamente ligada à corrupção da natureza humana.

Arendt, do mesmo modo Adorno e Horckheimer se impressionavam com as experiências behavioristas. No entanto, para os "frankfurtianos, essas experiências afiançavam a manutenção dessa dicotomia, desse antagonismo entre o racional e o irracional.

"O fato de que eles", os behavioristas, *"aplicam aos homens as mesmas fórmulas e resultados que eles, desencadeados, arrancam a animais indefesos em seus atrozes laboratórios de fisiologia confirma essa diferença de maneira particularmente refinada. A conclusão que tiram dos corpos mutilados dos animais não se ajusta ao animal em liberdade, mas ao homem atual. Ele prova, ao violentar o animal, que ele e só ele em toda a criação funciona voluntariamente de maneira tão mecânica, cega e automática como as convulsões da vítima encadeada, das quais se utiliza o especialista. (...) O homem possui a razão, que procede impiedosamente; o animal, do qual ele tira a conclusão sanguinolenta, só tem o pavor irracional, o instinto da fuga que lhe é vedada"* (Adorno e Horkheimer: 2006, 201-2). A dicotomia se mantém. Os "fortes" buscam exterminar a natureza, calar em si e nos outros aquilo que suja a espécie ou a raça. Os pensadores reconhecem a brutalidade que envolve a dominação da natureza e daquilo que nos homens não é racional. A mulher em quem a função social se confundiria com a biológica, as caricaturas dos judeus, os rostos com traços grosseiros, exemplificariam a natureza que deve ser controlada ou aniquilada. Em Hannah Arendt essa dicotomia entre o racional e o irracional parece se esboroar. A escolha proposta pelos frankfurtianos, qual seja, escolher entre Hearst e Goring ou Pavlov, soaria completamente estranha a Arendt[76]. As experiências com animais não indicam uma luta entre natureza e razão. Elas possibilitaram, na verdade, que entre o homem e a natureza surgisse uma nova forma de vida sub-humana e sub-animal. Segundo André Duarte: *"Os campos de concentração põem em questão a definição dos limites entre o humano e o inumano no homem, bem como a própria definição tradicional da "natureza humana", tal como formulada pela tradição ocidental em seu caráter imutável através dos tempos (...). Assim, quando Arendt afirma que os campos de concentração foram 'laboratórios onde a mudança da natureza humana foi testada', ela está se referindo justamente a este processo de 'desumanização', concebido em termos da destruição do*

76 Ibid., p. 208.

caráter 'artificial' da própria humanidade" (Duarte: 2000, 71). O caráter artificial, ao qual alude Duarte, refere-se às "propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem", isto é, trata-se da capacidade humana para iniciar novos processos. É justamente essa capacidade que se perde sob o terror totalitário. A dicotomia razão-natureza perde todo sentido na medida em que o campo de concentração aniquila essa capacidade. Talvez haja alguma definição ontológica do homem; talvez seja possível buscar no homem uma essência. Isso não importa. O homem é julgado e compreendido a partir daquilo que faz, daquilo que ele manifesta no solo mundano. Mas e as atividades do espírito, não são também atributos humanos? Certamente. Mas o pensar, ao contrário da contemplação, busca a comunicação, de sorte que o pensamento, mais cedo ou mais tarde, torna-se verbo. O campo de concentração, onde a lógica do sistema assume sua forma terrorista, representa o abandono do homem no seio da natureza.

Para Dana Villa, a diferença observada entre Adorno e Arendt, no que concerne à compreensão do fenômeno totalitário, aponta para os princípios adotados pelos autores. Assim, em "Dialética do Esclarecimento", Adorno e Horkheimer teriam desenvolvido uma genealogia do processo de racionalização, uma genealogia dessa subjetividade na qual as boas intenções e a crueldade se mesclariam. Conforme Villa: *"Adorno trata os campos e os fenômenos da dominação total menos como a patologia última (e contingente) de uma história das patologias (aquela da Europa moderna), do que como o resultado quase necessário da evolução cultural e da racionalização da sociedade"* (Villa:2007,93). Em outras palavras, a dominação total seria o resultado necessário do padrão mental e da estrutura social do ocidente. O campo de concentração seria a expressão última do processo de racionalização. O efeito mais dramático da sociedade rigidamente organizada, administrada, seria a negação absoluta da individualidade, o que, por seu turno, imporia a busca por uma compensação. Os campos de concentração seriam o resultado esperado dessa sociedade e das suas novas necessidades[77].

77 O campo de concentração totalitário, sob esse ponto de vista, se torna o *nomos* do moderno, ou seja, suas experiências estão enraizadas, conforme Agamben, no pensamento político e jurídico do ocidente, por um lado, e na prática do poder. O campo de concentração, enquanto espaço de exceção, exemplificaria o modo como o estado de exceção será incorporado pelo poder e generalizado. Agamben, G. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2007, pp. 173-186. Duarte, André. Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 282-295.

Quanto a "Origens do Totalitarismo", Villa afirma que a obra não desenvolve uma genealogia do eu, não busca encontrar na "história primordial do eu" as causas do fenômeno totalitário. De fato, Hannah Arendt contrapõe à antropologia especulativa de Adorno, uma antropologia política. Tratava-se de compreender o processo (histórico, político, social, mental, econômico) que levou à destruição dos fundamentos que organizaram a civilização ocidental. "Origens do totalitarismo" possui muitos pontos aterradores; um deles, sem dúvida, é a percepção aguda – não formulada, mas sugestionada – de que a destruição não atingiu apenas os fundamentos da civilização ocidental, mas o ocidente em si. A ideia de ocidente, assim como a prática que ela inspirava, não fazia mais sentido. O que colocar no lugar? É justamente nesse vazio conceitual, nessa orgia das práticas e técnicas de governo que os movimentos totalitários iriam se desenvolver. Villa saliente que Hannah Arendt, em "Origens", não pretendia explicar o totalitarismo, ou seja, não se tratava de inserir esse fenômeno numa cadeia de causas e consequências. A autora tentou *"compreender a constelação de fatores que tornaram possível uma forma política radicalmente nova – o totalitarismo – no coração da Europa. A emergência dessa constelação era historicamente contingente – Arendt o sublinhou constantemente"* (Idem, p. 95)[78].

A diferença entre os pensadores alemães só se aprofunda. Se para Adorno o domínio total, o terror por ele suscitado, era a expressão mesma da sociedade administrada, para Arendt, o processo de burocratização, o engessamento das relações políticas e o confisco do espaço público, não manifestavam plenamente a essência do totalitarismo. "A dominação total", anota Villa, *"tornou-se uma realidade limitada e 'localizada' nos 'lagers' e nos 'gulags'. Desse modo, Arendt pôde afirmar que a essência do totalitarismo se revelava nos campos",* não tardando, entretanto, a se dissipar por toda a sociedade. (Idem, p. 96). Novamente o campo de concentração como experiência limite, como a expressão mais radical do terror, o anti-espaço que supera o "onde tudo é

78 Essa afirmação concorda com a resposta dada por Arendt a Eric Voegelin, por ocasião de sua resenha sobre "Origens do Totalitarismo". A autora salienta que não escreveu *"uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos; não escrevi", prossegue a pensadora, "uma história do antissemitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento expansão porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário. Assim, o livro não trata de fato das 'origens' do totalitarismo – como infelizmente anuncia o título -, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários"* (C. p. 419).

possível".

O primeiro passo da compreensão arendtiana é reconhecer que os campos de concentração totalitários enfeixaram experiências; o segundo, a constatação da insuficiência das ferramentas conceituais para compreender o efeito dessas experiências. Arendt alerta para o fato de que o domínio totalitário "passou por vários estágios" até chegar em sua forma mais bem acabada. O entendimento, ainda preso aos padrões tradicionais, poderia encontrar nesses estágios intermediários o reflexo de antigas formas de dominação e opressão. Seria possível, por exemplo, comparar a fase inicial do governo totalitário, marcada pela perseguição e aniquilação dos opositores, com as experiências revolucionárias dos séculos XVIII e XIX. No entanto, "*o terror total só é lançado depois de ultrapassada essa fase inicial, quando o regime já nada tem a recear da oposição"* (O.T. p.490). Isto denota que o terror totalitário não pode ser entendido como um meio para se chegar ao fim esperado, qual seja, a vitória do processo revolucionário; ele se torna um fim em si mesmo e só pode ser compreendido enquanto expressão dessa gratuidade. Além disso, a história dá testemunho da hostilidade entre povos; o extermínio ou a escravização dos "perdedores" não se deve à engenhosidade dos governos totalitários, assim como os campos de concentração não foram inventados pelos nazistas ou stalinistas (O.T. pp.490-491). Para Arendt, todo esse aparato administrativo, toda essa estrutura autoritária de poder, possuía uma "utilidade". Tratava-se da preservação do governo e dos governantes. O que ocorre sob o governo totalitário é algo completamente estranho. Como compreender algo que se apresenta sob o manto da irrealidade?

"Tentamos compreender certos elementos da experiência atual ou passada que simplesmente ultrapassam os nossos poderes de compreensão", anota Arendt. "Tentamos classificar como criminoso um ato que esta categoria jamais poderia incluir. Porque, no fundo, qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa? Tentamos compreender psicologicamente a conduta dos presos dos campos de concentração e dos homens da SS, quando o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem; que, na verdade, a psique, o caráter e a individualidade parecem, em certas circunstâncias, manifestar-se apenas pela rapidez

ou lentidão com que se desintegram". Qual o resultado dessa nova técnica? *"O resultado", responde a autora, é o surgimento de "homens inanimados, que já não podem ser compreendidos psicologicamente, cujo retorno ao mundo psicologicamente humano (ou inteligivelmente humano) se assemelha à ressurreição de Lázaro. Diante disto, qualquer julgamento do bom senso serve apenas para justificar aqueles que acham 'superficial' deter-se em 'horrores'"* (O.T. p.491).

O que salta aos olhos é o embate de Arendt com a psicologia, ou com a tentativa de se compreender psicologicamente o que ocorreu nos campos de concentração. Antes de escrever as linhas acima citadas, a autora havia ironizado a tentativa de racionalizar o "intrinsecamente inacreditável". Ao resenhar "Origens do Totalitarismo", Voegelin apontava para essa atitude irritante de Arendt. O valor conceitual dos critérios utilizados pelas ciências humanas não se esgotou sob o totalitarismo; impunha-se, portanto, ao cientista, recuperar e atualizar esses conceitos. Ao responder, a autora lembra que ambos os pensadores compartilhavam a percepção segundo a qual os instrumentos teóricos das ciências políticas seriam insuficientes para compreender o fenômeno totalitário. Lembra, entrementes, para logo apontar a incoerência do seu resenhista, que a acusou de não só não utilizar tais instrumentos, mas de desvalorizá-los ainda mais. Sutilmente, Arendt ironizará uma vez mais seu resenhista. Em que se apoia a crítica arendtiana aos instrumentos das ciências humanas? Em primeiro plano o psicologismo e o sociologismo da voga intelectual são descritos como tendências rechaçadas por ambos os pensadores, o que pode ser verdade para Arendt, mas não para Voegelin. A nervura do abandono dos critérios tradicionais reside no segundo ponto abordado, qual seja, a incapacidade dos cientistas e historiadores em fazer distinções (C. p. 423). A confusão produzida pela atitude dos cientistas em relação ao fenômeno totalitário tende a obscurecer ainda mais a radicalidade do terror exercido nos campos de concentração. Como escreveu Dana Villa: *"O objetivo último do terror totalitário não era a destruição dos judeus, dos kulaks, ou de qualquer outro grupo. O objetivo era a transformação de seres humanos em qualquer coisa de sub-humano, em qualquer coisa que não fosse capaz de criar algum atrito ou de resistir às leis de movimento da Natureza ou da História"* (Villa, Idem, p. 98).

Em "A lógica de uma ideia: a fabricação do gênero humano"[79], Sylvie Courtine-Denamy aponta para a ideia milenarista que permeia a aniquilação dos homens e da sociedade existente, e a criação de uma nova identidade social. O que conectaria o nazismo, e sua ideia de construir uma comunidade ariana, ou seja, racialmente pura, ao stalinismo, cuja bandeira era a criação de uma sociedade sem classes, seria a "criação de uma sociedade nova e de um homem novo", o que implicaria no "sacrifício do presente em nome do futuro", de sorte que "a raça pura ou a sociedade sem classes (se erigiam ocupando o lugar do Absoluto)". Ao se dedicar à compreensão do totalitarismo, Hannah Arendt não poderia deixar de notar que a destruição radical do "existente", fosse da estrutura mental ou política do ocidente, fosse a aniquilação dos próprios homens, estava intrinsecamente ligada à criação de algo completamente novo e aterrador. O domínio total, por esse prisma, não impunha apenas um rígido controle sobre os indivíduos e a sociedade; por outro lado, sua pretensão não era apenas disciplinar os corpos e as mentes dos "nacionais" e dos "estrangeiros". Assim, a compreensão deve se concentrar nas experiências que se produziram nos campos de concentração. Os horrores perpetrados e as técnicas utilizadas para a produção de cadáveres em massa devem ser apreendidos pela compreensão. No entanto, avisa Arendt, a recordação e o "relato incomunicativo" não são fontes seguras nas quais a compreensão possa se ancorar. A informação trazida pelo relato pode ser brumada pela força mesma dos efeitos produzidos no narrador pelo terror; por mais que o sobrevivente diga o que se passou, por mais que sua palavra ateste que ele conseguiu sair do "inferno", o relato não nos dirá o que é o inferno. O relato, em outras palavras, nos permite conhecer a maneira pela qual o narrador foi afetado pelo terror, mas não nos comunica, ou seja, não nos permite compreender as suas des-razões. A comunicação torna público o que se processou sob o terro total, ao contrário do relato, que externa unicamente o ponto de vista do sobrevivente que tenta materializar em palavras o que a alma não consegue esquecer. Desse modo, a compreensão traz em si esse traço plural da comunicação, ou seja, essa atividade assume como princípio não um conjunto de conceitos, mas a multiplicidade de opiniões que um fato, quando revelado, poderá suscitar. Isto não quer dizer que a compreensão não assuma uma atitude frente ao seu objeto, mas que essa

79 Courtine-Denamy, S. La logique d'une idée: la fabrication du genre humanin, in Hannah Arendt: Luz e Sombra. 2007, pp. 17-33.

atividade, se quiser romper o véu de irrealidade do totalitarismo, precisa considerar todas as suas implicações[80].

