

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

Victor Frohlich

**Heranças e seus perigos:
a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt**

Versão corrigida

São Paulo

2024

Victor Frohlich

**Heranças e seus perigos:
a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Silvana de Souza Ramos

Versão corrigida

São Paulo

2024

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Victor Frohlich Cortez

Data da defesa: 18/03/2024

Nome do Prof. (a) orientador (a): Silvana de Souza Ramos

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 09 / 05 / 2024

Silvana de Souza Ramos

(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Fh Frohlich, Victor
Heranças e seus perigos: a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt / Victor Frohlich; orientador Silvana de Souza Ramos - São Paulo, 2024. 275 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Tradição. 2. Ocidente. 3. Totalitarismo. 4. Ideologia. 5. Fabricação. I. Ramos, Silvana de Souza, orient. II. Título.

*Es is niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein
[Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie].
(Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, p. 696)*

*Julgaram uns que era pela sua falta que essa ruína viera;
mas fora pela sua ida que a ruína se mostrara, não que se causara.
(Fernando Pessoa, *O livro do desassossego*, p. 50)*

Resumo

FROHLICH, V. **Heranças e seus perigos: a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt**. 2024. 275 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2023.

Este trabalho procura discutir o tema da ruptura da tradição ocidental no pensamento de Hannah Arendt em alguns momentos chave da obra da autora. Além de propor um recorte biográfico e um estudo cruzado entre sua leitura de certos autores da tradição filosófica alemã e momentos chave da obra destes, nosso enfoque principal está na produção de Arendt entre os anos 1940 e 1950 — sobretudo nos textos que a autora escreve antes da publicação de sua primeira obra de maturidade, *Origens do Totalitarismo* (1951), que de certa maneira servem de preparação tanto para os diferentes exames históricos desse livro quanto para sua compreensão acerca da ruptura da tradição, e na própria obra de 1951. A partir da análise destes textos, busca-se primordialmente compreender como a ruptura da tradição levada a cabo pelo totalitarismo permite compreender que este regime não apenas esgarça certos valores da tradição ocidental que foram sendo pauperizados no decorrer da Modernidade, mas radicaliza alguns preconceitos inerentes a essa mesma tradição, preconceitos sem os quais o regime totalitário não poderia ter surgido. Essa compreensão dos preconceitos inerentes ao pensamento ocidental permite evidenciar como a constatação crítica de Arendt frente à tradição da filosofia política — que teria, em suas respostas elementares, sempre se esquivado da pluralidade humana — leva-a a buscar referenciais que se oponham à tradicional atitude hierárquica entre o filósofo e a coisa política — um dos elementos mais interessantes de sua contribuição intelectual.

Palavras-chave: Tradição, Ocidente, Totalitarismo, Ideologia, Fabricação.

Abstract

FROHLICH, V. **Heritages and its predicaments: the break of tradition in Hannah Arendt's thought.** 2024. 275 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2023.

This work seeks to discuss the theme of the break with Western tradition in Hannah Arendt's thought by considering some key moments in the author's work. Besides proposing a biographical overview and a cross-study between her reading of certain authors of the German philosophical tradition and key moments in their work, our main focus is on Arendt's production between the 1940s and 1950s — especially on the texts written before the publication of her first mature work, *Origens do Totalitarismo* (1951), which serve in a certain way as preparation both for the different historical examinations of this book and for her understanding of the rupture with tradition, and in the work of 1951 itself. From the analysis of these texts, we primarily seek to understand how the break with the tradition carried out by totalitarianism allows us to understand that this regime not only undermines certain values of the Western tradition that were impoverished during Modernity, but also radicalizes some prejudices inherent to this same tradition, prejudices without which the totalitarian regime could not have emerged. This understanding of the prejudices inherent in Western thought makes it possible to highlight how Arendt's critical position regarding the tradition of political philosophy — which, in its elementary responses, had always avoided human plurality — leads her to seek references that oppose the traditional attitude of hierarchical relationship between the philosopher and the political thing — one of the most interesting elements of her intellectual contribution.

Key Words: Tradition, West, Totalitarianism, Ideology, Fabrication.

Sumário

Agradecimentos	9
Apresentação: Monumento em ruínas.....	13
Capítulo 1. O caminho para um novo pensar político: os anos de formação.....	37
§1. Infância e juventude.....	42
§2. Formação universitária.....	45
§3. Amadurecimento político.....	55
Capítulo 2. A tradição da filosofia alemã como ponto de partida.....	64
§4. Excurso introdutório: o sentido da tradição e alguns de seus marcos.....	69
§5. Armadilhas da contemplação: a apropriação crítica da tradição.....	82
§6. Pensando às margens da tradição alemã	105
Capítulo 3. “Aquilo que nunca deveria ter acontecido”: o totalitarismo e a ruptura da tradição.....	129
§7. O caminho até a questão da ruptura: primeiras formulações e temas correlatos	132
§8. A ruptura da tradição em <i>Origens do Totalitarismo</i> : ideologia, mentalidade imperialista e os horrores da fabricação.....	164
§8.1. Ideologia	169
§8.2. Mentalidade imperialista.....	187
§8.3. O horror das fábricas de morte: os extremos do devir fabricativo	217
Considerações finais: da ruptura ao reexame crítico da tradição	246
Referências bibliográficas.....	266

Agradecimentos

Começo agradecendo pelo imenso privilégio de ter sido financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo programa CAPES-PROEX, processo: 88887.610076/2021-00, e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2021/00446-5, durante grande parte deste mestrado. Todos sabemos das dificuldades dos pesquisadores brasileiros tanto em conseguir o amparo dessas instituições — ainda mais com a concorrência crescente pelas bolsas ofertadas — quanto em garantir sua subsistência e a realização da pesquisa com valores, infelizmente, ainda defasados. Sem o fomento dessas instituições e o apoio por elas oferecido, todavia, nosso trabalho não seria difícil e sim impossível; por isso, agradeço imensamente pela oportunidade oferecida por ambas as instituições e espero que o presente trabalho esteja à altura do apoio concedido. Que possamos seguir lutando em defesa das nossas instituições de pesquisa e por condições cada vez mais dignas para os pesquisadores brasileiros.

Agradeço também a Geni Ferreira Lima, Lucas Martins de Castro Neto, Susan Thiery Satake, Antonia de Lourdes dos Santos e a todas e todos os funcionários do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, que me ajudaram direta ou indiretamente nos perrengues burocráticos durante o processo do mestrado. O trabalho que vocês fizeram e fazem é inestimável e dá vida, no sentido mais literal possível, ao nosso departamento; vocês merecem todo o reconhecimento dos pesquisadores dessa instituição. Agradeço também aos professores e professoras do D.F., em especial àqueles que me acompanharam nos últimos anos da graduação ou durante o mestrado e, assim, contribuíram diretamente em minha formação como pesquisador — Tessa Moura Lacerda, Roberto Bolzani Filho, Maurício Cardoso Keinert e Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. Além disso, agradeço à Maria das Graças de Souza e ao Thiago Dias da Silva, que tanto contribuíram, em meu exame de qualificação, para o desenvolvimento desta dissertação. E quero fazer aqui um agradecimento especial à minha orientadora, Silvana de Souza Ramos, que foi fundamental para a minha formação desde a iniciação científica e também me apoiou muito tanto com esses trâmites burocráticos do D.F. e das instituições de fomento quanto com a escolha dos convidados às minhas bancas de qualificação e de defesa, por exemplo. Porém, esse apoio é pequeno em comparação a toda a troca intelectual e estímulo à pesquisa, seja na forma de comentários críticos e construtivos, seja na forma de indicações de leitura ou sugestões das mais diversas,

que tive o prazer de receber desde 2017 e que sem dúvida me direcionaram da melhor forma possível aos caminhos dessa pesquisa. Além disso, sem suas palavras de encorajamento e seu auxílio prático, de planejamento, nos períodos mais difíceis desse mestrado, é possível que essa pesquisa nem mesmo tivesse se completado; enfim, se eu consegui terminar esse processo, é em grande medida por conta de todo o seu suporte nesses diferentes sentidos. Muito, muito obrigado.

Quero fazer também um agradecimento a todas as amigas e amigos que me acompanharam por estes anos, por todo o afeto que partilhamos e pelas trocas — corriqueiras, apaixonadas e intelectuais — que vocês me proporcionaram. Infelizmente o espaço dessa seção não me permite agradecer todo mundo nominalmente, então a lista, posto longa, não é exaustiva. Seja como for: muito obrigado Helena Gazeta, amiga das horas fáceis e difíceis, das conversas mais leves até os assuntos mais densos, por sua sagacidade e inteligência únicas, por “não suportar drama mas fazê-lo”, por ter insistentemente me convencido a continuar no mestrado mais de uma vez e me ouvido resmungar incontáveis vezes com paciência e carinho dignos de uma futura psicanalista; Luís “Alemão” Fernando de Almeida Biondo, o único palmeirense possível, por todas as trocas, companheirismo e pelo Q.I. que me salvou quando eu mais precisava, além das inúmeras doses de cachaça e dos sambas que foram combustível para este texto; Ricardo Polidoro Mendes, cujo único defeito é ser tricolor, por todo o carinho e cumplicidade que lhe são tão únicos, além das leituras entusiasmadas e motivadoras das primeiras versões da dissertação; Elizete Waughan da Silva, pelo carinho e companheirismo mesmo à distância, que eu espero que a gente diminua um dia; Iracy Ferreira dos Santos Júnior (seu Flamengo ainda me paga), pelas boas conversas e partilha das dores frente aos aspectos kafkaescos da vida acadêmica; Dani Barki Minkovicius, pelo carinho e atenção em todas as conversas, sua leveza única para fugir ileso de motoqueiros, com destaque aos breves mas inesquecíveis “Vai Corinthians!”; Nina Auras Vieira de Almeida, pelo carinho, doçura e presença de espírito que tanto me cativam, que tem o futuro mais brilhante longe dos embustes do passado, cuja amizade tanto estimo e espero que floresça. Não posso deixar de agradecer algumas outras pessoas queridas que tive o prazer de esbarrar em algum(ns) momento(s) desses últimos anos: Margareth Cancian (Maggie querida!), Marco Aurélio Zancan (salve Marcola!), Natália Ferrarini Giopato, Robério Honorato dos Santos, Vinícius Paiola de Oliveira, Israel Rossi Milhomem, Paula Feijó de Medeiros (na verdade, você eu queria ter esbarrado!), Lauri Henrique Ferreira Lopes, Danilo Ferreira, Lucas Antônio dos Anjos Nascimento (não suma, Xuxu Engels!), Beatriz Fejgelman (por ser um doce de ser humano, em primeiro lugar, e também por me

ajudar com as novas diretrizes da ABNT), Robson Carvalho dos Santos, Nuno Miguel Pereira Castanheira, Mariana de Mattos Rubiano, Sebastián Torres Castaños e Marina González (que tive o prazer de conhecer nas *VII Jornadas Internacionais Hannah Arendt*), Victor Hugo Amaro Moraes de Lima (dono da melhor jambuzêra da ANPOF 2022), Nelson Fordelone Neto e Wesley Castellano Fraga (meus comunistas favoritos), Fabrício Rodrigues Pizzeli, Lucas Rodrigues Negri, Pedro Rodrigues Naccarato (te amo, Pedrim!), Gabriela Maia, Felipe Marquezi Valença e Stefan Valin Menke; e um agradecimento especial a todas, todes e todos os coralistas do Coralusp Dona Yayá, especialmente à Carolina Felicissimo, Dani Vita, Davi Brischi, Fernando Godoy, José Daniel Felicissimo (chupa Lapa!), Loiane Vilefort, Marcelo Brito, Mauro Aulicino e Roberta Novello. Agradeço também a todos os membros do Grupo de Estudos Política e Subjetividades (GEPS): além da Silvana, do Ricardo e do Júnior que já mencionei, agradeço em especial a Melissa Tami Otsuka, Lis Macedo de Barros, Mariana Di Stella Piazzolla, Carolina Antoniazzi, Luana Alves dos Santos (parece que não posso falar de futebol com ninguém) e Lucas Bittencourt Vasconcellos. Agradeço também a todes do Grupo de Estudos Hannah Arendt da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em especial a Aline Maria Ribeiro-Cantú, a Ivana Nobre Bertolazo e a Maria Cristina Müller, organizadora e coordenadora desse grupo tão importante e que tanto contribuiu para a minha pesquisa. Um agradecimento especial, por fim, à Mayara dos Santos Novaes, que foi minha companheira polítrona, minha “camponesa trácia” pela maior parte do período de elaboração desta dissertação — uma verdadeira camarada de todos os trabalhos do dia, que me apoiou nos períodos mais prazerosos e mais difíceis desse processo e a quem também dedico esta dissertação com muito carinho.

Quero fazer também um agradecimento especial a minha família. Em primeiro lugar, muito obrigado à minha veíña, Dona Monica Frohlich, que sempre me apoiou nas decisões de fazer uma primeira graduação em Filosofia e uma segunda em Ciências Sociais, mesmo que seu instinto talvez lhe recomendasse me dissuadir de mercados profissionais tão precarizados; também agradeço às minhas irmãs e irmãos, Deborah, Hector, Matheus e Manuela, seja pela amizade, carinho e tudo mais que é tão raro, seja por só existirem. Também deixo um agradecimento carinhoso à toda a minha sobrinhada que constantemente me lembra do fato da natalidade, do *“fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento”*, mediante *“a renovação e a vinda dos novos e dos jovens”* (Arendt, 2014, p. 247) — Gael, Noah, Lou e Levi, além da Catarina e do Miguel. Ademais, um agradecimento geral a todos os “selvagens” da família Frohlich, em especial ao Seo Paulo, à Dona Tata, às tias Simone e Susi e ao tio Marcelo (o

“segundo palmeirense possível?”); mesmo com a distância, a força que vocês me deram nos meus dias mais difíceis foi crucial para seguir nesse caminho. Também quero deixar um agradecimento especial à Dona Marilene Novaes, por todo o carinho e amizade que pudemos desfrutar nesses últimos anos. Também quero agradecer à Dona Matilde dos Santos Ayres, Taís Christina dos Santos Ayres e Cristiane dos Santos, além de agradecer ao meu pai, Marco Antônio Cortez. Por último e certamente não menos importante, quero deixar um agradecimento especial às minhas duas avós, que tanto amei e que tantas saudades deixam a todas as pessoas que tiveram o prazer de convosco conviver: Dona Leonor Francisca dos Santos Cortez, “minha senhora” e segunda mãe, que fez sua passagem poucas semanas depois do início dessa pesquisa; e Dona Maria Aparecida da Silva Frohlich, a inigualável e radiante “Cida Carabina”, que serenou às vésperas da defesa deste texto. Que as duas estejam em paz onde estiverem e que essas palavras façam justiça à vossa memória.

