

2

Mundo e Totalitarismo: A desmundanização totalitária.

“Se é verdade que podemos encontrar os elementos do totalitarismo se repassarmos a história e analisarmos as implicações políticas daquilo que geralmente chamamos de crise do nosso século, chegaremos à conclusão inelutável de que essa crise não é nenhuma ameaça de fora, nenhuma consequência de alguma política exterior agressiva da Alemanha ou da Rússia, e que não desaparecerá com a morte de Stálin, como não desapareceu com a queda da Alemanha nazista. Pode ser até que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado”.

Hannah Arendt.

Sendo o objetivo principal deste estudo interpretar o conceito de “mundo” contido na obra arendtiana e a compreensão crítica da tradição e da atualidade que ele engendra, a primeira tarefa a ser assumida em seu percurso de elaboração precisa ser a elucidação do “acontecimento central do nosso mundo” (ARENDT, 2002a, p. 39), qual seja: o totalitarismo. Já sem “a cólera muda e sem o horror impotente”, as primeiras questões que Hannah Arendt se colocou depois da derrota da Alemanha nazista foram: “O que aconteceu? Por que aconteceu? Como pôde acontecer?” (ARENDT, 2004, p.340). Essas indagações expressam a “convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual” (ARENDT, 2004, p. 12). Portanto, nosso estudo precisa começar pelas seguintes interrogações: O que faz do totalitarismo uma forma inédita de poder ou um regime político sem precedente e incompreensível pelas categorias tradicionais da filosofia política? De que modo os governos totalitários, através do terror e da ideologia, são pensados por Arendt como “respostas destrutivas” (ARENDT, 2004, p.12) e até mesmo uma “fuga suicida” (ARENDT, 2004, p.530) para o colapso do mundo humano e comum no século XX?

Tais são algumas das primeiras questões com as quais nos defrontaremos nesse primeiro passo do presente estudo. Tentar respondê-las não configura um desvio; antes, será pertinente para iniciarmos o caminho de desenvolvimento da

nossa investigação, pois nos permitirá esclarecer que o conceito arendtiano de “mundo” recebeu suas formulações iniciais justamente nessas análises sobre a aterrorização e a doutrinação ideológica das massas no totalitarismo.

A mais importante lição arendtiana consiste em demonstrar que o totalitarismo se revelou como a mais apta dominação política a tirar proveito da atmosfera na qual o mundo comum e humano já perdera sua solidez e seu vigor. Os métodos totalitários de organização das massas modernas se mostraram como soluções terrivelmente habilidosas num mundo progressivamente sombrio, inumano e marcado pela superfluidade e desenraizamento dos homens. Arendt considera que, sem essas “soluções totalitárias”, poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais compreendermos o *colapso do mundo* que consiste na experiência fundamental do homem moderno no século XX.

Em nossa organização interpretativa da reflexão arendtiana, devemos começar por examinar, no presente capítulo, os elementos formadores desse colapso do mundo, que foram cristalizados em uma forma inédita de organização política: o totalitarismo. Esse exame visa considerar aquele que foi o primeiro grande conceito, significação ou instrumento de análise a ser localizado na obra de Hannah Arendt, denominado com o termo *loneliness* (solidão, na tradução brasileira): a perda radical do mundo em seu caráter *humano* e *comum*. Tal conceito é apresentado no último capítulo intitulado “Ideologia e Terror” da terceira parte de “Origens do Totalitarismo”, no qual Arendt define o totalitarismo como “solidão organizada”.

Os grandes temas da obra de Arendt encontram as suas primeiras formulações através das análises da “solidão” (*loneliness*) enquanto experiência humana básica que teria servido como principal fonte da dominação totalitária. Ainda que não elaboradas suficientemente nesse texto, tais formulações foram aprofundadas mais tarde em “A Condição Humana” (como veremos no capítulo 2) e “A Vida do Espírito” (como veremos no capítulo 3) assim como nos ensaios arendtianos dos anos 50 e 60. Embora Arendt quase não faça referência ao totalitarismo em “A Condição Humana” e em “A Vida do Espírito”, é legítimo afirmar que tais reflexões representam um aprofundamento do exame da *loneliness*. Trata-se de considerar de que modo essa experiência foi decisiva na formação e elaboração dos modernos movimentos ideológicos de massa, que desafiaram e prescindiram do mundo comum e humano.

2.1. O movimento totalitário e o totalitarismo no poder:

Em “Origens do Totalitarismo” Hannah Arendt realiza uma análise histórica e uma reflexão política sobre os elementos diretamente envolvidos com o processo de formação e desenvolvimento dos regimes totalitários de esquerda e de direita. Essas análises deixam claro o modo como os métodos e as práticas dos governos totalitários iluminaram as próprias condições da vida política vigentes no século XX e, dessa forma, desencadearam o confronto reflexivo de Hannah Arendt com o “mundo não-totalitário” em que o totalitarismo se tornou possível. Foram justamente a partir dessas investigações sobre o projeto do “domínio total” que o conceito de mundo arendtiano encontrou as suas primeiras formulações.

O livro possui três partes: Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. Para atender aos nossos propósitos mais imediatos e visando não sobrecarregar o percurso argumentativo do presente estudo, abordaremos somente alguns aspectos relacionados diretamente com o conceito de mundo comum e humano, bem como a sua degradação totalitária, sobretudo, nas análises da terceira parte do livro.

Uma dos elementos mais importantes na formação do totalitarismo em seus movimentos iniciais foi o “declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem” (ARENDT, 2004, p. 300). Trata-se de examinar a crescente implosão das bases da organização social e política da Europa a partir da primeira grande guerra desencadeada em agosto de 1914. “A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes” (2004, p. 300), assevera Arendt. Com a inflação inteiramente descontrolada, um desemprego de proporções gigantescas e um grande deslocamento das massas sem terra e cidadania, milhares de indivíduos experimentaram um sentimento de profunda superfluidade e crescente desenraizamento de um mundo comum. Como diz a autora: “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 2004, p. 528). Um número cada vez maior de indivíduos apátridas e refugiados foram subitamente excluídos de toda proteção legal, destituídos de todo laço e interesses comuns, desprovidos de um lugar no mundo, sem uma estrutura institucional politicamente organizada ou um governo nacional disposto a garantir seus direitos

e capaz de instaurar interesses comuns, bem como assegurar a relevância da ação e do discurso.

Porém, Arendt preocupa-se em salientar que não se trata de milhões de indivíduos com certos direitos específicos repentinamente perdidos, mas um número incalculável de pessoas que perderam o próprio pertencimento a uma esfera pública organizada e disposta a proteger quaisquer direitos, capaz de instaurar laços comuns entre os homens plurais e de construir a igualdade perante a lei. Desta forma, os “Direitos do Homem”, solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana, revelaram-se inexecutáveis quando os indivíduos não são cidadãos de uma comunidade politicamente organizada. Arendt procurou demonstrar que, antes mesmo da dominação totalitária surgir com suas supostas “soluções” para todos os impasses políticos do mundo moderno, a explosão da primeira grande guerra e suas conseqüências no período pós-guerra lançaram pelos ares toda a estabilidade e as garantias legais das comunidades políticas européias. A expressão “mundo comum” significa aqui a esfera pública politicamente construída pela pluralidade de homens com interesses comuns, isto é, um mundo que nasce dos acordos políticos e códigos legais específicos garantidores da igualdade de todos perante a lei e protetores dos direitos da cidadania. A estabilidade dessa comunidade política assegura aos homens o “direito a terem direitos”, concedendo-lhes um lugar próprio no mundo e reconhecido pelos outros, onde suas opiniões são significativas e suas ações eficazes.

Nessa medida, para Arendt, o extermínio de judeus, por exemplo, realizado pelo regime totalitário nazista, expressa esse processo de crescente superfluidade das massas modernas no período situado entre as duas guerras mundiais. O direito à vida foi o último do qual o povo judeu se viu privado. Antes de tudo, os nazistas retiraram dos judeus toda proteção legal, apartando-os do mundo comum e agrupando-os em campos de concentração para se certificarem cautelosamente se algum governo nacional reclamaria por eles. O que se manifesta digno de consideração é o fato de que essas massas modernas, os refugiados e apátridas assim como os internados em campos de concentração e extermínio, não perderam simplesmente seus “direitos naturais”, aqueles que “são concedidos até aos selvagens” (ARENDT, 2004, p. 325); o que eles perderam concretamente foi a própria humanidade por terem sido destituídos de seus

“direitos nacionais”, por terem perdido a condição de cidadãos pertencentes a uma comunidade política. Eles viram que “a nudez abstrata de serem apenas humanos era o maior risco que corriam” (ARENDT, 2004, p. 333), pois os “Direitos do Homem” foram concebidos como inalienáveis, recebidos por nascimento e verdades evidentes por si mesmas devido ao pressuposto de que haveria uma “natureza humana” que se aplicaria ao “Homem” considerado no singular. No entanto, esses homens experimentaram que não existem “Direitos Humanos” que nos sejam dados por natureza e assegurados para além da cidadania concedida e garantida por uma pluralidade humana politicamente organizada. Essas experiências de superfluidade e desenraizamento de milhares de homens demonstraram claramente que a “nudez abstrata” da suposta “natureza humana” não pode ser a base de sustentação para a instauração do mundo jurídico e político. A redução do homem a mero membro da espécie humana acaba por destruir o caráter humano e comum do mundo, ou em uma palavra, sua dimensão política. Isso porque esse reducionismo destitui os homens da condição de fabricantes e edificadores do mundo humano em sua artificialidade constitutiva. Em uma das primeiras formulações sobre a relevância das fronteiras ou barreiras que as instituições políticas criam entre o mundo humano e comum e a natureza, Hannah Arendt diz o seguinte:

“Nossa vida política se baseia na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais e somente com os seus iguais. O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento alheio (...) O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade; e, no entanto, como já não lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma que os animais pertencem a uma dada espécie de animais” (2004, p. 335).

Para Arendt, a perda radical da proteção de uma comunidade política organizada que acabou por expulsar milhões de pessoas de toda legalidade foi um fenômeno tão sem precedentes quanto a perda de um âmbito próprio no mundo. Não foi a proteção legal a primeira perda dessas massas supérfluas e desenraizadas, mas a perda da textura mundana da existência, na qual os homens

nasceram e criaram para si um lugar no mundo. Mas a calamidade manifesta nessas migrações em massa e nesse desenraizamento de apátridas e refugiados não é uma circunstância inteiramente inédita na história. O que Arendt aponta como sem precedentes não é a mera perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lugar no mundo para o qual esses homens pudessem ir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados e nenhum território no qual fundar um mundo comum e político.

A experiência de uma profunda superfluidade e desenraizamento de milhões de pessoas privadas de direitos e sem condições de recuperá-los devido à nova situação política mundial fizeram Arendt refletir sobre as próprias condições de existência da esfera pública do mundo humano e comum. Essa circunstância de “explosão” das bases políticas e sociais da Europa manifestou para Arendt os efeitos da perda das dimensões essenciais da política, quais sejam: a relevância da fala e a potencialidade da convivência humana. Arendt percebeu que os homens podem ter seus direitos perdidos sem que por isso percam a qualidade de serem ainda simplesmente humanos, ou seja, os Direitos do Homem podem ser concedidos (mesmo que não usufruídos) ainda que existisse um só homem no planeta. A perda dos “direitos humanos” não acarreta uma perda absoluta de todos os direitos. Esses direitos podem ser concedidos mesmo sob condições de privação de direitos.

Assim sendo, não é um mero acaso ser a novidade dos regimes totalitários a organização das massas supérfluas para objetivos finais que revelavam um profundo desprezo por toda pluralidade, individualidade e nacionalidade. Os movimentos totalitários se corresponderam às necessidades das massas que perderam um lugar no mundo, isto é, da pluralidade humana que inspira a confiança na relevância do discurso e da ação a partir da realização de interesses comuns. Sem lugar no mundo, o homem da massa estava devidamente preparado para se reintegrar à sociedade por meio das forças imutáveis e previsíveis que conduziam a humanidade para o seu destino histórico ou natural, independente de todo interesse individual ou coletivo. Por isso um elemento que Arendt considera “muito perturbador” (ARENDT, 2004, p. 355) envolvido diretamente com os movimentos totalitários de esquerda e de direita é o fato deles terem contado com

a plena confiança e com o apoio independente e espontâneo das massas ¹. Arendt afirma que não se trata de um mero efeito resultante da força da máquina de propaganda “magistral e mentirosa” e da “lavagem cerebral” que arrolava a ignorância e a estupidez, como muitos especialistas preferem conceber. O “fato espantoso” que, para Arendt, torna-se digno de consideração não é o conhecido fascínio que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade das massas, mas sim a extrema colaboração e “altruísmo” dos adeptos dos movimentos totalitários quando se tornam eles próprios as vítimas da opressão, quando são expulsos do partido, condenados e enviados para campos de concentração ou de trabalhos forçados. No profundo desinteresse pessoal ou na ausência radical de identidade individual expresso por esses adeptos não está em jogo nenhum “idealismo ardente” ou nenhuma convicção própria obstinada. Os movimentos totalitários empreendem destruir até mesmo a capacidade dos indivíduos de adquirirem convicções, de serem afetados por argumentos e pela experiência, enfim, de sentirem o que quer que seja, “mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte” (ARENDT, 2004, p. 358).