Hannah Arendt frisa que o termo homicídio não se aplica ao que se realizou nos campos de concentração. O homicida, sob esse ponto de vista, mata a pessoa física da sua vítima, mas não apaga sua história. O que os campos demonstravam é que a existência dos encarcerados, sua passagem no mundo, poderia ser destruída mesmo sem o seu assassinato físico. *"O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais* ***afastados*** *do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento"* (O.T. p. 493)[81]. Confinados, os internos perdem o contato criativo e criador com o espaço compartilhado com os demais indivíduos. A irrealidade dos campos de concentração se origina de um paradoxo, qual seja, os internos não estão

80 Hananh Arendt observou que tanto na recordação quanto no relato incomunicativo havia uma "tendência de fugir da experiência" narrada. Acompanhemos a argumentação da autora: "Instintiva ou racionalmente, ambos são tão conscientes do abismo que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos-vivos que não conseguem oferecer senão uma série de ocorrências relembradas, que parecem tão incríveis para os que as relatam como para os que as ouvem". Tratava-se, portanto, dizer o óbvio: o terror totalitário não pode ser narrado como a Guerra do Peloponeso o foi. A narração dos fatos e dos feitos se baseava na experiência espaço-temporal do narrador, distinta daquela vivida pelos combatentes. O sentido dessa recusa arendtiana em conferir um valor de realidade aos relatos dos sobreviventes, consiste na compreensão segundo a qual algo se processa com aqueles que são mais do que partes do acontecimento, mas a própria face do acontecer. "Somente pode dar-se ao luxo de continuar a pensar em horrores", prossegue a pensadora, "a imaginação amedrontada dos que, embora provocados por esses relatos, não foram realmente feridos na própria carne, daqueles que, consequentemente, estão a salvo do pavor bestial e desesperado que, após a experiência do horror verdadeiro e presente, paralisa inexoravelmente tudo". Se o domínio total não se manifestou do mesmo modo para todos que por ele foram englobados, se ele possuiu gradações, do mesmo modo o efeito do terror não foi igual para todas as suas "vítimas". Existiam categorias de presos, cada qual recebendo o tratamento correspondente à ideologia terrorista (Ver O.T., pp. 498-503). A utilidade desses relatos consistiria em mobilizar as "paixões políticas", ou seja, em produzir em seus leitores a repulsa pelo que se processou e, a partir disso, dar-lhes algo para lutar. "Pois pensar em horrores não leva a mudanças de personalidade de qualquer espécie, como, aliás, também não o faz a verdadeira experiência do horror. A redução do homem a um feixe de reações separa-o tão radicalmente de tudo o que há nele de personalidade e caráter quanto uma doença mental. Mas quando, como Lázaro, ele se ergue dentre os mortos, reencontra inalterados a personalidade e o caráter, exatamente como os havia deixado" (O.T., pp. 491-2). Lázaro retorna ao convívio dos seus, assume novamente sua posição na sociedade. O que Arendt nos diz é que a recuperação dessa personalidade só é possível quando o sobrevivente se "ergue" e assume seu lugar no mundo. No entanto, esse retorno implica um confronto entre as experiências vividas no campo de concentração e as que se dão no mundo. Aquelas se tornam irreais se comparadas com as experiências mundanas. (O.T., p.494).

81 Roberto Raposo preferiu traduzir o termo "cut off" por isolamento, uma noção muito cara a Hannah Arendt. Nos campos de concentração os internos ainda se relacionam com seus pares e com os agentes do terror, o que, por si só, valeria para explicar nossa opção. Os internos estão afastados do mundo, ou seja, a experiência que eles tinham com o espaço criado entre os homens foi cortada. Recomendo a leitura da passagem na qual André Duarte discorre sobre o isolamento e a desolação, em "O pensamento à sombra da ruptura", 2000, p. 56-57.

de todo isolados, já que se relacionam com os demais prisioneiros e com os agentes do terror, além de trabalharem. O problema é que as relações desenvolvidas nesse anti-espaço são relações degeneradas. *"O trabalho forçado nas prisões e colônias penais, o banimento, a escravidão, todos parecem, por um instante, oferecer possibilidade de comparação, mas, num exame mais cuidadoso, não levam a parte alguma"* (O.T. p.494).

Não se trata de relativizar a escravidão e as demais formas de trabalho forçado, mas de marcar a diferença entre essas formas de controle e submissão e aquela produzida pelo terror totalitário. O escravo, nesse ponto de vista, possuía uma função social e econômica, de sorte que a escravidão se tornava uma instituição necessária ao desenvolvimento das estruturas autoritárias do poder. Hannah Arendt notou que as experiências produzidas nos campos de concentração totalitários eram diferentes. Afastados do mundo comum, perdiam o vínculo com o real; apesar de trabalharem, o trabalho era improdutivo, isto é, nada sobrevivia ao ciclo biológico dos agentes do terror ou dos internos. *"O campo de concentração"*, escreve Arendt, *"não foi criado em nome da produtividade; a única função econômica permanente do campo é o financiamento dos seus próprios supervisores; assim, do ponto de vista econômico, os campos de concentração existem principalmente para si mesmos. Qualquer trabalho que neles tenha sido realizado poderia ter sido feito muito melhor e mais barato em condições diferentes"* (O.T. p.495). Descarta-se, assim, a utilidade do trabalho forçado para a vitória dos movimentos totalitários – não haviam mais inimigos a serem destruídos; descarta-se, ainda, a necessidade de mão de obra barata, já que o trabalho realizado nessas condições não produzia objetos que agregassem valor. O campo de concentração totalitário era, portanto, inútil do ponto de vista das finanças[82]. Entretanto, a compreensão dessa inutilidade se revelava necessária para a desmontagem do terror totalitário. A passagem da irrealidade terrorista à realidade dependia da compreensão dessa diferença.

82 Segundo André Duarte: "(...) os seus internos, em ambos os países", ou seja, Alemanha e União Soviética, "foram por várias vezes obrigados a cumprir trabalhos forçados em regime de escravidão, o que ainda poderia ser humanamente compreensível, pois apresentava precedente histórico. Entretanto, a própria falta de planejamento e organização destas tarefas forçadas, somada ao fato de que o trabalho jamais constituiu a regra geral no sistema 'concentracionário', denunciam a verdadeira destinação dos campos de concentração: a de servirem para coisa alguma, senão para a destruição da liberdade; e a de gerarem produto final algum, a não ser a pilha de cadáveres" (Duarte, *Ibid*., p. 68).

Intrinsecamente ligada à inutilidade econômica dos campos de concentração estava a destruição da pessoa humana. Perde-se a humanidade junto com a mundanidade, isto é, com o envolvimento que os indivíduos estabelecem com o mundo e com a individualidade, ou seja, com a relação que homens e mulheres desenvolvem consigo mesmos.

Phillip Hansen[83] lembra que essa aniquilação se deu em três estágios a partir dos quais todas as capacidades humanas eram atacadas. A morte da pessoa jurídica representa o primeiro estágio, demonstrando que as leis perdiam todo valor universal. Cria-se uma zona na qual tudo seria possível, e essa zona era o próprio corpo dos injuriados. A perda da cidadania rompia os vínculos desses indivíduos com o mundo no qual viviam. Uma nova faceta da irrealidade dos campos de concentração se revela: eles serviam, poderiam argumentar, para abrigar os "sem lenço e sem documento". Entrementes, a aniquilação da pessoa moral revelaria a farsa dessa argumentação. Ao perder seu lugar no mundo, o homem não perde apenas o reconhecimento social daquilo que realizava; é como se sua própria existência se tornasse vã. Aqueles com quem compartilhava seus dias, agora o temem. Para escapar do terror, são capazes de denunciá-lo.

Livre da carga moralista e moralizante, a moral se refere à conduta humana. Espera-se que o indivíduo, ao agir e se relacionar, ou seja, ao assumir seu lugar no mundo, porte-se moralmente, isto é, que saiba distinguir o certo do errado, como anotou Arendt, mas que também se responsabilize por suas atitudes. Ocorre que, sob o terror totalitário, essa crença na validade dos critérios morais e na capacidade humana para resistir naufragou. Tornava-se patente que mesmo a escolha entre o bem e o mal era irrisória; o mal poderia ser praticado sem que se ancorasse no querer ou no não querer de seu agente. As personagens mais sombrias de Dostoievski, como o jovem assassino de "Crime e Castigo", ou a trupe radical de "Os demônios", assim como uma das figuras mais desesperadoras de Shakespeare, como Macbeth – Hannah Arendt via em Iago a incarnação do vilão perfeito -, poderiam ser utilizadas na esperança de compreender o que se realizou, afinal, o que seria desse liberal que habita em todo cientista sem as analogias?

83 Hansen, P. Hannah Arendt: Politics, History and Citezenship. Stanford University Press, 1993.

Hannah Arendt não foi apenas uma leitora apaixonada de poesia e de romances, ela também se dedicou a pensar muitas dessas obras. Benjaminianos, os textos de Arendt sempre trazem citações, trechos, poemas. São verdadeiras passagens e verdadeiros sóis. A citação literária prepara o assunto a ser discutido, ilumina o caminho a ser seguido. São clarões que apontam um itinerário. Assim, o que Arendt nos tem a dizer acerca dos vilões, o que podemos aprender com eles? Bem, em um primeiro exame, somos forçados a dizer o óbvio: os vilões são perturbados e perturbadores. Fantasmas, a crueldade de um inimigo, a luta pelo poder, a culpa pelo ato cometido, a ofensa que não pode ser perdoada, a necessidade de se libertar de valores coercitivos, a certeza ou a desconfiança da traição, tudo isso faz do vilão um ser perturbado, alguém – se o quisermos homem -, que conhece a natureza do mal. *"Há sempre desespero e a inveja que acompanha o desespero. Que todo o mal radical vem das profundezas do desespero, é o que nos disse explicitamente Kierkegaard – e poderíamos ter aprendido o mesmo com o Satã de Milton e muitos outros"* (R.eJ.p. 138). O desespero, no entanto, não faz do vilão a encarnação do mal extremo. Tudo nessa figura é em demasia: a paixão, o ódio, a cobiça, o medo. A intensidade, e não a maldade, talvez o defina melhor. Arendt não deixou de notar que mesmo nos vilões mais cruéis seria possível encontrar um traço humano, mesmo que fosse o desprezo. Não se trata de descartar as iluminações criadas pela literatura, ou de desqualificar a abordagem do pensador dinamarquês, mas de salientar as diferenças. Vejamos como a escritora arrematou essa questão: *"Mas não é óbvio que ainda exista, mesmo nessa inveja" – a de Claggart e Iago - "nascida do desespero, alguma nobreza que sabemos estar totalmente ausente nas coisas como elas realmente são? Segundo Nietzsche, o homem que se despreza respeita pelo menos aquele dentro de si que despreza! Mas o mal real é o que nos causa o horror inexprimível, quando só o que podemos dizer é: isso nunca deveria ter acontecido"* (R.eJ. p. 138-139).

A dificuldade em se compreender a perda da moral e seu entrelaçamento com o mal tende a se aprofundar quando a própria realidade do mal, ou a possibilidade de seu acontecimento, é escamoteada. Hannah Arendt lembra que a tradição filosófica julgava impossível que um homem escolhesse praticar o mal. A filosofia se calou sobre o sadismo, aqui descrito como "o único vício que temos razão em chamar de o vício dos

vícios" (R.eJ. p. 136). Mesmo a Bíblia, como escreve a autora, onde todos os vícios são descritos, nada tem a dizer sobre aquele que quer o mal pelo mal. Ora, os vícios, eles também, não nos podem ajudar a compreender o que se operou sob o terror totalitário. A retomada da tradição pode ser muito instigante; o passado pode iluminar o presente, mas não explicá-lo. Será? Sobre os vícios, Arendt deixa claro que sempre habitaram o imaginário pornográfico ou a alcova, nunca o Tribunal. Mas será que esses vícios estariam na raiz da prática totalitária? Será que os vícios atingiram a superfície sem que houvessem meios para detê-los? De certa forma, sim. Fato é que a ruína dos valores legados pela tradição e da estrutura política ocidental possibilitaram a transformação do espaço público em um "espaço onde tudo era possível". Entretanto, será que o mal que está na raiz da destruição da pessoa moral é aquele que se atrelava ao querer? Não basta confinar um homem para que ele perca sua individualidade. É preciso mais. Este algo mais, em nosso entender, não pode ser explicado pela decisão consciente dos agentes, ou daqueles que simplesmente se calaram, em praticar o mal. O que diríamos dos internos? Hananh Arendt percebeu que, quando levados à morte, nenhum interno tentou arrastar consigo um carrasco. Pouca "fibra moral"? Sob o terror totalitário, o mal supera o querer e o não querer dos indivíduos, do mesmo modo como se separa, para englobá-la, da estrutura do poder. Esse "algo" operado pelo terror totalitário, Arendt designa-o pelo nome de destruição da pessoa moral. Antes de observarmos como isso se processou, vale salientar que a conduta moral não se fundamenta nos credos religiosos, nem nas leis positivas. Ela depende, em parte, da relação que os homens estabelecem com seu meio, e, em parte, com a relação que travam consigo mesmos. *"(...) a conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente – seja a lei de Deus, sejam as leis dos homens. Na terminologia de Kant, essa é a distinção entre legalidade e moralidade. A legalidade é moralmente neutra: tem o seu lugar na religião institucionalizada e na política, mas não na moralidade. A ordem política não requer integridade moral, mas apenas cidadãos respeitadores da lei, e a Igreja é sempre uma igreja de pecadores"* (R.eJ. p.132). Justamente esse tornar-se responsável pelas suas ações e pelo mundo feneceu sob o terror totalitário.

Quando a regra é o extermínio, vida e morte perdem seu significado, perdem seu valor. Os efeitos do terror impossibilitavam que a morte dos internos fosse

reconhecida pelos seus pares, ou pela sociedade em geral, como portadora de sentido. O martírio imposto aos "prisioneiros" não produzia mártires. Por que? O mártir surge a partir do reconhecimento, pela opinião pública, dos sofrimentos por ele suportados. Mas quem poderia se interessar pelo destino desses homens e dessas mulheres? Seus amigos, seu familiares, um antigo aluno, uma vizinha. Se a aniquilação da pessoa moral tivesse se concentrado nos "habitantes" dos campos de concentração, essas seriam opções razoáveis. Entretanto, essa aniquilação englobava, sem restrições, todos os indivíduos. Como escreveu Hannah Arendt: *"Os campos de matança de adversários políticos são apenas facetas de um esquecimento sistemático em que se mergulham não apenas os veículos da opinião pública, como a palavra escrita e falada, mas até as famílias e os amigos das vítimas"* (O.T. p.503). Sob o terror, até mesmo a dor que marca a separação deve ser silenciada. O esquecimento da existência do interno é o primeiro passo na direção da sua aniquilação completa.