Para concluir, não poderia deixar de agradecer aos meus assistentes de redação: Olufela Olusegun Oludotun “Anikulapo” Ransome-Kuti (ou simplesmente “Fela”, geralmente “Felico”), Amaranta Arcadio Buendía (também conhecida como “Amora” ou “Ratão” para os mais íntimos) e Nara Lofego Leão (vulgo “Narinha” ou “*Narodnik*”). Fela me acompanha desde junho de 2016, alguns meses depois de eu ter, ainda na iniciação científica, começado a estudar Arendt; desnecessário dizer que minha carreira como pesquisador certamente não seria a mesma sem seus aportes cirúrgicos durante todos esses anos. Amaranta veio de outros projetos em 2020 e ficou conosco até maio de 2023, sua assertividade e acuidade crítica deixando uma marca indelével em nosso trabalho; desejo a ela, com todo o carinho, muita sorte e sucesso em seus projetos futuros (desde que não envolvam rasgar dinheiro, revistas e outros documentos importantes). Nara, por sua vez, chegou à equipe apenas em outubro de 2023, bem a tempo da revisão final desta dissertação; apesar do curto tempo, suas contribuições também foram muito bem-vindas e o texto final certamente não seria o mesmo sem ela. Agradeço a todes pelo profissionalismo, e aproveito para registrar que os dois assistentes que seguem conosco se mostram especialmente aliviados com os ajustes das bolsas realizados pelo governo atual — que, apesar das suas ambiguidades, é o primeiro que temos desde 2016, algo que até gatos podem reconhecer — e, considerando tamanha bonança, solicitam formalmente a troca dos insumos da Golden™ pelos insumos da Premier™. Sendo impossível não acatar o pedido, fica agora faltando só a nossa bolsa mesmo.

Enfim, este trabalho é dedicado a todes vocês. Muito, muito, muito obrigado!

Apresentação: Monumento em ruínas

Ninguém negará, imagino, que os séculos que compõem o que convencionalmente chamamos de Idade Contemporânea são marcados por alguns dos pontos mais altos e mais baixos da história registrada da humanidade: se as conquistas tecnológicas nas mais diferentes esferas da vida e as sempre presentes tendências democráticas iniciadas pela Era das Revoluções alimentam esperanças pelo futuro, o dano colateral ao Sistema Terra dessas mesmas conquistas e o refluxo antipolítico — ditatorial, totalitário ou neoliberal — frente à possibilidade do fim de todas as hierarquias e distinções do Antigo Regime — de classe, de etnia, de gênero, de sexualidade e de espécie — servem como antídoto daquele primeiro entusiasmo. As últimas décadas dessa história, em particular, são marcadas pela erosão das já combalidas instituições políticas modernas e pela emergência de todos os tipos imagináveis de crise: ecológica, política, econômica, tecnológica, sanitária, carcerária etc., termos que abordam sem evidenciar com a devida atenção crises igualmente profundas, como a perseguição e extermínio de minorias étnicas (dos Yanomami aos palestinos, para ficar nos mais recentes) ou inúmeros processos de violência produzidos pelas estruturas patriarcais, raciais e sexuais das sociedades ocidentais, com seus efeitos mais do que deletérios nas vidas de todas e todos aqueles não conformados à cisnormatividade branca. Tudo isso parece mesmo ter virado do avesso o antigo entusiasmo modernista e alimentado um tipo talvez inédito de niilismo pessimista: estamos cada vez mais familiarizados com a ideia de que a crise está em todo lugar e que não há saída desse cenário no horizonte próximo. Mais do que nunca, é como se — ao mesmo tempo — o céu estivesse desabando e o abismo se abrisse cada vez mais sob nossos pés.

É claro que esse cenário de crise multifacetada — percebido por todo observador atento e, no limite, sentido por todos os habitantes do nosso século — encontra-se sob frequente escrutínio entre os contemporâneos que tentam pensar o mundo, pesquisadores, acadêmicas, militantes, entre outras e outros. Podemos pensar aqui, por exemplo, nas reflexões de Davi Kopenawa e Bruce Albert em *A queda do céu* (2010), onde os relatos xamânicos do primeiro delineiam inúmeros dos riscos envolvidos na expansão desenfreada do “progresso” ocidental — não só a morte de outras cosmologias, como a de seu povo, mas das próprias condições de vida na Terra; ou então nas pesquisas de Mariléa de Almeida em

seu *Devir quilomba* (2022), que mostra como as práticas de organização política capitaneada por mulheres quilombolas dão corpo a instigantes vivências de luta antirracista e feminista — mais do que de resistência às estruturas moribundas do Ocidente, de criação de um novo mundo. Podemos sair do Brasil e pensar nos trabalhos de Nancy Fraser, com sua detida análise sobre a crise recente do paradigma neoliberal no Ocidente e a emergência das novas direitas em *O velho está morrendo e o novo não pode nascer* (2019)¹, ou de Achille Mbembe, que lança luzes aos complexos conflitos étnico-políticos da contemporaneidade ao traçar os elementos constitutivos das categorias “raça” e “negro” em sua *Crítica da Razão Negra* (2013). Também podemos voltar algumas gerações e pensar no conhecido texto sobre o conceito de história de Walter Benjamin, com sua famosa afirmação de que “a tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra” (Benjamin, 2018, p. 13); ou então, para começar a pensar com mais profundidade na emergência mesma de todas estas reflexões sobre a crise contemporânea, naquela afirmação feita por Hannah Arendt de que um dos sinais mais vivazes da crise de nosso tempo e a irreflexão habitual sobre a mesma está na “repetição de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias” (1999, p. 13, grifo nosso). Desse modo, recorrer tanto aos lugares comuns sobre o “fim dos tempos”, como nós mesmos fizemos há pouco, quanto à massa de saberes, conceitos e temas legados por nossa tradição e cultura — esse amálgama que para muitos hoje “[...] assemelha-se a um campo de ruínas” (Arendt, 2014, p. 56) — pode não mais do que levar-nos a girar em falso ao redor de lugares comuns cujo sentido já se esvaiu há gerações.

Muitos outros nomes, igualmente consagrados e relevantes, poderiam ser citados, sendo humanamente inviável nomeá-los todos. E visto a convergência de todas as crises enumeradas acima, é virtualmente impossível decidir-se sobre qual aspecto ou faceta do colapso iminente do mundo como o conhecemos deve ser priorizado — de modo que parece apenas restar, àquela jovem pesquisadora ou pesquisador que queira “pensar o que estamos fazendo” (Arendt, 1999, p. 13), a duvidosa liberdade de escolher por qual caminho se prefere desenvolver uma gastrite aguda ou um surto psicótico. Em qualquer caso, dessa pequena

¹ Fraser também abre esse texto com uma reflexão sobre a crise e suas abordagens que é muito mais objetiva e feroz do que a nossa: para ela, ainda que haja “um sentido preciso em dizer que enfrentamos uma crise hoje”, está claro que “quem quer que fale em crise corre o risco de ser desconsiderado e visto como um charlatão, tamanha a banalização que o termo atingiu por sua utilização imprecisa e incessante” (2020, p. 35). Feita essa reflexão, Fraser parte a uma interessante discussão da crise da hegemonia neoliberal progressista nos EUA, cujo pano de fundo é o cenário de crise multifacetada do capitalismo tardio; o que nos interessa agora, todavia, é notar que qualquer abordagem das crises atuais parece exigir, destarte, que se reconheça o esgotamento dos modos habituais, muitos dos quais banalizados, de se tratar dela — algo diretamente mencionado também por Arendt já nos anos 1950, como as citações pouco após esta nota indicam.

amostragem de reflexões desponta uma questão: se a crise atual é multifacetada, e mesmo nossos modos de pensá-la correm o risco não de esclarecê-la e sim de reproduzi-la, ficamos num impasse logo de saída. Justamente, as questões “qual aspecto privilegiar?” ou “quais referenciais adotar?” já nos parecem irrespondíveis.

Ainda que não o sejam: quando Mbembe, já no prefácio de sua *Crítica da Razão Negra*, aborda esses impasses e toma uma posição corajosa frente a eles, sua postura é clara e franca. Trata-se de afirmar o fim não tanto do pensamento ou da filosofia ocidentais mas da civilização europeia:

O ocaso europeu se anuncia, pois, antes mesmo que o mundo euro-americano tivesse chegado a compreender o que desejava afinal saber (ou fazer) do negro. Grassa hoje em muitos países um “racismo sem raças”. No intuito de praticar com mais desenvoltura a discriminação, ao mesmo tempo em que se faz dela algo conceitualmente impensável, a “cultura” e a “religião” são mobilizadas para assumir o lugar da “biologia”. Enquanto se finge que o universalismo republicano é cego em relação à raça, confinam-se os não brancos a suas supostas origens e não cessam de proliferar categorias efetivamente racializadas, que, em sua grande parte, alimentam cotidianamente a islamofobia. *Mas quem de nós é capaz de duvidar que tenha chegado o momento de finalmente começar por si mesmo e, enquanto a Europa se extravia, acometida pela doença de não saber onde se situa no mundo e em relação a ele, fincar pé e fundar algo inteiramente novo?* (Mbembe, 2018, p. 22)

Para nós, o impasse levantado e a posição aventada se convertem em uma nova questão. Afinal, teria ou não a filosofia ocidental, e em particular a filosofia política ocidental, chegado ao seu fim? Não queremos discutir aqui o desejo, bastante europeu e já suficientemente testado nos últimos séculos que compõem a modernidade, de começar algo novo do zero; não nos interessa, agora, discutir sua possibilidade, nem se seria mesmo desejável o dar de ombros futurista de abandonar o passado em privilégio do “inteiramente novo”, seja ele o que for. Também não interessa tanto aquela questão, de suma importância, de ponderar se é realmente possível romper com a filosofia e o pensamento ocidental utilizando ainda seu vocabulário e mesmo muitos de seus referenciais teóricos — quer dizer, se realmente importa responder se “a filosofia morreu” enquanto seu cadáver-em-potencial

continua perambulando e influenciando pensadores mundo afora, dos mais conservadores aos mais decoloniais. O que vale a pena é notar que Mbembe, por excelentes razões, toma um fato como certo: a civilização europeia teria se extraviado para além da salvação. É esse um dos fatos consumados — ou em consumação — que “clama”, por assim dizer, pela resposta contundente sobre a necessidade de começar por si mesmo: não há tempo para ponderar sobre o destino desta civilização enquanto lidamos com a crise global que hoje nos acomete. E talvez o camaronês tenha razão: frente ao incêndio que se alastra, importa mais entender como salvar todos aqueles expostos ao fogo do que procurar um lugar para quem o acendeu.

De qualquer modo, é claro que há muito mais a avaliar sobre o incêndio — a crise global e suas origens no seio da civilização europeia. Arendt, novamente, nos dá pistas instigantes disso em um breve texto intitulado “Karl Jaspers: cidadão do mundo?”, presente na coletânea *Homens em tempos sombrios* (1968), onde ela discute as opiniões do filósofo sobre os destinos de uma humanidade cada vez mais integrada globalmente a partir de sua obra *Origem e meta da história* (1953). Arendt indica que o essencial, neste sentido, é o fato de que a “humanidade” não é mais em nossos tempos um simples conceito norteador da filosofia ou da religião, mas “tornou-se algo dotado de uma realidade premente” (Arendt, 2008, p. 91) e que deve sua existência concreta “quase que exclusivamente ao desenvolvimento técnico do mundo ocidental” (Ibidem) — que, através deste desenvolvimento e dos concomitantes processos expansionistas, coloniais e imperiais que caracterizam a Era Moderna, alcançou de fato a condição de prescrever “suas leis para todos os outros continentes” (Ibidem). Mas não se trata de celebrar, de forma ingênua, essa “efetivação concreta” da ideia de humanidade a partir da expansão da civilização ocidental sobre todo o globo, muito menos o “processo civilizatório” do Ocidente sobre populações originárias de toda a Terra; para nós do Sul Global, mais do que familiarizados com as consequências genocidas, escravocratas e exploratórias do contato e integração com a “grande civilização europeia”, é interessante ver como Arendt nos apresenta uma das contradições inerentes a esse processo histórico de uma perspectiva interna, *de dentro* da tessitura política europeia.

Quando a Europa, com toda a seriedade, começou a prescrever suas “leis” a todos os outros continentes, aconteceu também que ela própria já perdera sua crença nelas. Não menos evidente que o fato de que a tecnologia uniu o mundo é o outro fato de que *a Europa exportou para os quatro cantos da Terra seus processos de*

desintegração — que, no mundo ocidental, haviam se iniciado com o declínio das crenças metafísicas e religiosas tradicionalmente aceitas e acompanharam o grandioso desenvolvimento das ciências naturais e a vitória do Estado-nação sobre todas as outras formas de governo. As mesmas forças que levaram séculos para solapar as antigas crenças e formas de vida política, e que têm seu lugar no desenvolvimento contínuo exclusivo do Ocidente, levaram apenas umas poucas décadas para destruir, operando de fora, crenças e modos de vida de todas as outras partes do mundo (Arendt, 2008, p. 91, grifo nosso).

A passagem é especialmente interessante tanto por prenunciar, de forma bem notável, algumas das discussões contemporâneas sobre as diversas formas de epistemicídio — i.e., destruição de saberes e formas de conhecimento originários — e desintegração dos modos de vida não-ocidentais provocados pelo avanço civilizatório ocidental, quanto, o que é mais importante para nossos propósitos, por destacar brevemente como as raízes das crises globais podem ser traçadas até um processo de desintegração que se alastra para além de sua origem no seio do Ocidente. É como se Arendt nos indicasse sucintamente que essa desintegração das tradições culturais (metafísicas, religiosas etc.) do Ocidente, uma das marcas do desenvolvimento científico e secular da cultura ocidental moderna, também se relacionasse aos processos destrutivos provocados pelo avanço ocidental sobre o restante do mundo². Com tudo isso em mente, queremos colocar uma pergunta na contramão da solução de Mbembe e em diálogo com a destrutividade da civilização ocidental apresentada por Arendt — pergunta que, de modo muito geral, sintetiza nossa intenção na presente dissertação — e que parte do pressuposto de que a civilização europeia, sendo muito mais do que mero “acendedor do incêndio” nessa alegoria, é antes o “foco do incêndio”, o ponto de onde o mesmo se origina e se alastra mata afora. Sem ser meramente o “acendedor a ser culpado” mas antes uma centelha que destrói o próprio ponto de origem — e cujos verdadeiros acendedores, em sua

² Algumas palavras de Eric Voegelin em sua resenha das *Origens do totalitarismo* são pertinentes nesse contexto. Apesar das diferenças de diagnóstico sobre a modernidade entre eles e das críticas de Voegelin à obra arendtiana — que avaliaremos mais tarde —, ambos parecem concordar quanto às consequências mais gerais da emergência totalitária após séculos de expansão colonial europeia: “[a] putrefação da civilização ocidental, por assim dizer, liberou um veneno cadavérico, espalhando sua infecção através do corpo da humanidade. O que nenhum fundador religioso, filósofo ou conquistador imperial do passado tinha atingido — criar uma comunidade da humanidade ao criar uma preocupação comum a todos os homens — foi agora concretizado através da comunidade de sofrimento sob a expansão mundo afora da imundice ocidental” (Voegelin, 1953, p. 68).

maioria já bem conhecidos, ainda precisam ser devidamente responsabilizados —, a crise da civilização europeia é complexa e multifacetada demais para reduzir-se a alegorias como a nossa ou à afirmação de seu extravio.