Nessa medida, o totalitarismo consegue efetivamente organizar e comandar essa ausência de interesse das massas por si mesmas. Arendt analisa essa relação estrutural dos governos totalitários com a “massa” em seu aspecto quantitativo, pois o termo “massa” designa, antes de tudo, grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão. O movimento totalitário e seu profundo desprezo pela vida humana encontram uma atmosfera extremamente favorável onde quer que exista “material humano” em grande quantidade e o forte sentimento de superfluidade do homem da massa; e esse é justamente o ambiente instaurado no e pelo mundo moderno devido ao aumento populacional da Europa e do desemprego gigantesco. Arendt sustenta que o forte recuo das democracias liberais em vários países e a onda antidemocrática que varreu a Europa depois da Primeira Guerra Mundial sempre dependeram, como toda organização política, de força numérica, mas os movimentos totalitários, que tanto dependem da força bruta, carecem de um material humano em quantidade elevada o suficiente para permitir as incalculáveis perdas populacionais que a realização do “domínio total”

¹ A esse respeito Arendt afirma o seguinte: “A publicação de relatórios, originalmente sigilosos, das pesquisas de opinião demonstram que a população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra a Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime” (2004, p. 339).

exige. “Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (ARENDT, 2004, p. 361).

Arendt procura analisar os aspectos fundamentais para a compreensão do cenário político no qual se formaram os *movimentos totalitários* e o caráter inteiramente inédito dos métodos de organização e dominação empreendidos pelo *totalitarismo no poder*. A autora denomina “movimento totalitário” o ímpeto revolucionário e a fase inicial da dominação totalitária, quando o totalitarismo ainda não está no poder. Os governos totalitários, quando tomaram o poder, organizaram as massas e não as classes sociais. E esse é o motivo pelo qual o governo totalitário sempre foi um empreendimento demasiadamente ambicioso para os países que chegaram a experimentar o movimento totalitário, mas, por restrições populacionais, enveredaram para a direção da ditadura de classe ou de partido. E essa ambição do domínio total se revelou inatingível até mesmo para o povo alemão, insuficientemente numeroso para permitir o completo desenvolvimento dessa nova forma de governo. Com a derrota da Alemanha, não somente as “raças inferiores”, mas o próprio povo alemão não pôde vislumbrar a dimensão dos sacrifícios aos quais os teria levado o governo totalitário acabado e plenamente realizado.

Contudo, o exame do modo como a dominação totalitária conta com a confiança e com o apoio das massas para além de todo interesse individual ou nacional não se restringe a essa dimensão quantitativa. Arendt considera que uma das novidades mais radicais do totalitarismo foi ter conseguido promover nas massas “certo gosto pela organização política” (ARENDT, 2004, p. 361). O decisivo aqui é observar que as massas não se organizam politicamente baseadas no “interesse comum”, ou seja, não se articulam como as classes por meio de objetivos específicos, limitados e atingíveis. As massas se constituem daquela maioria de homens *aparentemente* neutros, apáticos politicamente e indiferentes aos assuntos públicos que “nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDT, 2004, p. 361). Essa massa sempre foi considerada indiferente e estúpida demais para merecer a atenção daqueles que conduziam a vida política. Mas Arendt revela que foram a partir do sentimento de superfluidade dessas massas aparentemente indiferentes à política que se formaram os movimentos totalitários e foram recrutados seus adeptos e vítimas.

E foi o fato dessas massas terem sido formadas pela radical perda do mundo comum e humano e terem sido expulsas de toda comunidade política que tornaram possíveis os inéditos métodos de propaganda política, força bruta e desprezo pela ação e pelo discurso. As massas politicamente organizadas pelos movimentos totalitários não sentiam necessidade e não tinham capacidade de refutar argumentos contrários e, assim, “preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção” (ARENDT, 2004, p.362). Essa organização totalitária das massas despertou os governos democráticos em geral para certas dimensões do mundo político que eles não conseguiam perceber. Como diz Newton Bignotto: “A distinção entre movimento e regime é importante porque ela desmonta a tese de que uma sociedade democrática não pode conviver com um movimento totalitário” (AGUIAR et al., 2001, p. 39). Em primeiro lugar, esses movimentos totalitários de massas mostraram que a grande maioria dos homens não participava efetivamente nem se interessava pelos assuntos públicos, pois era politicamente apática, permitindo, desse modo, que a organização política democrática funcionasse de acordo com aquilo que se estabelece apenas por uma minoria de “representantes”. Em segundo lugar, revelaram que essas massas não deveriam ter sido concebidas como *realmente* neutras e desarticuladas, nem mesmo tratadas como o “silencioso pano de fundo para a vida política da nação” (ARENDT, 2004, p.362)².

Desta forma, o esforço de Hannah Arendt nessas análises é demonstrar de que modo a novidade do “domínio total” almejado pelo totalitarismo não se deixa compreender como um controle meramente externo das massas em busca do poder pelo poder, mas sim como uma forma de governo que busca subjugar e aterrorizar os indivíduos *por dentro*, através de uma transformação da natureza do

² É digno de consideração que a investigação crítica acerca das origens do Estado totalitário de direita e de esquerda não fizeram Arendt, como esperou a ideologia da Guerra Fria, a aderir ao liberalismo político, considerando-o como a alternativa política viável que nos restaria em face da catástrofe totalitária. Aqueles que esperavam a associação de Arendt às tendências liberais surpreenderam-se com sua crítica radical do Estado de bem-estar social, revelando que a democracia representativa, fundada no sistema parlamentar de partidos políticos, transformou a política em administração burocrática das necessidades sociais e o espaço público em um mercado de trocas econômicas. A autora surpreende aos defensores dos “povos livres” e dos “mercados abertos” ao considerar que existem elementos característicos dos movimentos totalitários em todas as sociedades livres, tais como a apatia política, o isolamento dos cidadãos, a superfluidade dos homens, a irresponsabilidade e a indiferença com relação ao mundo e o desenraizamento do mundo comum, dentre muitas outras. Arendt recusa a distinção liberal entre liberdade e política pela qual quanto menor for o espaço destinado à política maior será o espaço da liberdade, pois, para ela, nessa distinção, a liberdade é pensada como “liberdade em relação à política”, destinada exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado.

homem e de uma fabricação da humanidade que almeja liquidar toda e qualquer possibilidade de oposição ou realidade não-totalitária. Essa dominação *total e interna* sobre os indivíduos atomizados destrói tanto a esfera pública quanto a esfera privada e não pode ser obtida somente com a violência e com o terror. É preciso que a eles se vincule a propaganda como instrumento de convencimento para a adesão das massas bem como de subjugação ideológica que, como veremos mais adiante, substitui a “realidade” pela “ficção”.

Como o homem da massa é desprovido de todo pertencimento a uma organização política, a propaganda totalitária é vazia de todo conteúdo utilitário e de interesses de classe ou de nação. É através de um cientificismo ideológico e de técnicas de afirmações proféticas que as propagandas totalitárias tornaram “infalíveis” as ações dos governos, pois faziam do líder um intérprete de forças previsíveis que não comete erros, visto que apenas prediz e executa as leis da Natureza ou da História que governam toda a humanidade. “Uma vez no poder, os líderes da massa cuidam de algo que está acima de quaisquer considerações utilitárias: fazer com que as suas predições se tornem verdadeiras” (ARENDT, 2004, p. 398). É assim que os governos totalitários criam um vínculo infalível entre a propaganda e o terror, pois todo genocídio e carnificina se tornam “processo histórico” ou “lei natural” a serem apenas exercidas ou sofridas pelo homem, enquanto forças previsíveis e imutáveis que fariam tudo acontecer mais cedo ou mais tarde. As afirmações da propaganda totalitária independem de toda confirmação e discussão no presente, pois somente o futuro cumprirá suas sentenças. Assim que as vítimas são exterminadas, a propaganda profética se transforma em “álibi retrospectivo”. Para dizer com Arendt:

“No calor de uma discussão que presume falibilidade, todo o reino da carochinha do totalitarismo se esboroa, esmagado imediatamente pela verdade do mundo real que somente o movimento, guiado pelo Líder numa direção infalivelmente certa, é capaz de evitar” (2004, p. 437).

Essas análises precedentes sobre os “movimentos totalitários”, isto é, a respeito dos elementos presentes na fase de elaboração do totalitarismo em países ainda não totalitários, preparam as reflexões de Hannah Arendt sobre o “totalitarismo no poder”. A expressão “regime totalitário” diz respeito aos métodos e práticas de domínio e organização instaurados pelos movimentos

totalitários quando assumem efetivamente a administração do Estado. A aspiração internacional do totalitarismo e o alcance pretensamente universal da ideologia totalitária se manifestam imediatamente contraditórios no momento em que o movimento totalitário conquista o governo de um único país com poder e território limitados. A preocupação do governo totalitário é não permitir que as massas devidamente organizadas e aterrorizadas promovam uma estabilidade social, jurídica e institucional que liquidaria as pretensões de domínio planetário. Somente assim se poderia eliminar a sempre perigosa ameaça ao seu “mundo fictício”, vinda de todo o mundo não-totalitário. Essa estabilização do movimento totalitário destituiria o totalitarismo de sua qualidade “total”, pois o governo ficaria submetido às leis da comunidade das nações, reconhecendo a soberania dos povos que possuem cada qual o seu território, sua tradição histórica própria e sua organização política específica. Eis a pluralidade que por si só negaria uma forma única de governo como absolutamente válida.

Arendt afirma que um dos erros cometidos pelo mundo não-totalitário foi acreditar que o totalitarismo no poder perdesse aos poucos o ímpeto revolucionário e sofresse, diante do confronto com a realidade que a tarefa de governar exige, uma significativa moderação das pretensões do movimento totalitário. Mas o totalitarismo no poder não abandona, de modo algum, as pretensões de dominação total características do movimento revolucionário. Aqueles que esperavam uma reformulação geral das instituições e a criação de um novo código de leis voltadas para a estabilização social e a amenização do ímpeto revolucionário dos movimentos totalitários, foram surpreendidos pelo fato de que o governo totalitário nazista, por exemplo, manteve intacto o funcionamento dos serviços públicos do Estado e, ainda que sob uma avalanche de decretos, sequer aboliu a Constituição de Weimar. Isso porque o totalitarismo no poder procura manter as diferenças essenciais entre o Estado e o movimento totalitário, a fim de apoderar-se da máquina estatal sem se fundir com ela, ao contrário dos sistemas unipartidários característicos dos governos ditatoriais. O governo totalitário nazista pretendeu usar a administração estatal para o seu objetivo de longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento. Para isso, indicou à hierarquia governamental somente aqueles membros do partido cuja importância fosse secundária para o movimento,

fazendo do Estado apenas uma “fachada externa” para representar o país perante o mundo não-totalitário.

Por trás dessa fachada governamental reside o verdadeiro núcleo de poder do país: a polícia secreta enquanto “executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade” (ARENDT, 2004, p. 442). A polícia secreta exerce as funções que preparam a utopia totalitária do futuro domínio planetário e, sobretudo, as tarefas exigidas no presente para a manutenção do mundo fictício totalitário em determinado país. Inteiramente a serviço do líder totalitário, o serviço secreto elimina os “inimigos objetivos” e os obstáculos ao movimento natural ou histórico.

Neste sentido, assim que uma categoria de “oponentes objetivos” fosse liquidada, seria preciso declarar guerra a outra, pois o governo totalitário não é um regime tradicional de dominação e organização política e sim um “*movimento*, cuja marcha constantemente esbarra contra novos obstáculos que têm de ser eliminados” (ARENDT, 2004, p. 475). Assim, os “movimentos totalitários” se diferenciam dos “governos totalitários”, não somente enquanto os “primeiros estágios” de organização das massas, mas também enquanto o forte ímpeto revolucionário de “dominação total”, internacional em sua organização, universal em seu alcance ideológico e global em sua aspiração política. Com seus objetivos finais de poder planetário, o *movimento* totalitário confere permanente mobilidade para sua ficção ideológica, para a qual não existe neutralidade possível, pois tudo que se opõe a esses irresistíveis e pretensamente irrevogáveis movimentos da Natureza ou da História é um obstáculo a ser destruído pelo terror total, para além de toda individualidade e nacionalidade.

É no “terrível espetáculo” dos campos de concentração e extermínio, enquanto “verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (ARENDT, 2004, p. 489), que Hannah Arendt encontra a face mais terrível e expressiva desse projeto totalitário de desmundanização do mundo comum e humano. Enquanto instituição que caracteriza mais especificamente o totalitarismo, os campos de concentração e extermínio não possuem precedentes históricos. Eles são completamente distintos de todo trabalho forçado nas prisões e colônias penais, de todo banimento, proscrição ou escravidão. “Qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa?” (2004, p. 491), indaga-se Arendt. Através da doutrinação

ideológica e do terror nos campos, o totalitarismo visava reduzir os seres humanos, em sua pluralidade e diferenciação próprias, a um único indivíduo com uma identidade previsível e cientificamente controlada de reações, como no caso de algumas espécies de animais. Dito de outro modo, o terror total edificou, nos campos de extermínio, verdadeiras fábricas de “homens inanimados”. A ausência de propósitos plausíveis na criação dos campos revelava mais que sua improdutividade ou inutilidade econômica para as conveniências militares, pois manifestavam, sobretudo, um caráter inacreditavelmente *anti-utilitário*. Nos campos, as massas são tratadas como se nunca tivessem existido, e são de tal modo fechadas para o “mundo dos vivos” que tudo se passa como se esses indivíduos, que a ninguém mais interessam, jamais tivessem realmente nascido. Os campos transformam os homens em “cadáveres vivos”. É neste sentido que Arendt denomina os campos de concentração como “fábricas da morte” ou “poços do esquecimento”, pois neles até mesmo a dor e a recordação são eliminadas e a morte é roubada dos indivíduos como desfecho de uma vida realizada. Até mesmo a natalidade e a mortalidade, as mais gerais condições mundanas da existência humana, foram anuladas nos campos nazistas de extermínio, visto que neles os homens morrem como se jamais tivessem nascido.