Hannah Arendt considerou essencial compreender a maneira como o terror totalitário transformou a relação dos indivíduos com a morte. No funeral, os ditos e feitos da pessoa eram lembrados, indicando que a recordação da sua existência poderia sobreviver à morte[84]. *"Os campos de concentração"*, anota Arendt, *"tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado do desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido"* (O.T. p. 503). O que definia o lugar do interno e a maneira como seria tratado era o "crime" cometido. Mesmo assim, o esquecimento atingia todas as classes de internos. Não se trata de revelar os efeitos do esquecimento nos internos, mas de compreender o que possibilitou o esquecimento dessas existências. O que impedia aqueles que estavam "livres" de resistir a esse esquecimento? Por que não

84 Michel Foucault também percebeu a progressiva "desqualificação da morte", que ocorria na medida em que o poder passava a se ocupar da vida, lançando mão de toda uma técnica orientada para a sua gestão. O funeral perde sua função, por assim, social, mediante a qual a existência de quem partiu ganhava certa publicidade. Seu recolhimento estava atrelado à transformação do poder, que não se manifestava mais "no fazer morrer ou deixar viver", concentrando-se, consequentemente, no "como" da vida. "Em Defesa da Sociedade". Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 294-295; "História da Sexualidade". Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque/J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005, p. 130.

reivindicaram, ao menos, os corpos dos seus? Por que, em suma, foram capazes de entregar seus companheiros? A consciência dos indivíduos envolvidos deveria responder a uma questão embaraçosa: como devo proceder? Como posso escolher entre mandar à morte meu filho ou minha filha? Pressente-se que os indivíduos não podiam mais optar entre fazer o bem ou o mal, mas deveriam escolher entre "matar ou matar" (O.T.p.503). Disto resulta o ápice da irrealidade do terror: todos os indivíduos, inclusive as "vítimas" preferenciais, perdiam a dimensão do agir moral. Todos, sem exceção, tornavam-se cúmplices do terror totalitário. Sempre seria possível argumentar que esses indivíduos, abandonados pela ideia-deus, sem o auxílio dos valores tradicionais e sob o assédio dessa nova realidade irreal não poderiam fazer muito. Bastava que se inspecionassem, que se colocassem como objeto da sua própria investigação. Mesmo a experiência da inspeção, origem do agir moral, fraquejou sob o terror.

Por fim, resta a destruição da identidade individual, da capacidade humana para se reinventar e, assim, criar novos começos. Conforma a letra de Arendt: *"Morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento de uma personalidade sem direitos e sem consciência. Sem dúvida, essa parte da pessoa humana, precisamente por depender tão essencialmente da natureza e das forças que não podem ser controladas pela vontade alheia, é a mais difícil de destruir (e, quando destruída, é a mais fácil de restaurar)"* (O.T.p. 504).

Essa identidade se torna estéril na medida em que o indivíduo é um absoluto, ou seja, ele independe da presença de um mundo comum. Seu espaço, por outro lado, não é menos rico. Mas toda riqueza que poderia surgir dessa relação que os homens e as mulheres travam consigo mesmos, depende de um espaço no qual o resultado dessa relação possa aparecer. Na falta de um mundo que se coloque entre os homens, ainda existem os "oásis". O terror demonstrará, porém, que até mesmos os "oásis", que dependem inteiramente da natureza e das forças individuais, podem secar.

Em "Origens do Totalitarismo", Arendt não se dedicou a compreender as

relações que os indivíduos tecem consigo mesmos. Antes de escrever "A vida do Espírito", o tema pode ser encontrado em várias de suas obras e em seus "Diários". Na raiz da conduta moral, da responsabilidade pelo seus atos e pelo destino do mundo, das atividades mentais e criativas, essa relação, ao contrário do que poderíamos supor, não depende apenas do indivíduo. Verdade é que mesmo o indivíduo pode ser considerado uma quimera, já que o homem, em seu diálogo interior, torna-se dois. Assim, a identidade individual está intimamente ligada à identidade moral. Perde-se, portanto, a possibilidade de ir do "deserto", espaço compartilhado com os demais e pelo qual nos responsabilizamos, ao "oásis", espaço compartilhado com o nosso outro eu, que vivifica ambos os espaços e a nós mesmos. Isto pode ficar claro se considerarmos o modo como os internos perdem sua singularidade.

"As maneiras de lidar com essa singularidade da pessoa humana são muitas e não tentaremos arrolá-las. Começam com as monstruosas condições dos transportes a caminho do campo, onde centenas de seres humanos amontoam-se num vagão de gado, completamente nus, colados uns aos outros, e são transportados de uma estação para outra, de desvio a desvio, dia após dia; continuam quando chegam ao campo: o choque bem organizado das primeiras horas, a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo; e terminam nas torturas inteiramente inimagináveis, dosadas de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, não matá-lo rapidamente. O objetivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano – com as suas infinitas possibilidades de dor – de forma a fazê-lo destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica" (O.T.p.504). O próximo passo seria o extermínio imediato desses corpos, o que demonstrava a destruição da "singularidade da pessoa humana" antes mesmo que sua morte física se desse. Do caminho para o campo de concentração à condição de interno, algo se mantinha: a ruptura com o mundo e com os outros. A experiência mundana, da qual depende a criação, recriação e manutenção do espaço que se coloca entre os homens, liga-se à experiência temporal e espacial dos mundanos. Esta experiência deve possuir um sentido para que possa criar algo. Do mesmo modo, as atividades espirituais, elas também, impõem que os indivíduos se relacionem com o espaço e o tempo. As atividades mentais possuem sua lógica, isto é certo; mas possuem, ainda, um tempo. Por conseguinte, demandam a criação de um

espaço que se colocará entre "o-dois-em-um", ou seja, entre aquele que dialoga consigo mesmo.

Não por acaso Arendt salientou, em várias ocasiões, que, assim como Lázaro, os sobreviventes retornariam ao mundo dos vivos. Quem retorna possui algo a dizer, a contar, e o conteúdo dessa comunicação será responsável por informar a compreensão. A partir disso, atores e espectadores poderão julgar e serem julgados. De modo que compreender o processo de aniquilação que envolveu a sociedade totalitária não resulta no perdão ou na anistia. O retorno ao real deve desfazer o véu de irrealidade do terror totalitário.

A experiência do campo de concentração reverbera em quase tudo que Primo Levi escreveu. Não é de se estranhar, portanto, que o processo de aniquilação do cidadão e do indivíduo, descrito por Arendt, seja narrado por Levi. Primeiro, observamos a transformação da pessoa humana, com todas as suas singularidades, com tudo aquilo que exteriormente a distingue das demais, em interna do campo de concentração. Essa passagem denota o tornar-se um de um sem número de homens e mulheres. *"Ao terminar"* - escreve Levi sobre a recepção no campo de concentração - *"cada qual fica em seu canto, sem ousar levantar o olhar para os demais. Não há espelhos, mas a nossa imagem está aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis. Estamos transformados em fantasmas como os que vimos ontem à noite"* (Levi:1988, 24). Fantasmas são seres que vagam entre dois mundos, sem que, contudo, possam encontrar seu lugar em um deles. Não possuem corpo, mas afetam os vivos; não possuem boca, mas seu lamento pode ser ouvido. Encaram sua nova condição, esse vagar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, como expressão de uma irrealidade incompreensível. O mais estarrecedor dessa nova condição é que *"pela primeira vez nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubaram também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a*

força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos" (Ibid., p.25).

3.2 Da igualdade ao igualitarismo

A perda da singularidade, das especificidades pessoais, revela a nova condição de igualdade produzida pelo terror totalitário. Em "A tradição do pensamento político", Arendt notou que "as duas definições filosóficas" hegemônicas sobre o homem, aquelas que o concebem ora como *animal rationale,* ora como *homo faber*, assentam-se nessa singularidade. No entanto, a singularidade que se apresentaria nessas duas atividades, a do pensar e a do fabricar, não tardaria a se naturalizar, perdendo, assim, os vestígios do processo de criação. O resultado dessas atividades, variáveis conforme seu autor, era sempre singular; consequentemente, o homem passou a ser entendido não apenas como um ser singular, mas no singular, em completo alheamento ou isolamento. O elogio da singularidade encobria o esquecimento de que o homem é, também, um ser atuante (P.P. pp. 107-108).

A ação se realiza no espaço criado pelos e entre os homens. Ela está intimamente ligada à pluralidade. A capacidade de agir indica que "nenhum homem existe no singular". Vimos que mesmo ao se dedicar ao pensar, o indivíduo não deixa de viver a pluralidade: se os discursos alheios se silenciaram, aquele que pensa se torna ouvinte de si mesmo. O "conhece-te a ti mesmo" socrático e o "amai-vos uns aos outros" se completam. O amor pelo outro só é possível quando o indivíduo é capaz de se amar. Este amor nasce justamente desse diálogo que ele trava consigo mesmo. A pluralidade se assenta nesse amor nada romântico ou romantizado. Se a diferença não é reconhecida e respeitada, a igualdade perde seu vínculo com a política.

Hannah Arendt deixará claro que na política na há espaço para o "Um", que a unicidade pode ser muito útil quando se pensa em um ser supremo, como Deus, mas extremamente perniciosa se utilizada como critério político. *"Platão concebeu este 'um' no lado inefável e inativo do pensamento, que é a percepção da verdade como*

possibilidade suprema de, por assim, dizer, se estar à altura da unicidade da 'ideia' ou de Deus. Mas não se pode conceber um ser atuante e falante que exista no singular. Segundo, a condição humana da pluralidade não é nem a pluralidade dos objetos fabricados de acordo com um modelo único (eidos como diria Platão) nem a pluralidade de variações no interior de uma espécie. Assim como não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, humanos, essa indiferenciação humana comum é a igualdade que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro" (P.P. p.109). A humanidade qualifica a diferença vivida por todos os homens e mulheres; por ser "a coisa mais bem dividida", a diferença integra a igualdade, reforça-a. São iguais porque diferentes, eis o paradoxo arendtiano. Prossegue a autora: *"Se, por conseguinte, ação e discurso são as duas atividades políticas por excelência, diferença e igualdade são os dois elementos constitutivos dos corpos políticos"* (Ibid., p. 109).

Ao investigar a questão da igualdade, e como bem notou Jerome Khon, Hannah Arendt recupera Montesquieu. A retomada ilumina o modo como as leis inspiram as ações. Assim, vemos que a igualdade política se manifesta em um espaço gerido por leis republicanas, as mais indicadas para inspirar a virtude que acompanha a ação; nas monarquias e aristocracias, pensa Arendt, a diferença, sobretudo por nascimento, torna-se o motor da política, impelindo os súditos a se distinguirem "uns dos outros". A honra, consequentemente, baseia-se no reconhecimento dessa diferença. "Em ambos os casos", escreve Arendt, *"somos confrontados com o que somos por nascimento: nascemos iguais na absoluta diferença e distinção em relação aos outros"* (Ibid., p. 114). Mas o que significa ser igual em um governo republicano? Certamente não se trata da mesma igualdade "de todos os homens perante Deus" ou diante da morte, sem qualquer vínculo com a política. Na verdade, a escravidão já demonstrava há muito que nem todos eram iguais perante os homens ou Deus.

A igualdade política pode ser uma igualdade de força, escreve Arendt. Em Hobbes tratava-se da capacidade de matar, ao passo que em Montesquieu, do "medo de todos". O assassínio e o medo não são virtudes ou experiências republicanas. *"A experiência sobre a qual repousa o corpo político de uma república é a convivência dos que são iguais em força e a sua virtude, que governa a vida pública, a alegria de não*

estar só no mundo" (Ibid., p. 115). A igualdade republicana e a distinção monárquica ainda indicam que os homens precisam se relacionar para que a força herdada da natureza se transforme em poder. Em ambas as estruturas políticas, o poder se atrela ao envolvimento dos homens consigo mesmos e com a organização política. O medo, intimamente relacionado à tirania, indica que a ação humana, invariavelmente, encontra um obstáculo, que o poder humano é limitado temporal e positivamente. Princípio antipolítico, o medo externaria a supressão da ação, quando o encontro político em um espaço comum já não é possível. Enquanto no governo republicano a igualdade se assenta no compartilhamento do poder, nas tiranias a impotência política se assenta no medo que advém da imperscrutável vontade do tirano.

Em "Uma introdução na política", Arendt pensa a experiência grega e afirma que a política se funda na liberdade, entendida em seu aspecto negativo e positivo. O primeiro diz que os homens não são dominados nem dominam; o segundo, reforça o vínculo com o espaço *"que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares"* (Ibid., p. 172). A liberdade é vivida pelos cidadãos na medida em que nenhuma força ou poder os coage, podendo, assim, "estar entre iguais como iguais". O problema da igualdade surge quando ela perde sua ligação com a liberdade para se juntar ao conceito de justiça. Disto decorria a confusão que envolve a palavra *isonomia*, que não significa *"que todos os homens são iguais perante a lei ou que a lei é a mesma para todos, mas que todos têm o mesmo direito à atividade política; na polis essa atividade assumiu fundamentalmente a forma de falar uns com os outros. Isonomia é, por conseguinte, essencialmente o direito igual de falar e, como tal, o mesmo que isēgoria"* (Ibid., p. 173). Evidentemente que a experiência grega da liberdade era para poucos, o que, por si só, já bastaria para mostrar que a igualdade política não era norteada pelo conceito de justiça. Entretanto, a partir dessa experiência podemos compreender que a dinâmica liberdade-igualdade ocorria em um espaço comum, de sorte que, para além desse espaço, o homem perdia *"não apenas sua terra natal ou pátria; perde também o único espaço onde pode ser livre – e a companhia dos seus iguais"* (Ibid., p. 173). Ora, não bastava pertencer ao gênero humano para ser igual – a existência de indivíduos confinados na esfera privada demonstrava isso; a igualdade era eminentemente política. Os homens eram iguais porque podiam conversar entre si e

decidir sobre o destino da cidade. As diferenças e especificidades individuais não eram apagadas: o discurso sempre denunciava o "quem" e o "onde". Em "A Condição Humana", podemos ler:

"A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer 'iguais', ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida, nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão" (C.H. p.41). A liberdade se manifestava em "palavras e em atos", de modo que o discurso e a ação dos cidadãos não se submetiam a uma força externa, sendo limitados pelas leis. Ao compartilharem um só e mesmo espaço, ao se relacionarem mediante o discurso e a ação, os cidadãos se tornavam iguais. *"Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. É verdade que esta igualdade na esfera política muito pouco tem em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver entre pares e lidar somente com eles, e pressupunha a existência de 'desiguais'; e estes, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-estado"* (C.H. p. 42). A igualdade, reforça Arendt, não é um atributo da justiça; ela pode, como a narração histórica nos informa, ser conquistada mediante a desigualdade, a partir da imposição de uma condição desigual a indivíduos, grupos e nações.

O discurso e a ação manifestam-se entre os homens, mas manifestam, ainda, seu agente. Para que externem algo mais do que a diferença existente entre os cidadãos, cada qual com uma origem, com interesses e quereres diversos, eles devem distinguir aquele que fala e age. Entre os cidadãos, o que vale é o teor daquilo que é comunicado, assim como o modo como é exprimido. Ao falar e ao agir, o cidadão assume o risco de aparecer diante dos demais e, desse modo, confere sentido à sua existência. As palavras seriam desnecessárias se elas servissem apenas para comunicar sentimentos e desejos; na esfera pública, e ao assumirem seu lugar entre os demais, os homens tomam a iniciativa de criar algo novo ao mesmo tempo em que se revelam. Revelar-se em palavras e em atos significa expor a diferença que pode existir entre aquele que fala e aquele que ouve; no entanto, por ser público o espaço no qual os homens se reúnem, a

diferença perde sua radicalidade na medida em que distingue os homens, mas não os antagoniza. Ao serem comunicadas, as diferenças podem ser distinguidas e compreendidas. *"Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares"* (C.H.p.189). Hannah Arendt nos lembra que ser diferente não é o mesmo que ser outro; desse modo, a alteridade não está no homem – ele não é o outro de si mesmo -, mas naquilo que ele compartilha com os demais, ou seja, a alteridade é, na verdade, singularidade e, dessa maneira, exprime os atributos da pessoa humana – aqueles mesmos atributos que o terror totalitário aniquilou.