Assim, nossa pergunta é tão provocadora quanto redutora: *será possível apagar o incêndio sem dar maior atenção ao foco do incêndio?* Ora, partimos do pressuposto de que, a seu modo, autores como Mbembe não negligenciam essa investigação, ainda que se proponham a fazer mais do que deter-se sobre o exame dos motivos pelos quais a civilização europeia teria se extraviado. Com nossa pergunta, tentamos apenas indicar uma rota alternativa ao esforço destes pensadores contemporâneos, e iniciar novamente o exame da crise multifacetada de nosso próprio tempo com o amparo de uma das autoras que, acreditamos, perguntou-se sobre o sentido desta crise de uma posição extremamente privilegiada: o próprio seio da civilização ocidental moderna. Iniciar este exame é o objetivo mais geral da dissertação que se segue. Sua proposta não é menos crítica ao Ocidente, e parte do pressuposto de que, como anuncia a famosa epígrafe dessa dissertação, “*não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie*” (Benjamin, 2018, p. 13, grifo nosso), de modo que a análise da tradição cultural ocidental e de seu extravio implica necessariamente o confronto tanto com seus aspectos notáveis quanto com suas contradições inerentes. Trata-se, então, de compreender junto com Arendt — como indicado, por exemplo, em seu ensaio “A crise na cultura: sua importância social e política”, disponível em *Entre o passado e o futuro* (1961) — o que é o “final melancólico da grande tradição ocidental” (Arendt, 2014, p. 256) no leilão de valores e na degradação especificamente filistéica da cultura dos séculos XIX e XX — momento em que, noutra formulação auspiciosa de Benjamin, “começamos a reconhecer os monumentos da burguesia como ruínas antes mesmo de seu desmoronamento” (2009, p. 51); momento que antecede e alimenta a ruptura definitiva da tradição a partir do fenômeno totalitário. Em termos mais simples, trata-se de tentar compreender a falência da civilização ocidental com o amparo de uma perspectiva, em muitos aspectos, inerente a ela; talvez a vista do foco do incêndio complemente nossa perspectiva sobre os séculos de queimadas que ele produziu.

“Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um

aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (Arendt, 2014, p. 130, grifo nosso).

Essa passagem do texto “Que é autoridade”, também de *Entre o passado e o futuro*, servirá para nós como apresentação geral da posição de Hannah Arendt frente à tradição do pensamento ocidental. Ela é notável por indicar de imediato um dos traços mais importantes desta posição, antes mesmo de qualquer análise mais aprofundada do tema presente. *Para Arendt, a tradição é atravessada por uma ambiguidade fundamental*: de um lado, permitiu a compreensão dos eventos do passado e estabilizou seu sentido; de outro, determinou este sentido e tolheu outras possibilidades de compreender os eventos e os conceitos que marcam essa mesma tradição. Eis a importância de voltar-se à tradição e também ao passado — “pois tradição e passado não são a mesma coisa” (Arendt, 2014, p. 130): tanto a primeira, cuja influência determinante foi permanentemente abalada, quanto o segundo, cujo sentido cristalizado se perdeu, poderão agora, talvez, revelar-se com nova clareza e em sentidos ainda indeterminados.

A questão da tradição é uma constante nos escritos de Arendt, sobretudo no vasto conjunto de obras, ensaios, aulas e anotações fragmentárias elaboradas pela autora durante a década de 1940 e 1950. É quase desnecessário dizer que se trata de um período fundamental em sua biografia intelectual: no esteio do trabalho de pesquisa que culmina em sua primeira grande contribuição ao pensamento político, *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt se esforça por aprofundar seu exame das consequências do surgimento desta forma de governo tão nefasta e destrutiva, tão eminentemente anti-política, no mundo moderno. Deste modo, o esforço teórico de Arendt — cujos principais resultados encontramos no conjunto de obras do final da década de 1950 e começo da seguinte, *A Condição Humana* (1958), *Entre o Passado e o Futuro* (1961) e *Sobre a Revolução* (1963), além dos ensaios e artigos escritos no decorrer desta década — dirige-se ao desafiante objetivo de compreender o que o evento do totalitarismo revela sobre a política e o pensamento ocidentais. Pouca surpresa, portanto, que este esforço teórico culmine em um diagnóstico amplo da modernidade ocidental e de diferentes questões implicadas no desenvolvimento desta mesma modernidade — retomando sempre o estudo daquelas transformações sociais, culturais e intelectuais dos séculos XVIII-XX que haviam sido esquematizadas em seu exame do totalitarismo.

Nesse contexto, a questão da tradição aparece inicialmente ligada a uma das mais graves constatações desta primeira obra: de que o fio da tradição ocidental, tanto de sua trama moral quanto de seus princípios teórico-políticos, teria se rompido com o advento do totalitarismo; de que os movimentos totalitários teriam dinamitado o quadro de conceitos e referências da teoria política ocidental, com sua pretensão de realizar supostas leis naturais, raciais ou históricas, através do domínio total e do novo tipo de terror político que tal pretensão inaugura. Assim, o totalitarismo revelava o esgarçamento deste quadro conceitual, agora incapaz tanto de compreender quanto de evitar tal evento político. Essa situação abria uma dupla possibilidade: de um lado, reexaminar esta tradição desde suas origens no seio das experiências políticas da Antiguidade europeia e, de outro, buscar novos critérios, conceitos e princípios para compreender o sentido da política e os problemas políticos específicos do mundo moderno³. Este duplo desafio será um dos muitos eixos norteadores das reflexões políticas de Arendt no decorrer dos anos 1950, marcando alguns momentos fundamentais das obras escritas nesse período: por exemplo, sua contundente análise sobre o fim da tradição do pensamento político na obra de Marx, que encontramos no ensaio “A tradição e a época moderna”, texto que abre seu *Entre o Passado e o Futuro*; ou o exame do desprezo de Platão à pólis provocado pelo julgamento de Sócrates, daquela frustração com a persuasão (*peitho*)

³ Tratam-se de dois dos aspectos mais interessantes e mais gerais do projeto teórico de Arendt, facilmente identificáveis em suas principais obras publicadas, mas que — ainda que os retomemos em algumas oportunidades — não poderão ser devidamente aprofundados por nós nesta dissertação. Silvana de Souza Ramos, em seu artigo “Hannah Arendt: não suportar o mal” (2017), faz uma interessante avaliação das dimensões éticas da obra arendtiana e de sua relação intrínseca com o estudo e esforço de compreensão do totalitarismo. Ela apresenta uma sucinta descrição deste diálogo produtivo de Arendt com a tradição que se rompe com vistas na elaboração de um pensamento atento aos dilemas contemporâneos — algo que se torna possível, como veremos pormenorizadamente nesta dissertação, no momento que se aceita a novidade atroz do totalitarismo e a incapacidade de compreendê-lo com base no quadro conceitual tradicional do Ocidente. “Se, na modernidade, fenômenos inéditos desafiam o pensamento, de modo que a perda da tradição é idêntica à perda da sabedoria por parte dos homens e das mulheres, *as reflexões sobre a ética devem criar ou reinventar conceitos para superar concepções inadequadas*. Sem cessar de se referir de alguma forma ao passado e à tradição, tais reflexões devem, contudo, *construir uma filosofia guiada por tais fenômenos* e, ao mesmo tempo, *comprometida com o desafio de compreendê-los*” (Ramos, 2017, p. 72-73, grifos nossos). Encapsulando, a seu modo, as principais questões em jogo no esforço arendtiano por forjar um *novo pensar político* em suas principais obras a partir dos anos 1950 — algo que também excede nosso escopo mas será retomado oportunamente —, a passagem de Ramos é das mais pertinentes e pode nos guiar nessa mirada mais geral sobre o pensamento de Arendt.

Também André Duarte, em seu *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt* (2000) — um dos mais completos estudos sobre a pensadora no Brasil e que nos auxiliará em diferentes momentos desta dissertação — articula essa dupla possibilidade oferecida pela ruptura da tradição e suas consequências ao pensamento arendtiano. “O tema da ruptura da tradição é [...] modulado em duas chaves distintas. Por um lado, remete aos dilemas da compreensão e do pensamento no presente, que não mais podem simplesmente fiar-se nos conceitos da tradição, e ao risco da própria perda e esquecimento do passado enquanto estoque heterogêneo de experiências e conceitos. Por outro lado, entretanto, a ruptura da tradição constitui a condição para a sua própria releitura crítica e para a recuperação dos conteúdos políticos não veiculados” (Duarte, 2000, p. 153).

que dá vazão a atitude distanciada, até desdenhosa, do filósofo com os assuntos comuns que compõem a política — como ela apresenta no §31, “A Substituição da Ação pela Fabricação”, de *A Condição Humana*.

Há muito a analisar e buscar compreender nestes e em outros escritos publicados de Arendt, que atestam a importância do tema da tradição em suas reflexões. Mesmo quando ele não está explicitamente no centro de seus argumentos nestas obras, é possível identificar o modo como o diálogo de Arendt com os marcos da tradição filosófico-política ocidental embasam sua tentativa de compreender as aporias políticas da contemporaneidade: pensemos, por exemplo, na relevância do estudo sobre as origens das esferas pública e privada na pólis para sua análise da ascensão da esfera social na modernidade, ou na pertinência das revoluções tecnológicas e científicas dos séculos XVI e XVII para as disruptivas mudanças intelectuais e culturais que caracterizam a modernidade ocidental — temas centrais, por exemplo, da *Condição Humana*. Em todo caso, encontramos uma situação um pouco distinta nos trabalhos de Arendt que antecedem a publicação destas obras, onde o tema da tradição encontra-se no centro de sua argumentação — como o curso *Karl Marx e a Tradição do Pensamento Político Ocidental*, ministrado na Universidade de Princeton em 1953, ou o par de ensaios intitulados *A Grande Tradição*, escritos no mesmo ano, que analisam, respectivamente, os conceitos de lei e poder e o papel da relação entre comando (*rule*) e obediência.

Assim, pode ser que tenhamos mais sucesso em desenlear os fios que compõem o tema da tradição no pensamento de Arendt e avaliar a importância deste para a compreensão de seu pensamento político se dirigirmos nossa atenção aos escritos que antecedem as obras publicadas no final dos anos 1950, cujas reflexões nem sempre encontraram espaço nas principais obras da autora. Neste conjunto fragmentário de anotações para cursos, ensaios, resenhas e anotações pessoais — onde encontramos reflexões pontuais e esboços de projetos nem sempre levados a cabo —, a complexa trama de tensões e perplexidades que envolvem a análise arendtiana da tradição filosófica-política do Ocidente parece tomar uma forma mais clara. Afinal, como bem nota Margaret Canovan no seminal *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* (1995), uma análise dos escritos ditos “menores” de Arendt contribui imensamente para a compreensão de seu pensamento político e de suas obras mais conhecidas. Os “livros pelos quais ela é mais conhecida emergem como ilhas de um continente parcialmente submerso de pensamento, parte dele gravado em artigos obscuros, parte dele apenas em escritos não publicados” (Canovan, 1995, p. 3, tradução nossa), de modo que o conteúdo mais profundo de seu pensamento, especialmente os temas

mais marcantes de seus livros publicados, não podem ser devidamente compreendidos “[...] sem que se esteja ciente do contexto reflexivo ao qual as passagens nestes livros pertencem [...]” (Ibidem, tradução nossa).

Portanto, partiremos de uma dessas obras que Arendt planejou mas nunca chegou a concluir: trata-se do projeto *Introduction into politics*, submetido à Rockefeller Foundation em 1959. Segundo Arendt, seus planos com relação a este livro tinham então “[...] pelo menos quatro anos” (Arendt, 2018a, p. 197) e já contavam com um primeiro esboço. Como a autora explica, fora necessário adiar a redação da obra para completar o estudo das atividades humanas e compreender adequadamente aquela que é central à política, a ação — um dos principais temas de *A Condição Humana*. Ela faz então uma primeira clarificação importante sobre seu projeto: para Arendt, o livro publicado em 1958 funcionaria como “[...] uma espécie de prolegômenos” (2018, p. 198) para o projeto apresentado, que deveria, por sua vez, dar seguimento às reflexões sobre a ação e o pensamento apresentadas neste livro.

No documento submetido à fundação estadunidense, Arendt é bastante clara com relação aos objetivos da obra planejada. Dois propósitos centrais são destacados: em primeiro lugar, “[...] um reexame crítico dos principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político — tais como meios e fim; autoridade; governo; poder; lei; guerra; etc.” (Arendt, 2018a, p. 198). Trata-se, portanto, de apresentar criticamente os marcos da tradição ocidental que Arendt começara a investigar no contexto de seu estudo sobre o totalitarismo — e que, segundo seu próprio relato no documento, começara a formular em meados dos anos 1950. Todavia, Arendt preocupa-se em esclarecer que não pretende, com sua proposta de crítica, “desmascarar” esta tradição e seus conceitos; sua investigação tem um sentido metodológico mais preciso.

Tentarei descobrir de onde esses conceitos vieram antes de se tornarem moedas gastas e generalizações abstratas. Por conseguinte, examinarei as experiências históricas concretas e políticas em geral, que originalmente ocasionaram conceitos políticos. Pois as experiências por trás até mesmo do conceito mais gasto continuam válidas e devem ser recapturadas e reatualizadas, se se deseja escapar de certas generalizações que se mostraram perniciosas (Arendt, 2018a, p. 198).