Arendt via nos campos de concentração e extermínio a tentativa totalitária de eliminar a espontaneidade e a imprevisibilidade como manifestações básicas da conduta humana livre. A sangrenta aterrorização das massas nos primeiros estágios do totalitarismo – portanto, num país ainda não totalitário – obedeciam à finalidade de liquidar toda oposição. Mas o terror total somente se manifestou plenamente e foi posto em prática quando o governo já não esperava qualquer oposição e dela nada tinha a temer. É a partir desse momento que o terror se torna não um meio de organização e controle das massas, mas um fim em si mesmo. Em outras palavras, o terror se torna instrumento de destruição do mundo comum e humano quando se transforma em “verificação”, “teste” ou “laboratório” para a confirmação e a conversão das ficções ideológicas totalitárias em realidade. Para dizer com Arendt:

“O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana. Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas (...);

embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo (...). Até agora a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído” (2004, p. 510).

Essa “atmosfera de loucura e irrealidade” (ARENDT, 2004, p. 495) se expressa claramente nessas fábricas de “cadáveres vivos” que aniquila a pessoa jurídica dos homens por excluí-los de toda proteção legal e liquida toda dimensão moral dos indivíduos por tornar a morte completamente anônima. A desumanização totalitária destrói a individualidade dos homens transformando-os em “horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDT, 2004, p. 506). Portanto, o totalitarismo manifesta a sua qualidade de ser um projeto de domínio efetivamente “total” justamente quando a qualidade de “ser humano” é destruída, fazendo com que a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes totalitários seja estendida às suas próprias vítimas, transformadas em verdadeiros “animais humanos”. Nos termos de Arendt: “Destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos” (2004, p. 506).

Com as imagens das “marionetes” e do “cão de Pavlov” Arendt procura apresentar o “cidadão modelo” que o Estado totalitário almejou fabricar. Os campos de concentração e extermínio são justamente os locais de testes dessa “fabricação da humanidade”. Eliminando os indivíduos em benefício da espécie e sacrificando as partes em nome do todo, os campos pretendiam produzir “a sociedade dos que estão prestes a morrer” (ARENDT, 2004, p. 507). Eis o que revela como apenas aparente a inutilidade e até mesmo a anti-utilidade desses campos, pois Hannah Arendt vê neles a instituição mais importante para a manutenção da dominação totalitária dos indivíduos em todos os aspectos da vida, mesmo em suas formas mais apolíticas e privadas. Somente através dos campos – com seu treinamento eficaz que produzia o fanatismo das tropas e com o medo indefinido que engendrava a apatia do povo – o totalitarismo poderia produzir seus “cidadãos modelos” e testar, como num laboratório, todas as possibilidades e recursos para um domínio ilimitado. Sem os campos, dominadores e dominados regressariam facilmente para a rotina institucional da

vida política e todos sucumbiriam à estabilidade do cotidiano e às leis humanas. A constante conquista de territórios, a subjugação dos povos, o confinamento e o extermínio de sempre novos grupos humanos são os mais importantes instrumentos de preservação das condições totalitárias.

O propósito primordial de todo o aparelho de terror e da lógica ideológica dos regimes totalitários consiste em instaurar e organizar as condições necessárias para que os homens se tornem absolutamente supérfluos e desprovidos de mundo. De tal modo que se possa dispensar a convicção e a opinião, qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro. O domínio total conta com os homens apenas quando são reduzidos a marionetes de reflexos condicionados e atividades funcionais. Por mais utópico, implausível e irrealizável que essa “ficção ideológica” possa parecer à luz do impotente bom senso e suas categorias (utilitárias, morais, lógicas e legais), “os regimes totalitários criam um mundo demente que funciona” (ARENDT, 2004, p. 509).

2.2. A natureza inédita dos regimes totalitários: o “cinturão de ferro” do terror e a “camisa-de-força” da ideologia:

Na segunda edição da obra “Origens do Totalitarismo”, publicada em 1958, Hannah Arendt substituiu as “Conclusões” e o “Epílogo” da edição de 1951 por um capítulo conclusivo inserido na terceira parte, inteiramente revisada. Esse capítulo recebeu o título “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, e suas formulações fazem referência à célebre análise e classificação das instituições jurídico-políticas empreendidas na obra “O Espírito das Leis”, de Montesquieu, “o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo” (ARENDT, 2001, p.214). A tese arendtiana é a de que o totalitarismo consiste numa “forma de governo” absolutamente inédita, baseada na destruição simultânea da esfera pública e da esfera privada do mundo através do terror total – como a natureza ou a essência do regime – e da ideologia – como substituta do princípio inspirador das ações.

Arendt inicia sua reflexão conclusiva a respeito do totalitarismo através de uma análise da “legitimidade totalitária”, ou seja, do modo como os regimes totalitários inauguraram uma concepção inteiramente particular da legalidade na obtenção e no exercício do poder. Como se sabe, Montesquieu concebeu as “leis positivas” como dotadas de uma estrutura própria derivada de fenômenos humanos, isto é, de circunstâncias sociais, desprovidas de toda transcendência ou “essência divina” que as faça valer como “mandamentos” ou “ordens”. As leis seriam limites instaurados pelos homens a fim de regulamentar e estabilizar a multiplicidade dos interesses presentes na sociedade, evitando o abuso do poder ilimitado e promovendo a liberdade pública. Essa liberdade é a exigência de fazer o que as leis permitem, pois, se os cidadãos puderem fazer o que elas proíbem, todos teriam também essa alternativa. Montesquieu considera que as “formas de governo” podem ser distinguidas a partir de sua “natureza” – que exprime seu modo específico de obtenção e execução do poder – e pelo “princípio” – que anima e inspira as ações dos indivíduos no tratamento dos assuntos públicos. A “natureza” ou a “essência” de um governo é aquilo que o faz ser tal como é, e o “princípio” de um regime político é aquilo que põe em movimento os indivíduos na dinâmica social, orientando a ação.

Sabemos que existem para Montesquieu as seguintes “formas de governo” com suas estruturas próprias: o republicano democrático ou aristocrático, cuja natureza reside na obtenção do poder pelo e para o povo, onde reina como princípio da ação a *virtude cívica* (*vertu*); o monárquico, cuja natureza é o estabelecimento de leis fixas para o governo do rei com o auxílio da nobreza, condicionado pela *honra* como princípio mobilizador dos negócios públicos; e, enfim, o despótico, que se caracteriza por ser um regime de natureza tirânica, com o governo voltado para o interesse de um só homem instaurador do *temor* como princípio inspirador das ações. Essa classificação dos regimes políticos supera a mera quantidade³ dos que estão no poder como critério tradicional e compreende que a diferença entre os regimes é uma distinção de motivação moral e intelectual que confere a cada sociedade a sua forma e as “paixões humanas” que as movimentam. Se, por um lado, nas sociedades livres a legalidade impõe delimitações para a ação, prescrevendo o que não se pode fazer, ela não indica, por outro lado, o que se deve fazer. Como diz Arendt:

“O que sempre faltou à definição de governo é o que Montesquieu chamou de um ‘princípio de ação’ que, sendo diferente para forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas” (2004, p. 519).

O que Arendt considera interessante em Montesquieu é sua preocupação não meramente com as leis e sim com as ações que elas inspiravam nos homens⁴. É digno de nota que Montesquieu tenha definido as leis como *rappports*, visto que as leis foram concebidas em geral como “limites” ou “fronteiras” entre os indivíduos. Essa definição da lei como a instauração de relações entre os homens plurais revela que Montesquieu estava menos interessado no que chamava de “natureza do governo” que no “princípio” pelo qual cada regime político é levado a agir. O interesse real é pelas “paixões humanas” que põem em movimento a convivência e o intercuro *entre* os homens. Prova disso é o fato de Montesquieu

³ Tradicionalmente dois vocábulos gregos são empregados para compor as palavras que designam os regimes políticos: *arché* (princípio, o que está na frente, o que domina) e *kratos* (o poder). As palavras compostas com *arché* (arquia) designam a *quantidade* dos que estão no comando. As compostas com *kratos* (cracia) designam *quem* está no poder. Por isso se diz: *monarquia* (*monas*: governo de um só), *oligarquia* (*oligos*: governo de alguns), *poliarquia* (*polos*: governo de muitos) e *anarquia* (*ana*: governo de ninguém); e também *autocracia* (poder de uma pessoa reconhecida como rei), *aristocracia* (poder dos melhores), *democracia* (poder do povo).

⁴ A esse respeito, conferir *A Condição Humana* (ARENDT, 2001, p. 203, nota 17).

considerar que um governo entra em processo de decadência e destruição justamente a partir do momento em que os seus “princípios” orientadores da ação perdem todo vigor de inspirar a ação.

A tese que Arendt pretende sustentar é a de que no totalitarismo o *terror total*, como execução das leis do movimento da Natureza ou da História, define-se como a própria essência do regime que, por imposição de seu modo de ser, dispensa todo princípio inspirador para as ações dos indivíduos, substituindo-o pela *ideologia*.

Começamos pela análise do *terror* como a essência do governo totalitário. A novidade dos governos totalitários é de tal modo radical que eles tornaram dispensável até mesmo a oposição clássica entre poder legítimo e arbitrário. Trata-se de uma questão que mobilizou Montesquieu assim como todos os teóricos do liberalismo e do contrato social. O totalitarismo despreza toda reflexão sobre a legitimidade no exercício do poder, toda análise sobre como se constitui um “poder legítimo”, isto é, um poder contra o qual seria ilegítimo se rebelar. Essas reflexões nasceram da moderna filosofia política, sobretudo a partir de Maquiavel e Jean Bodin, que investigaram o modo como o governante, ao contrário do tirano ou do déspota, necessitaria que sua própria autoridade obtivesse consentimento para que fosse considerada como legítima. A vida política não seria mais concebida como um produto da vontade divina, da ordem natural ou da razão metafísica. Essa questão não se impõe aos governos autoritários ou arbitrários, pois não são regimes legítimos e os governados não lhes concedem obediência voluntária. A dominação arbitrária governa sem leis, pois busca o interesse do dominador contra os interesses dos dominados, fazendo do temor recíproco o princípio inspirador das ações na vida política. Mas, em sua aspiração pela desmundanização do mundo, o totalitarismo se diferencia também de toda forma de opressão política e governos autoritários, conhecidos e classificados já pela filosofia política antiga tais como a tirania, o despotismo e a ditadura.

O regime totalitário não se compreende como ilegal, porque não é desprovido da orientação de uma lei, e não se apresenta como arbitrário, porque manifesta uma rigorosa obediência às leis supra-humanas da Natureza ou da História, concebidas como a fonte de autoridade de toda e qualquer legalidade. Ao contrário de toda tirania, o totalitarismo não opera o seu domínio no interesse

de um só homem, pois a organização e as instituições totalitárias não estão baseadas em interesses individuais ou coletivos, nem em objetivos específicos, limitados e atingíveis. Os regimes totalitários exigem até mesmo o sacrifício radical dos interesses vitais e imediatos dos indivíduos, em nome da execução inequívoca das leis da Natureza ou da História. O totalitarismo no poder acredita usufruir de uma forma superior de legitimidade que lhe permite considerar desprezível a oposição entre legalidade e ilegalidade. Através da aterrorização e da doutrinação ideológica das massas, o totalitarismo aplica a lei diretamente sobre a humanidade, instaurando “o Reino da justiça na Terra” e tornando, para isso, dispensável a conversão de leis positivas em critérios de orientação da conduta dos indivíduos. Isso porque, como vimos anteriormente, o regime totalitário tem como objetivo maior criar e organizar as condições nas quais o homem, em seu poder de incitativa e em seu caráter individual, seja inteiramente supérfluo e sem mundo. Prescindir da ação e do discurso para a execução da lei e para a obtenção da justiça é o maior orgulho da desmundanização e da desumanização empreendidas pelos governos totalitários. O totalitarismo se baseia na crença de que “pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o Estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo” (ARENDT, 2004, p. 514).

Arendt afirma que não podemos nem mesmo reconhecer e punir os crimes dos regimes totalitários a partir de categorias tais como agressividade, crueldade, guerra e traição, pois elas pressupõem um consentimento jurídico geral ao qual os indivíduos se sentem concernidos. O totalitarismo rompeu com todo e qualquer consentimento jurídico nacional e internacional, fazendo a execução da legalidade e a instauração da legitimidade prescindir de todo ato ou aceitação dos homens; convertendo a humanidade na própria “encarnação viva da lei”. Todavia, Arendt ressalta que também não devemos compreender que essa nova concepção totalitária da legitimidade e da legalidade teria como finalidade encontrar uma fonte de autoridade eterna e transcendente para as leis humanas, tal como outrora Deus, que fundiria a legalidade e a justiça, conferindo alguma permanência ou estabilidade para as inconstantes circunstâncias e mutáveis movimentos dos indivíduos. Sendo a História ou a Natureza as fontes de autoridade da legalidade no totalitarismo de esquerda e de direita, respectivamente, os governos totalitários

não visam à estabilização da vida política, pois toda lei é transformada em *leis do movimento*. Como explica Arendt:

“Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a idéia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo. (...) Nessas ideologias, o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento” (2004, p. 515-516).

Ao denominar Marx como o “Darwin da história”, Engels compreendeu o vínculo não só entre essas teorias pretensamente científicas sobre a natureza e a história, mas também o modo como esse elo essencial reside na transformação radical sofrida pela mentalidade humana em meados do século XIX. Trata-se da posição teórica central assumida pelo conceito de “processo”, através do qual as ciências passaram a recusar os fenômenos “como são”, para apreendê-los somente enquanto etapas de algum movimento posterior. A ênfase mudou inteiramente do “que” algo é, para a questão sobre “como” e “através de que” meios e processos ele veio a ser⁵. Essa mudança acarretou a perda de toda medida permanente ou dimensão de estabilidade que preceda e sobreviva ao próprio movimento ou processo de realização dos eventos. O nazismo e o stalinismo extraíram a fonte de toda legitimidade do movimento irresistível e abrangente da Natureza ou da História e, desse modo, fizeram do *terror* a própria legalidade ou simplesmente a “realização da lei do movimento” (ARENDT, 2004, p. 517). O terror consiste na essência do governo totalitário porque ele concebe a humanidade como estágio de um processo geral para além de toda legalidade em busca do bem-estar dos homens (como nos governos constitucionais) ou independente de qualquer ilegalidade que expresse o interesse de um só homem (como nos governos tirânicos). A aterrorização total das massas controla e engendra a superfluidade dos indivíduos através da paralisação de toda ação

⁵ Sobre o forte impacto sobre o mundo proveniente desse predomínio do conceito de processo na modernidade, conferir o capítulo 3, tópico 3.6. “O acosmismo tecnológico no mundo moderno: a generalização da fabricação e o conceito de processo”.

espontânea a fim de liberar e acelerar as irresistíveis forças sobre-humanas do movimento.