O espaço no qual a liberdade e a igualdade se manifestavam em palavras e em atos era completamente diverso daquele onde todo falar perdia sua glória. A família era o espaço da servidão, do domínio, não da liberdade. "Lá não existiam iguais", de modo que ninguém poderia ser livre. Fossem os constrangimentos impostos pelo trabalho, pela natureza mesma; fosse a própria existência dos apolíticos – mulheres, crianças e escravos -, a esfera privada, ao contrário do espaço público, era determinada pela necessidade. Em outros termos: *"O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida – os penantes, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, 'os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo'"* (C.H. p. 39). A família compartilhava essa necessidade de se cuidar da sobrevivência da espécie – a procriação sendo uma obrigação da mulher -, e da manutenção da vida. Homens e mulheres se envolviam nas atividades laborais, mas em funções distintas.

Mediante a hipótese de que a criação da esfera pública tenha se dado às custas da esfera privada, Arendt consegue afirmar a diferença e o valor desses dois espaços. Embora a santidade do lar fosse mais pronunciada entre os romanos do que entre os gregos, escreve a autora, os limites entre esses dois modos de viver e de conviver eram respeitados. Na era moderna isso se transforma, já que a política se torna uma função da sociedade que, consequentemente, não só lhe fornece os assuntos, como passa a

controlar seus mecanismos. Esse processo de funcionalização do público atinge tanto as atividades que fazem do homem um ser singular quanto a pluralidade vivida pelos cidadãos. A indistinção entre o público e o privado ofusca uma outra diferença: a maneira como os indivíduos se manifestavam dependia do espaço por eles ocupado. Eram os espaços, e seus limites, que estavam na raiz dessas manifestações.

A moldura se rompe *"com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (oikia) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo"* (C.H.p. 42). A teoria política, econômica e psicanalítica celebrarão essa elevação. Por estar mais próxima da vida biológica dos indivíduos, por seguir mais de perto seu ritmo, a sociedade ampliará os objetos do consumo.

A "elevação do lar", pensada e vivida intrinsecamente na era moderna, já se apresentava na era medieval, ainda que os "abismos" entre as duas esferas continuassem existindo. A derrocada do Império Romano permitiu à Igreja Católica amalgamar, não sem atritos, as experiências públicas e as privadas. A política começava a ser englobada pela religião, do mesmo modo como o político era encampado pela família. Conforme Arendt: *"A tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante elevação do secular para o plano religioso, corresponde em muitos aspectos à ascensão do privado ao plano público da antiguidade"* (Ibid.,p.43). A tentativa de secularização, de tornar-se mundana, adotada pela Igreja esbarrava justamente naquilo que a fazia transcender esse mesmo mundo sobre o qual ela se voltava com o fito de geri-lo.

Do ponto de vista da organização, o feudo não se distinguia tanto da cidade; os homens ainda estavam enraizados em um mesmo "solo". No entanto, ao assumir os encargos públicos, a Igreja os transformava em "necessidades coletivas". O "bem comum", nessa época, era norteado pelos interesses privados dos homens, o que denotava a perda de referência dos interesses públicos. Além disso, a distinção mais marcante entre o chefe de família grego ou romano e o senhor feudal residia na justiça. Enquanto o primeiro só a encontrava na esfera pública, sob a forma de leis, o segundo a administrava dentro dos seus "domínios". Neste cenário não havia se processado a

normalização conhecida pela era moderna. Mesmo no feudo o indivíduo conseguia se manter como um ser singular que traz em seu comportamento as insígnias da espontaneidade.

Normalização e conformismo podem designar os efeitos produzidos pela sociedade na época moderna. Os membros desse espaço são submetidos a um rígido controle, já que o comportamento passa a ser norteado por regras. Evidente que esse conviver em nada se assemelhava ao estar-entre-pares dos gregos. Com a perda do espaço da política, no qual novos começos eram criados, e com a glorificação dos interesses privados, os homens perdiam a espontaneidade. A maneira como deveriam viver e conviver não interessava apenas ao iniciados. Eram feitas para o consumo e, dessa maneira, inseriam-se no imaginário daqueles que não pertenciam a nenhuma sociedade. Caso emblemático é o da Sra. Verdurin que, não sendo recebida pelos "proeminentes", cria uma sociedade toda ela pré-moldada. Não podendo controlar seus convidados, não podendo ensinar-lhes a arte do refinamento, já que ela mesma a desconhecia, em vários momentos a Sra. Verdurin se exaspera. Mas o conformismo, mesmo nessa sociedade criada para fazer inveja, já estava presente.

Para Arendt, os "românticos", seguindo o caminho aberto por Rousseau, revoltaram-se contra a normalização dos comportamentos e o conformismo. A resistência contra esse assédio vinha do coração, ou seja, da intimidade, a derradeira parte do "moi" que se voltava contra o "je". *"Um fato decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, anteriormente* ***excluída*** *do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los 'comportarem-se', a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada*[85]" (C.H.p.50).

De modo que é nesse conformismo que a "igualdade" moderna irá se assentar; uma uniformização de todo diferente do "estar entre iguais" grego, único momento no qual os homens podiam demonstrar quem realmente eram. A igualdade, por estar ligada à ação, indicava aos homens que *"pertencer aos poucos iguais (homoioi) significava ter*

85 O grifo indica um pequeno lapso de Roberto Raposo que, ao traduzir a seguinte passagem: "It is decisive that society, on all its levels, excludes the possibility of action which formerly was excluded from de household", escreveu que a possibilidade de ação era exclusiva do lar doméstico.

a permissão de viver entre pares; mas a esfera pública, em si, a polis, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (aien aristeuein)" (C.H. p. 51).

Vinculado à elevação da família, à superação dos limites entre o público e o privado e ao concomitante aparecimento da sociedade, com a perda da dignidade dos assuntos propriamente políticos, encontramos o elogio das atividades laborais. A sociedade não se coloca como uma ponte entre os interesses privados e públicos, de sorte que ela não pode ser compreendida enquanto ponto de encontro a partir do qual os "vícios" do privado seriam depurados. São esses interesses atrelados à vida, desligados da espontaneidade dos homens, que nortearão a prática política. A uniformização comportamental imposta pelas sociedades se radicaliza ao atingir justamente "a intimidade" dos homens e mulheres. O embate rousseauniano entre o "je" e o "moi" se torna obsoleto, parece sem sentido em uma sociedade que segue de perto as oscilações do organismo humano.

Ao investigar mais essa transformação, Hannah Arendt distingue o trabalho, realizado pelos homens, cujo resultado é acrescentar algo novo no mundo, e o labor, o esforço biológico para perseverar na vida. O trabalho, por mais que requira o isolamento, está vinculado ao "espaço da aparência". Não é propriamente uma atividade política, diz a autora, mas nem por isso antipolítica. O labor, *"atividade na qual o homem não convive com o mundo nem com os outros: está a sós com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo"* (C.H. p. 224), não produz objetos duráveis que consigam permanecer entre os homens; por conseguinte, ele é despertado pela necessidade biológica e termina com a morte do organismo. Desse modo, a reunião de indivíduos que se dedicam ao labor sob um mesmo espaço é apolítica. No centro do político não está a preocupação com a vida, mas com a preservação do mundo, de sorte que são os efeitos da temporalidade, mais propriamente do perecimento e desaparecimento das coisas e dos homens, e não a vida como um fato biológico, que impelem ao cuidado daquele espaço que deve permanecer. Mais do que isso, o labor independe da pluralidade e da espontaneidade para entrar em atividade. Essa forma de sociabilidade tem por sustentáculo a uniformização dos seus membros.

A tentativa de se explicar a história e a política, de se compreender os indivíduos e, em último caso, o fenômeno totalitário por meio de dados estatísticos, reforça a perda da espontaneidade dos homens. A história e a política, produtos da ação e do pensamento humanos, são reduzidas ao automatismo dos seus agentes. Os processos se alongam na mesma medida em que a população aumenta. O cientificismo encontra respaldo nessa realidade homogênea e automatizada. Segundo Arendt: *"A triste verdade acerca do behaviorismo e da validade de suas 'leis' é que quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não comportamento"* (C.H. p. 53). Os dados só conseguem explicar quando os eventos deixam de lançar sua luz sobre a história e os feitos perdem sua conexão com a espontaneidade.

A vitória da sociedade dava-se às custas da ação, da espontaneidade presente no falar e no agir dos cidadãos. O comportamento implicava, do ponto de vista pessoal, a regulação dos indivíduos, não como se fossem atores em tempo integral, mas marionetes controladas por uma mão invisível. O biológico era essa mão. Esse processo não tardou em atingir a estrutura política. O governo pessoal cedia terreno à burocracia, o que significa dizer que os agentes políticos deixavam de se responsabilizar pelo destino da comunidade. Surgia o domínio de ninguém. O condicionamento atingia em cheio o político e a política (C.H. p. 55).

Na última aula do curso intitulado "Em Defesa da Sociedade", Michel Foucault investigou o nascimento do racismo de Estado, a mudança que se processou em meados do século XIX, responsável por tornar o fator raça indispensável para o poder. Indissociável do racismo *"é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico"* (Foucault:2005, 285-6). O autor retoma a teoria clássica da soberania para explicar a passagem de um certo modo de se decidir sobre a vida ou a morte do cidadão. "História da Sexualidade" reafirmaria o direito de vida e de morte que o soberano detinha sobre os súditos. O "fazer morrer ou deixar viver", um dos atributos da soberania, impressionava Foucault na medida em que a vida e a morte se tornam parte do poder político. Não se trata

apenas de uma preocupação com o viver e o morrer, mas a apreensão, pelo político, dessas questões; toda uma série de instrumentos são criados pelo poder soberano com o fito de controlar a vida a partir da morte. Hannah Arendt também compartilhou esse assombro, já que vida e morte engendram experiências que se dão na mais completa solidão e isolamento, sem qualquer possibilidade de comunicação entre os homens ou da formação de uma comunidade a partir desses fatos biológicos. *"Do ponto de vista do mundo e da esfera pública, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentes"* (C.H. p. 227). A uniformidade advém da igualdade de todos os homens perante Deus, quando reassumem sua condição primeira, a de pecadores.

Foucault parte do poder soberano, cujo efeito sobre a vida só se torna possível com a morte, com a possibilidade de matar os súditos, para compreender uma nova forma de poder, qual seja, "a de fazer viver e deixar morrer". Nova forma que, no entanto, não abandona totalmente os preceitos herdados da tradição. O que está na origem do pacto social responsável pela corporificação do poder soberano, indaga o filósofo francês. Ora, a pedra angular desse poder é a vida, a vida dos súditos, daqueles que se reuniram com o fito de protegê-la e de colocá-la a salvo. Entrementes, como pode o soberano dispor dessa vida que o criou? Foucault expõe esse paradoxo, mas não o resolve. O que lhe interessa são as técnicas de poder desenvolvidas no alvorecer das teorias contratualistas, técnicas centradas no corpo. Tratava-se, ainda, do indivíduo, ou melhor, o poder reconhecia a existência dos indivíduos como partes que precisavam ser controladas pelo todo, que poderiam ser utilizadas por ele.

A nova "disciplina", esse novo saber e esse novo poder não se baseiam mais no indivíduo-corpo; a sustentação vem do homem-espécie, dessa massa amorfa que denota o fim da multiplicidade de corpos, que marca o silenciamento da individualidade.

"Mais precisamente eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem a corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da

vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie" (Ibid.,p. 289).

Esse novo poder lançará mão de um novo saber, qual seja, a estatística. O aumento populacional, o número de óbitos e de nascimentos, a demografia, toda essa orgia de dados informará o novo saber. A partir do mapeamento desses fenômenos o controle poderá se exercer. Que controle é esse? A Idade Média também conheceu essa preocupação, sobretudo no auge das epidemias. Estas assolavam os países, mas a duração de seus efeitos não se prolongava infinitamente. Eram "dramas temporários", escreve Foucault. No fim do século XVIII a preocupação se volta para as endemias, ou seja, *"a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população"* (Ibid.,p. 290). O objetivo era controlar não seu aparecimento, mas seus efeitos sobre a população, sobre essa massa indivisível. Disto resulta o cuidado com a higiene, a manipulação das doenças e a criação de remédios, o aparecimento do médico como figura essencial para o prolongamento da vida. Cuida-se ainda da velhice, ou, antes, das despesas dessa fase da vida. Instituições que visam equacionar as demandas sociais são reformuladas, tais como os hospitais e a previdência. Por fim, a atenção se volta para as relações entre as "raças" humanas, "entre os seres humanos enquanto espécie".

A biopolítica, para Foucault, não se orienta para o homem enquanto corpo, nem para a sociedade, entendida como o corpo social que forma o poder soberano. A sociedade era um espaço administrado, vigiado e controlado, mas ainda era habitada por indivíduos. A relação entre o soberano e o corpo individual não era de todo passiva, havendo a possibilidade de se desafiar o poder. Apesar da exposição pública das torturas impostas ao corpo individual dos súditos, o conformismo não grassava generalizado no corpo político. O bio-poder se instalará nessa atmosfera, transformando-a. O indivíduo-corpo cede lugar ao homem-espécie, de modo que a importância da população para o poder será imensa. Conforme Foucault: *"A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político,*

como problema biológico e como problema de poder" (Ibid., pp. 292-3).

Os mecanismos criados para servir a essa nova tecnologia, como as previsões e as estatísticas, tratam os acontecimentos como fenômenos coletivos, globais. Somente assim a população poderia ser controlada e mantida em um estado de atenção histérico. A morte, consequentemente, perde seus rituais e com eles a possibilidade de conferir sentido à existência. Ela *"era o momento em que se passava de um poder, que era o do soberano aqui na terra, para aquele outro poder, que era o do soberano do além. Passava-se de uma instância de julgamento para outra, passava-se de um direito civil ou público, de vida e de morte, para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna. Passagem de um poder para outro"* (Ibid., p. 295). Até mesmo as últimas palavras, a rememoração, os testemunhas que acompanham essa passagem se perdem. O que nos interessa, aqui, é a impossibilidade de se narrar o que foi vivido pelo homem-espécie. Impossibilidade que assumirá as raias do absurdo com os internos dos campos de concentração.