A clarificação é fundamental para compreender o escopo do exame ambicionado por Arendt. Para além de sua evidente preocupação em reinscrever as experiências válidas da tradição ocidental no vocabulário político contemporâneo — de modo a desfazer, ou ao menos mitigar, seu desgaste frente às experiências políticas da contemporaneidade —, essa clarificação indica o tipo de exame histórico e conceitual almejado. Trata-se de retomar o sentido dos conceitos por meio de um exame das experiências políticas que os fundamentaram em sua origem, de modo análogo, como menciona a autora na sequência, ao exame realizado em seu artigo “Que é autoridade”, centrado no esforço em retraçar a especificidade da *auctoritas* no contexto político romano, bastante distintos da experiência do *despotés* grego com a qual seria habitualmente confundida. À luz dessa indicação, fica claro que o exame da tradição envolve não apenas uma análise que se pretende original de seus principais marcos, mas também um método específico que, aqui, Arendt indica sem maiores explicações. Despontam aqui duas primeiras questões: *em que consiste esse método, e de que forma ele se vincula à questão arendtiana sobre a tradição?* Esta questão parece fundamental para compreender não apenas as especificidades metodológicas do pensamento de Arendt; mais ainda, pode ser um caminho pertinente para compreender mais claramente como o tema da tradição se consolida em sua obra.

Uma segunda questão parece despontar do segundo objetivo indicado pela autora. Ele estaria voltado para “[...] um exame mais sistemático daquelas esferas do mundo e da vida humana que chamamos corretamente de políticas, isto é, do domínio público, por um lado, e da ação, por outro” (Ibidem). Mobilizando sua preocupação com a pluralidade enquanto elemento central da vida política, notoriamente estabelecida em *A Condição Humana*, Arendt afirma estar interessada aqui “[...] com as várias formas da pluralidade humana [e] com as instituições que lhes correspondem. Em outras palavras, farei um reexame da antiga questão das formas de governo, seus princípios e seus modos de ação” (Ibid, p. 199). Considerando os modos básicos da pluralidade humana — o estar junto com outros, de onde emerge a ação, e o estar junto consigo mesmo, que corresponde ao pensar —, este objetivo deveria culminar em “uma discussão da relação entre agir e pensar ou entre política e filosofia” (Ibidem).

Tão interessante quanto as implicações explícitas deste segundo objetivo — como sua pretensão de sistematizar as reflexões da autora sobre o mundo comum e a relação do pensamento com este, que parece retomar o percurso aberto na famosa preleção de 1954 posteriormente publicada sob os títulos “Filosofia e política” e “Sócrates” — são as correlações que podem ser traçadas entre ambos os objetivos da obra, com destaque para o esforço por um reexame histórico da tradição, seus conceitos e suas instituições políticas. A

correlação é objetivamente declarada por Arendt nas linhas finais do documento: idealmente, “[...] essas duas direções deveriam ser entrelaçadas de tal maneira que o leitor dificilmente se dê conta do duplo propósito” (Ibidem). Assim, Arendt indica que o reexame crítico da tradição está intimamente relacionado à sua própria compreensão do fenômeno político, com implicações diretas em sua análise das perplexidades do mundo político de seu próprio tempo. Deste modo, nossa segunda questão toma forma: *até que ponto o exame crítico da tradição baliza as reflexões originais de Arendt sobre a vida política, conforme expostas em suas principais obras?* A julgar pelo indicativo dado por este projeto, o exame da tradição é fundamental para a exposição sistêmica que a autora então planejava escrever; se isso se aplica às obras “não-sistemáticas” — ora prolegomênicas, como ela afirma, e quase sempre dotadas de um marcante estilo ensaístico — que ela realmente publicou, é algo que não pode ser determinado sem uma análise mais detida dessas obras e o papel do exame da tradição em seu interior.

Na verdade, ambas as questões só podem ser abordadas a partir de um trabalho de análise textual e reflexão filosófica como este que pretendemos apresentar na dissertação que se segue. Nossa intenção não será tanto a de respondê-las ou esgotá-las, mas indicar e esclarecer algumas possibilidades interpretativas que elas permitem levantar sobre a obra de arendtiana. Na sequência desta introdução, esboçaremos um primeiro esforço neste sentido — o que, esperamos, deve estabelecer de forma mais clara nossos objetivos e o método escolhido para realizá-los.

Retomemos a questão do projeto da “Introdução à política”. Como a própria autora revela, sua proposta de 1959 foi antecedida por anos de pesquisa e pela produção de diversos manuscritos que deveriam compor a obra. Graças ao primoroso trabalho de Ursula Ludz na coletânea *O que é Política?*, podemos encontrar estes manuscritos, assim como diferentes anotações dos diários de pensamento de Arendt acerca deste projeto, reunidos em um único volume que permite vislumbrar sua dimensão e importância para a autora. Como indica Ludz (cf. 2018, p. 142), os manuscritos dividem-se em dois períodos centrais: o biênio de 1956-57, quando Arendt produziu os primeiros esboços da estrutura da obra e escreveu dois textos breves sobre os preconceitos políticos e o papel ambivalente dos preconceitos para a sociabilidade humana; e o biênio de 1958-59, período em que foram escritos as porções mais extensas destes manuscritos, voltados a uma reflexão sobre o sentido da política enquanto espaço da liberdade, da ação e da produção e preservação da memória dos povos que compõem a pluralidade humana.

Todavia, a questão norteadora deste projeto — o que é a política? — acompanhava a autora há ainda mais tempo. Podemos encontrar reflexões sobre o sentido fundamental da política em anotações da autora já no começo da década, pouco antes da publicação de *Origens do Totalitarismo*. Escrito em agosto de 1950, o manuscrito intitulado “O que é política?” conta com sete tópicos que tecem um interessante quadro sobre os aspectos elementares da coisa política e da perspectiva tradicional sobre esta no Ocidente. O primeiro tópico é especialmente interessante em nosso contexto, sendo aberto com as seguintes afirmações:

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou *o* homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso, não encontram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política? (Arendt, 2018a, p. 21, grifos da autora)

Ainda que se tratem de afirmações esboçadas e que não receberão um aprofundamento muito maior no decorrer do manuscrito, elas chamam atenção pela clareza com que Arendt procura distanciar sua própria posição sobre a política — produto dos humanos que partilham um mundo comum — daquela posição que ela procura atribuir à filosofia e à teologia. E chama a atenção que, num primeiro momento, essa posição sequer precise ser mais bem formulada: ao contrário, todas as respostas dessas duas disciplinas são tomadas como insuficientes *em seu fundamento mais elementar* — a saber, devido à insistência de ambas em tratar *do homem*, no singular, como que abstraído de sua relação com o mundo e com os outros seres humanos que o habitam. A política em si, e os seres humanos considerados não como indivíduos atomizados, mas como seres relacionados por sua natureza e pela mundanidade, parecem escapar por completo a essas duas correntes do pensamento ocidental.

O restante desse manuscrito de 1950, apesar de suas interessantes reflexões sobre a concepção monoteísta de Deus e seu impacto na compreensão atomizada do ser humano, não oferece maiores esclarecimentos sobre essa atitude tradicional da filosofia com relação à política. Dentre outras ponderações, Arendt menciona, neste mesmo sentido, que *o homem* tomado em sua essência enquanto indivíduo é apolítico, e que a “[...] política surge no *entre-*

os-homens; portanto, totalmente *fora dos homens*” (Ibid, p. 23); todavia, isso ainda não esclarece o que há de intrinsecamente inválido nas definições sobre a política legadas pela tradição. De qualquer modo, um outro manuscrito da autora — desta vez, intitulado “Introdução à política” e diretamente relacionado a este projeto de obra — oferece algumas pistas com relação ao sentido dessa investida contra a atitude teórica tradicional frente à política. Abordando a relação entre filosofia e política, ela afirma ser possível identificar já em Parmênides e Heráclito “[...] a pretensão de saber aquilo que a grande maioria dos homens jamais pode saber, o inaudito, o estranho à multidão” (Ibid, p. 189); este comentário termina com uma sucinta citação — “Déspotas intelectuais” —, retirada do primeiro tomo da obra *Os Grandes Filósofos* (1957), de Karl Jaspers. A citação completa afirma que ambos os pré-socráticos

[...] fundamentaram sua verdade não através da voz de Deus, mas sim através do poder de convicção do pensamento. O decisivo não é a obediência a uma voz divina, mas sim o revelar-se no próprio pensamento. Tanto mais poderosa é sua autoconsciência que se eleva acima de todos os [seres humanos]. *Em virtude da compreensão que lhes cabe, que, inaudito em seu mundo, estava presente com certeza inabalável, não mais interrogativa, eles assumiam a postura de déspotas intelectuais.* Conheciam sua própria essência como idioma do ser. Através de sua boca falava a própria verdade, inspirada pela deusa (na imagem de Parmênides), aspirada pela razão mundial que tudo penetra (na concepção de Heráclito) (Jaspers, 1957 *apud* Arendt, 2018a, p. 189, grifo nosso).

No recorte proposto por Jaspers, a notória ruptura entre *mythos* e *logos* que marca as origens pré-socráticas da filosofia helênica já é caracterizada não apenas pelo primado da razão, mas por um *despotismo da razão*: o desdobrar-se característico do *logos* — as questões que o pensamento se faz a si mesmo — torna-se a revelação da própria verdade e o fim do questionamento. Fica implícito, tanto na citação quanto na interpretação arendtiana — com sua ênfase na pretensão dos filósofos de saber mais do que os humanos comuns —, que esse despotismo se caracteriza pela pretensão de colocar-se acima da experiência comum sobre o mundo. Seria o despotismo intelectual então, além de uma pretensão de elevar-se acima dessa

experiência comum, também um desdém pelo saber da “grande maioria dos homens” (Ibidem)?⁴ E seria esse despotismo intelectual um traço geral da tradição do pensamento filosófico, como Arendt parece interpretar ao dizer que tal atitude *já* se encontra nestes pensadores — e, portanto, não seria exclusiva a eles?

Para clarificar o sentido desse despotismo intelectual e avaliar sua abrangência no pensamento de Arendt, parece pertinente recorrer a um último texto — não apenas pelo fato da autora se remeter, nele também, ao problema das pretensões da tradição filosófica, mas também por abordar as saídas dos impasses dessa tradição propostos pelo mesmo pensador que inspira a reflexão citada acima: Karl Jaspers. Neste ensaio, “O que é a filosofia existencial” (1946), Arendt procura apresentar as origens da filosofia da existência no século XIX — sobretudo nas obras de Schelling e Kierkegaard — e seus desdobramentos em diferentes correntes filosóficas que eclodem nos últimos anos deste século e nas primeiras décadas do século XX, como a *Lebensphilosophie*, a fenomenologia inaugurada por Husserl e a própria *Existenzphilosophie* representada por Heidegger e Jaspers. Segundo a autora, essas correntes do pensamento colocariam em questão a unidade entre pensamento e Ser a partir

⁴ A julgar pelo exposto, por exemplo, nas seções “§27: A solução grega” e “§31: A substituição da ação pela fabricação” de *A Condição humana*, podemos responder essa questão afirmativamente. Na primeira seção, em suma, Arendt nota como a fundação da pólis entre os gregos — enquanto tentativa de “resolver” o problema da fragilidade inerente aos assuntos humanos e de ser, assim, “uma espécie de memória organizada” (Arendt, 1999, p. 210) — caracterizava-se pelo fato de que para esse povo “a esfera política resulta diretamente da ação em conjunto, da ‘comparticipação de palavras e atos’ [Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1126b12]. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (Ibidem). Sem entrar em detalhes na definição específica de ação para Arendt — muito em suma, a performance específica em atos e discursos que se pode fazer entre iguais em um espaço de aparência constituído para esse fim, portanto diferente das atividades necessárias do labor ou produtivas do trabalho/obra (*work*, no original) —, o essencial aqui é a análise que Arendt realiza na segunda seção, sobre as origens da tradição da filosofia política em contraste com essa ênfase na ação em concerto da pólis grega: já em Platão, se inauguraria uma tradição que visa substituir a ação em seu sentido eminentemente político — dialógico e imprevisível, afinal passível de deliberação e dependente do posicionamento de uma multiplicidade de agentes — por uma “ação” em termos produtivos ou fabricativos, ou seja, uma “atividade em que o homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim” (Ibid, p. 232). O problema, que Arendt analisará extensamente, é que uma tal tentativa, tão recorrente à tradição desde então, redundaria obviamente em uma negação justamente do que caracteriza a política. Deste modo, ela afirma que — em uma de suas mais portentosas e sucintas indicações sobre a tradição do pensamento ocidental — “a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos *de evitar inteiramente a política*” (Ibidem, grifo nosso) — i.e., evitar a coletividade dos agentes e de suas decisões, e a imprevisibilidade que disso resulta. O modelo proposto pelo pensamento platônico, em resumo, termina por ser o mais vertical possível: “Na *República*, o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas normas e padrões; ‘faz’ sua cidade como o escultor faz uma estátua [Platão, *República*, 420]; e, na obra final de Platão, essas mesmas ideias são inclusive transformadas em leis que precisam ser executadas” (Ibid, p. 239). Esse domínio do filósofo, é claro, se “justifica” devido a sua capacidade de “contemplar as ideias” que são inacessíveis ao comum dos humanos, relegados então ao papel de meramente “obedecer e executar” as ordens normativamente ideais do filósofo. Nos voltaremos brevemente à seção §31 no segundo capítulo desta dissertação e teremos a oportunidade, nas partes finais dela, de avaliar os riscos dessa atitude hierárquica onde um grupo ou indivíduo se arroga o direito de “realizar um plano”, como um artesão faz uma mesa, no campo dos assuntos humanos — o que, como veremos, é um dos elementos mais candentes, talvez o mais candente, que conecta a tradição ocidental ao fenômeno do totalitarismo.

dos dilemas estabelecidos pelo criticismo de Kant — cuja análise das antinomias da razão pura teriam rompido com a coincidência entre *essentia* e *existentia* estabelecida desde os primórdios da filosofia ocidental, privando “[...] o homem da antiga segurança no Ser” (Arendt, 2005, p. 168, tradução nossa) — e pela solução sistemática de Hegel, de cuja filosofia “ninguém podia estar realmente seguro se ela oferecia uma morada ou uma prisão para a realidade” (Ibid, p. 164, tradução nossa). Em suma, é a própria relação entre pensamento e Ser — a existência das coisas no mundo — que teria se mostrado obscurecida no interior do idealismo alemão, com a demolição da metafísica tradicional por Kant e a resposta, sistemática e totalizante, da filosofia de Hegel.