Esses processos ou movimentos possuem um começo e um fim em si mesmos, indiferentes aos *novos* começos ou *imprevisíveis* fins decorrentes da espontaneidade da individualidade humana. É assim que a legalidade totalitária, para Arendt, permaneceria baseada no movimento ou processo sem fim da Natureza e da História mesmo que o totalitarismo tivesse logrado êxito na eliminação total das “classes agonizantes” ou na liquidação total das “raças inferiores”, pois o cumprimento das leis enquanto leis do movimento independe de toda oposição ou simpatia. Exemplo disso é o modo como a aterrorização se tornou ainda mais expressiva e intensa nos regimes totalitários, justamente no momento em que toda resistência interna parecia dominada. Nessa permanente busca pelas condições totalitárias em que serão cumpridas as leis do movimento, o terror total seleciona os “oponentes objetivos” da Natureza ou da História, completamente indiferente às categorias de “culpa” ou “inocência” e inteiramente desprovido da pretensão de ser “justo” ou “sábio”.

Portanto, uma das expressões da novidade do totalitarismo no poder reside nessa peculiar concepção da “legalidade”, que o distingue, simultaneamente, tanto da tirania quanto dos regimes constitucionais. Nos governos não-tirânicos ou legais, a vida política instaura um espaço intermediário de relacionamento entre os homens que, ao mesmo, tempo os separa, sem os isolar, em suas individualidades e os reúne, sem os fundir, através de laços comuns. A legalidade de um governo constitucional procura justamente criar as fronteiras e as vias de relacionamento entre os indivíduos, delimitando e estabilizando o “espaço vital da liberdade”, no qual os homens plurais fundam um mundo comum, cuja durabilidade transcende toda mortalidade individual. Esse espaço criado, delimitado e interposto entre os homens pelas leis positivas, a fim de juntá-los, relacioná-los e distingui-los uns dos outros, está sempre absorvendo e se alimentando da novidade trazida pelo constante nascimento de outros homens com suas identidades singulares. As leis são tradicionalmente concebidas como limites ou fronteiras, que buscam proteger o mundo da tendência inerente à ação espontânea e imprevisível de violar todo limite com o impacto pelo qual cada nova geração vem ao mundo. A ilegalidade arbitrária dos governos tirânicos busca, por sua vez, destruir justamente esse espaço de comunicação e

diferenciação entre os indivíduos, para criar um isolamento radical semelhante a um deserto.

Mas o terror total, como “realização da lei do movimento”, não instaura uma legalidade positiva que estabilize as relações entre os homens, criando entre eles um espaço público, cuja imortalidade potencial ultrapasse o ciclo biológico das gerações. E também não destrói arbitrariamente as leis que distinguem e vinculam os indivíduos, desertificando o mundo comum. O terror total edifica, enquanto instância de legitimidade do governo totalitário, um “cinturão de ferro” que cerca e funde os homens em uma só massa desarraigada de todo interesse individual ou coletivo. O totalitarismo não elimina, por uma simples arbitrariedade, o espaço intermediário de liberdade interposto pela legalidade entre os indivíduos, pois o domínio só se torna “total” quando almeja “erradicar do coração dos homens o amor à liberdade” (ARENDT, 2004, p. 518). A desmundanização do mundo humano, fabricada pela aterrorização das massas, promove uma superfluidade e uma homogeneização social de tão profundas proporções que não resta aos homens nem mesmo o medo e a desconfiança ainda presentes no isolamento vivido em pleno deserto da tirania. É por isso que se torna possível definir o regime tirânico como um empreendimento de *desertificação* do mundo e o domínio totalitário como o estabelecimento de uma total *desmundanização* do mundo. O totalitarismo não é arbitrariamente ilegal, nem baseado em legalidades positivas, isto é, não é contra, nem a favor dos homens. O terror total, essência dos governos totalitários, apenas busca fabricar as condições ideais para a aceleração do movimento supostamente irresistível e sobre-humano da História ou da Natureza, que não pode ser interrompido no longo prazo, embora possa ser retardado pela natalidade de homens singulares, capazes de iniciar novos processos pela ação e pelo discurso. Nas palavras de Hannah Arendt:

“No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiram” (2004, p. 518)

Essa caracterização do terror como essência do totalitarismo no poder já nos permite analisar agora o modo como, para Arendt, o governo totalitário

dispensa aqueles critérios orientadores e inspiradores das ações dos indivíduos nos negócios públicos que, como mencionamos acima, Montesquieu denominou como “princípio da ação”. Vimos que o governo totalitário não faz uso da aterrorização como artifício de mera intimidação do povo para a instauração do “deserto da tirania”, pois faz do terror a sua própria essência enquanto realização das sentenças de morte já pronunciadas pelo movimento da Natureza ou da História. Assim, esse terror total parece não depender de qualquer critério para a inspiração dos governantes e governados na vida política e dispensa qualquer princípio para o julgamento e orientação dos atos no terreno das coisas públicas. O terror total, ao liquidar toda espontaneidade da ação e a imprevisibilidade de toda iniciativa, parece assumir a dupla função de ser a “natureza” do regime totalitário e, ao mesmo tempo, o próprio “princípio da ação”, ou melhor, do “movimento”, do qual dependem todos os destinos pessoais. O totalitarismo não poderia, portanto, expressar um princípio de ação extraído da esfera das ações humanas (tais como a honra, a virtude ou o medo) para guiar a conduta dos indivíduos na esfera pública, visto que o grande propósito do terror total é criar as condições em que esteja eliminado o desejo humano de agir. No totalitarismo nem mesmo o temor pode aconselhar a conduta do cidadão, pois a aterrorização totalitária escolhe seus “inimigos objetivos”, indiferente a todo interesse coletivo ou individual que, mesmo na tirania, ainda distingue os homens uns dos outros. O temor promovido pelo terror total é tão profundo que perde o caráter inspirador para toda e qualquer iniciativa, pois nutre nos homens a crença de que nada pode evitar o perigo que se teme. As mesmas conclusões se aplicam às relações de simpatia ou adesão ao totalitarismo no poder, pois até mesmo a escolha dos carrascos no governo totalitário obedece a regras supostamente objetivas que dispensam toda convicção pessoal como motivo para a ação. “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (ARENDT, 2004, p. 520).

Todavia, Arendt esclarece que, enquanto o terror total não realiza a homogeneização completa de toda a humanidade em seu “cinturão de ferro”, ele ainda se apresenta como insuficiente para efetivamente guiar, orientar e inspirar o comportamento humano nos negócios públicos. Enquanto ainda não abarcou completamente toda a humanidade no processo natural ou histórico, o terror não é suficiente para preparar os homens para assumirem os únicos papéis que lhes

restam nessa busca pela aceleração da lei do movimento, quais sejam: carrascos ou vítimas da Natureza ou da História. O totalitarismo precisa ainda de um outro meio para guiar a conduta das massas contra todo retardamento e interrupção do movimento, isto é, um outro instrumento que mobilize a organização totalitária dos governados e os faça agir em conformidade com a lei. É preciso ainda um outro meio de “preparar” os indivíduos para a plena execução e liberação das leis irresistíveis do movimento natural ou histórico. Arendt denominará esse outro instrumento que substituirá o princípio das ações nos governos totalitários com o termo “ideologia”.

Do mesmo modo que os governos totalitários, tendo como “essência” o *terror*, buscaram fabricar as condições necessárias para pressionarem os indivíduos uns contra os outros, formando uma massa homogênea, supérflua, desenraizada e liberada da capacidade de agir, esses regimes procuraram substituir o “princípio da ação” pela *ideologia*, ou seja, por uma preparação mental dos governados que os liberta também da capacidade de pensar ao mesmo tempo que os desconecta de qualquer relacionamento com os dados da experiência ou com a realidade. Se o terror total cria um “cinturão de ferro” que massifica e absorve os indivíduos no movimento irresistível da Natureza e da História, a ideologia totalitária reduz o pensamento à coerência coercitiva do raciocínio, a fim de criar a “camisa-de-força da lógica que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa” (ARENDT, 2004, p. 522). Vimos como a desmundanização totalitária pretendeu fabricar “homens inanimados”, substituindo toda a espontaneidade e imprevisibilidade da ação por um conjunto previsível e cientificamente controlado de reações condicionadas. A ideologia, por sua vez, almeja solucionar a “ausência de pensamento” experimentada pelo homem das massas modernas, substituindo a atividade de pensar por um processo de coerção lógica, que começa sob a forma de uma idéia ou premissa geral da qual se deduz e se explica absolutamente toda e qualquer realidade. “Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários”, afirma Arendt (2004, p. 524).

A ideologia é a aplicação de uma idéia a todo o processo histórico e a tudo que acontece com o homem. Imersos e compelidos nesse processo ideológico, os homens se vêem absorvidos e subordinados num movimento de pensamento que não pode ser interrompido por nenhuma idéia nova ou mesmo pela experiência.

Esse movimento totalizador e coercitivo da ideologia desvincula o homem do mundo comum, pois destrói toda plausibilidade do senso comum e toda solidez ou confiabilidade da experiência. Na ideologia, a realidade do mundo não é mais comum aos homens e algo que aparece a todos, pois toda ocorrência mundana é substituída pela lógica de uma idéia que forja o jogo coercitivo da mente com ela mesma. A ideologia aplica a uma idéia um movimento de pensamento que a transforma em premissa da qual serão extraídas todas as conseqüências que obedeçam à coerência da dedução lógica. O pensamento ideológico supõe que uma idéia é suficiente para explicar completamente tudo no desenvolvimento coerente de sua primeira premissa. A ideologia faz de uma idéia um instrumento coercitivo de explicação totalizadora, independente da experiência e dos eventos aos quais ela se aplica. A ideologia, como “lógica de uma idéia”, faz o pensamento ir da idéia generalizante, imediatamente acessível pelo raciocínio dedutivo, aos dados particulares, eliminando a singularidade e a imprevisibilidade dos eventos. As razões da mente, purificada de toda realidade mundana, são o que há de imediatamente dado, todo o resto deve ser deduzido delas. O que quer que aconteça com os homens, só poderá ocorrer segundo a lógica de uma idéia. O real se torna um processo de dedução pura a partir de uma premissa axiomáticamente aceita e gerada por si mesma, para além de qualquer fator externo e independente de toda experiência futura. Segundo Arendt: “A experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (2004, p. 524). No totalitarismo ocorre uma substituição do senso comum pela “lógica de uma idéia” que, por sua vez, reivindica uma confiabilidade totalmente independente do mundo comum, da presença dos outros, da companhia de si mesmo, enfim, de qualquer auxílio dos homens em suas individualidades próprias. Essa lógica dedutiva torna-se, portanto, um instrumento de transformação, produção e explicação total da realidade. O conceito arendtiano de ideologia se deixa formular a partir dos termos da seguinte afirmação:

“As ideologias somente são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se as leva a sério. Uma vez que se lhes toma literalmente a pretensão de validade total, tornam-se núcleos de sistemas de lógica nos quais, como nos sistemas dos paranóicos, tudo se segue compreensiva e até mesmo compulsoriamente, uma vez que se aceita a primeira premissa” (ARENDT, 2004, p. 509).

Contudo, tudo que o pensamento ideológico pretende explicar “cientificamente” não tem nunca estabilidade ou permanência, pois está sempre em constante mudança, em contínua ascensão e queda, vir-a-ser e morte, seja pelo movimento da seleção natural das raças seja pelo processo histórico da luta de classes. “As ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa” (ARENDT, 2004, p. 522). As palavras “raça” e “classe” não denominam algo que esse pensamento pseudocientífico pretende conhecer e sobre o qual formulará um conjunto de enunciados. Ao invés disso, essas “idéias” se apresentam como premissas, a partir das quais todo o movimento natural ou todo o processo histórico, enfim, todos “os segredos do passado, as complexidades do presente e as incertezas do futuro (...) serão explicados como um único processo coerente” (ARENDT, 2004, p. 521). O “racismo” e o “comunismo” se tornaram as ideologias decisivas do totalitarismo não por serem intrinsecamente totalitárias, e sim porque foram politicamente mais relevantes que outras, em virtude dos elementos da experiência nos quais originalmente se basearam em cada país. Como explica Arendt: “No fundo, é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário” (2004, p. 522). Os governos totalitários descobriram na ideologia um instrumento eficaz para a dominação das massas de “deslocados espirituais e sociais” (ARENDT, 2004, p. 401), desprovidos tanto dos laços políticos criados pelos interesses comuns quanto do sentimento de realidade concedido pelo senso comum.

A eficácia do raciocínio ideológico evidencia uma característica fundamental do homem desenraizado do mundo, qual seja: a perda do senso comum. Trata-se do colapso de todo um universo imediatamente aceito de plausibilidades e significações que promovem a intersubjetividade do mundo, tornando-o comum e assegurando a confiança dos homens na presença de uma realidade compartilhável pela experiência sensorial. O senso comum é um “sentimento de realidade” que adequa nossos sentidos privados e incomunicáveis ao mundo fenomênico. O homem da massa experimenta uma superfluidade e um desenraizamento tão profundos que suspende o senso comum e a confiança em tudo que o afete pela experiência imediata, provocando um alheamento radical com relação ao mundo. Em termos arendtianos:

“O pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com nossos cinco sentidos e insiste numa realidade ‘mais verdadeira’ que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la” (ARENDT, 2004, p. 523).