Esse processo de normalização e de atomização pode tanto ser aplicado "a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que ser regulamentar". O biopoder não abandona o corpo entendido como espaço da disciplina; ocorre que seu interesse não recai mais sobre o indivíduo, mas sobre a população. É a vida em geral, como uma soma total das vidas dispersas, que ele deverá incorporar. Disto o paradoxo, já elaborado por Arendt, da bomba atômica. Ao mesmo tempo em que esse novo poder deve prolongar a vida, corrigi-la, afastá-la dos perigos, ele cria uma tecnologia capaz de exterminá-la.

A vida do biopoder só se mantém às custas da aniquilação daqueles que não merecem viver. Com efeito, que é racismo? "É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer" (Ibid., p. 304). A raça se tornará, nessa fase, um dos principais mecanismos do biopoder.

Disseminado pela estrutura política, entremeado nos mecanismos de poder, o racismo será uma forma de relação pautada no fazer morrer para deixar viver. "Se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar" (Ibid., p. 305). Foucault nos lembra que essa relação já se manifestava na guerra, quando, no

campo de combate, os inimigos se enfrentavam. Mas o biopoder ira transformar essa relação guerreira, irá atualizá-la na medida em que a guerra é internalizada, quando o inimigo se torna a própria vida. De acordo com o autor: *"De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: 'quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida mais sadia; mais sadia e mais pura"* (Ibid., p. 305).

A generalização do assassinato, sua aceitação pela sociedade, dá-se através do racismo[86]. Hannah Arendt e Foucault concordam que o assassínio não ocorre apenas com a morte física do "inimigo". Mata-se indiretamente quando os indivíduos são expostos ao perigo, à tortura, quando perdem seus direitos. Arendt já havia demonstrado que o racismo não foi criado pelos sistemas totalitários; desse modo, não era apenas uma inverdade contada pelos agentes do poder com o fito de convencer a sociedade. O racismo era um dos mecanismos imperialistas mais importantes; a partir dele toda uma série dicotômica foi criada para corroborar a ação do Império, comum até os dias de hoje. Racionalidade-irracionalidade, civilização-barbárie, desenvolvimento-subdesenvolvimento. A soberania, sendo o espelho das técnicas e tecnologias das quais se serve o poder, através das quais o poder se manifesta, externa-se mediante o racismo, segundo Foucault. O racismo moderno não é simplesmente uma ideologia segundo a qual a história se tornaria inteligível - mas aqui Foucault deixa de notar que a ideologia não é meramente uma opinião sedimentada; para se tornar "a chave da história", ela deve criar toda uma estrutura de poder. Sem isso, a ideologia não seria mais que uma

86 Sobre a maneira como o racismo foi pensado pelos contemporâneos de Arendt: King, Richard H. "On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries". In: "Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt"**.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.113-134. Quanto ao modo como Arendt e Foucault conceberão a função política do racismo: Ortega, Francisco. **Ortega,** Francisco. "Racismo e Biopolítica. In: Origens do Totalitarismo: 50 anos depois". Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, 71-85.

ideia entre ideias que concorreriam pela persuasão dos indivíduos (O.T. p. 189). O racismo está "ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de vida e de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza" (Foucault, Ibid., p. 309).

Para Hannah Arendt, o racismo, antes de se tornar uma questão política pelo imperialismo, era um instrumento de domínio que se externava mediante a conquista e a subjugação de povos. Essa experiência se baseava na impossibilidade de se reconhecer, no caso dos brancos, a humanidade dos negros. O branco, nessa luta desqualificadora, tentaria, primeiro, explicar a condição "animal" do negro; depois, tornar-se-ia seu deus. De modo geral, a ideologia afirmava e reafirmava a incapacidade, a agressividade, a tendência ao crime contra a propriedade dos negros que, por isso, deveriam ser colocados sob a tutela do branco (O.T. pp.225-226).

Racismo e burocracia se tornam instrumentos políticos com o imperialismo. O primeiro, segundo Arendt, foi descoberto na África do Sul, enquanto o segundo na Argélia, Egito e Índia. Era o problema de se preservar a nacionalidade dos ingleses, quando fora do seu Estado-Nação, que se apresentava. A colonização envolvia a imigração de ingleses para terras pouco conhecidas pela massa, o que impunha a instalação de uma pequena Inglaterra para além de sua fronteiras geográficas. Os "colonos", ainda que cidadãos ingleses, reportando-se às leis de sua terra natal, não se reportavam a um poder político. Submetiam-se ao saber dos funcionários (O.T. p.238).

Para Foucault, o nazismo teria levado ao paroxismo os mecanismos de poder introduzidos desde o século XVIII. O controle dos processos biológicos era necessário para a vitória do regime, o que resultou não só no extermínio das "raças inimigas", dos "degenerados" e dos "inúteis", como na exposição à aniquilação da raça nacional e dos "saudáveis". Assim ocorreu porque o poder de matar, *"que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os SA, os SS etc.). No*

limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimir, aquele que está ao seu lado" (Foucault, Ibid., p. 310). No que concerne ao socialismo, Foucault pensava que, enquanto se tratava da passagem do Estado capitalista para o Estado socialista, enquanto se baseava nos preceitos econômicos, ele podia dispensar o mecanismo da raça, que só aparecerá quando se tratar da eliminação do inimigo, da classe rival. A luta de classes, por esse prisma, ressuscitava o racismo (Ibid.,p.314).

No entanto, transposta para a esfera da ação, a luta de classes não conseguiria, por si mesma, destruir a humanidade presente nos indivíduos, já que o combate, em si, externaria os interesses individuais que se somaram, que se agruparam. O embate entre as classes ainda é político e politizador. O terror soviético não se voltou contra os inimigos da revolução, como nos mostrou Hannah Arendt, mas atingiu aqueles que a apoiaram. Este fato revela algo de suma importância: o nazismo, como pensava Foucault, e também o stalinismo, não concretizaram simplesmente o que já estava cristalizado no ideário e na prática ocidentais. É verdade que esses movimentos, em um primeiro momento, levaram ao limite as práticas e as ideias racistas e cientificistas presentes na estrutura política e na sociedade; no entanto, foram além. Era mister romper radicalmente com a funcionalidade do racismo. A preocupação com a vida assume uma finalidade desconhecida até então, qual seja, a de reduzir os indivíduos à sua condição biológica. Antes do racismo se tornar um problema político na era Imperialista, ele externava a recusa, da parte dos "civilizados", em aceitar, como parte do gênero humano, indivíduos vistos como indiferenciados, ou seja, grupos de homens e mulheres que não conseguiram superar o "estado de natureza" através da criação de uma comunidade política. Recusa de conferir humanidade, entendida como um atributo artificial que exprimia a luta da cultura contra a natureza, aos "naturais". Esse argumento não "desculpa" o que foi feito em nome da "civilização" e de "deus" - ideias usadas como pano de fundo para a expansão imperialista. Mesmo o racismo alemão, escreve Arendt, só ganhou espaço após a derrota das forças prussianas para Napoleão. *"Em contraste com o tipo francês de ideologia racista forjada como arma para a guerra civil e para a divisão do país, o pensamento racial dos alemães resultou do*

esforço de unir o povo contra o domínio estrangeiro" (O.T. p.195). Tratava-se de sedimentar os vínculos entre os membros de um nascente Estado-Nação, de celebrar as características que diferenciavam essa estrutura política das demais. Linguagem, religião, manifestações artísticas são usadas para superar as diferenças internas que impediam a formação de um corpo autônomo no cenário internacional.

A luta de classes, como queria Foucault, nutria-se do racismo?

Hannah Arendt percebeu que no interior das classes operárias havia uma diferença substancial, notada entre duas das suas tendências. O movimento sindical, desde sua articulação e consolidação na Europa, só fez aumentar em influência. Ampliando sua esfera de ação, os sindicatos se imiscuíram na estrutura político-partidária e na sociedade. Já as demandas populares encontravam pouca repercussão, de tal modo que a sociedade parecia vedada ao aparecimento de questões genuinamente políticas. Essa discrepância apontava para a forma como os operários se tornaram cidadãos. Arendt nos lembra que na antiguidade, quando um escravo era emancipado, ele abandonava sua condição de operário (laborer). Se, por um lado, o exercício da cidadania lhe era negado, por outro, deixava de se dedicar ao processo do labor, ainda identificado com a instituição da escravidão (C.H. p.229). O operário moderno, sem que se afastasse das atividades laborais, conquistava a cidadania e, com ela, o direito ao voto e a possibilidade de aparecer na esfera pública.

Muitas foram as conquistas dos sindicatos, como a melhoria da condição de trabalho, a representatividade política da classe operária e a entrada desta na sociedade. "Os sindicatos", escreve Arendt, *"jamais foram revolucionários no sentido de desejarem a transformação simultânea da sociedade e das instituições políticas que a representam; e os partidos políticos da classe operária têm sido, quase sempre, partidos de interesses, em nada diferentes dos que representam outras classes sociais"* (C.H. p. 228). A defesa dos interesses de classe e a aceitação social do operário, enquanto membro de uma classe representativa, não devem nos fazer perder de vista que a sociedade, no início da movimentação, não aceitou o operariado. Esse fato revela que, *"ao despontar no cenário público, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam enquanto homens, e não enquanto membros da sociedade"* (C.H. p. 231). De um lado o espaço da indiferenciação, ou seja, a sociedade;

de outro, a classe operária, formada por indivíduos que se tornavam iguais na medida em que agiam politicamente. O ponto de apoio dessa ação, dessa nascente consciência política, não era o labor, mas "as injustiças e as hipocrisias". Nota-se que a interpretação arendtiana do movimento operário considera que a politização era exterior ao domínio social. A luta de classes, neste momento, não indica o enfrentamento de inimigos que devem se exterminar; ao contrário, esse embate era responsável pela recuperação do espaço público; a partir dele, surgia a possibilidade de se criar uma nova estrutura política. As "injustiças" e as "hipocrisias" eram identificadas não com os indivíduos, mas com o poder econômico e político enraizados. Ademais, a perda desse fundo político no qual repousava o embate entre as classes só ocorreria com a integração do operariado na sociedade. A transformação da luta de classes em luta de vida e de morte entre inimigos tornava-se possível na medida em que a sociedade de classes era transformada em uma sociedade de massas. Talvez Foucault tenha sido mais maquiavélico do que Maquiavel ao não perceber que a "luta de classes" apontava para o embate de diferentes e de diferenças. Desse embate algo novo surgiria – algo substancialmente político e politizador. O espaço público, como já havia compreendido o autor dos "Discursos", é justamente espaço de enfrentamento.

O problema da política não nasce da agitação, mas do silêncio. As experiências revolucionárias de 1848, assim como a revolução húngara de 1956, demonstravam que a liberdade política só surge quando as diferenças e os diferentes se encontram para compartilhar um espaço comum. A igualdade manifestada nessas ocasiões não impunha a homogeneidade; era fruto da pluralidade, sem a qual o encontro não conseguiria politizar o espaço[87].

O apelo pela vida, Arendt o encontra na "suposição comunística", isto é, a redução dos interesses sociais a um único denominador comum; esta sim contribuiria para a perda da relevância política da pluralidade[88]. Na raiz dessa "ficção" estava a suposição de que a socialização do homem redundaria na harmonização de todos os

87 Para uma melhor compreensão do vínculo dos "conselhos" com a revolução, indico a leitura do último capítulo de "Da revolução", mais especificamente páginas 210-211.

88 O termo "ficção comunística", Hannah Arendt o encontra em "The political element in the development of economic theory", de Gunnar Mydral. Assentava-se na "insustentável unidade da sociedade". Comum às teorias liberais e socialistas, essa "ficção" não somente partia do princípio de que haveria um interesse comum da sociedade, como o perseguia". (C.H. p.53).

interesses conflitantes. Seu objetivo, como se percebe, era a superação do conflito. Para Arendt, Marx não compreendeu que a harmônia pretendida era aquela vivida na esfera privada. O que impedia o transbordamento dessa "paz" era a estrutura, já obsoleta, do Estado-Nação. Desse modo, o problema do marxismo, ou do socialismo, consistiria na superação do conflito. Na sociedade "sem classes" de Marx, a liberdade política perderia seu espaço de manifestação e sua razão de ser, já que a igualdade entre os homens seria universal. Segundo Arendt, essa forma de sociedade dispensaria o governo, e, dessa maneira, aprofundaria ainda mais o abismo entre os homens. Uma sociedade como essa, pautada pela harmonia, não precisaria ser governada, mas administrada; consequentemente, o conflito é superado às custas da pluralidade e da responsabilidade pessoal. A sociedade "sem classes", na qual o embate das diferenças se torna supérfluo, resulta no domínio de "ninguém".

Claude Lefort, com a perspicácia de um grande investigador, notou que, no auge do totalitarismo soviético, o poder se identificava com a sociedade. O social, atrelado às necessidades da vida, estava na base desse superpoder que não tardaria em romper com a regulação imposta pela estrutura política tradicional. "L'État c'est moi", legenda do absolutismo, parecia não ter sentido ante a realidade totalitária. *"Luís XIV se identificava apenas com o Estado. Os papas de Roma se identificavam ao mesmo tempo com o Estado e com a Igreja, mas somente durante as épocas do poder temporal. O Estado totalitário vai muito além do césaro-papismo, pois abarca a economia inteira do país. Diferentemente do Rei-Sol, Stalin pode dizer a justo título: la société c'est moi"* (Lefort: 1987, 72) . Esta fórmula revela a originalidade do totalitarismo. Ao distinguir a política da economia, ao conferir um papel secundário àquela e generalizar o campo de ação da segunda, o Estado totalitário passava a incidir, essencialmente, sobre o organismo social. Não se tratava mais de atingir o corpo político, formado por indivíduos e classes, mas de ampliar seu espaço de controle ao eleger um não-espaço como a morada dileta do poder. A superfície na qual a ação se desenrolava, o espaço das manifestações, os corpos sociais e individuais, a tudo isso vinha se somar o fluxo vital da economia. A nervura do poder passava a ser a vida.

A democracia corria perigo e ninguém estava preparado para defendê-la. Lefort não nos diz que a estrutura política deveria ser preservada; assim como Arendt, esse

pensador julgava que as revoluções eram momentos únicos através dos quais a politica reassumia seu lugar entre os homens e as mulheres. O que, portanto, precisava ser defendido? A existência de um espaço no qual os cidadãos pudessem se exercitar politicamente, reivindicar e criar direitos.

É mister sublinhar o duplo movimento operado pelo totalitarismo soviético: ao se desligar da política, o que ocorreu quando as associações ou comitês públicos deixaram de direcionar a revolução, operou-se a centralização das decisões; o destino da sociedade, dos indivíduos e da revolução se tornava independente do julgamento dos cidadãos. Ato contínuo, a nova estrutura se ramifica; de alto a baixo na escala de poder, a burocracia parecia conseguir cuidar melhor das demandas sociais do que a própria sociedade. A teia através da qual o controle e a atomização iria se manifestar já estava criada, e seu sucesso resultava da quebra entre os negócios públicos e a experiência da cidadania.