Assim, para esses filósofos da existência, seria fundamental rebelarem-se contra o sistematismo hegeliano e sua pretensão de explicar a totalidade da natureza e da história, buscando reestabelecer, sob novas bases, a relação entre pensamento e Ser. Neste sentido, Arendt aponta a importância metodológica, para o pensamento moderno, do esforço husserliano de reconstruir o contato entre o pensamento e a realidade em sua descrição fenomenológica dos atos da consciência, de modo a colocar a estrutura intencional da consciência humana no centro de sua filosofia. Mais importante do que essa recolocação da “questão do Ser” por Husserl, porém, seria a importância de sua metodologia, a descrição fenomenológica da consciência, para reestabelecer a dignidade do pensamento humano e sua intencionalidade própria, que teria se dirimido com a primazia da determinação histórica na *Filosofia da História* de Hegel e seus seguidores. Pois,

[n]o esteio de Hegel e sob a influência de um interesse extremamente intenso na história, a filosofia corria o risco de degenerar-se numa especulação sobre a possibilidade de que algum tipo de lei inerente fosse manifestado na história. Para nós, é irrelevante se essa especulação possuía um tom otimista ou pessimista, se procurava ver o progresso como inevitável ou o declínio como predestinado. O ponto crucial em ambos os casos, como observado por Herder, era simplesmente que o homem seria como uma “formiga” que “apenas rasteja na roda do destino” (Arendt, 2005, p. 166, grifo e tradução nossa).

Para os nossos propósitos, interessa notar como o “voo da coruja de Minerva” da filosofia hegeliana representa, para Arendt, o risco da degeneração da filosofia no

historicismo; e que o desafio das filosofias da existência, e sobretudo da renovação metodológica da fenomenologia de Husserl, abririam caminho para uma alternativa filosófica no seio do pensamento moderno. E, aqui, é a filosofia de Jaspers — e não tanto a de Heidegger, criticada por seu sistematismo tradicional neste ensaio — que apresenta a alternativa mais original: segundo Arendt, esse filósofo “rompe com a filosofia tradicional” (2005, p. 182) já em sua primeira obra, *Psicologia das Visões de Mundo* (1919), compreendendo os sistemas filosóficos da tradição como pretensas teorias da totalidade e “meras ‘conchas’ vazias que interferem na experiência das ‘situações limite’ [da existência humana] e oferecem uma falsa paz de espírito que é inerentemente avessa à filosofia” (Ibidem, tradução nossa). Nos desenvolvimentos da filosofia jasperiana, como indica a ênfase na comunicação apresentada em sua *Filosofia* (1932), irrompe um esforço por devolver o pensamento ao mundo cujos primeiros precedentes podem ser encontrados na maiêutica socrática — ou seja, tratar-se-ia de recolocar a filosofia e o pensamento no *mundo* não apenas em seu sentido físico, natural, mas político e dialógico, como um pensamento *entre os homens*. Em certo sentido, a proposta de Jaspers parece a Arendt até mais radical do que a prática filosófica do patrono do pensamento ocidental:

Em Jaspers, como em Sócrates, não há nenhum “filósofo” que, desde Aristóteles, teria pensado conduzir uma existência distinta daquela dos outros homens. Jaspers não retém nem mesmo a prioridade socrática pelo questionador, pois na comunicação o filósofo se move, por princípio, entre seus iguais, aos quais ele pode *dirigir-se* [*appeal*] e que podem, por sua vez, *dirigir-se* a ele. Por conseguinte, isso remove a filosofia do reino das disciplinas científicas e acadêmicas com seus campos de especialização; e o filósofo, por conseguinte, abre mão de qualquer espécie de prerrogativa especial [sobre a realidade] (Arendt, 2005, p. 183, grifo e tradução nossa).

A filosofia de Jaspers, assim, despontaria como a mais instigante tentativa de resolver aquele problema fundamental da filosofia moderna — a relação entre pensamento e Ser, realidade ou mundo — e parece fazê-lo, justamente, ao abandonar aquela pretensão tradicional e despótica da filosofia ocidental, desde sua aurora fisiológica e analítica até seu ocaso no idealismo hegeliano. Jaspers ofereceria uma oportunidade de romper com a palavra final dos sistemas filosóficos e sua pretensão pela totalidade, posicionando o pensamento no

mundo humano, como comunicação e diálogo que, sem produzir explicações finais, almeja simplesmente “iluminar a existência” (Arendt, 2005, p. 183, tradução nossa). A diferença desta posição com a atitude tradicional dos filósofos, como entende a autora, não poderia ser maior. Como ela revela em uma carta a Jaspers de 25 de dezembro de 1950, essa ênfase no diálogo permitiria ao filósofo “*destiranzar* o pensamento” (Arendt, Jaspers, 1992, p. 160, grifo e tradução nossa), contrastando com a tendência afirmativa, impositiva e logicizada do pensamento filosófico tradicional. Todavia, interessa-nos sobretudo o comentário que Arendt faz para qualificar esse elogio ao colega e mestre: aprofundando-se na filosofia de Platão, diz ela ter pensado muito sobre “a afinidade entre filosofia e tirania, ou [sobre] a parcialidade que os filósofos têm para a tirania racional, que é, afinal, a tirania da razão. Isso é inevitável para aquele que acredita ser capaz de descobrir a verdade para o homem enquanto tal através da filosofia” Ibidem, tradução nossa)⁵.

Em todo caso, as dimensões dessa atitude tradicional, assim como do quadro teórico sobre o existencialismo e a radicalidade da filosofia de Jaspers são decerto mais amplas do que o recorte feito aqui, e será conveniente retornar a ele no decurso de nosso trabalho. Nossa intenção aqui é apenas apresentar como a questão arendtiana sobre a “*doença profissional dos filósofos*” (Arendt, 2018a, p. 187, grifo nosso), tão presente naqueles manuscritos de sua ambicionada “Introdução à política”, relaciona-se diretamente não apenas ao reexame da tradição filosófica e seus prejuízos, mas também às possibilidades inauditas de uma nova forma de filosofar inaugurada pelas correntes da fenomenologia e do existencialismo. E interessa notar que tais questões conectem diretamente um exame de caráter filosófico e histórico à problemáticas políticas e intelectuais da contemporaneidade — em suma, pela relação direta entre o evento totalitário e a ruptura da tradição moral e intelectual do Ocidente, no primeiro caso, e a relação entre os desafios da filosofia contemporânea e o ocaso da metafísica ocidental nas Filosofias da História do século XIX.

⁵ Quanto a essa reflexão sobre a tirania racional, há uma reflexão muito sucinta e esclarecedora de Sylvie Courtine-Dénamy em sua biografia sobre Arendt (1994). Comentando sobre o motivo pelo qual os filósofos, de Platão até Heidegger, decidem retornar à esfera dos assuntos humanos ainda que declarem a primazia da vida contemplativa, ela afirma: para Arendt, eles o fazem “porque pensavam ter descoberto a verdade, porque, precisamente, os pensadores, eles também, pertencem, como todos, ao mundo das aparências do qual se retiram e, por conseguinte, persuadidos de deterem um 'saber', não querem deixar o governo na mão de 'ignorantes'. A 'deformação profissional' [do filósofo] consistiria, assim, na ilusão de possuir um saber e uma capacidade de decisão fora do comum” (1994, p. 128). Talvez nada indique de forma mais precisa, ainda que condensada, o sentido da tirania racional do filósofo — tema ao qual ainda nos voltaremos muitas vezes nesta dissertação, especialmente no capítulo 2.

O objetivo deste trabalho é compreender o complexo entrelaçamento, no pensamento de Hannah Arendt, entre estes problemas políticos e intelectuais de seu tempo com as questões da tradição filosófico-política ocidental que se revelariam no momento inicial de seu desmantelamento — desmantelamento que, como indicamos ao começar nossas reflexões, continua a se acirrar até nossos dias. Em suma, trata-se de sugerir que somente um estudo detido do sentido da ruptura da tradição ocidental para Arendt — assim como dos motivos que a levam a romper definitivamente com essa tradição — nos permite compreender a riqueza própria de seu pensamento político⁶. Para isso, será necessário também compreender o sentido da dívida arendtiana frente a essa tradição, que é imensamente complicado pela originalidade de sua crítica da tradição. Um de nossos objetivos é defender, como chave de leitura da obra de Arendt, a hipótese de que a autora realiza uma *apropriação crítica da tradição, seus representantes e seus marcos teóricos*: a saber, estes aparecem para Arendt não simplesmente como modelos a serem seguidos, mas, sobretudo — como num negativo fotográfico, com seus espectros difusos e destaques invisíveis na revelação final —, como exemplos de uma atitude a ser evitada. Essa atitude, como veremos ao analisar os fundamentos metodológicos do pensamento de Arendt, podemos chamar sucintamente de “platonismo político” — muito em suma, a ideia tradicional de que a coisa política pode e deve ser analisada de uma perspectiva teórica, contemplativa e privilegiada, e que o filósofo detém assim uma primazia sobre todos os outros agentes humanos para analisá-la. É essa atitude ou modelo analítico que Arendt recusa em diferentes momentos de sua obra.

Não pretendemos dizer, com essa hipótese, que toda influência tradicional em Arendt é subvertida por ela; bastaria, para negar essa ideia, lembrar da influência positiva de diferentes pensadores em seu próprio pensamento — como Montesquieu e Tocqueville, para citar os exemplos mais notórios. Infelizmente, não será possível desenvolver de forma detida a relação de Arendt com a tradição da filosofia política ocidental em seu sentido mais amplo, de Platão até Marx, o que nos permitiria compreender mais claramente sua crítica a esse “platonismo político” e a fundamentação de seu próprio pensamento. Em todo caso, como retomaremos em nossas considerações finais, um de nossos objetivos com o presente trabalho

⁶ Riqueza essa que nos parece iluminada, e de algum modo concentrada, pelo conceito de pluralidade, como se evidencia em sua reflexão sobre a importância do fato da pluralidade como o *thaumazein* [“espanto” ou “assombro”, concebido como aquilo que estimula o pensamento e seria, para os filósofos gregos, a origem do pensamento filosófico] específico do pensamento político e que teria faltado aos filósofos, sempre preocupados com o Homem no singular. Essa reflexão de Arendt está presente no importante ensaio *Filosofia e Política* (1954), que será oportunamente retomada em nossas Considerações Finais.

é estabelecer os fundamentos para uma pesquisa exclusivamente dedicada à crítica da tradição filosófico-política ocidental por Arendt, que se desdobra de seu estudo sobre a ruptura em sentido mais geral da tradição ocidental.

Deste modo, a proposta de nossa dissertação e seu objetivo central é analisar os caminhos de Arendt até sua análise sobre a ruptura da tradição ocidental, o que toma forma em seus escritos elaborados entre as décadas de 1940 e 1950, abordando por fim os principais elementos desta análise. A dissertação divide-se em três capítulos:

- 1) O primeiro dedica-se a um aporte biográfico sobre os anos de formação e o princípio da vida adulta de Arendt, onde encontramos os primeiros elementos tanto de seu pensamento filosófico e político — mais precisamente, de seu esforço por forjar um *novo pensar político*⁷ — quanto de seus diagnósticos sobre a crise do mundo ocidental que chega a seu clímax no século XX. Trata-se de um capítulo mais breve e introdutório, cujo principal objetivo é sobrevoar as primeiras décadas de vida de Arendt e situar os desenvolvimentos seguintes da dissertação em diálogo com suas experiências de vida mais elementares — como o contato apaixonado com as correntes mais modernas da filosofia ocidental, seu engajamento político com a causa judaica a partir da ascensão do regime nazista, sua experiência enquanto refugiada durante as décadas de 1930 e 1940 etc.
- 2) O segundo capítulo dedica-se a uma análise geral da relação de Arendt com a tradição da filosofia alemã — o que nos permite tanto compreender, de forma mais

⁷ Tomamos essa expressão com referência à tese de Thiago Dias, *Totalitarismo, tempo e ação: uma leitura de A condição humana de Hannah Arendt* (2018), cujo terceiro capítulo é exclusivamente dedicado à análise deste novo pensar estabelecido por Arendt — que (i) se gestaria na posição arendtiana frente à ruptura da tradição ocidental e incapacidade de pensar os eventos políticos de seu tempo a partir dos marcos dessa tradição e (ii) que se torna visível sobretudo a partir dos textos e publicações “menores” da segunda metade dos anos 1950 e das obras *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. A discussão de Dias versa sobre um período que excede o escopo da nossa dissertação, mas é importante destacar o modo como o autor identifica que Arendt — a partir de *Origens do totalitarismo* e seus estudos, complementares à esta obra, sobre os elementos totalitários do pensamento marxiano — “percebe que o problema [do pensamento contemporâneo] é mais amplo e envolve toda a tradição [...] e, imediatamente, começa a refletir sobre este *novo pensar* a respeito do ser humano e da política” (Dias, 2018b, p. 105, grifo nosso); quer dizer, a pensar de “uma maneira que seja livre deste arranjo fundamental que marca a tradição [i.e., da fundamentação a partir da definição pela *differentia specifica*; ver *infra*, p. 34, nota 10], uma maneira não totalitária” (Ibid, p. 105). São muitos os marcos deste novo pensar político — por exemplo, a ênfase na pluralidade como o eixo fundamental que teria escapado à tradição, mencionada a pouco, ou o fato de que, como nota Dias, “[o] objetivo desta nova filosofia política não será o conhecimento, *mas a compreensão*” (Ibid, p. 118, grifo nosso), tema ao qual nos voltaremos brevemente no Capítulo 3, §8. Essencial neste momento é notar que, munida de uma densa formação filosófica e um desencanto político que culmina no exame da ruptura da tradição, Arendt se voltará nos anos 1950 a um exame mais detido sobre os vínculos entre a tradição e o totalitarismo e, então, “elabora à sua maneira a questão do humano a fim de contribuir para o rompimento da tradição permitindo *um novo pensar político*” (Ibid, p. 134, grifo do autor).

fundamentada, o sentido geral da própria ideia de “tradição” com a qual nos defrontaremos nesta dissertação, quanto capturar alguns dos elementos fundamentais da metodologia arendtiana e de sua tentativa de, em diálogo crítico com a tradição filosófico-política ocidental, estabelecer um novo pensar político⁸. O conteúdo mesmo desse novo pensar político e seus elementos, como dissemos há pouco, extrapolam os limites de nossa dissertação; em todo caso, acreditamos que a análise empreendida nestes dois capítulos da formação arendtiana e de seu diálogo com a tradição da filosofia ocidental contribui para melhor compreender os fundamentos desse novo pensar político, que se apresentará nas obras da metade final dos anos 1950 e que, como dissemos, estão um tanto além de nosso escopo.