Esse “sexto sentido” é concedido justamente pela ideologia, mesmo que suas seqüências de pensamento insultem e se revoltam contra todo “realismo” e “bom senso”. Insultar o senso comum só se tornou possível porque o homem da massa passou a crer que “tudo é possível”. A destruição do senso comum nasceu a partir da transformação dos homens em uma massa supérflua, desprovida de relações comunitárias, laços sociais e interesses comuns que lhe assegurem um lugar próprio no mundo, reconhecido pelos outros, cuja presença mantém a relevância do discurso e da ação. “Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir”, conclui Arendt (2004, p. 401).

Assim sendo, não é por estupidez ou perversão, mas em virtude dessa perda do mundo comum e do senso comum que as massas promovem uma “fuga da realidade” para a coerência de uma idéia; ainda que esta resulte da “horripilante quietude de um mundo completamente imaginário” (ARENDT, 2004, p. 402). Em meio à perda do senso comum, a massa desarraigada anseia por um mundo mentalmente dedutível, previsível e compreensível, que lhe permita escapar das ocorrências singulares e acidentais da experiência para, enfim, submeter-se à coerência mais rigorosa e fantasticamente fictícia de uma ideologia. Enquanto eficaz instrumento de dominação e organização do deslocamento social e espiritual dos homens, a ideologia totalitária revelou que as massas não se convencem com fatos, meras invenções demagógicas ou dados da experiência, mas apenas com a coerência coercitiva de um sistema de razões abrangente e generalizante do qual toda e qualquer realidade, fato ou ocorrência será deduzida. A massa deslocada politicamente do mundo comum e mentalmente da realidade comum foi organizada e conduzida pela ideologia totalitária por uma cadeia dedutiva de razões que a protege de toda experiência e reflexão. Essa doutrinação ideológica fez os homens crerem na plena onipotência humana, isto é, impingiu-lhes a convicção de que tudo é permitido, de que o impossível é possível e de que até mesmo o implausível pode ser verdadeiro. O totalitarismo administrou o desprezo das massas pelo senso comum e fez da ideologia o substituto do

“princípio da ação” na imposição da observância das leis imutáveis e transcendentais da natureza ou da história que regem o mundo fictício criado pela “coerente loucura” ideológica. O terror e a ideologia promoveram o apoio das massas e a subjugação dos indivíduos porque substituíram a ação, o senso comum, o interesse comum, o pensamento e toda realidade rival não-totalitária pela coerência dedutiva de uma regra geral. Detentora da chave da história ou reveladora de todos os enigmas do universo, essa regra é capaz de explicar todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os seus eventos futuros. O movimento de pensamento iniciado por essa regra geral faz de tudo um obstáculo temporário a ser vencido no futuro pelos métodos superiores da organização totalitária.

Portanto, o totalitarismo pretendeu criar uma sociedade inteiramente homogênea, cujos membros ajam e reajam segundo as regras transcendentais e previsíveis de um mundo ideologicamente organizado. A ideologia consegue substituir qualquer guia para a ação somente quando a “tirania da lógica” transforma o pensamento em um processo compulsório de dedução que despreza a morte enquanto acabamento de uma vida individual realizada e ignora o nascimento de sempre outras individualidades que sempre trazem ao mundo a potencialidade de iniciar novos processos. O nascimento e a morte são, no totalitarismo, meros acidentes dentro do movimento natural ou do processo histórico que têm seus começos e seus fins em si mesmos e independentes dos homens plúrais. Sem o “cinturão de ferro” do terror, que destrói as relações entre os homens, e a “camisa-de-força” da ideologia, que priva o homem da capacidade de sentir e pensar a realidade, o totalitarismo não poderia acionar e conservar em constante devir nem o processo da luta de classes como lei da história, nem o movimento da luta de raças como lei da natureza.

2.3. O totalitarismo como “solidão organizada”:

Embora tenha se esforçado por demonstrar que o governo totalitário consiste numa forma inédita de dominação, Hannah Arendt concluiu suas reflexões sobre o totalitarismo afirmando que esse regime erigiu o terror como sua essência e a ideologia como seu guia para a ação tendo como base uma experiência que os homens sempre puderam realizar socialmente, ou seja, quando estão uns com os outros. Essa experiência foi nomeada por Arendt com o termo *loneliness* (*Verlassenheit* na tradução alemã e *solidão* na brasileira). A solidão é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo e de si próprio. Segundo Arendt, na vida social, essa experiência pode ocorrer na velhice ou na consciência da morte, mas o decisivo foi ela ter se tornado no século XX um fenômeno de massa, isto é, uma experiência que afeta a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política.

A novidade do “domínio total” almejado pelo totalitarismo não se deixa compreender como um controle meramente *externo* das massas em busca do poder pelo poder, mas sim como uma forma de governo que buscou estabelecer, pela ideologia e pelo terror, um domínio *interno* dos indivíduos inteiramente baseado na solidão. O que se mostra intrigante e digno de reflexão é o modo como o totalitarismo organiza, mantém e comanda essa solidão das massas. O totalitarismo, em seu profundo desprezo pela vida humana, encontra na solidão das massas a fonte e a inspiração do seu projeto de tornar absolutamente supérfluo os homens e tudo que resulta da espontaneidade, iniciativa e auxílio humano. Mas em que consiste a solidão? De que modo ela se tornou pela primeira vez a base geral para a estrutura política no totalitarismo? De que modo ela se manifesta, para Arendt, como a experiência fundamental das massas modernas no século XX?

Em primeiro lugar, não devemos confundir a solidão com aquele isolamento (*isolation*) experimentado pelos homens no governo tirânico. A tirania procura promover um isolamento, cuja finalidade consiste em substituir o espaço público, que reuniria e separaria os homens, por uma espécie de deserto da impotência política, que os aprisiona na vida privada. O isolamento, promovido pela destruição tirânica da esfera pública, almeja tornar os indivíduos impotentes,

banindo-os da vida política e insistindo que eles devem se dedicar aos seus assuntos privados, pois só o tirano cuida das questões comuns a todos. Arendt entende a “potência” ou o “poder⁶” como a potencialidade de novas iniciativas que podem surgir quando os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso. O poder é a capacidade que os homens têm de instaurar relações entre si através da criação de um espaço de aparecimento onde são vistos e ouvidos, retirando a si mesmos de todo tipo de isolamento. Onde quer que os homens plurais se reúnam salvando a relevância da ação e do discurso, esse espaço de poder existe potencialmente, mas nunca necessariamente, nem continuamente. Diferente da “força”, que é a qualidade de um indivíduo isolado, o “poder” só passa a existir enquanto os homens agem juntos, desaparecendo no instante em que se dispersam e se isolam. O poder é também aquilo que mantém as pessoas unidas depois que passa o momento fugaz da ação, ou seja, os laços comuns que elas mantêm vivos ao permanecerem unidas. Privar-se da convivência humana e desse espaço de distinção é renunciar ao poder, isto é, tornar-se impotente. A potencialidade da convivência, não pode ser possuída como a força, nem exercida como a coação. O poder é experimentado pelo homem somente imerso e inserido na pluralidade humana e, assim, distingue-se da violência que é sempre uma experiência do homem no singular. Tal como a ação e o discurso, o poder tem o seu fim nele mesmo e não vem a ser o que é ao se tornar mero meio para atingir um fim fora dele, pois ele não é um instrumento “pró” (o agente da bondade) nem “contra” (o agente das guerras e o agente do crime) os homens.

A impotência é, então, o que primeiro destrói as comunidades políticas. O isolamento anula a pluralidade humana indispensável para o início de novos processos espontâneos que existem somente quando os homens agem em concerto através de interesses comuns. Isolado, o homem deixa de estar *entre* os homens, instaurando um espaço de distinção no qual cada um é ser singular que age e fala.

⁶ Como observou Celso Lafer: “Hannah Arendt, na sua reflexão, não se preocupou com a aquisição e a manutenção do poder, nem com o seu uso pelos governantes, mas sim com o que a isto antecede: a sua geração pelos governados. O *potestas in populo* ciceroniano, para ela, quer dizer o poder entendido como a aptidão humana para agir em conjunto. Daí a importância decisiva do *direito de associação* para uma comunidade política, pois é a associação que gera o poder de que se valem os governantes. Por isso, em última instância, a questão da obediência à lei não se resolve pela força, como afirma a tradição, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando legal. Em síntese, a pergunta essencial não é por que se obedece a lei, mas por que se apóia a lei, obedecendo-a”. (LAFER, 1988, p. 23). A esse respeito, conferir o tópico 28 intitulado “O espaço de aparência e o poder” de *A Condição Humana* (Arendt, 2001, pp. 211-219).

A tirania visa criar entre os homens um “deserto” inspirado pelo medo, tornando as relações humanas impotentes e previsíveis, isto é, incapazes de iniciarem algo novo, improvável e inantecipável. O isolamento experimentado pelos homens no “deserto da tirania” os torna impotentes à medida que interdita a experiência da pluralidade humana e destrói o espaço de aparecimento. E a distinção dos homens plurais é a condição para o pleno desempenho da capacidade humana de agir em conjunto na realização de um interesse comum.

Nessa medida, o “deserto da impotência” ainda não é a solidão (*loneliness*) porque conserva intactas outras atividades essenciais sejam do homem com o mundo, sejam do homem com ele mesmo, enfim, outras capacidades que os homens podem desempenhar mesmo que privados de inserção na esfera pública. Uma vez impedido de estabelecer a sua presença no mundo pela ação e pelo discurso na pluralidade da esfera política, o homem pode ainda usufruir de certas capacidades que até mesmo reivindicam a experiência de certo isolamento para serem realizadas, tais como fabricar e pensar. Enquanto desempenha a atividade de fabricar, edificando o mundo como artifício humano, o homem se retira da vida política para ficar a sós com suas categorias de meios e fins. A sós, com a imagem do futuro produto, o homem não teve destruído pelo “isolamento tirânico” a sua relação com o mundo enquanto artifício humano através da capacidade de produzir e vislumbrar o trabalho das suas mãos. Do mesmo modo, enquanto se insere na atividade de pensar, o homem experimenta um recuo em relação ao mundo para estar a sós consigo mesmo no diálogo da reflexão. E, estando apenas consigo mesmo, o homem não perdeu ainda a capacidade de iniciar o diálogo do eu com ele próprio no processo reflexivo do pensamento.

Deste modo, a solidão não consiste numa experiência de mero isolamento em que os homens plurais perdem uns aos outros com a destruição do espaço público, mas uma experiência que nasce da destruição simultânea do âmbito privado da existência no qual o homem perde toda relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação, perde o “sentimento de realidade” dado pelo senso comum e, enfim, perde a si mesmo como parceiro no diálogo reflexivo do pensamento. A dominação totalitária, como forma de governo e organização das massas, é inédita justamente porque, através do terror e da ideologia, não se baseia apenas na destruição da pluralidade inerente ao espaço público, retirando dos homens a capacidade de agir, mas na destruição simultânea

de todos os relacionamentos do homem com ele mesmo e com o mundo. Por isso assevera Arendt: “O isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (2004, p.527).

Assim, a solidão é uma “experiência de sermos abandonados por tudo e por todos” (Arendt, 2004, p.528), ou seja, abandonado por *tudo* (pela estabilidade do artifício humano durável ao nosso redor), por *todos* (pela pluralidade dos homens que agem em conjunto na realização de um interesse comum) e também por *si mesmo* (pela dualidade reflexiva inerente ao diálogo pensante do eu com ele próprio). É neste sentido que Arendt define a solidão como “experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDT, 2004, p. 527). Os homens da massa solitária se sentem completamente isolados, atomizados, desarticulados entre si, sem um lugar próprio no mundo, desprovidos de vínculos e interesses comuns que simultaneamente os reúna e os distinga. Esse homem da massa solitária se caracteriza por sua radical indiferença em relação a si mesmo, por uma “indiferença cínica ou enfastiada diante da morte”, por uma “inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida” e pelo “desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso” (ARENDT, 2004, p. 366). Para dizer com Arendt:

“A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (2004, p.528).

A partir do fim do século XIX e durante todo o século XX, o mundo moderno sofreu profundas transformações nas condições gerais para a instauração e a preservação do mundo. A mundialização da economia, a crescente massificação do consumo, a exportação maciça de capitais, a internacionalização do trabalho pela circulação sem fronteiras de imigrantes provenientes de toda parte do mundo, o desgarramento e desterritorialização das massas supérfluas não integradas ao sistema capitalista de produção e consumo globalizados, assim como, a coletivização dos homens em sindicatos e movimentos populares. Outros

eventos também importantes foram a multiplicação de apátridas e refugiados sem voz e lugar no mundo, os processos de rápida urbanização, a expansão da razão instrumental e tecnológica, o agigantamento da produção no capitalismo industrial (fabricadora de uma quantidade massiva de bens destinados ao consumo imediato, que exigem ser repostos no mercado por mais trabalho num círculo interminável) e o advento da linha de montagem. E, vale lembrar, a mundialização desse novo modo de vida foi permeada por uma nova política internacional imperialista que fez do mundo um grande e abrangente mercado de trocas onde circulam não apenas capitais e tecnologia, mas trabalhadores, idéias e valores. Todas essas novas configurações políticas e econômicas mundiais fizeram emergir a disputa sem fronteiras por novos mercados que redefiniu o panorama internacional. Foi assim que todos tiveram a sensação de que o século XIX estava chegando ao fim e uma nova ordem no planeta estaria se anunciando com a Primeira Guerra Mundial. A expansão incomensurável da racionalidade instrumental vem acompanhada da exigência de administrar as multidões e seus movimentos, estabelecendo uma burocracia estatal para o controle dos gigantescos fluxos de capitais, informações e principalmente de pessoas. O que resulta desse processo é a intensificação do comportamento repetitivo e previsível do “dispêndio de força humana de trabalho” (MARX, 2003, pp. 68-69), a perda do espaço público de distinção e convivência, bem como, a transformação do homem em um animal que apenas trabalha para comer e come para trabalhar. Imerso no trabalho (*labor*) ou no dispêndio de força humana para a manutenção do seu metabolismo com a natureza, o homem se insere no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social.