Segundo Lefort, a distinção entre o poder político, submetido às regras democráticas, e o poder administrativo, cujas atribuições também eram delimitadas pelo direito, desfez-se. As atribuições desta última, por serem mais extensas, por lidarem com as premências da vida individual e com as necessidades da população, ampliavam sua presença, assim como sua influência. Desse modo, a burocratização totalitária fez com que o Estado se tornasse onipresente. Isto ocorria porque a burocracia formava uma rede que funcionava em "coerente" harmonia. Na medida em que o partido bolchevique se tornava o único partido a representar os interesses sociais, e o único capaz de levar adiante a revolução, essa rede burocrática ocupava o lugar da cidadania. Nota-se que as funções e os objetivos do partido se confundiam com as funções e os objetivos do Estado e da sociedade. Essa confusão está na raiz da criação de "uma nova ordem simbólica", de "um novo sistema de representações que determina o próprio curso dos acontecimentos" (Ibid., p. 81).

A hegemonia do partido estava atrelada à burocratização da sociedade, à sua uniformização e à indiferenciação individual. Conforme Lefort:

"Apenas é possível distinguir a causa do efeito no encadeamento das relações que tendem a apagar os traços da divisão social. Em primeiro lugar, o poder afirma-se como o poder social, figura de alguma maneira a própria sociedade enquanto potência

consciente e atuante: entre o Estado e a sociedade civil a linha de clivagem torna-se invisível. E, simultaneamente, torna-se também invisível a que separa o poder político do poder administrativo: o aparelho de Estado perde toda independência face ao partido comunista e à sua direção. Paradoxalmente, como muito bem mostra Hannah Arendt, as diversas burocracias perdem as fronteiras que fazem de cada uma delas, na sociedade moderna, um universo distinto cujas prerrogativas e atribuições são fixadas, assim como seus membros cessam de se articular no seio de hierarquias regularmente constituídas" (Ibid., p. 81).

Como vimos, a autoridade, por se assentar em uma hierarquia reconhecida e respeitada pelos homens, era um entrave ao desenvolvimento do totalitarismo. A hierarquia impõe obediência, mas, em contrapartida, estabelece responsabilidades. No domínio total, quem pode ser responsabilizado? Ora, o funcionamento da burocracia totalitária não se fundava na personalidade do agente, mas no anonimato do funcionário. Colocada em ação "a máquina", qualquer indivíduo, como uma peça em um processo de montagem, poderia ser substituído por outro.

O funcionamento dessa estrutura autodestrutiva produzia e dependia da harmonia social, conseguida através do silenciamento da dissidência e da perda da espontaneidade. Harmonia? Lefort e Arendt salientam que a harmonia era, na verdade, atomização. Por outro lado, a atomização não impede que o terror totalitário continue em atividade. Poderíamos supor que o fenômeno totalitário era contraditório na medida em que ele produzia e dependia da aniquilação da espontaneidade, ao mesmo tempo em que necessitava e produzia antagonismos. Na verdade, o que caracterizava esse fenômeno era sua estrutura autofágica, através da qual o real, como um todo, tornava-se incompreensível porque contraditório.

Conclusão

"Os fatos são: 6 milhões de judeus, 6 milhões de seres humanos desamparados foram arrastados para a morte, na maioria dos casos sem suspeitar do que estava ocorrendo. O método empregado foi o terror cumulativo. Primeiro, o descuido proposital, a privação e a vergonha, quando as pessoas de compleição mais fraca morreram junto com pessoas com força e rebeldia suficiente para matar. Depois, a fome, ao lado do trabalho forçado, quando morreram aos milhares, mas em momentos diferentes, conforme a resistência física. Por último, as fábricas de morte – e todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feios – mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas sem corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo" (C. pp.226-227).

Parágrafo exemplar. No lugar de "os fatos" poderíamos ler "Vejam", pois esse é o intuito dessa construção que dispensa as sutilizas. O tom fúnebre bem poderia ter sido utilizado em uma elegia aos que tombaram sob o terror totalitário. Mas não! Comover-se, como nos comovemos com as elegias de Thomas Gray, sobre a miséria dos camponeses, ou, em Rilke, quando o espírito parece incapaz de apreender e o homem de suportar sua própria existência, não adianta. No entanto, o parágrafo foi, propositalmente, escrito para impressionar, ou seja, para causar impressões, para afetar quem o lesse. O objetivo é criar uma ligação entre os leitores e o acontecimento narrado. Esse vínculo impede o esquecimento – dos que tombaram, é claro, mas sobretudo das experiências enfeixadas nos campos de concentração. A retórica arendtiana não se esgota nesse vínculo; atua, ainda, como um alerta. Desse modo, o acontecimento, mesmo sem se desprender de seu tempo, desloca-se, vai ao encontro do futuro. Em vez de "os fatos" e "vejam", poderíamos ler "Lembrem-se". Uma vez operada a transformação dos indivíduos em autômatos, uma vez reduzida a humanidade à sua condição biológica, quem poderá afirmar que essa experiência nunca mais acontecerá? "A história real do inferno construído pelo nazismo é de absoluta

necessidade para o futuro", escreve Arendt (Ibid., p. 229). A animalização do indivíduo não pode ser considerada como um dado contingente, fruto de determinadas escolhas. A escolha não cabia a este ou aquele comandante, sendo o líder totalitário, por esse prisma, o porta-voz da ideologia e não seu árbitro. Era o terror totalitário, em seu terrorismo científico, que ofereceu a base para a produção de cadáveres em larga escala.

Aqueles que viram o desenvolvimento dessa nova estrutura antipolítica, talvez não tenham notado que os verdadeiros inimigos do totalitarismo eram, primeiro, o real, e, em segundo a espontaneidade das pessoas. Produto do pensamento, da ação e do trabalho humanos, o real confere estabilidade às pessoas, do mesmo modo como suas atividades conferem duração ao mundo. Para que homens e mulheres possam dar sentido ao fato de estarem vivos, é preciso que espaços de convivência sejam criados entre eles; desses espaços, ou seja, das relações que neles se realizam, surgem modos de agir e de pensar, de viver e de conviver. Isto significa, em poucas palavras, que o real é fruto do enraizamento dos indivíduos. Sem isso, as relações seriam fugazes e nada sobreviria ou sobreviveria. O enraizamento cria essa identificação entre os homens e seu meio, sem a qual nenhum padrão moral poderia se manter. Dessa maneira, o real é ordenado por estruturas de poder reconhecidas pelos cidadãos como portadoras de autoridade.

O primeiro passo do totalitarismo é atacar essas estruturas; ao destruí-las, pensavam, destruiriam a própria realidade, operando, assim, o desenraizamento dos homens. Tratava-se de romper os vínculos que se produziram entre os indivíduos, seu meio e a história. Restariam, entretanto, os vestígios dessas estruturas no interior dos homens e das mulheres, como espectros falando aos seus corações, indicando que, se as virtudes públicas foram aniquiladas, os princípios morais ainda inspiravam as ações individuais. Hannah Arendt, servindo-se de Montesquieu, compreendeu que o totalitarismo não era uma forma de tirania. A diferença residia nisto: os governos degeneravam, suas formas davam lugar a outras, puras ou degeneradas. O que mantinha a estabilidade do mundo, na falta de virtudes públicas, eram os preceitos morais. Eles orientavam os homens ao se relacionarem. No entanto, o totalitarismo não era uma forma degenerada de governo; da destruição da estrutura de poder anterior não poderiam surgir novas virtudes políticas. O ataque era radical e total: seu inimigo, a

própria realidade.

Era mister criar uma nova realidade a partir do desenraizamento dos homens. O real apareceria com as vestes de uma tradição imemorial, romantizado, como filho degenerado de uma natureza orgulhosa e não menos degenerada. Os agentes do totalitarismo lançariam mão de toda uma mitologia – e isso fica evidente quando se considera o nazismo. Mito da origem, dos fundadores, do destino.

Mas os mitos não são construções que iluminam uma dada comunidade? Não exprimem a necessidade de conferir sentido ao mundo e aos homens? O mito, diria um straussiano, não possui uma estrutura e, consequentemente, não é essa estrutura que ordena a vida das pessoas e da comunidade? Hannah Arendt notou que, através da mitologia, os homens descobrem "o passado enquanto uma dimensão que lhe é necessária, que lhe pertence, sem a qual não somente tudo se torna superficial, como igualmente sem profundidade" (J.P. p.319). Com o mito, o passado imemorial, anterior ao nascimento da tradição, apresenta-se aos homens. O que se torna possível, mediante esse retorno ativo ao passado, é a compreensão do homem no mundo, ou seja, da sua condição humana. Velado o conhecimento da origem da comunidade política e, em última instância, da própria existência humana, em qual dimensão temporal nos moveríamos? Em um presente infinito? É preciso que os homens entrem em contato com essas três dimensões temporais – o passado, "apreendido pela meditação"; o presente, "apreendido pela paixão" e o futuro, "apreendido pela ação" (Ibid., p. 319). Vale salientar que a relação dos homens com o tempo envolve sua apreensão, isto porque a temporalidade engloba todo o mundo humano. Os homens devem padecer do presente, isto é, devem suportar o acontecer e seus efeitos; o passado deve ser apreendido pelo pensamento, o que nos indica que o passado não deve ser considerado como um agregado de fatos acabados, sendo portador de signos que dependem das atividades mentais dos homens para que recebam sentido. Por fim, o futuro é criação, fruto da ação.

Como vimos, o termo mito não foi bem empregado quando nos referimos ao duplo movimento operado pelo totalitarismo, a saber, a destruição do real e a construção de uma nova realidade. Desenraizados, os indivíduos não perdem simplesmente a dimensão ética, moral e, em última instância, política, que advém da relação que travam

com seu meio e com os demais – o que já seria estarrecedor; perdem, ainda, a dimensão temporal de suas existências, ações e do próprio mundo. *"Se os nazistas tivessem se contentado simplesmente em montar um libelo acusatório contra os judeus e propagandear a ideia de que existem povos subumanos e super-humanos, dificilmente teriam conseguido convencer o senso comum de que os judeus eram subumanos. Mentir não bastava. Para ter crédito, os nazistas tiveram de forjar a própria realidade e fazer com que os judeus parecessem subumanos"* (C.p. 228). O problema que envolveu a propaganda nazista, como observou a autora, superava a "manipulação das consciências"; ela forjava, no seio de uma estrutura em frangalhos, uma nova realidade que, no princípio de sua formação, engendrava a divisão dos homens entre superiores e inferiores. A partir dessa dicotomia, impunha-se o afastamento e a perseguição dos "incorrigíveis". Ademais, a aniquilação dessas vidas – aniquilação moral, jurídica e física -, não pararia nessas vítimas preferenciais. O real, dessa forma, era um antirreal na medida em que envolvia a destruição total da vida humana. De sorte que é a ideologia totalitária, em sua forma anômala e autodestrutiva, que está na origem do desenraizamento e da construção de uma realidade incompreensível.

Vale salientar que a recuperação do passado permite aos homens do presente adquirir uma percepção política. De alguma maneira, o passado ilumina o presente ao revelar, pela narração dos fatos antigos, o substrato político dos acontecimentos. É justamente essa dimensão política da história que se perde com a propaganda totalitária. A irrealidade se propaga através da perda do vínculo com o passado e quando o futuro deixa de ser incerto e passa a ser impossível. Observemos que, ao resenhar, em 1946, um livro sobre o nazismo, Arendt já ressaltava o caráter sui generis do fenômeno totalitário. A autora parte de uma compreensão preliminar: o totalitarismo era um fenômeno ímpar na história da humanidade. O problema surgia na medida em que os efeitos do totalitarismo eram revelados. O extermínio de milhões de indivíduos e as experiências processadas nos campos de concentração mostravam-se inapreensíveis. Seria possível compreender aquilo que jamais deveria ter acontecido?

Em carta a Karls Jaspers, também no ano de 1946, Hannah Arendt demonstrou preocupação com a "divisão nazista entre alemães super-humanos e judeus menos-do-que-humanos". Essa divisão teria produzido monstros inumanos em ambos os lados.

Fechar os campos de concentração seria um acontecimento político fundado em uma demanda não menos política. Quando "os crimes contra a humanidade" foram revelados, quando as imagens de pilhas de cadáveres correram o mundo, tornava-se evidente que algo tenebroso havia ocorrido. Para Arendt, no entanto, essa produção em massa de cadáveres indicava algo mais. Essas linhas dirigidas a Jaspers demonstram que o tornar-se monstro, que a perda da personalidade e o afastamento dos parâmetros humanos atingia a todos. Os efeitos produzidos pelo campo de concentração, entendido como espaço demarcado, espaço de segregação e de tortura, atingiam toda a sociedade. Era claro que o totalitarismo não tardaria em destruir toda a vida sobre a Terra. Mas como? Por que? Para que[89]?

Nessa mesma carta, reforcemos, escrita em agosto de 1946, Arendt já externa uma característica que a acompanharia até o fim, qual seja, a de não aceitar de bom grado as velhas definições. Enquanto Jaspers considerava a política nazista como uma política criminosa, Arendt afirmava que a natureza do que se processou superava o que comumente se julgava como crime ou comportamento criminoso. "Os crimes nazistas, parece-me, explodem os limites da lei; e isto é precisamente o que constitui sua monstruosidade. Para esses crimes, nenhuma punição será severa o bastante". Se os filósofos do XVII consideravam as ideias de centauro e de cavalo alado como ideias limite, entre aquilo que o entendimento pode entender e aquilo que não só o supera, como nega, Arendt poderá se referir às práticas totalitárias como monstruosas. A monstruosidade, como vimos, consiste em transpor todos os limites, em superar o que entendimento humano julgou ser o máximo em matéria de crime.

Mas e as faculdades mentais humanas, que não dependem, ao menos inteiramente, dos fatos para que possam entrar em atividade? Se algo não se enquadra nos parâmetros existentes, não poderá a mente humana alargar esses critérios ou criar outros? Se um modelo está gasto, basta produzir um novo. Não é assim com os alfaiates? O que dizer dos alfaiates das ideias...

São questões para as quais Arendt só atentou quando as críticas a "Origens do Totalitarismo" começaram a chegar. Não faltava ao seu pensar seriedade, mas lhe parecia óbvia essa ruptura operada pelo totalitarismo entre o passado e o futuro, entre a

89 Hannah Arendt and Karl Jaspers: 1926-1969. Ed. Harcourt, 1993.

tradição e o porvir. Essa obviedade, entretanto, não era compartilhada por todos os "intelectuais". Da parte dos leitores, era evidente que "Origens" não era, como escreveu Steven E. Aschheim, "nem em método e objetivo um trabalho de história" (Aschheim: 1997,3). De fato, o passado não é entendido como um agregado de fatos auto-evidentes, bastando ao historiador ordená-los conforme seu interesse. Consequentemente, não se tratava de explicar o passo a passo do fenômeno totalitário. O autor conclui que Arendt teria preferido seguir os passos de Heidegger ao apresentar "os eventos como meras superfícies fenomênicas que refletiriam correntes subterrâneas mais profundas" (Ob.cit. p. 4). Se a influência de Heidegger no trabalho de Arendt é tão profunda quanto propalada, não poderemos dizer. No entanto, discordamos em dois pontos defendidos por Aschheim. O primeiro se refere à recusa arendtiana de explicar o passo a passo do totalitarismo. Ora, como seria possível explicar em detalhes um fenômeno que destruiu as estruturas ocidentais de pensamento e de poder? Se Arendt afirmou a originalidade do totalitarismo, poderia, em seguida, tentar explicar "seu passo a passo"? O que se processou na Europa de fins do XIX e início do XX não determinou o aparecimento desse fenômeno; assim, o historiador não poderia percorrer uma cadeia de eventos até chegar à sua causa. O pesquisador considera que a influência de Heidegger teria determinado o modo como Arendt se relacionaria com os acontecimentos. Consideramos que foi o próprio real, em sua radicalidade e originalidade, que impôs esse modo de compreender o totalitarismo. É o real em suas múltiplas manifestações, em sua multiplicidade de implicações, que forçou Arendt a reconsiderar a atitude do historiador para com a história.