- 3) Por fim, o terceiro capítulo dedica-se exclusivamente ao tema central da dissertação: a ruptura da tradição ocidental e suas consequências mais imediatas para uma nova compreensão tanto dos elementos positivos dessa tradição quanto — nosso principal objetivo — dos limites mais fundamentais dessa tradição, como, para citar os principais elementos que analisaremos, (i) a constante confusão das atitudes fabricativas (*poiesis*) com os elementos da vida prática ou política (*praxis/politiké*)⁹ e (ii) a emergência de preconceitos pseudoteóricos e pseudocientíficos sobre a história

⁸ Enfatizaremos a importância deste diálogo crítico, mas é essencial compreender, logo de início, que muito do pensamento de Arendt deve-se também à compreensão de que o esgotamento da tradição permite reaccessar a tradição, como vimos antes, com atenção a lições “*que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir*” (Arendt, 2014, p. 130, grifo nosso). Merece destaque uma passagem de Adriano Correia, na introdução da coletânea *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (2002), onde ele menciona algumas possibilidades que se abririam a partir da ruptura da tradição para Arendt. A pensadora, diz ele, “julga que a nova situação nos apresenta uma possível vantagem, que pode ser vista em duas faces: de um lado, podemos lidar com o passado de outro modo, para além da seleção e avaliação do filtro da tradição. Tratando os eventos como experiências brutas, sem manual de instruções — na medida em que ‘a ruptura da tradição libera o olhar’ [expressão de Theresa Calvet disponível na mesma coletânea]; de outro, o fim da metafísica dilui a diferença entre os filósofos, entendidos como ‘pensadores profissionais’, e as pessoas em geral, já que agora não se pode supor a distinção entre um pensamento especial e um pensamento comum: a questão posta ao pensamento não é mais, de fato, a de encontrar a verdade perene, mas a de constantemente compor significados” (Correia, 2002, p. 4). Dentre outras questões, a passagem é muito interessante por destacar a relação do esforço arendtiano por uma nova forma de pensar a política e a filosofia com o *motif* jasperiano de superar a distância entre o “pensador profissional” e o “humano comum” que marca a tradição — outro tema que abordaremos em alguns momentos dessa dissertação —, além, é claro, de indicar precisamente como a ruptura da tradição é o elemento determinante para o estabelecimento de novas formas de pensar, finalmente libertas de sua autoridade e suas sanções.

⁹ Isto é, para remeter a uma passagem de Dana Villa em seu *Arendt and Heidegger: the fate of the political* (1996) — obra à qual nos remeteremos em inúmeros momentos dessa dissertação —, um tema que se origina das pesquisas sobre o totalitarismo e está entre os principais *motifs* de Arendt em sua crítica da tradição do pensamento político ocidental. “A crítica de Arendt sobre a tradição ‘platônica’ revela o *devoir* em fundir categorias políticas e artísticas no coração da teoria política ocidental, enfatizando a teimosa persistência dos tropos sobre o estado enquanto obra de arte/política enquanto *techné*” (Villa, 1996, p. 246, grifo e tradução nossa). Como veremos, não é exclusivamente a crítica ao “platonismo político ocidental” que revela tal *devoir*, mas uma ampla discussão da pensadora sobre os preconceitos fabricativos ocidentais e suas origens, sobretudo, no pensamento da dita Escola Socrática.

da humanidade de uma perspectiva teleológica, o que toma sua forma mais nefasta nas ideologias totalitárias — sendo ambos estes elementos inerentemente vinculados a preconceitos arraigados do pensamento político ocidental e que parece autorizar a identificação de um *devoir fabricativo*¹⁰ nesta civilização.

A proposta desta dissertação, sintetizada em seu título, inspira-se em duas importantes passagens da obra de Arendt. A primeira está no artigo *Os ovos se fazem ouvir* (1950), que analisaremos mais tarde, e está diretamente relacionada à análise arendtiana da presença de preconceitos políticos oriundos da experiência ocidental com a atividade da fabricação — sendo crucial, como veremos, para nossas reflexões sobre este tema. O essencial agora é o

¹⁰ Mais à frente teremos a oportunidade de avaliar melhor o sentido dessa expressão e sua relação com os estudos de comentadores e estudiosos da obra de Arendt. Nos parece importante notar, como mencionamos na nota 3, que esse *devoir fabricativo* parece revelar-se à luz de nosso estudo como um dos mais candentes preconceitos políticos ocidentais a ligar a tradição ao fenômeno totalitário. Isso, é claro, não exclui a possibilidade de que outros preconceitos ou padrões de pensamento dessa tradição sejam tão ou mais relevantes para a compreensão da influência tradicional no totalitarismo. Neste sentido, chamamos atenção para um rico debate levantado por Thiago Dias sobre a ruptura de Arendt frente à outro marco fundamental da tradição, a definição através da distinção da *differentia specifica*, que nos inspirou profundamente em nosso próprio exame do pensamento arendtiano. Também em sua tese de doutorado (2018), Dias mostra como a crítica à *differentia specifica* origina-se no projeto da ontologia fundamental de Heidegger, filósofo que — retomando a formulação de Tomás de Aquino de que “uma ‘definição se faz pelo gênero próximo e pela diferença específica’, ou seja, que a possibilidade de encontrar a diferença que singulariza determinado ente se deve à comparação entre entes que partilham muitas características” (Dias, 2018b, p. 95) — argumenta como essa forma de conceber a definição na verdade bloqueia o acesso à questão existencialmente profunda do Ser — ao âmbito ontológico — e agrilhoa o pensamento ocidental à análise dos entes — ao âmbito ôntico. Segundo Dias, essa crítica seria importante também ao pensamento de Arendt; “[o] alvo arendtiano, entretanto, não é o conceito de ser, mas as *definições do ser humano* que servem de fundamento para as filosofias políticas da tradição” (Ibid, p. 96, grifo do autor), uma vez que essas definições revelariam um traço totalizante, proto-totalitário, da tradição ocidental, justamente nessa pretensão em definir uma essência absoluta do humano da qual se deriva toda ponderação filosófica-política — algo ainda presente mesmo na notoriamente disruptiva definição de Marx, que toma o humano como um *animal laborans*, i.e., como um animal que trabalha e produz materialmente as condições de sua vida e da História através dessa atividade produtiva. O que há de totalitário nesse dispositivo teórico, fundamental à filosofia e às ciências ocidentais, se revelaria para Arendt justamente a partir da emergência dos regimes totalitários, como bem nota Dias: “[n]ão há uma linha que conduza inexoravelmente da ciência ao totalitarismo; o que há é uma afinidade entre ambos sustentada na ideia de que os humanos têm uma essência tão apreensível quanto as outras coisas, donde a afirmação totalitária de que ‘tudo é possível’, *pois tudo é dominável por princípio*” (Ibid, p. 102, grifo nosso); algo que, por exemplo, também pode ser traçado às concepções histórico-políticas de Marx, uma vez que sua explicação da História humana e do sistema capitalista “oferece claramente um lugar e uma ação determinados aos participantes do sistema, *de modo que há até possibilidades de prever ou mesmo fabricar certas reações e comportamentos*” (Ibid, p. 103, grifo nosso).

Em suma, para usar uma expressão sinóptica de Dias em outro artigo sobre o mesmo tema, o que está em jogo nessa crítica heideggeriana mobilizada por Arendt é “[...] a interdição das aspirações de *conhecimento total do ser humano*” (2018a, p. 937, grifo do autor), o que tem consequências profundas na discussão presente sobretudo em *A condição humana da vida activa* e dos elementos que condicionam, mas não determinam totalmente os agentes humanos. Em todo caso, chamamos atenção para essas notas de Dias porque, além de sua riqueza própria, elas nos ajudaram a considerar como o “afã definitório” do pensamento ocidental se liga também às pretensões teóricas e ideológicas de fabricar uma realidade adequada à “definição” ou “ideia” fundamental da teoria ou ideologia — tema das etapas finais dessa dissertação. Por isso nos parece tão importante notar que, ainda que destaquemos esse *devoir fabricativo* ocidental, trata-se de um preconceito que pode ser melhor entendido em contato com a análise de outros padrões viciosos desta tradição.

modo como Arendt resume o problema: com relação aos preconceitos fabricativos do ocidente, o “*totalitarismo, nisto como na maioria dos outros assuntos, apenas retira as consequências finais e mais desobstruídas de certas heranças que se tornaram perigos*” (Arendt, 2005, p. 283, grifo e tradução nossa).

Nosso objetivo, portanto, é analisar algumas dessas heranças e o modo como seus perigos se revelam, algo que se relaciona à outra passagem que inspira esse trabalho — a reflexão de Arendt sobre o aforismo de René Char acerca de sua experiência na *Résistance*: “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament* — ‘Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento’” (Arendt, 2014, p. 28). Todavia, o aforismo nos inspira numa direção distinta daquela da reflexão original de Arendt. Afinal, a autora argumenta que o aforismo exprime a experiência tão rara à modernidade europeia de participação efetiva nos assuntos públicos — o “tesouro perdido” mencionado em outro aforismo de Char, que ela relaciona às experiências de auto-organização popular das revoluções, desde as *sociétés révolutionnaires* da Revolução Francesa até os soviets, *Râtes* e conselhos populares dos diferentes processos revolucionários do século XX. A dificuldade de nomear essa experiência, esse “tesouro perdido”, dá a Arendt a chave de compreensão do primeiro aforismo:

O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição — que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor — parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro [...]. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro (Arendt, 2014, p. 31).

Porém, nesta dissertação, não trataremos dessa herança sem nome e sempre esquecida da tradição ocidental, aquilo que constitui o sentido mais preciso da política enquanto participação de agentes, em concerto, num espaço público plural — as pérolas entre os escombros da tradição, por assim dizer. Acreditamos que essa herança reluzente, que Arendt buscará compreender e nomear em seus escritos, será mais bem apreciada se analisarmos antes as outras heranças, já não tão reluzentes, que a tradição que se desmantela também não

soube nomear ou legar; e como evitar certos perigos, certos vícios e preconceitos, se sequer soubermos nomeá-los? Assim, parece que o maior perigo seria continuar a não nomear essa amarga herança ocidental, essa grande incompreensão da coisa política que termina por gerar as maiores crises e os maiores crimes da história registrada — e é a essa tarefa que, junto com Arendt, nos dirigimos agora.

Capítulo 1. O caminho para um novo pensar político: os anos de formação

[...] meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação (Arendt, 2014, p. 41).

É comum ouvir que um dos traços de um grande pensador ou pensadora está na dificuldade de classificar seu pensamento; não parece tão habitual, todavia, que tal dificuldade seja confessadamente partilhada pela própria pensadora ou pensador. Quando perguntada, em um congresso na Universidade de Toronto em 1972, sobre seu posicionamento frente ao capitalismo, a longa resposta de Arendt revela o oposto de uma posição clara, que possamos imediatamente situar em um quadro de referências teóricas: além de uma longa digressão sobre o peso transformador da expropriação no seio do sistema capitalista, que faria do socialismo seu desdobramento lógico, Arendt faz uma afirmação aporética que revela o grau de sua atopia no compasso político de nosso próprio tempo: *“Você me pergunte onde me situo. Eu não estou em lugar nenhum, eu realmente não me situo nas correntes dominantes do presente ou em qualquer outro pensamento político. Mas não porque eu queira ser tão original — só acontece que, de alguma forma, eu não me encaixo”* (Arendt, 2018b, p. 472, grifo e tradução nossa). Frente a essa declaração, cabe perguntar: o que essa atopia, essa falta de lugar quase casual de Arendt nos campos da teoria política contemporânea, revela sobre seu pensamento? Afinal, a resistência da autora aos rótulos familiares não se restringe à vinculação a correntes e escolas, mas mesmo à classificação segura em disciplinas e áreas do conhecimento — algo pouco surpreendente em uma obra que transita pela teoria política, jornalismo e filosofia e que é estudada com igual afinco por filósofos, cientistas sociais e juristas mundo afora.

Neste capítulo, tomamos essa dificuldade de localização como um convite a compreender a especificidade do pensamento de Arendt, conhecendo alguns aspectos determinantes de sua formação e trajetória intelectual. Trata-se, portanto, de um capítulo biográfico e, de certa forma, menos analítico que os seguintes: apresentaremos alguns marcos da vida de Arendt e aludiremos, quando pertinente, à discussão entre seus comentadores sobre esses aspectos, com a esperança de que tal recorte biográfico ajude a compreender não

só o caráter atópico de seu pensamento, mas também o modo como Arendt aborda os problemas referentes à tradição ocidental.

Começemos, então, por elencar alguns dos marcos da trajetória formativa de Hannah Arendt, conhecendo tanto sua biografia pessoal e intelectual quanto explorando, em alguns momentos cruciais, um pouco sobre aquelas figuras que se conectam a essa trajetória. Para fazer justiça à sua autoproclamada atopia, partimos aqui da classificação biográfica mais elementar de Arendt: tratamos aqui de uma *pensadora judia alemã* — como diz Feldman, “uma das mais notáveis, assim como uma das últimas, descendentes do *milieu* judeu alemão que contribuiu mais do que o suficiente com figuras literárias, científicas e artísticas de grande porte” (2007, p. xli, tradução nossa). A classificação é, evidentemente, a um só tempo genérica ou trivial, de um lado, e densa, excessivamente significativa, de outro: de imediato, ela intersecciona uma atividade conhecida por sua infinitude, uma etnia com uma trajetória milenar e diaspórica, e uma nacionalidade ou cultura que encapsula os principais paradoxos da modernidade europeia — dos horizontes e expectativas confiantes da *Aufklärung* aos escombros quase ininteligíveis da ideologia racial e do governo totalitário.

Sem dúvida, dizer que Arendt foi uma pensadora judia alemã soa como uma obviedade — a demarcação é tão geral que pode parecer até um gesto de má fé partir dela, imediata e confortavelmente definindo a autora sob esses vetores que, de tão complexos, nada explicam¹¹. Mas é exatamente por tratar-se de uma aparente obviedade que desejamos partir dessa classificação: em sua simplicidade e vagueza, parece-nos claro que ela demarca os três vetores biográficos que situam sua vida, sem nunca, é claro, chegar a determiná-la — em outras palavras, demarcam-se assim os vetores que *condicionam sua trajetória, mas não a explicam*, para usar uma construção da própria autora sobre as condições elementares da vida humana¹². Pode ser que, atentando-se para o sentido particular que estes “três elementos

¹¹ Melhor dizendo: porque estes vetores apenas apresentam algumas das variáveis que compõem uma biografia, sem nunca determinar a vida individual de uma pessoa. Como dissemos, pretender definir alguém pelos vetores de sua biografia seria, para mobilizar um tema muito pertinente do debate existencialista, um gesto de *má fé* — atitude, nas palavras de Sartre, que define o gesto de quem “[...] inventa um determinismo [...]” a si mesmo, o gesto de um sujeito que quer declarar “[...] que certos valores preexistem a si próprio [...]” apenas para “[...] afirmar que eles me são impostos” (1987, p. 19) e não apenas situam — o que de fato fazem —, mas *limitam* minha liberdade existencial. Em nosso caso o problema seria até mais grave, pois não estaríamos agindo de má fé para justificar nossa própria trajetória e suas frustrações, como no exemplo do filósofo, mas para compreender a vida de outrem.