A partir dessa avassaladora socialização e emancipação do trabalho, o homem se comporta em relação aos produtos do seu trabalho como se estes lhes fossem objetos alheios, como se as coisas do artifício humano, produzidas pelo homem, fossem independentes da vida humana, dotadas de vida própria. Em outros termos, o resultado dessas transformações é a derrubada das fronteiras que distinguiam e protegiam a estabilidade do “mundo humano” em oposição à “natureza” ou ao processo biológico que o rodeia. A ascensão e socialização do trabalho no mundo moderno sacrificaram o mundo como espaço de aparecimento para a ação e para o discurso dos homens plurais e como artifício humano estável em nome da voraz abundância de bens materiais e da aniquilação de tudo pela

universalização da relação econômica entre produção e consumo. O trabalho, elevado ao centro dos cuidados humanos, mina a durabilidade das coisas e anula a identidade e a distinção dos homens, pois se baseia na uniformidade que é predominante na sociedade de operários que trabalham para consumir. Como se trata de uma atividade exclusivamente voltada para a provisão dos meios de consumo e subsistência, os produtos do trabalho não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte integrante dele. A própria atividade do trabalho se concentra exclusivamente na vida e em sua manutenção e por isso é indiferente ao mundo ou está situada fora do mundo. No trabalho, o homem se desvincula de toda preocupação com o mundo, pois é alheio a qualquer cuidado que não decorra diretamente e imediatamente do processo vital. Somente no trabalho o homem não está unido nem ao mundo nem às outras pessoas, mas tão-somente com o seu corpo, no esforço por suprir as necessidades em jogo na manutenção da vida. A solidão radical nasce justamente dessa alienação do mundo, inteiramente sacrificado como artifício humano interposto entre os homens como palco do aparecimento e da convivência humana na modalidade da ação e da fala.

Mesmo que a fabricação (*work*) possa pressupor às vezes relações sociais, como no intercâmbio e na cooperação, o homem ainda assim está imerso na esfera privada da existência, pois não está entre os homens na modalidade da ação e do discurso e sim na modalidade instrumental de buscar meios para atingir fins. O isolamento e a dispersão dos homens na tirania suprimem a esfera pública, mas não suprimem esse âmbito privado da existência humana na qual o homem, isolado dos demais e do mundo, pode ainda ser senhor dos seus atos do começo ao fim através da fabricação. Na fabricação, o isolamento nunca rompe inteiramente com o mundo comum, pois o homem se sente ainda pertencente ao mundo de homens e coisas, mantendo uma relação com eles ou pressupondo-os em alguma medida. Na fabricação do mundo como obra humana o homem é, portanto, livre, isto é, senhor de si e de seus atos, pois desempenha uma atividade intencional, atendendo a meios e finalidades, criando as fronteiras do mundo humano com a natureza, não estando sujeito às necessidades biológicas e, enfim, sem depender, como na ação, diretamente da presença dos outros homens.

Por esta via, a solidão se diferencia dessa independência que a fabricação possui em relação à presença dos outros homens, pois podemos estar isolados na atividade fabricadora, prescindindo da pluralidade humana, mas mantendo ainda

alguma relação com o mundo comum. Por mais que a atividade privada da fabricação seja uma manifestação apolítica da existência humana não é, como no trabalho, uma configuração antipolítica da vida. Ao contrário, podemos experimentar a solidão sem que para isso seja preciso estarmos isolados. O isolamento se transforma em solidão quando decorre não somente da supressão da esfera pública de convivência, mas também da destruição da própria esfera privada na qual o homem exerce o trabalho fabricante do mundo. Na solidão, os homens se sentem abandonados não só pelos outros homens, mas também pela própria permanência das coisas do artifício humano e pela confiabilidade e durabilidade do mundo como presença tangível e estável. Na solidão está em jogo uma perda do mundo como abrigo para a ação e o discurso dos homens, ou seja, um duplo colapso do mundo enquanto espaço do aparecimento e enquanto artifício humano. O isolamento se transforma na *solidão* mais insuportável quando todos os valores humanos são ditados pelo trabalho (*labor*) enquanto “dispêndio de energia”. O isolamento se torna solidão radical numa sociedade

“onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como homo faber, mas tratado como animal laborans cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão” (ARENDT, 2004, p.527).

O totalitarismo foi uma forma de governo sem precedentes justamente porque exerceu o seu domínio sobre “trabalhadores” radicalmente solitários, isto é, abandonados pela pluralidade humana da qual emana a teia intangível das relações entre os homens e pela tangibilidade do mundo das coisas de uso do qual emana o artifício humano como abrigo estável para os homens mortais. Arendt afirma que uma forma de governo que exerce o seu poder sobre uma sociedade inteiramente constituída de trabalhadores, tal como o domínio sobre os escravos na Antigüidade, não pode ser compreendida como uma expressão da tirania, mas como um governo novo, inédito, um governo totalitário. A solidão é a experiência básica da qual emerge o totalitarismo porque esse regime político exerceu o seu domínio sobre “homens solitários”, supérfluos e desenraizados do mundo, absorvidos inteiramente no processo de repetição incessante da relação produção-

consumo, enfim, envolvidos somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade. A solidão é a experiência de perda de confiabilidade no mundo como “criação do homem” e perda do relacionamento com o mundo enquanto “humano”, isto é, ao mesmo tempo abrigo e assunto de homens plurais. Absorvidos na repetição ininterrupta da produção e do consumo, os homens solitários, os “trabalhadores” e “consumidores”, vivem num mundo instável, em movimento incessante, fútil, alheio a eles, onde não se pode contar com a permanência de coisa alguma.

Expressão de um profundo desenraizamento dos homens das suas mais variadas relações com o mundo comum e humano, a solidão preparou as massas no mundo não-totalitário para os movimentos e os regimes totalitários. O caráter inaudito e inteiramente novo do regime totalitário foi ter empreendido justamente sobre essa solidão das massas uma organização política e uma estrutura de tratamento dos negócios públicos. Tendo como base a solidão das massas modernas, o totalitarismo inseriu os homens no movimento sobre-humano ou inumano promovido pelas forças imutáveis e previsíveis da Natureza ou da História, que conduziriam a humanidade ao seu destino final, para além de todo interesse individual ou coletivo. Foi como uma verdadeira resposta à solidão que os governos totalitários criaram um vínculo infalível entre a ideologia (como substituta do senso comum e do pensamento) e o terror (como substituto da ação). A aterrização das massas e a “ficção ideológica”, enquanto instrumentos da dominação totalitária, permitem que esse regime possa ser definido como uma “solidão organizada” (2004, p.531).

Entretanto, essa solidão (*loneliness*) que se tornou a experiência fundamental das massas modernas e serviu de base para a dominação totalitária também não deve ser confundida com o “estar a sós” (*in solitude*) característico da atividade do pensamento. Mesmo o isolamento promovido e mantido pela tirania mantém intactas as experiências entre o homem e ele mesmo realizadas na dualidade reflexiva do pensar. A solidão não é mera ausência de companhia humana, pois ela se manifesta de modo ainda mais nítido quando estamos na companhia dos outros, imersos nos movimentos das massas e inseridos no agrupamento das multidões. A experiência da ausência de companhia ou o “estar a sós” ainda não constitui condição suficiente para fazer do homem um “solitário”,

pois nessa situação estamos ainda na companhia de nós mesmos. Não prescindimos ou somos abandonados pelo mundo e pelos outros quando ficamos a sós conosco, pois eles estão pressupostos e representados em nosso “eu” com o qual estabelecemos o diálogo do pensamento. Fazer companhia a si mesmo não é ainda, para Arendt, a solidão, mas sim a experiência de ser *dois-em-um*. No diálogo do pensamento não perdemos o contato com os outros homens e com o mundo, pois ainda dependemos deles para regressarmos àquela identidade singular e inconfundível que nos faz ser *um* e nos é devolvida somente quando estamos *entre* os homens com os quais compartilhamos um mundo comum. No diálogo pensado dos que estão sós, o mundo compartilhado ou a realidade dada pelo senso comum é ainda pressuposta. A presença dos outros nos poupa do diálogo do pensamento no qual assumimos e suportamos temporariamente um *recuo* do mundo em questionamentos e dúvidas, submetendo a nós e ao mundo apreendido pelo senso comum a um novo exame. Poucados de estarmos indefinidamente a sós pela “graça redentora de uma companhia” (ARENDT, 2004, p.529) que nos retira da dualidade reflexiva, restabelecemos a identidade que nos permite “falar com a voz única da pessoa impermutável” (ARENDT, 2004, p. 529).

Contudo, Arendt considera que o estar a sós consigo mesmo no diálogo pensante pode se tornar uma insuportável solidão se, uma vez abandonado por tudo e por todos, supérfluos e desarraigados do mundo, nós perdermos até mesmo nosso próprio eu, cuja identidade seria confirmada pela presença dos outros homens. Nessa situação nos sentimos abandonados por nós mesmos, desconfiados de nós mesmos como parceiro dos nossos próprios pensamentos. Nessa situação, somos apenas um e simultaneamente abandonado por todos os outros; e, assim, perdemos ao mesmo tempo a confiança em nós mesmos, nos outros e no senso comum tão necessário para que possamos ter quaisquer experiências compartilháveis. Para Arendt, a experiência do mundo dado material e sensorialmente depende do nosso contato com os outros homens, do nosso *senso comum*; uma espécie de sexto sentido que regula e controla os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade sensorial incomunicável e indigna de confiança. A solidão consiste, portanto, na perda do “eu” e do “mundo”, ou seja, justamente o que torna possível a nossa capacidade de pensar e de sentir, a nossa relação com os outros e com a realidade. Para dizer com Arendt:

“É somente na solidão que me sinto privado da companhia humana; e é somente na aguda consciência de tal privação que os homens podem chegar a existir realmente no singular; assim como talvez seja somente nos sonhos ou na loucura que eles percebam completamente o ‘horror impronunciável’ e insuportável desse estado” (2002b, p. 59).

Neste sentido, nascida da destruição simultânea da esfera pública e da esfera privada da existência humana, a solidão (*loneliness*) consiste numa experiência de tão radical superfluidade e desenraizamento que fez o homem das massas isoladas perder a relação com os outros, com a estabilidade do artifício humano, com o “sentimento de realidade” concedido pelo senso comum e, enfim, consigo mesmo na dualidade reflexiva do pensamento. Foi somente a partir dessa experiência de solidão radical que o terror e a ideologia puderam engolfar e organizar as massas desarraigadas para a dominação totalitária. O totalitarismo descobriu um modo de dominar e aterrorizar *internamente* os indivíduos solitários através de uma ideologia constantemente acionada que os preserva do diálogo do pensamento e do exercício da persuasão, substituindo-os pela força bruta e pelo fanatismo desprovido de convicções. A solidão organizada pelo totalitarismo exerceu o seu domínio sobre indivíduos absolutamente solitários, desprovidos de todo vínculo social (mesmo laços de família e amizade), que só se sentiram tendo um lugar neste mundo quando participavam dos movimentos sobre-humanos da História ou da Natureza. Não basta, assim, para o governo totalitário destruir a esfera pública de toda interferência na vida política, pois ele reivindica, de modo até mesmo contraproducente e não utilitário, o domínio das relações privadas e a liquidação de toda atividade autônoma. E essa subjugação é realizada sem recorrer diretamente aos mecanismos externos de força tais como os aparelhos do Estado ou as máquinas de violência, visto que no totalitarismo não há uma distância entre governantes e governados, uma vez que não está em jogo a mera tomada do poder e a instalação de uma classe dominante no governo, como nas ditaduras unipartidárias.

Quando o homem crê poder prescindir de si mesmo, dos outros, do mundo como obra humana e da experiência para existir, resta-lhe somente a ideologia como guia para a ação. O raciocínio lógico que formula uma premissa evidente por si mesma não depende da experiência, da reflexão ou da presença dos outros. Na lógica ideológica do totalitarismo é a coerção interna do raciocínio que

confirma a identidade do eu para além da presença dos outros e da experiência. A evidência dedutiva da ideologia opera suas “verdades vazias” no jogo coercitivo da mente com ela mesma, ainda que substitua a realidade por uma ficção. O totalitarismo busca nunca deixar o homem experimentar a dualidade reflexiva inerente ao “estar a sós consigo mesmo”, pois aspira fazer o homem se sentir perdido caso deixe fugir a idéia principal que dá início a todo o processo de coerência lógica. Essa coerção dedutiva anula o diálogo pensado dos que estão a sós, acompanhados de si mesmos, pois o “cinturão de ferro” do terror prende os homens ao movimento natural ou histórico mesmo quando ele está desacompanhado. A dominação totalitária busca administrar e perpetuar a solidão das massas de tal modo que os homens jamais experimentem todo o potencial produtivo da vida privada em seu isolamento ou seu “estar a sós”. Tais experiências ainda ameaçariam a absoluta fragmentação social dos indivíduos, visto que não fazem deles inteiramente solitários (sem os outros, sem o mundo como obra humana e sem eles mesmos). O totalitarismo almeja administrar a solidão permanente de todos os indivíduos a partir da eliminação tanto da esfera pública quanto da esfera privada da existência humana, destruindo toda e qualquer distância entre os indivíduos, comprimindo-os entre si de tal modo que o “cinturão de ferro” do terror e a “camisa de força” da ideologia os transformem em apenas **um**. De acordo com Arendt, o raciocínio coercitivo da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como o terror total destrói a capacidade humana de agir.