Mas o real, como se apresentava a Hannah Arendt? Apresentava-se sob o signo da destruição, da aniquilação e da ruptura. Raymond Aron, em sua resenha sobre "Origens", questionou o modo como Arendt pensava o totalitarismo. A questão suscitada pelo teórico francês era, de fato, muito instigante: os efeitos do terror totalitário não teriam dominado a autora? Em que medida "a lógica" adotada por Arendt se tornava cúmplice dos horrores que ela pretendia denunciar? Aron sugeriu que a imaginação de Arendt, em alguns pontos, assemelhava-se à imaginação daqueles que ela almejava desmistificar ao revelar seu fundo irreal. Para Aron, o totalitarismo, como descrito por Arendt, aparece sob uma atmosfera misteriosa, quase surreal, na qual a

monstruosidade permanece inapreensível[90].

A questão é interessantíssima e nos propõe um exercício, no mínimo, prazeroso, qual seja, assumir esse ponto de vista segundo o qual Hannah Arendt, ao se dedicar à compreensão do fenômeno totalitário, ao denunciar suas técnicas promotoras da destruição e ao romper com a tradição, teria, na verdade, contribuído com essa lógica. Não podemos negar que Arendt assume como princípio, um anti-princípio: a ruptura com a tradição e a destruição das estruturas mentais e de poder.

O diálogo entre Arendt e seus pares parece fadado ao fracasso. Enquanto muitos dos seus interlocutores se apoiam em conceitos, Arendt se compromete com o real. O que fazer quando a própria realidade se mostra não só destrutiva, como autodestrutiva? A superação desse estado de coisas impunha a aceitação do real tal como ele se apresentava, de modo que, enquanto Aron discorre sobre a ideia de totalitarismo, Arendt discorre sobre as técnicas produzidas por esse fenômeno, sobre a maneira como ele se manifestou no mundo e nos indivíduos.

O que fazer quando o vocabulário adotado pela pensadora sugere não uma relação ativa com o real, mas de submissão? Aschheim retoma o excerto, já citado, da missiva que a autora enviou a Jaspers. Os crimes nazistas são descritos como "monstruosos". Posteriormente, Arendt abandonará, mas não de todo, esse vocabulário, de modo que os agentes do totalitarismo não serão considerados como pessoas "endemoniadas" ou mesmo sofrendo de patologias mentais. Se inspirados por forças espirituais, ou constrangidos por patologias, como seria possível compreender, em termos humanos, o que se realizou, como superar essa nova realidade?

Em 1945, Arendt já se preocupava com o vocabulário empregado para tratar do totalitarismo. Ao resenhar o livro de Denis de Rougemont, "La part du diable", a autora percebeu que livro e escritor possuíam falhas capazes de confundir os leitores. A confusão exprime, por sua vez, uma realidade não menos confusa e convulsa, de modo que "é o resultado direto de experiências que o autor presencia e das quais não tenta fugir". Rougemont, portanto, demonstra coragem ao se aventurar nessa trilha, sobretudo porque não aceita "a segurança ilusória oferecida por aquelas 'chaves da história' que pretendiam explicar tudo, todas as tendências, e que na verdade não conseguem

90 Aron, R. L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt , in Revue n. 80.

desvendar um único evento real" (C.p. 162). As "chaves" utilizadas para compreender a realidade são critérios que, pela força mesma do fenômeno sobre o qual se debruçam, não possuem validade. Entre o real e as ferramentas do intelecto abriu-se um abismo. Este, por seu turno e como veremos, foi produzido a partir da criação de novas técnicas. Se Rougemont acertou ao abandonar os marcos conceituais legados pela tradição, em que se apoiou? "No desespero", escreve Arendt, "de não querer enfrentar espiritualmente nu esse pesadelo", ou seja, a própria realidade criada pelo terror, ele "escolheu no belo e vasto arsenal de figuras e imagens venerandas qualquer coisa que pareça corresponder ou interpretar os novos choques que estão abalando os antigos alicerces" (Ibid., p. 162). Rougemont abandona a abordagem científica para cair em outra armadilha, a da abordagem literária.

O pesadelo se desdobra e revela que "os nazistas são homens como nós", que o mal não era uma prerrogativa dos vilões, mas que homens comuns eram capazes de produzi-lo. No entanto, o escritor, segundo Arendt, deixa de investigar "a capacidade humana para o mal", e se dedica a elucubrações acerca da natureza do Diabo. Essa atitude revelaria uma fuga da realidade, cuja gravidade consistiria na impossibilidade de se responsabilizar os homens por suas ações. Desse modo, a relevância política do mal cede lugar para um "oportunismo metafísico".

Rougemont descobrira que eram homens, não vilões ou demônios, os criadores das condições para o aparecimento do mal; consequentemente, foram homens, não espíritos, os responsáveis por praticarem o mal. Arendt não deixou de salientar que a confusão desse livro se devia, em parte, à confusão do real; ademais, o escritor preferiu não encarar "espiritualmente nu", ou seja, sem apoio conceitual, essa aventura do pensamento.

Retomemos o debate entre Arendt e Jaspers. Ao recuperar a resposta de Jaspers a Arendt, Aschheim revela o quão profunda era essa relação. No entanto, o pesquisador não percebe que o desacordo entre os pensadores se fundava em um mal entendido. Jaspers mostra seu desacordo quanto o argumento de sua ex-orientanda segundo o qual o que os nazistas fizeram não pode ser considerado como "crime". Esse ponto de vista pode impedir que os culpados sejam responsabilizados por seus atos "porque uma culpa que vai além de toda a culpa criminal inevitavelmente leva a um grau de 'grandeza' - de

grandeza satânica" (Idem). O argumento de Arendt se aproximaria, desse modo, daquele que encontra nos nazistas e em Hitler "um elemento demoníaco". Contudo, Arendt não escreveu que os nazistas eram monstros, mas que seus crimes eram monstruosos. Além disso, ela ressaltou a ineficiência do arcabouço jurídico para julgar tais atos. Em sua resposta, lemos: "Percebo perfeitamente que, da maneira como eu expressei isso, eu pareço perigosamente perto demais dessa 'grandeza satânica' que eu, como você, rejeito totalmente. Ainda assim existe uma diferença entre um homem que se prepara para matar sua tia e as pessoas que, desconsiderando completamente a utilidade econômica das suas ações (as deportações eram prejudiciais aos esforços de guerra), construíram fábricas para produzir cadáveres"[91]. Notemos algo de suma importância: enquanto Jaspers pensa nos indivíduos que cometeram crimes – por isso a defesa dessa categoria: sem crime, como culpar e condenar? - e que devem ser responsabilizados por seus atos, Arendt se interessa pela "técnica nazista", essa técnica sem qualquer finalidade econômica que permitiu a aniquilação de seres humanos. Arendt pensa no "mal radical", nesse mal sem fundo místico ou metafísico, nesse mal que se produziu entre os homens, que se infiltrou em suas mentes, orientando suas ações, e que foi ostentado pelos corpos esqueléticos daqueles que sobreviveram e dos que morreram. De modo que a aventada monstruosidade aponta para a superação dos padrões legados pela tradição; indica, ainda, que o limite entre o aceitável, ou seja, o que poderia ser apreendido pelo entendimento humano, e o inaceitável, foi superado.

Por sua vez, Jaspers falará da "banalidade" com que tudo isso foi feito, tendo em seu horizonte não a técnica totalitária, mas o indivíduo enquanto agente do mal, tema sobre o qual Hannah Arendt se debruçaria posteriormente. Conforme o autor de "A questão da culpa alemã": "parece-me que devemos ver as coisas em sua banalidade total, em sua prosaica trivialidade, porque isso é o que realmente os caracteriza. As bactérias podem causar epidemias capazes de destruir as nações, mesmo assim elas continuam sendo bactérias"[92]. O vocabulário arendtiano mostra-se inespecífico na medida em que a autora, conforme Jaspers, abre espaço para analogias perigosas. Por piores que sejam os crimes, os culpados são sempre homens e mulheres pertencentes ao

91 Correspondence, Idem, p. 69.

92 Idem, p. 62.

gênero humano. Arendt deve ressaltar isso e controlar essa tendência poética. "Você quase tomou o caminho da poesia. E um Shakespeare nunca seria capaz de tratar adequadamente desta questão - seu senso estético instintivo levaria à falsificação da mesma - e é por isso que ele não poderia tentar fazê-lo" (Idem). Jaspers sabe que Arendt não afirma a impossibilidade de se julgar e condenar os agentes do totalitarismo. O retorno desse estado de coisas irreal impõe a responsabilização dos culpados. Entretanto, o tratamento dispensado ao assunto merece cuidado. Arendt recebeu essa crítica e julgou que, se ela não conseguia evitar tais formulações, isso indicava que o tema não havia sido compreendido.

Mais um ponto de desacordo surge quando Jaspers afirma que "o crime nazista é propriamente um assunto para a psicologia e a sociologia, para a psicopatologia e a jurisprudência". Não há apoio, diria Arendt. O que foi produzido pelo terror é assunto da compreensão, de um compreender engajado e alerta que investiga os fatos, inspeciona as opiniões e que não se ancora em conceitos puídos. Ao encerrar a discussão, a autora lembra que o centro do problema talvez não fosse a capacidade de indivíduos para matarem outros seres humanos, mas o que isso encobre: "uma tentativa organizada para erradicar o próprio conceito de ser humano".

É de suma importância notar que Hannah Arendt não deduz o extermínio de seres humanos de algum princípio necessário para o desenvolvimento do governo totalitário. Os campos de concentração, como foi exposto, não possuíam uma função econômica. Tratava-se, portanto, de não permitir que o mal praticado perdesse sua radicalidade; ao afirmar sua "inexplicabilidade" ou sua "monstruosidade", a autora demonstra perspicácia. Se a intenção é superar a realidade criada pelo domínio total, o mal não deve ser silenciado. Pois esse é o perigo que correm aqueles que almejam "explicar cientificamente", mediante uma lógica não menos englobante, o que se produziu: calar o real.

"Um dos aspectos mais medonhos do terror contemporâneo é que, sejam quais forem seus verdadeiros motivos ou objetivos, ele aparece invariavelmente sob os traços de uma conclusão lógica inevitável, extraída de alguma teoria ou ideologia" (C. p. 232). Mas é um erro acreditar que essa mesma lógica possa ser usada contra o totalitarismo. Se conseguiu conferir aos seus efeitos uma atmosfera irreal, isso se deve à sua base

(auto) destrutiva. Arendt nota o travestir-se de ciência do terror que, "de fato, é o traço comum de todos os regimes totalitários de nossa época. Mas significa apenas que o poder puramente humano – sobretudo destrutivo – surge envolto por uma sanção superior, sobre humana, da qual ele deriva sua força absoluta e supostamente incontestável" (Idem, p.233).

Fundado na natureza, o terror nazista se revelava mais pernicioso e mais incompreensível do que o soviético. Enquanto a lógica da história mantinha a participação humana em seu processo, a lógica da natureza se desligava completamente dos homens. Superava o querer ou não querer individuais, manifestando-se como um dado inquestionável de impossível transformação. A natureza independe de acordos ou discussões; independe, ainda, do que possa estar na origem das ações humanas. Os espaços de convívio perdem seu vínculo com a capacidade humana de criar; já que as leis da natureza determinam que o mais forte sobrevive e o mais fraco padece, a liberdade pode ser dispensada. "Uma importante consequência desse tipo de raciocínio", pensava a autora, "é que ele retira a vitória e a derrota das mãos humanas e torna supérflua, por definição, qualquer oposição aos veredictos da realidade, pois não se luta mais contra o homem, e sim contra a História ou a Natureza – dessa maneira, à realidade do poder se acrescenta uma crença religiosa na eternidade desse poder" (Ibid., p. 233).

Arendt reforça que o totalitarismo não precisa da ciência para inventar suas tecnologias ou para tornar respeitáveis as suas técnicas; bastava-lhe essa "atmosfera de cientificidade". A destruição do mundo humano e da humanidade passava pelo extermínio dos indivíduos. Essa a lei contra a qual ninguém poderia lutar. Dessa maneira, a questão que se colocava para Hannah Arendt, já nos anos de 1940, era o campo de concentração totalitário. São as experiências que lá se realizaram, as técnicas aplicadas no processo de aniquilação e animalização do homem, a produção em massa de cadáveres. Afirmamos e reafirmamos inúmeras vezes que o campo de concentração, não o antissemitismo ou o imperialismo, foi o motor da compreensão arendtiana. Isto porque os preconceitos ainda integram o mundo humano e, para a autora, eles podem se tornar meios para transformar o real se investigados profundamente. Dessa maneira, mesmo a existência dos párias sociais pode adquiri uma função política, se eles puderem

formular e manifestar suas deliberações. Em Arendt não há espaço para o determinismo: as condições podem mudar e os indivíduos podem se transformar e ao real. Com o terror totalitário isso era impossível, já que a mudança é uma possibilidade que envolve os indivíduos, que se funda na diferença e que se resolve através da pluralidade. O terror produzia uma igualdade que beirava o absurdo: primeiro a igualdade cujo fulcro era a raça; em seguida, a igualdade absoluta cuja base era a completa puerilidade da vida humana.

O primeiro movimento da compreensão arendtiana foi investigar os efeitos da técnica totalitária, como observamos. Antes mesmo do julgamento de Eichmann, a pensadora já demonstrava interesse pelo tema da responsabilidade, afinal, toda técnica depende de indivíduos para que entre em ação[93]. Cada vez mais se solidificava a hipótese de Arendt sobre o que teria motivado esses agentes a praticarem o mal. Eichmann externava essa falta de diálogo consigo mesmo, esse desconhecimento de si e do real. Ele não compreendia a razão de ser do julgamento, nem sua condição de réu. Tornara-se cúmplice do governo totalitário e agente do terror como quem se inscreve em um curso de golfe. Faltava-lhe a paixão dos nazistas convictos. Considerava-se um funcionário exemplar. Arendt notou que esse mesmo servidor não compreendeu as implicações do que lhe era ordenado. Percebemos, assim, que a compreensão não é um exercício puramente intelectual, já que sua atividade nunca se esgota com o nascimento de uma ideia ou com a contemplação de uma verdade. Ela transforma o indivíduo na medida em que o atrela ao assunto investigado.