¹² Nos referimos a uma passagem, ainda na abertura de *A Condição Humana*, que inspira nossa compreensão do modo como fatores específicos podem determinar uma vida: “[...] as condições da existência humana — a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra — jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (Arendt, 1999, p. 19). Em todo caso, é uma inspiração em sentido amplo, e nos permitimos um uso mais aberto da ideia de condicionamento do que o que Arendt sugere nesta passagem: por

genéricos” adquirem durante a trajetória pessoal e intelectual de Arendt, consigamos compreender melhor o sentido de sua resistência às classificações simples. Abordando-os frontalmente, pretendemos também desviar-nos daquelas fantasmagorias redutoras que por vezes se ligam às classificações e adjetivos que descrevem uma personalidade — especialmente aqueles de cunho étnico-cultural¹³.

Há aqui, é claro, um quarto “vetor biográfico” ou “elemento condicionante” certamente crucial para a compreensão da vida de Arendt, no mínimo tão importante quanto os supracitados e, seria possível argumentar, ainda mais fundamental: sua condição de gênero, o fato de ser mulher. Optamos, todavia, por não centralizar nossa análise biográfica ao redor desse fato tão determinante — o que certamente teria seu mérito, se consideramos, p. ex., o crescente resgate teórico de pensadoras na história do pensamento ocidental com o objetivo de superar a invisibilidade crônica às pensadoras mulheres dentro deste cânone¹⁴ —, tratando dele apenas quando estritamente necessário. O motivo dessa escolha é a recusa da própria Arendt em dar tal centralidade a sua condição de mulher, algo atrelado ao seu receio de ser classificada pela comunidade acadêmica como uma “mulher exceção”¹⁵, isto é, como nota Elisabeth Young-Bruehl, ser “distinguida de mulheres ‘comuns’ por virtude de sua

“condicionar”, entendemos algo diverso e até oposto da ideia de “determinar”; entendemos as condições, tais quais a cultura do lugar onde nascemos ou a leitura social de nossas características físicas, como elementos que situam nossa própria existência e circunscrevem, em maior ou menor grau, nossa trajetória particular nos mais diversos âmbitos da vida (profissional, afetivo etc.). É este entendimento geral das condições de uma vida que embasa o recorte biográfico a seguir e nossa compreensão das características de pensadora, alemã e judia na vida de Arendt.

¹³ Afinal, partir da ideia de que vetores biográficos como os que delimitamos servem para *explicar* uma trajetória individual seria reproduzir, como indica Edward Said, um vício tipicamente ocidental de entender o Outro através de “conceitos” tão genéricos que são pouco mais que dispositivos retóricos de redução, “guarda-chuvas” que tolgem a diversidade que dizem recobrir. Ainda que num contexto distinto, nos interessa muito seu resumo de tal atitude como “[...] o hábito culturalmente sancionado de desenvolver grandes generalizações pelas quais a realidade é dividida em vários coletivos: línguas, raças, tipos, cores, mentalidades, *cada categoria sendo menos uma designação neutra que uma interpretação avaliativa*” (Said, 2007, p. 307, grifo nosso).

¹⁴ Pensamos aqui no trabalho realizado por Maria Cristina Müller e Daniela Hruschka Bahdur ao organizarem a coletânea *12 mulheres, 12 filólogas, 12 artistas* (2021), que conta com um capítulo dedicado à Arendt e foi lançado no contexto do XI Ciclo Hannah Arendt, cujo tema foi “A visibilidade das mulheres na filosofia”; trata-se, assim, de um importante exemplo desse esforço por trazer à luz figuras tradicionalmente negligenciadas pelo cânone devido ao seu gênero. Ademais, para referir a uma abordagem biográfica que centraliza este aspecto da vida de Arendt, basta lembrar do primeiro volume do clássico *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras* (1999) de Julia Kristeva, exclusivamente dedicado à pensadora judia alemã e que tem o mérito, nos parece, de fazer orbitarem os eventos marcantes que situam sua vida e os movimentos de seu pensamento ao redor de sua condição enquanto mulher, de modo que sua vida e obra despontam como exemplos da inventividade humana frente aos desafios específicos dessa condição e das estruturas patriarcais da sociedade.

¹⁵ Para um relato pormenorizado sobre a ojeriza de Arendt ao papel de “mulher exceção”, que se deriva de certo modo de sua compreensão do caráter preconceituoso e redutor da figura novecentista do “judeu redutor” e a fez debater abertamente o problema de tal papel em suas preleções na Universidade de Princeton em 1953 — quase a levando, inclusive, a recusar o convite para lecionar nessa mesma instituição em 1959 —, ver Young-Bruehl, 1985, pp. 271-273.

educação, vista como ‘estranha e excitante’, curiosamente distinta, uma personalidade única” (1985, p. 273, tradução nossa).

A questão é bastante complexa, pois aqui esbarramos no confesso “conservadorismo” da pensadora com relação às questões de gênero ou, em termos menos anacrônicos ao debate de sua época, ao problema da emancipação das mulheres. Talvez o momento chave para a compreensão de sua atitude com relação à sua condição de gênero seja a abertura de sua entrevista a Günter Gaus no programa *Zur Person* em 1964: ali, perguntada sobre seu lugar enquanto mulher em uma ocupação tão masculina quanto a filosofia, ela responde evasivamente, tanto por recusar a classificação de filósofa — tema ao qual nos voltaremos mais tarde — quanto por compreender sem maiores detalhes que tal profissão “não deve continuar a ser uma ocupação masculina” (Arendt, 2005, p. 2, tradução nossa). Todavia, ao ser questionada de forma mais direta sobre o problema da emancipação feminina, a pensadora admite-se “um tanto antiquada” (Ibidem, tradução nossa) e confessa acreditar que certas ocupações são impróprias para as mulheres caso elas desejem “manter-se femininas” (Ibid, p. 3, tradução nossa); por controversas — para dizer o mínimo — que tais afirmações sejam, o essencial para nós é o modo como Arendt encerra o assunto: “Se estou certa ou não sobre isso, eu não sei. Eu mesma sempre vivi de acordo com isso de forma mais ou menos [...] consciente. *O problema em si não teve papel algum para mim pessoalmente. Para falar de forma bem simples, eu sempre fiz o que eu quis fazer*” (Ibidem, tradução nossa). Portanto: respeitando a “simplicidade” ou “indiferença” com a qual a pensadora concebe a própria condição da mulher — com sua confessa liberdade em “sempre ter feito o que quis” sem grandes preocupações acerca dessa questão em particular —, optamos por não centralizar tal aspecto de sua biografia no recorte a seguir, evitando assim enfatizar as particularidades de seu pensamento com referência a uma questão que, para o bem e para o mal, não era para ela uma grande preocupação.

Com tudo isso em mente, esperamos que o recorte biográfico proposto contribua para indicar o caminho de Arendt até seu estudo sobre a ruptura da tradição moral, intelectual e filosófica ocidental, indicando como todos esses elementos biográficos estabelecem algo como a condição existencial de seu pensamento e apresentam algo como o caminho para o *novo pensar político* que ela desenvolverá em sua obra madura — o “projeto mais ambicioso de Arendt”, nas palavras de Margaret Canovan, que constitui “uma tentativa de repensar os conceitos políticos sob a luz das experiências políticas que haviam sido ignoradas ou distorcidas dentro das correntes dominantes da filosofia ocidental” (1995, p. 69, tradução nossa). Vale notar, por fim, que esse recorte tem ainda uma segunda função — certamente

lateral, quase acidental; mas convém notá-lo logo de início para que se tire do caminho qualquer confusão ou ambiguidade inconveniente. Os leitores não deixarão de notar que o recorte que segue permite certos paralelos com a experiência universitária contemporânea de um modo amplo. Em particular, algumas das experiências de Arendt enquanto estudante na conturbada República de Weimar — com aqueles erros e acertos tão curiosamente frequentes nas experiências socialdemocratas dos nossos séculos — parecem até ilustrar alguns dos dilemas enfrentados nas universidades públicas brasileiras nas últimas três décadas. Não poderíamos evitar essa situação: afinal, os percalços enfrentados, lá e cá, pelos partidos que zelam pelo aumento nos investimentos em educação e pesquisa e pelos estudantes pegos no fogo cruzado do embate político-institucional que circunda esse contexto sugerem uma proximidade que supera as óbvias diferenças e distâncias entre ambos os contextos¹⁶. Portanto, ainda que evitemos qualquer aproximação ingênua, acreditamos que os possíveis paralelos com a nossa própria experiência de expansão universitária, e com a reação conservadora a esse movimento, poderão ser traçados facilmente pela leitora ou leitor; deixamos aberto ao seu juízo a pertinência destes e deste nosso destaque.

¹⁶ Não convém exagerar aqui um balanço histórico-político sobre as experiências socialdemocratas dos séculos XX-XXI, diversas em seus múltiplos contextos, que jamais poderíamos sintetizar nesta dissertação. Notamos apenas que seria interessante discutir os expressivos paralelos entre, de um lado, aquele governo socialista da República de Weimar, nascido de uma experiência revolucionária socialista que se consolida em um governo de centro-esquerda, cujas tendências progressistas moderadas serviriam, quando exploradas pelos partidos conservadores e reacionários da Alemanha, de catalisador para a insatisfação popular frente as continuadas crises econômicas das décadas de 20 e 30; e, do outro, a nossa experiência de centro-esquerda na Nova República brasileira, que consolidou os anos mais estáveis deste país desde sua (não tão estável) redemocratização e que também se viu confrontada tanto pelos setores derrotados nas urnas quanto pela crescente insatisfação popular com o infame fisiologismo que caracteriza a política nacional — insatisfação esta, hoje sabemos, erraticamente explorada pelas frentes progressistas do país e astutamente mobilizada pelos grupos mais reacionários desse combalido ex-império colonial. É importante notar ainda que, mesmo no que tange à eventual derrocada de ambas as experiências de centro-esquerda — lá, contra o crescente conservadorismo antissemita e insatisfação contra o sistema partidário do Estado-Nação europeu que desembocará na ascensão do Partido Nazista ao poder, como avalia a própria Arendt em suas *Origens do Totalitarismo* (1951); aqui, contra o ressentimento tanto das elites econômicas e classes médias frente à redução dos abismos sociais nas condições de vida, emprego e educação, quanto de extratos da população que mostraram-se dispostas a aderir a diferentes matizes ideológicos do discurso neoliberal e/ou fascista —, certos paralelos poderiam ser traçados, mas com um zelo e detalhamento que esta já longa nota, infelizmente, não poderá suprir. Deste modo, para nossos propósitos, ateremos apenas aos aspectos mais notáveis daquela preocupação do Partido Socialista Alemão com a vida universitária alemã e ao quadro político geral que permeia este contexto.

§1. Infância e juventude

Arendt foi, antes de tudo, uma pensadora — algo explícito quando, em seus anos de maturidade intelectual, ela afasta-se da definição profissional de filósofa ou afirma que “o que importa para mim é compreender” (2005, p. 3, tradução nossa). Vindo de uma escritora e acadêmica consagrada, esse comentário causa pouca surpresa; porém, tal sentimento se dissipa quando conhecemos o radicalismo com o qual Arendt o caracteriza:

Para mim, escrever é uma maneira de procurar essa compreensão, parte do processo de compreensão... certas coisas são formuladas. Se eu tivesse uma memória boa o suficiente para reter tudo que eu penso, duvido muito que eu teria escrito qualquer coisa — eu conheço minha própria preguiça. O que é importante para mim é o processo do pensamento nele mesmo (Arendt, 2005, p. 3, tradução nossa).

Para além da indicação de que o processo de escrita serve não só para a cristalização, mas para a própria formulação do pensamento, a nota se destaca pela vinculação aparentemente visceral entre compreensão e fluxo de pensamento — o que prenuncia alguns elementos da metodologia e estilo argumentativo de Arendt, como veremos mais à frente. Por hora, de qualquer modo, é interessante notar que esses comentários, assim como a perplexidade que eles provocaram em seus interlocutores e ainda provocam entre seus leitores e leitoras, ecoam um distante e marcante assombro que ela, ainda criança, provocou em parentes, amigos e mesmo conhecidos¹⁷. As anedotas são conhecidas: lembremos, por exemplo, daquele relato de sua mãe, Martha Cohn-Arendt, quando Hannah tinha pouco mais de onze anos e tornava-se cada vez mais “incompreensível” [*undurchsichtig*] (Young-Bruehl, 1984, p. 23), algo que corre paralelo ao assombro da mãe frente à impressionante memória da filha para a poesia — “ela sabe tudo de cor e salteado [*by heart*]” (Ibid, p. 32, tradução nossa). Outro exemplo, que corrobora a surpresa materna, pode ser encontrado na impressão causada por Arendt, então no colégio, entre seus amigos mais velhos, jovens universitários de famílias judias dos arredores de Königsberg: “[...] ‘ela’, relembra-se Anne Mendelssohn,

¹⁷ Assombro, ademais, ecoado pela própria Arendt, quando afirma sempre ter desejado estudar filosofia: “Para mim a questão era algo do tipo: ou posso estudar filosofia ou eu posso me afogar, por assim dizer. Mas não porque não amasse a vida! Não! Como eu disse antes — eu tinha essa necessidade de compreender... a necessidade de compreender estava ali desde muito cedo” (Arendt, 2005, p. 8, tradução nossa).

‘havia lido tudo’” (Ibidem, tradução nossa). Essa precocidade talvez explique por que seus colegas de colégio, por outro lado, testemunharam aquela independência típica dos jovens intelectuais durante os intervalos escolares — “ela caminhava ao redor do pátio, mãos cruzadas para trás, tranças balançando, perdida em pensamentos solitários” (Ibid, p. 33), à diferença das conversas e brincadeiras em grupo dos outros estudantes.

Todavia, não lembramos dessas anedotas para tecer aquele retrato caricato, tão frequente em biografias intelectuais, de uma jovem prodígio com tendências contemplativas, retrato que termina por “explicar” sua fama futura. Do contrário, acreditamos que essas memórias ratificam a solidez da formação intelectual de Arendt desde seus primeiros anos — solidez condizente com a confortável condição social de sua família, perceptível sobretudo em seus anos de infância. Hannah descendeu, de ambos os lados da família, de imigrantes judeus de origem russa que encontraram prosperidade em Königsberg — cidade que, além de ser o principal centro de comércio de chá do continente europeu no século XIX, era rota de fuga privilegiada dos *pogrons* e legislações antijudaicas da Rússia czarista, dada sua proximidade com o sudeste deste império (cf. Ibid, p. 5). Jacob Cohn, seu avô materno, fundara uma das principais companhias no setor, deixando no fim da vida uma considerável riqueza a seus sete filhos e doze netos (cf. Ibid, p. 6); Max Arendt, seu avô paterno, aliara uma carreira de atacadista no mesmo ramo com um papel de liderança as comunidade judaica da cidade — sendo membro da Associação Central dos Cidadãos Alemães de Fé Judaica [*Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*] e presidente da Câmara Municipal de Königsberg (cf. Ibid, p. 8; Grunenberg, 2019, 71).