Somente assim se torna possível a criação de uma organização social inteiramente homogênea sobre a qual o governo totalitário pode exercer a sua “dominação total” ou a sua “solidão organizada”, cujo objetivo primordial não é obter um domínio despótico sobre os homens, mas uma transformação tão profunda na existência humana que torne os homens absolutamente supérfluos. Definir o totalitarismo como uma “solidão organizada” significa dizer que “os Estados totalitários procuram constantemente, embora nunca com pleno sucesso, demonstrar a superfluidade do homem” (ARENDT, 2004, p.508). O que, enfim, Arendt se esforça por tornar claro é o fato de que toda essa terrível novidade da conjugação totalitária entre terror e ideologia buscou implementar soluções para a miséria política, social e econômica do mundo moderno. Como tal, essa nova forma de dominação permanecerá conosco para sempre como “uma atração e uma

advertência” (ARENDT, 2004, p. 511) sempre que parecer impossível aliviar o desespero das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes no mundo humano e comum.

O regime totalitário foi, segundo Arendt, uma “fuga suicida” (ARENDT, 2004, p. 530) e a busca de uma “resposta destrutiva” (ARENDT, 2004, p. 12) que mobilizou e organizou as massas para a superação de todos os impasses políticos e para a situação de superfluidade e desenraizamento do mundo comum. “A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada” (ARENDT, 2004, p. 508). O totalitarismo como “solidão organizada” se esforça continuamente por fazer o homem das massas crer que nada mais importa a não ser, por um lado, a coerência coercitiva dos raciocínios ideológicos que substitui a experiência e o pensamento e, por outro, a execução das leis da Natureza e da História que substitui a pluralidade humana, a ação e a persuasão pelo terror. Para homens absolutamente solitários, o “motor” da lógica ideológica e o terror, como realização da lei do movimento natural ou histórico, pareceram ser “o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma” (ARENDT, 2004, p. 530).

2.4. O colapso do mundo: das origens do totalitarismo às origens da alienação no mundo moderno:

Sendo mais que apenas *isolation* (isolamento) e mais que *solitude* (estar a sós), o termo *loneliness* (“solidão” na tradução brasileira) ou, em alemão, *Verlassenheit* (que diz “abandono” ou “desamparo”) poderia ser também traduzido como “desolação”⁷. Essa tradução favorece ainda mais a distinção conceitual entre a experiência de ser abandonado por tudo, por todos e por si mesmo e as experiências de isolamento (presente na fabricação) ou de estar a sós consigo mesmo (característico do diálogo reflexivo). A palavra desolação significa literalmente uma experiência de desarrimo⁸, de uma inquietude que se experimenta diante de um lugar em ruínas, uma “cidade fantasma”, uma região inteiramente despovoada ou abandonada. Ficamos desolados quando nos encontramos na situação de não podermos mais ter algo ou pertencer a um lugar por ter sido destruído, devastado ou desertificado. Esse lugar ao qual o homem das massas desoladas não consegue mais pertencer ou se instalar é o que Arendt denomina como “mundo”. Por isso a desolação se distingue completamente do isolamento e do “estar-a-sós”, nas quais ainda não prescindimos inteiramente dos outros, de nós mesmos, do mundo como obra humana e do “sentimento de realidade” fornecido pelo senso comum. Portanto, a desolação (*loneliness*) pode ser compreendida não como um “estar sem a companhia dos outros” (*isolation*) ou um “estar somente na companhia de si mesmo” (*solitude*), mas como a experiência de um *colapso do mundo* vivida pelas massas modernas e que serviu de base para a dominação totalitária.

O termo “colapso” significa derrocada, desmoronamento, ruína, ter uma quebra de energia ou uma interrupção de vigor. Dizemos que alguém sofreu um “colapso” quando foi vítima de um desfalecimento, uma profunda prostração (física ou mental) decorrente de uma diminuição súbita no estado físico geral ou no autocontrole. A expressão “colapso do mundo” significa, então, a diminuição

⁷ A tradução de *isolation* por isolamento, *solitude* por solidão e *loneliness* por desolação é proposta por Celso Lafer em *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo: Cia. das Letras, 1988 e também por André Duarte em *O Pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*, São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁸ Theresa Calvet de Magalhães traduz *loneliness* por “desarrimo” em seu artigo “Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*”. In: *Hannah Arendt e a condição humana* (Adriano Correia, org.). Salvador-Bahia, Quarteto Editora, 2006, pp. 35-74.

profunda do vigor do mundo comum e humano, uma quebra no pleno pertencimento do homem ao mundo ou uma derrocada na força que o mundo tem de, uma vez interposto entre os homens, congregá-los e distingui-los. Essa diminuição, quebra, derrocada ou colapso do mundo nasceu, por um lado, das modernas transformações sofridas pela vida ativa levadas a cabo a partir da revolução científica, tecnológica e industrial⁹.

De um modo geral, Arendt denomina com o termo “mundo” tudo aquilo que unifica e separa os homens para além dos interesses privados e das necessidades da vida natural, mas trata-se de um conceito tão essencial que possui uma acepção bastante abrangente no conjunto da obra arendtiana. A autora se utiliza da imagem de uma “mesa” para dizer que o mundo é aquilo que os homens criam a fim de interpor entre eles algo que os afaste ao mesmo tempo em que os aproxime, ou seja, um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que os congregate sem fazê-los colidir. O “colapso do mundo” poderia, assim, ser formulado como a perda dessa “mesa” ou desse espaço-entre (*in-between*) que os homens precisam interpor não só entre si, mas também entre eles e a natureza, a fim de juntá-los, relacioná-los e distingui-los uns dos outros enquanto seres que agem e falam, visto que não são animais envolvidos apenas com os meios de subsistência biológica individual ou da espécie. Arendt esclarece que o mundo humano e comum

“não é idêntico à Terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral para a vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (ARENDT, 2001, p. 62).

Nessa medida, uma das principais características do mundo comum e humano é ser ele um abrigo estável das coisas de uso das quais se constitui o artifício humano erguido e preservado pela atividade da fabricação. O mundo é a presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida

⁹ Essas transformações que degradaram o pertencimento do homem moderno ao mundo serão analisadas mais adiante, no capítulo 3 deste estudo, intitulado “Mundo e *vita activa*: os cuidados humanos e suas constelações hierárquicas”.

em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho. Foi justamente esse contraste e essa fronteira entre o mundo como artifício humano e o processo natural da vida biológica que se viram dissolvidos na uniformidade predominante de uma sociedade de operários que faz do trabalho o centro dos cuidados humanos promovendo a voraz universalização da relação econômica entre produção e consumo.

Mas, em sentido amplo, o mundo não se esgota na tangibilidade das coisas, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas” (2003, p. 14), diz Arendt. Esse mundo, que se instaura entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala, é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza. Para dizer com Arendt: “A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (2001, p. 201). O mundo é também o “espaço da ação” (ARENDT, 2001, p. 210), ou seja, a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse “espaço” prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercuro *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (ARENDT, 2001, p. 195). O mundo é o espaço onde eu apareço aos outros ao mesmo tempo em que os outros aparecem a mim, ou seja, onde cada homem instaura explicitamente seu aparecimento¹⁰.

Se, por um lado, nenhum homem pode viver permanentemente sob a luz desse espaço da aparência, por outro lado, privar-se dele é perder a confiança no mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, como assunto do discurso e espaço de novos processos e iniciativas que cada homem, em sua unicidade, é

¹⁰ O mundo como o espaço público de aparecimento criado entre os homens quando eles se relacionam na modalidade da ação e do discurso está para além de qualquer tempo e lugar, pois antecede e precede toda constituição formal do domínio público bem como as várias formas de governo.

capaz de realizar por haver nascido e por “comparticipar de atos e palavras”¹¹. Arendt sustenta que apenas o intercâmbio constante entre os homens por meio da ação e da fala cria o mundo verdadeiramente *humano*. A desolação, ou seja, o colapso do mundo é uma experiência em que os homens se vêem expulsos do mundo em seu caráter *humano e comum*. O homem das massas modernas – desde as transformações promovidas pela revolução industrial e pela sequência de catástrofes irrompidas com a Primeira Guerra Mundial – passou a viver “num mundo que se tornara inumano” (2003, p. 30). A desolação comprime os homens uns contra os outros em massas supérfluas que experimentam uma desmundanização do mundo, e não apenas em sua mundanidade, mas também como espaço onde realizariam a iniciativa de agir e falar. Diz Arendt:

“O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros” (2003, p. 31).

Para denominar metaforicamente essa instauração do mundo perfeita por atos e palavras, Arendt recorre à imagem de uma “teia” de relações humanas. A autora pretende com isso apontar para a invisibilidade de algo que, no entanto, reúne, prende, agrega, vincula e articula os homens entre si, permitindo-lhes revelar quem eles são. Neste sentido, o mundo é também o domínio público autônomo no qual os *homens enquanto homens* podem aparecer. A ascensão do trabalho no mundo moderno não só minou a durabilidade do mundo como artifício humano, mas também anulou progressivamente a identidade e a distinção dos homens dos quais o mundo tanto precisa enquanto espaço público de aparecimento sustentado pela pluralidade humana. O mundo como artifício humano:

“perderia sua suprema *raison d’être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo *abrigo e assunto dos homens*, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas

¹¹ Arendt se compraz repetir essa sentença de Aristóteles presente na “Ética a Nicômaco” (1126 b 12) *apud* ARENDT, 2001, p. 209.

ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto” (ARENDT, 2001, p. 216, grifo meu).

Percebe-se, desse modo, que o mundo circundante é perfeito também da confiança que cada um de nós possui no dom da ação e do discurso como forma de convivência para a configuração da singularidade de cada homem e do próprio “sentimento de realidade” (senso comum) conferido pela presença dos outros no mundo. Por isso o senso comum se define como “o sentido político por excelência” (ARENDT, 2002a, p. 48). A realidade do “mundo” depende inteiramente de que ele *apareça em público*, ou seja, depende da pluralidade humana instauradora da esfera pública, na qual a presença dos homens plurais garante e confirma a manifestação de um mundo comum. Arendt sempre se compraz em rememorar a sinonímia estabelecida pelos romanos entre as palavras “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), assim como entre o termo “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). “Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos” (ARENDT, 2004, p. 528). A realidade do mundo comum percebido pelos homens plurais depende totalmente da existência de uma esfera pública na qual as coisas emergem e aparecem ainda que por meio de perspectivas sempre distintas. Para dizer com Arendt:

“A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas” (2002a, p. 48).

Toda confiança na realidade do mundo comum é destruída quando cremos que não os homens plurais, mas “o Homem” habita a Terra; e se, por sua vez, ele vê tudo sob uma única perspectiva, permite-nos dispensar, de um só golpe, a ação, a fala, a experiência e o senso comum. Nossos sentidos privados se tornam indignos de confiança quando somos abandonados pelos outros homens e, então, passamos a desconfiar da nossa própria experiência como acesso a um mundo comum. E é justamente isso que ocorre no totalitarismo enquanto “solidão

organizada”. Os regimes totalitários dominaram as massas solitárias transformando os homens em uma massa homogênea pela pressão do terror que os comprime em um só homem de proporções gigantescas, dissolvendo as condições de percepção e compreensão do mundo comum, substituindo a experiência pelo motor da lógica ideológica e, enfim, desafiando o senso comum. “Em tal estado de ausência de mundanidade e realidade, é fácil concluir que o elemento comum a todos os homens não é o mundo, mas a ‘natureza humana’ de tal e tal tipo”, afirma Arendt (2003, p. 24).

Assim sendo, tanto a fabricação quanto a ação são atividades importantes para a criação e preservação do mundo como a “mesa” que os homens precisam interpor entre eles para relacioná-los e separá-los sem os fundir. A instauração e manutenção do mundo dependem, por um lado, do processo de reificação que lhe confere a durabilidade e a tangibilidade necessárias para ser um lugar adequado a feitos e palavras, enfim, um espaço público de aparecimento dos homens plurais mantido pelas atividades do discurso e da ação. Por um lado, sem o espaço de aparecimento dos homens que agem e falam entre si na realização de interesses comuns, o artifício humano não viria a ser o “palco” da teia de relações humanas e das estórias que elas geram; e, por outro lado, “sem o abrigo do artifício humano, os negócios humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades” (ARENDT, p. 216).

Contudo, o termo “mundo” aponta ainda para as dimensões espirituais da existência humana, pois o homem não instala a sua presença no mundo somente absorvido em atividades que o condicionam a ele (ação, fabricação e trabalho), mas também como um ser pensante, refletindo sobre os significados pelos quais julga, narra e recorda o que se passou, articulando-o com o que virá, antecipando e planejando pela vontade o que ainda não é, reconciliando-se com o que lhe acontece, com o que faz, diz e sofre. A abrangência do termo “mundo”, para Arendt, abarca inclusive a mais pura atividade espiritual que o homem pode desempenhar: o pensamento – “que por milhares de anos foi tida como a mais alta capacidade do homem” (2002a, p.49). Enquanto exerce a atividade de pensar, não está apenas inserido no mundo pelos seus engajamentos ativos, mas também suspendendo – mesmo que temporariamente – essa inserção atual e sempre atuante no real, voltando seu espírito para si mesmo. Essa volta do espírito pensante sobre si mesmo instaura a experiência de uma dualidade relevante para o

mundo, pois exige do homem pôr-se de acordo consigo mesmo, ser testemunha de seus atos, ou ainda, prestar contas a si mesmo, distanciando-se da proximidade imediata em busca dos significados para o que lhe ocorre e para a reconciliação com o que faz¹².