Desse modo, compreender não significa apenas perscrutar o que se dá no mundo, como se seus objetos e objetivos fossem de todo exteriores aos homens e mulheres. Profunda e engajada, a compreensão faz com que os indivíduos também se investiguem. Ao compreender, entramos em contato conosco e com o mundo; assim, a capacidade humana para julgar e se responsabilizar integra o processo da compreensão. Essa convivência muito particular, que implica a inspeção da consciência e o envolvimento com os outros, revela a dimensão mundana da compreensão: quem convive consigo e com os outros é capaz de se responsabilizar, do mesmo modo como é

93 Sobre a compreensão da "banalidade do mal" recomendo a leitura de um artigo interessante pela sua abordagem. Trata-se de "A Tale of two judjements: Bonhoeffer and Arendt on evil". The journal of religion, vol. 80, No. 3, pp.3754-404.

capaz de julgar seus pares.

A compreensão deve ser entendida como uma atividade que envolve o indivíduo em sua dupla condição: de ser que se relaciona consigo mesmo e com o mundo. No caso de Arendt, pensar e escrever integravam o compreender. “Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender... Algumas coisas são formuladas. Se eu tivesse memória suficiente para reter tudo o que realmente penso, duvido muito que tivesse escrito qualquer coisa – conheço minha preguiça” - desta afirmação podemos duvidar, já que a escritura arendtiana impressiona pela ousadia da construção -. “Para mim, o importante é o processo de pensar. Se consigo acabar de pensar alguma coisa, pessoalmente fico muito satisfeita. Se então consigo expressar de modo razoável meu processo de pensamento por escrito, isso também me deixa satisfeita” (C. p.33).

A compreensão arendtiana mobilizou muitos assuntos, como uma breve leitura de “Origens do Totalitarismo” poderia revelar. O meio no qual esse fenômeno foi investigado demonstrou o quão multifacetado era. Hannah Arendt pensou ser necessário recuperar temas que, por mais que não determinassem o aparecimento do governo total, não poderiam ser esquecidos. Passagens nas quais o pensar se encontra com a poesia, como quando Arendt se utiliza de Marcel Proust com o fito de compreender a proliferação de máscaras sociais, a tipificação dos indivíduos operada pelas “sociedades”, são frequentes. Uma investigação sobre a escrita arendtiana deve ser levada a cabo. Em tom de alerta, Jaspers acertou ao dizer que, em alguns momentos, Hannah Arendt parecia escrever poesia, uma das suas leituras diletas. Essa investigação deve enfrentar o desafio do discurso arendtiano, que não é, como alguns críticos afirmaram, contraditório, mas paradoxal. O paradoxo nasce da perplexidade do pensar e da perplexidade do real. O encontro do pensamento arendtiano com o real faz com que seu discurso externe essa dupla perplexidade. A compreensão parte dessa perplexidade e a supera na medida em que a investiga.

Algumas explicações sobre este trabalho, sobre as ideias que orientaram sua feitura, são necessárias. Primeiramente, sobre os assuntos investigados, ou melhor, sobre o modo como foram tratados, três opções se apresentavam: simplesmente não investigar o lugar e a razão de ser das metáforas na compreensão e no pensar arendtiano

sobre o fenômeno totalitário; apenas indicar sua utilização, sem, no entanto, conferir-lhe muita relevância; por fim, levar a sério a frase de Arendt segundo a qual as metáforas seriam o pão de cada dia de todo pensamento conceitual. Optamos por este último caminho. Desde o início de nosso trabalho, tornava-se evidente que a utilidade das metáforas não se reduzia ao mero "embelezamento" do texto; elas diziam algo que o entendimento humano ainda não conseguia formular conceitualmente. Renegada pelos filosofistas, considerada um mero artifício retórico, a metáfora não conseguia superar seu status de mera figura de linguagem. De um lado o conceito, criação mental, de outro, as metáforas, "imagens sensíveis".

Arendt salienta que as gramáticas não resolvem completamente o problema do pensar, qual seja, encontrar as palavras adequadas para que se torne possível a expressão do que é pensado. A linguagem não é concebida como se fosse um agregado de regras às quais o pensar e a escrita devem se submeter. O pensar, a linguagem e o escrever envolvem criação. Para que possam criar, essas capacidades humanas precisam se reinventar. As metáforas, como escreveu Hannah Arendt, constroem uma ponte entre o pensamento e o mundo. Elas são responsáveis por levar ao pensamento uma parte das experiências vividas, e de devolver ao mundo os pensamentos sob a forma de palavras.

O campo de concentração totalitário, sobretudo o nazista, enfeixou experiências de suma importância. A partir dele, uma atmosfera de aniquilação geral se criou. À aniquilação do indivíduo, das suas características pessoais, seguiu-se a aniquilação de uma multidão de homens e mulheres. Arendt alertou para o fato de que o processo de destruição só pararia quando não existissem mais seres humanos. A animalização, a perda dos vínculos criados entre os homens, assim como a perda das suas capacidades criativas e criadoras, envolviam o fim da política e o fim do convívio consigo mesmo. Essas as nervuras da compreensão aredtiana sobre o terror totalitário.

"Deserto", "oásis" e "tempestades de areia" não são as únicas construções metafóricas de Hannah Arendt; se as escolhemos, é porque nos indicavam um caminho. A trilha de nossa autora avança em direção "ao longe e a miragem". Nosso objetivo era investigar a atividade da compreensão e a maneira como ela se envolveu com a realidade totalitária.

Bibliografia

Arendt, Hannah. On Violence. Harcourt: 1970. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. The life oh the mind. New York: Harcourt, 1981. Trad. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. Lectures on Kant's political philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1989. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. The Human Condition. Chicago: Chicago University Press, 1998. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. Crises da República. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. Between Past and Future. New York: Penguin, 2006. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. On Revolution. Penguin Classics, 2006. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UNB.

_____. Eichmann in Jerusalem: A report of the Banality of Evil. Nova Iorque: Penguin Classics, 2006. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. The promise of politics. Random House, 2007. Trad. Pedro Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

_____. The origins of Totalitarianism. Nova Iorque: Harcourt, 2008. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. Reflections on literature and culture. Stanford: Stanford University Press, 2007.

_____. Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Responsability and judgment. New York: Schocken, 2003. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Journal de pensée. Paris: Seuil, 2005.

Correspondência

Hannah Arendt and Karl Jaspers: 1926-1969. New York: Harvest Book, 1993.

Hannah Arendt-Martin Heidegger: 1925-1975. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Bibliografia Geral

Abreu, Maria Aparecida Azevedo. Hannah Arendt e os limites do novo. Rio de Janeiro: Azouge Editorial, 2004.

Adler, Laure. Dans le pas de Hannah Arendt. Paris: Gallimard, 2005.

Adorno, Theodor W. Educação e Emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. and Horckheimer. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Amiel, Annie. Le vocabulaire de Hannah Arendt. Paris: Ellipses, 2007.

Agamben, G. Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. Ce qui reste d'Auschiwitz. Paris: Rivage, 2003.

Aguiar, Odílio Alves. Org. Origens do Totalitarismo: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Aristóteles. Arte Poética. São Paulo: Cultrix. Pensar a Guerra. Brasília: Unb, 1986

_____. A Política. São Paulo: Nova Fronteira, 2011.

_____. Ética Nicomaquea. Buenos Aires: Losada, 2004.

_____. De anima. São Paulo: Ed.34, 2007.

Aron, Raymond. Pensar a Guerra. Brasília: Unb, 1986

_____.Machiavel et les tyrannies modernes. Paris: Éditions de Fallois, 1993

_____. Lecciones sobre la historia. México: FCE, 1996.

_____. Démocratie et totalitarisme. Paris: Gallimard, 2003.

_____. L'opium des intellectuels. Paris: Calmann-Lévy, 2004.

Aschheim, Steven E. Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and de Discourse of Evil. New German Critique, No. 70, pp.117-139.

BARTHES, Roland. A preparação do romance II. São Pauo: Martins Fontes, 2005.

_____. O Prazer do texto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BENJAMIN, Walter. Passagens. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

_____. Obras Escolhidas. Ed. Braziliense, 2004.

Berlin, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Unb, 1981.

Bernstein, Richard J. Hannah Arendt and The Jewish Question. Cambridge: Polity Press, 1996.

Bignotto, Newton. Org. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Borges, Jorge Luis. Obra poética. EMECE, 2007.

Castoriadis, C. Os destinos do Totalitarismo e outros escritos. Trad. Zilá Bernd e Élcio Funk. Porto Alegre: L&PM, 1985.

Correia, Adriano. Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. Org. Hannah Arendt: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: EFJF, 2008.

_____. Org. Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. "O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo". In: Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias. Moraes, Eduardo Jardim de.;Bignotto, Newton. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Courtine-Denamy, Sylvie. O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. Hannah Arendt. Lisboa: Piaget, 1999.

Descartes, R. Obras Escolhidas. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Dietz, M. G. "Arendt and the holocaust". In: Dana Villa (org.). "The Cambridge Companion to Hannah Arendt". Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 109.

Dilthey, W. Teoria das Concepções do mundo. Lisboa: Edições 70, 1992.

Duarte, André. Org. A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”. In:Trans/Form/Ação, 2001,vol.24, No1, pp.249-272.

_____. Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. RJ: Forense Universitária, 2010.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro. Org. Hannah Arendt: Luz e Sombra. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FOUCAULT, Michel. História da Loucura. 8 ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. Em defesa da sociedade. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. História da Sexualidade: A Vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque/J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005.

_____. O nascimento da biopolítica. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Vigiar e punir. Trad. Raquel Ramalhete. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. Os anormais. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Dits et écrits. Paris: Gallimard, 2001, 2V.

Fry, Karin A. Compreender Hannah Arendt. Trad. Paulo Ferreira. Petrópolis:Vozes, 2010.

Gadamer, Hans-George. Verdade e Método. Petrópolis: Vozes, 2005.

Gay, Peter. Modernismo: o fascínio da heresia de Baudelaire a Beckett e um pouco mais. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Goldschmidt, Victor. Le système stoïcien. Paris: Vrin, 1989.

Hansen, Phillip. Hannah Arendt: Politics, History and Citezenship. Stanford University Press, 1993.

Hegel, G.W.F. Estética. Buenos Aires: Lorada, 2008.

_____. A Razão na História: Uma introdução à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. A origem da obra de arte. São Paulo: Ed. 70, 2010.

HELLER, Agnes. Teoria da História. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

_____. Biopolitica: La modernidad y la liberacion del cuerpo. Barcelona: Península, 1995.

_____. A theory of modernity. Oxford: Blackwell, 1995.

_____. A condição política pós-moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. O cotidiano e a história. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

Hobsbawn, Eric J. A Era das Revoluções. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. A Era dos Impérios. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

Horácio. Arte Poética. São Paulo, Cultrix.

Jacobi, Pedro Roberto. Org. Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010.

JASPERS, Karl. The question of german guilt. Fordham University Press, 2001.

Kafka, Franz. O veredicto/ Na colônia penal. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. A metamorfose. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. O processo. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. O Castelo. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

King. R.H. "On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries". In: "Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt"**.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kupiec, Anne. Org. Hannah Arendt: crises de L'État-Nation. Paris: Sens&Tonka, 2007.

La Boétie, E. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Lafer, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

Lefort, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. Invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Maquiavel, N. História de Florença. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Marx, Karl. Engles, Friedrich. A ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

Marrus, Michael R. The History of the Holocaust: a survey of recent literature. The Journal of Modern History, vol. 59, No.1, pp. 114-1.60.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Éloge de la philosophie et autres essais. 1 ed. Paris: Gallimard, 1989. Trad. Antonio Teixeira. Lisboa: Guimaraes, 1986.

_____. Signos. 1 ed. Trad. Maria Pereira. São Paulo: Martins fontes, 1991.

_____. Le visible et l'invisible. 1 ed. Paris: Gallimard, 1979. Trad. Armando Mora. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. O olhos e o espírito. São Paulo: Cosac&Naify,2004.

Mészáros, Istvan. Filosofia, ideologia e ciência social. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo Esditorial, 2008.

MOUFFE, Chantal. The challenge of Carl Schmitt. London: Verso, 1999.

_____. The return of the political. London: Verso, 2005.

_____. On the political. London: Routledge, 2006.

Nietzsche, F. Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Vontade de Poder. Contraponto Editorial, 2008.

_____. O anticristo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Ortega, Francisco. "Racismo e Biopolítica. In: Origens do Totalitarismo: 50 anos depois". Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, 71-85.

Ortega y Gasset, José. A desumanização da arte. São Paulo: Cortez, 2008.

Passerin d'Entrèves, Maurizio. The Political Philosophy of Hannah Arendt. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001.

Passos, Fábio Abreu dos. A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt. UFMG/2008.

Platão. Teeteto. Lisboa: Calouste, 2010.

_____. Carta VII. Rio de Janeiro: Loyola, 2008.

Pereira, Newton Gomes. A destruição e a reconstrução da política em Hannah Arendt. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

Pitkin, H.,*The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

PROUST, Marcel. À la recherche du temps perdu. 1 ed. Paris: Gallimard, 1999. Trad. Ed. Globo, 7v.

Rubião, Mariana de Mattos. Liberdade em Hannah Arendt. São Paulo:FFLCH/USP, 2009.

Schaap, Andrew. "Political Reconciliation"**.** London/New York: Routledge, 2005.

Schmitt, Carl. Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

_____. Legalidad y legitimidad. Granada (Espanha): Connares, 2006.

_____. O conceito do político. Del Rey, 2009.

Smola, Julia. Org. Lecturas de Arendt: diálogos con la literatura, la filosofía y la política. Córdoba: Brujas, 2012.

Souki, Nádia. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Humanitas, 2006.

Stanley, John L. Is totalitarianism a new phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism. The Review of Politics, vol.49, No.2, pp.177-207.

Swift, Simon. Hannah Arendt. Londres: Routledge, 2009.

Talmon, J.L. Origenes de la democracia totalitaria. México: Aguillar, 1956.

Teles, Edson Luís de Almeida. Pensar e agir: narrativa e política na filosofia de Hannah Arendt. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

Villa, Dana R. Arendt et Heidegger: les destin du politique. Paris: Payot, 2008.

_____. org. The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge University Press, 2000.

Voegelin, Eric. Hitler e os Alemães. São Paulo: É realizações, 2008.

Wagner, Maria Eugênia Sales. Hannah Arendt: ética e política. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_____. Hannah Arendt et Karl Marx: o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

Weber, Max. Economia e Sociedade. São Paulo: Imprensa Oficial/UNB, 2004.

_____. Ciência e Política: Duas Vocações. São Paulo: Cultrix, 2011.

WOLF, Francis. Dizer o mundo. Trad. Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Discurso, 1999.

Woolf, Virginia. The room of one's own. London: Penguin, 2000.