A desolação (*loneliness*) decorrente do colapso do mundo e o totalitarismo como a organização da massa desolada estão vinculados com o declínio da capacidade de pensar, isto é, da capacidade de assumir e suportar o “estar a sós consigo mesmo”, da capacidade de se inserir na dualidade reflexiva pela qual o homem busca a reconciliação com o que lhe acontece, recuando do mundo para submetê-lo a uma discussão sobre o seu significado, prestando conta a si mesmo sobre o que ele faz e sofre no mundo. No pensamento, o espírito recua para o exercício de uma atividade não-ativa porque mundanamente intangível e porque não consiste em nenhuma manifestação externa da existência humana no mundo. Porém, mesmo não possuindo qualquer poder de determinação sobre o mundo, do espírito pensante depende a significação que ele possa vir a ter, pois esse mundo só sobrevive à mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias sobre os feitos humanos. Pela atividade não-ativa do pensamento, o homem se define como um ser que não somente faz parte do mundo, mas que também precisa pensá-lo, um ser que precisa não somente “fazer algo”, mas também interrogar e compreender o significado do que faz a fim de salvar da ruína do tempo e do automatismo da irreflexão a história resultante dos seus feitos e palavras humanos.

Somente quando o mundo, ou seja, o domínio do que é comum *entre* os homens entrou em colapso, somente quando esse colapso promoveu uma completa separação do mundo e da experiência é que o homem das massas desarraigadas e supérfluas perdeu também a capacidade de estar-a-sós-consigo mesmo no diálogo da compreensão. Arendt ensina que a “terrível originalidade” (2002a, p. 41) do totalitarismo foi ter exercido o seu domínio sobre homens que perderam não só uns aos outros e ao artifício humano, mas também a si mesmos, substituindo o pensamento pelo processo tautológico da ideologia. “A própria humanidade do homem perde a sua vitalidade na medida em que ele se abstém de

¹² A respeito do acosmismo manifesto nas imagens tradicionais do pensamento, das relações entre o pensamento e o mundo e da relevância da atividade de pensar para o cuidado com o mundo, conferir o capítulo 4: “Mundo e Pensamento: o outro lado da ação”.

pensar e deposita sua confiança em velhas ou mesmo novas verdades, lançando-as como se fosse moedas com as quais avalia todas as experiências” (ARENDT, 2003, p. 19). O totalitarismo, através da combinação entre terror e treinamento ideológico, não apenas desafiou as categorias tradicionais do pensamento e a capacidade dos homens decidirem o que é possível e impossível no mundo, mas pretendeu também eliminar da experiência humana a “atenção do pensamento” e a exigência da busca por significado. Somente a distância e o profundo desapego ao diálogo da compreensão podem explicar a “banalidade niilística” e a superficialidade do mal exercido pelo totalitarismo, maiores e mais devastadores que todos os maus instintos humanos juntos. O que se entrevê aqui é

“mais que a expansão da falta de sentido e mais que a perda do senso comum (que é somente aquela parte do nosso espírito, aquela parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização); trata-se da perda da busca de significado e da necessidade de compreender” (ARENDT, 2002a, p. 48).

Neste sentido, o saldo das análises históricas e da reflexão política elaboradas por Hannah Arendt em “Origens do Totalitarismo” nos conduz para um diagnóstico mais amplo sobre o próprio mundo não-totalitário que preparou o homem das massas modernas para o domínio totalitário. A experiência da desolação das massas modernas como um verdadeiro *colapso do mundo* não foi resultado direto do surgimento dos regimes totalitários de esquerda ou de direita e, por isso mesmo, não terminou com a morte de Stálin ou com a derrota da Alemanha nazista. Como afirmava Hannah Arendt: “Pode ser até que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma mais autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (2004, p.512). Assim, o advento dos Estados totalitários se manifesta como a mais contundente implicação política derivada das condições sociais e espirituais vigentes no século XX. O totalitarismo enquanto um evento histórico sem precedentes e uma experiência política inteiramente inédita é o “mais claro sintoma” de uma “crise do nosso século” (2004, p. 512).

Vimos que o totalitarismo buscou administrar o desenraizamento e a superfluidade experimentadas pelas massas modernas desde o começo da Revolução Industrial, desde o surgimento do imperialismo no fim do século XIX e desde a dissolução das instituições políticas tradicionais produzida pelas guerras.

O totalitarismo foi uma “resposta destrutiva” encontrada para todos os impasses políticos vigentes no mundo moderno e seus instrumentos de poder desnudaram com clareza ímpar esses próprios impasses para os quais eles foram elaborados. Arendt diz que não devemos ignorar essa força destrutiva totalitária, pois sem ela “poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava nos acontecendo” (ARENDT, 2004, p.13). Não foi somente sob condições totalitárias que os homens experimentaram o colapso do mundo, pois não foi o totalitarismo que produziu esse colapso. A “terrível novidade” do totalitarismo foi ter erigido sobre esse colapso do mundo toda uma estrutura política e um aparato organizacional de poder. Arendt se esforça por demonstrar, em suas análises, que os métodos totalitários de desmundanização do mundo revelaram que o próprio “mundo” não é algo *dado* ao homem de uma vez por todas e de modo espontâneo, pois precisa ser construído, preservado e garantido por meio de artifícios e cuidados humanos. Os instrumentos totalitários administraram o sentimento de superfluidade das massas, empreendendo uma destruição do caráter artificial do mundo comum enquanto um lugar próprio criado, mantido e reconhecido pelos homens plurais.

Assim sendo, o totalitarismo nos conduz para o presente como um problema, como a emergência irrevogável de algo novo, do qual não podemos e não devemos escapar recorrendo às velhas categorias usuais do senso comum desprovidas de relevância concreta ou utopicamente fugindo para a esperança de um futuro melhor. O totalitarismo nos faz perguntar pelo está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo num mundo que se tornou inteiramente opaco à luz da sabedoria herdada da tradição ocidental. Como diz Arendt: “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos” (2004, p.210). O fenômeno totalitário não é, portanto, um desafio para o pensamento exclusivamente por sua novidade, pois essa é a característica de todo evento histórico, mas sim por seus métodos e instrumentos de dominação serem “humanamente incompreensíveis”, ou seja, por sua novidade radical ter tornado inutilizáveis as categorias tradicionais do pensamento e os padrões usuais de julgamento moral.

Todavia, mesmo que tenha sido um evento cuja novidade rompeu com toda a venerável tradição ocidental de pensamento, o totalitarismo não pode ser,

de modo algum, considerado um acidente exterior a essa própria civilização. Ainda que o colapso do mundo tenha dado origem a uma forma radicalmente nova de governo ou um evento de ruptura na história da civilização européia, o totalitarismo não pode ser compreendido como um fenômeno supra-histórico, mas sim como uma cristalização súbita e não necessária de diversos “elementos totalitários” constitutivos das condições mundanas da existência humana no século XX. Arendt nos faz a seguinte advertência: “O surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da civilização” (2004, p.336). O totalitarismo precisa ser entendido como um evento político intrinsecamente *moderno*, resultante de certos aspectos e elementos assentados em uma série de condições históricas e políticas contemporâneas que tornaram possível o projeto de fabricação planejada de uma sociedade purificada e homogênea através da conjugação inédita de terror e ideologia, ciência e tecnologia, irreflexão e burocracia. As organizações totalitárias das massas desoladas manifestam uma crise que, desde o início do século XX, é de origem e natureza política, pois só foram possíveis a partir do “pano de fundo” (ARENDT, 2002a, p. 104) do colapso do mundo cada vez mais radical dentro do qual se desenvolveu o mundo moderno. Esse colapso não foi resultado direto da nova forma totalitária de governo, mas o totalitarismo, tanto na forma de movimento quanto de regime, foi o “mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida” (ARENDT, 2000, 128). O totalitarismo foi, assim, um fenômeno moderno, isto é, um fenômeno gestado e posto em prática em certo momento de nossa civilização, sendo por isso a expressão de uma profunda crise que nasce do próprio processo histórico da cultura ocidental. Como diz Arendt:

“Uma vez que os movimentos totalitários brotaram em um mundo não-totalitário (cristalizando elementos que ali encontrou, pois os governos totalitários não foram importados da Lua), o processo de compreensão é nítida e talvez primordialmente também um processo de auto-compreensão” (2002a, p. 41).

Entretanto, se o totalitarismo é avaliado por Arendt como a implicação política de um colapso do mundo que não nos chegou de fora por tratar-se de um longo processo histórico de transformação levado a cabo na e pela modernidade, isso não significa, de modo algum, que o totalitarismo é um efeito necessário e

direto desse colapso. Nem o totalitarismo é a causa do colapso do mundo, nem pode ser concebido como um efeito necessário desse colapso. Nada é mais estranho para a análise histórica que a utilização das categorias de causalidade e conseqüências, como se o historiador pudesse explicar os acontecimentos através de toda uma seqüência de causas necessárias que teriam nele resultado. Um evento histórico é, por definição, a expressão do caráter livre, ilimitado e imprevisível do agir humano e, assim, não pode ser concebido como resultado de “leis”, “forças”, “causas” ou “tendências gerais” encontradas nas camadas mais profundas e subterrâneas das quais se originam os eventos que, em relação a elas, transformam-se em “sintomas acessórios”. A análise histórica não descobre nunca um começo a partir do qual encadeia uma seqüência causal que explicará o acontecimento como um efeito conseqüente ou necessário. Como diz Arendt: “A história é uma série de eventos e não de forças ou idéias de curso previsível” (2001, p. 264). Considerar a história por meio da aplicação dessas categorias gerais retira dos eventos toda a sua singularidade, a sua imprevisibilidade e a sua contingência própria, produzindo a falácia de todas as “profecias do mal inevitável” (ARENDT, 2002a, p. 51). A história só acontece quando um evento presente se manifesta forte o suficiente para descontinuar o tempo sucessivo-linear a ponto de lançar uma nova luz sobre um começo no passado que até então estivera oculto. Para Arendt, é preciso que o historiador compreenda a luz que emana do próprio evento presente, cuja significação singular instaura uma diferença na história, uma ruptura com o seu passado oficial. A análise histórica não consiste numa reconstituição retrospectiva das “origens”, pois a significação de um evento é sempre nova ou diferente em relação aos elementos nele cristalizados e sempre maior que a soma total de todas as origens e intenções que trouxeram à luz essa cristalização. Assim, todo evento é sempre uma súbita cristalização de elementos que transcende qualquer seqüência de causas passadas e a ele atribuídas. O passado só se revela a partir da luz deflagrada pelo próprio evento presente. “Somente quando algo irrevogável acontece é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado: jamais pode ser deduzido dele” (ARENDT, 2002a, p.49).

Desse modo, em “Origens do Totalitarismo” não encontramos uma análise genética de causas que necessariamente produziram o evento totalitário, mas a formulação do colapso do mundo como a experiência fundamental cujos

elementos constitutivos foram súbita e imprevisivelmente cristalizados numa nova forma de governo que desafiou nossas categorias usuais de compreensão e colocou o presente em conflito com a tradição. Os elementos de que se compõe o colapso do mundo não são uma seqüência ordenada de causas necessárias, pois entregues a si mesmos, esses elementos ainda não são “origens”. As “origens do totalitarismo” só se tornaram origens de um evento futuro depois de irrompido, em sua cristalização fixa e definida, o próprio acontecimento totalitário no presente. Foi, enfim, o advento de algo suficientemente novo e sem precedentes na história ocidental que acabou por iluminar o nosso passado e pôr em crise o nosso presente; “só então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória (*story*) que pode ser contada, porque tem um começo e um fim” (ARENDT, 2002a, p.49). O que um evento presente ilumina é justamente certo começo no passado que, contudo, estivera até então velado.

Recuperar as origens do totalitarismo significa, portanto, uma rememoração ativa que transforma o próprio presente por meio da renovação da sua relação com o passado. O totalitarismo é um fim porque promoveu uma ruptura a partir da qual se iluminou um começo no passado que estivera até então encoberto. O passado sequer poderia ser apreendido pelo espírito se não tivesse chegado a alguma cristalização imprevisível e irrevogável de acontecimentos que fez emergir uma diferença ou uma novidade na continuidade histórica. A história acontece sempre e a cada vez que um evento se manifesta grande o suficiente para romper o *continuum* do tempo e instaurar a irrupção de um presente que projeta uma nova luz sobre o passado e o futuro. Só então os acontecimentos passados podem vir a se tornar estórias com começo e fim, embora essa estória ocorra dentro do âmbito maior da própria “história” que não tem começo ou fim absolutos. “Todo fim na história constitui necessariamente um novo começo” (2004, p. 531), assevera Arendt. Portanto, a estória tem sempre “muitos começos, mas nenhum fim” (ARENDT, 2002a, p.50), visto que todo fim “é um novo começo para aqueles que estão vivos” (ARENDT, 2002a, p.51). Cada novo nascimento é o suficiente para garantir a potencialidade desse novo começo que é, na verdade, a suprema capacidade que cada homem congrega em sua unicidade impermutável. Essa capacidade que os homens possuem potencialmente é denominada por Arendt com a palavra *liberdade*.

O totalitarismo, por ser a súbita cristalização de elementos encontrados num mundo não-totalitário, acabou iluminando não só a própria situação histórica em que ele se tornou possível, mas também um recém-descoberto começo no passado que nos permite contar a história. A ruptura totalitária nos faz perguntar justamente pelo que está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo em um mundo que se tornou sombrio à luz da narrativa histórica oficial. É assim que, refletindo sobre o que somos, como pensamos e o que fazemos hoje, Hannah Arendt assume a tarefa de superação crítica da tradição a partir da novidade do presente, recuperando o futuro do passado. Nessa recuperação, Arendt almeja contar uma história do mundo moderno, ou seja, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, de nosso presente, do que somos e não somos em meio a situação atual da nossa existência histórica. O desdobramento fundamental das reflexões arendtianas nos leva, portanto, das análises sobre as *origens do totalitarismo* às análises das *origens da alienação ou do colapso do mundo* no “mundo moderno”. Em outras palavras, Arendt parte de uma elucidação crítica do totalitarismo até um mais amplo e profundo exame das condições políticas e espirituais na modernidade tardia.