Enquanto descendentes da classe média judaica de Königsberg, Martha Cohn e Paul Arendt fizeram bom usufruto da educação liberal que podiam acessar: enquanto Paul diplomou-se engenheiro na Universidade de Albertina, Martha completou sua formação privada em uma estadia de três anos em Paris, estudando francês e música. Ambos, aponta Young-Bruehl, “eram mais educados, mais vastamente viajados e consideravelmente mais à esquerda no campo político do que seus pais. Ambos haviam se tornado socialistas quando adolescentes, enquanto o Partido Socialista Alemão ainda estava na ilegalidade, e este compromisso distinguia-os da maior parte de seus contemporâneos vinculados ao Partido Democrata Alemão” (1984, p. 9, tradução nossa). A jovem Hannah, por sua vez, também se beneficiou da relativa estabilidade acessível à classe média judaica nas décadas de transição entre os séculos XIX e XX, além do esclarecimento geral dos profissionais liberais que compunham o círculo de amigos da família Cohn-Arendt. Certamente, a vasta biblioteca privada de seu pai, repleta de clássicos gregos e latinos, contribuiu para a prematura

profundidade da formação intelectual da jovem. O interesse pelos estudos das línguas clássicas vai revelar-se não só no sucesso colegial de Hannah nestas disciplinas — sendo, por exemplo, a melhor aluna da turma de latim aos doze anos (cf. *Ibid*, p. 23) — mas também no pequeno grupo de leitura e tradução de textos gregos formado, aos quinze anos, com o primo Ernst Fuerst e outros colegas de classe — “uma versão colegial dos *Graecae*, ou círculos helenistas, que eram comuns nas universidades do período” (*Ibid*, p. 33, tradução nossa).

Todos esses dados biográficos nos permitem apreciar aquele que, talvez, seja o primeiro verdadeiro testemunho da independência e estatura intelectual de Hannah Arendt, detalhadamente documentado por Young-Bruehl. Aos quinze anos, estudando na renomada Escola Rainha Luísa [*Luiseschule*] de Königsberg, Arendt entra em atrito com uma professora do colégio. Essa última a ofendeu com um comentário desagradável, cujo conteúdo é desconhecido. A reação de Hannah foi organizar um boicote estudantil às aulas da professora; por sua vez, ao ser convocada pela direção do colégio e tomar conhecimento da situação, Martha toma o lado a filha, que termina sendo expulsa do colégio. A perda do vínculo escolar implicava realizar o exame de conclusão colegial, o *Abitur*, enquanto estudante independente — o que, naturalmente, “significava prestá-lo sob condições mais difíceis” (Grunenberg, 2019, p. 73). Para completar seus estudos e prepará-la para a difícil tarefa, Hannah viaja a Berlim para alguns semestres de estudos livres na Universidade de Berlim: com a assistência da mãe e de seus colegas do Partido Socialista, ela aprofundará os estudos em grego e latim, frequentando também as palestras do existencialista cristão Romano Guardini, uma das figuras proeminentes da nova geração de intelectuais alemães (Young-Bruehl, 1984, p. 34). Complementam esses semestres de estudos livres as aulas particulares com Adolf Postelmann, cujo conhecimento interdisciplinar desafiou e estimulou a estudante, além do apoio da tia paterna Frieda Arendt, altamente versada em literatura, e seu esposo Ernst Aron, que irá auxiliar financeiramente a sobrinha durante toda a sua vida acadêmica (cf. *Ibidem*).

Os meses de estudo intenso em Berlim cumpriram seu propósito, e, no final de 1924, Hannah passa no exame, garantindo seu ingresso formal na universidade alemã. Todavia, além de permitir que ela avançasse um ano com relação à sua turma colegial, os meses de estudo independente lhe permitiram aprimorar ainda mais seu repertório filosófico e literário. Neste período, ela terá seu primeiro contato com a obra de Kant — lendo “[sua] *Crítica da Razão Pura* e sua *Religião dentro dos limites da razão pura* aos dezesseis anos” (*Ibid*, p. 36, tradução nossa) —, chegando pouco depois às obras de algumas das figuras emergentes da filosofia alemã. Em 1923, ela lê a primeira grande obra de Karl Jaspers, *Psicologia das*

Visões de Mundo, além de tomar conhecimento das preleções de Martin Heidegger através dos relatos entusiasmados dos amigos Ernst Grumach e Victor Grajev, então estudantes da Universidade de Marburgo (cf. *Ibid*, pp. 36, 49; Grunenber, 2019, p. 85). Em todo caso, a influência das preleções sobre teologia cristã de Guardini parecem ter pesado mais em suas primeiras escolhas acadêmicas: nas palestras deste pensador, “ela foi introduzida ao filósofo e teólogo dinamarquês Kierkegaard e, de tão impressionada com sua obra, decide fazer da teologia seu principal campo de estudo quando ingressa à universidade” (Young-Bruehl, 1984, p. 36, tradução nossa).

§2. Formação universitária

Em seus anos de formação universitária, Arendt terá, evidentemente, a oportunidade de amadurecer a independência intelectual que despontava já em seus anos de juventude: em especial, sua trajetória até o doutoramento em 1929 se caracteriza pela afortunada oportunidade de estudar com os principais pensadores alemães do período — primeiro com Heidegger, depois com Husserl, e, por fim, com Jaspers. Todavia, é igualmente certo que esses anos também a fizeram experimentar o acirramento das diversas crises que então acometiam a Alemanha — crises que serão, ainda nos anos 1930, objeto de seu breve engajamento político e, pelo restante de sua vida, fonte primordial para seu pensamento. Sabemos hoje que, quando inicia seus estudos na Universidade de Marburgo em 1924, Arendt vive nos “anos de maior estabilidade da conturbada República de Weimar” (*Ibid*, p. 42, tradução nossa): com a consolidação do Plano Dawes, os anos de superinflação e desemprego em massa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial começam a ficar para trás¹⁸ — ainda que sob o efeito colateral do aumento do déficit comercial e dependência do mercado estrangeiro, que rendeu ao plano a alcunha de “Segundo [Tratado de] Versalhes” (*Ibidem*, tradução nossa) entre os mais conservadores.

¹⁸Segundo dados atualizados, o desemprego teria caído de 4%, em 1924, para aproximadamente 2% em 1929 — antes, evidentemente, da quebra da bolsa de Wall Street. Fonte: Living Standards in the Weimar Republic (1924-29). Tutor2u (site), 2019. Disponível em: <https://www.tutor2u.net/history/reference/living-standards-in-the-weimar-republic#:~:text=Unemployment%20stood%20at%204%25%20in,fallen%20to%20just%201.3%20million>. Acesso em: 19 fev. 2024.

No âmbito universitário, o contexto de estabilidade era igualmente complexo: se, por um lado, a população universitária havia dobrado desde o fim da guerra, o mesmo não acontecera com o número de instituições universitárias, estagnado em trinta universidades e institutos técnicos espalhados pelo país (cf. *Ibid*, p. 43). A população universitária também começava a crescer e mudar: ingressa nas universidades um número crescente de estudantes provenientes da classe média e da classe trabalhadora, formando a maioria do corpo estudantil¹⁹. É evidente que esses novos estudantes, dentre os quais Arendt, encontram-se em posição bem mais vulnerável do que seus colegas da alta sociedade alemã. Como indica Young-Bruehl, eles frequentam a universidade “por um fio” (*Ibidem*, tradução nossa): muitos deles, além de trabalhar, dependem de apoio familiar ou de bolsas de estudo — ou de ambos, como Arendt, que contará durante seus anos universitários com o apoio de seu tio Ernst Aron, a renda conjunta do padrasto Martin Beerwald e das meias-irmãs Clara e Eva, e, por fim, com o amparo de agências de fomento como a Sociedade Emergencial para o Ensino Alemão [*Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*] (cf. *Ibid*, pp. 43-44).

Além dessas dificuldades não de todo incomuns a estudantes de classe média, os estudantes também precisavam lidar com as querelas internas da universidade — em especial, com a indisposição de parte hegemônica do corpo discente com as transformações promovidas pelos anos de governo socialdemocrata na Alemanha: o “conservadorismo que dominava as universidades foi realçado no mesmo ano em que Hannah Arendt inicia seus estudos em Marburgo” (*Ibid*, p. 43, tradução nossa), com a expulsão do professor Emil Gumbel devido a sua denúncia da reconstrução ilegal do exército alemão e seus lamentos públicos pelas perdas humanas da Alemanha na Primeira Guerra Mundial. Tal conservadorismo, todavia, não se reduzia à reação pró-armamentista, nem era um fenômeno recente no ambiente universitário alemão:

A inflação crescente não contribuiu para fortalecer o apoio à República dentro das universidades, onde ele nunca fora expressivo; ainda mais polêmicos, todavia, eram os indicativos de reforma universitária feitos pelos ministros de cultura da República de Weimar. Nomeação de professores socialistas; esforços para

¹⁹ Essa situação, note-se, parece uma constante ao corpo universitário alemão durante o século XX: a julgar por um comentário de Jaspers em correspondência com Arendt em 19 abr. 1947, o problema da superpopulação universitária ainda assolava as universidades alemãs depois do fim da Segunda Guerra, estando, em Heidelberg apenas, “superlotadas para além do imaginável” (Arendt, Jaspers, 1992, p. 81, tradução nossa) e “sobrecarregadas de estudantes, mais de 4.000” (*Ibid*, p. 82, tradução nossa).

estabelecer cadeiras em disciplinas não tradicionais; políticas para democratizar as estruturas hierárquicas do professorado; e o aumento do acesso da classe trabalhadora às universidades — todas [essas medidas] foram tomadas pela maioria como ameaças à autonomia da academia. Os professores titulares, os *Ordinarien*, aferraram-se a seu domínio tradicional (Ibid, p. 44, tradução nossa).

Mas seria enganoso tomar este conservadorismo aristocrático do quadro pincelado por Young-Bruehl como a única posição crítica à academia alemã. Para muitos, conservadores ou não, o aumento da população universitária sem a garantia de novas instituições implicava o risco da perda da qualidade dos cursos e da massificação do ensino. Nas cátedras de filosofia, o sentimento de estagnação intelectual não parece ter sido pequeno: seja pelo domínio das posições acadêmicas pelos diversos “ismos” então hegemônicos ou pela dita perda de qualidade formativa das novas gerações de estudantes, a sensação de que o ensino da filosofia caminhava cada vez mais para o dogmatismo e a inautenticidade era partilhado por um grupo expressivo de acadêmicos, tanto das novas quanto das velhas gerações da *intelligentsia* alemã.

Para nós, os testemunhos de Jaspers e Heidegger são particularmente expressivos. Em sua *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor* (2006), Antonia Grunenberg dedica-se a analisar alguns momentos cruciais da correspondência entre ambos, revelando o grau de frustração entre as novas gerações com a situação da dita filosofia profissional na academia alemã. Essa frustração, ademais, parece não apenas ter sido partilhada, como também permitiu uma rápida identificação entre ambos. Falando, anos mais tarde, sobre seu primeiro contato com Heidegger por ocasião do aniversário de Husserl em 1920, Jaspers descreve seu sentimento nos seguintes termos: “uma solidariedade dos dois mais jovens contra a autoridade de ordenações abstratas” (Jaspers *apud* Grunenberg, 2019, p. 56). É certo que as palavras retrospectivas de Jaspers registram a situação um tanto marginal destes dois acadêmicos — desajustados em sua resistência às correntes dominantes do período, a uma academia controlada por estas. O conflito entre as duas gerações não era nada velado, como indica a conclusão da resenha crítica que Heinrich Rickert, expoente dos neokantianos da escola de Baden, dedicou à *Psicologia das Visões de Mundo* de Jaspers — “Com alegria saudemos a este que se encontra em estágio de crisálida” (Ibid, p. 27).

Não surpreende que Jaspers, médico psiquiatra de formação que buscava uma posição acadêmica na filosofia, e Heidegger, ex-discípulo de Rickert que se aproximava cada vez

mais da inovadora filosofia de Husserl, partilhassem o sentimento de confrontar-se com a *filosofia professoral, não genuína*²⁰, então dominante na academia alemã — muito menos que tenham passado rapidamente daquela afinidade inicial a visitas frequentes e uma intensa correspondência. Algumas dessas cartas revelam a identificação filosófica entre os pensadores, que marcará os primeiros anos dessa relação. Por exemplo, ao comentar sua admiração à crítica da psicologia das cosmovisões de Jaspers, Heidegger nota que tal impressão “fortalece em mim a consciência de uma camaradagem de armas [*Kampfgemeinschaft* (Ettinger, 1996, p. 55)] rara e independente que — hoje — não encontro em nenhuma outra parte” (Heidegger *apud* Grunenberg, 2019, p. 57). Mais marcante, para nosso contexto, são os comentários acerca da necessidade de uma renovação do ensino da filosofia na universidade, em franco combate com as correntes dominantes da academia alemã — e, sobretudo, o que identificavam como a *clique* do neokantianismo, cujos membros “não ousavam pensar e, ainda por cima, impediam os jovens de avançar no pensamento” (Grunenberg, 2019, p. 58). Veja-se, por exemplo, a avaliação que Heidegger oferece a Jaspers em carta de 14 de julho de 1923; para ele, seria necessário um tipo de filosofar que rompesse com o *modus operandi* de seus mestres:

a transformação fundamental do filosofar nas universidades, isto é, nas e com as ciências, jamais será alcançada meramente escrevendo-se livros. Quem ainda não percebe isso e leva uma existência ilusória em meio ao descaso que impera atualmente, não sabe a quantas anda. E quanto mais orgânica, concreta e discretamente a revolução ocorrer, tanto mais duradoura e segura ela será (Heidegger *apud* Grunenberg, 2019, p. 64).

Comentários como esse, indica Grunenberg, não eram raros na correspondência entre os filósofos, que se viam como “camaradas de armas” na luta por uma renovação ampla tanto da filosofia quanto da universidade alemã²¹. O tema da revolução acadêmica seria bastante

²⁰ Ambas as expressões são de Jaspers (Grunenberg, 2019, p. 28).

²¹ É interessante notar que essa questão da reforma da universidade alemã parece ser uma preocupação de longa data para Heidegger. Thomas Sheehan, em artigo que traça um perfil biográfico do filósofo, identifica o que parece ser sua primeira manifestação pública sobre esse tema. “Em 7 de fevereiro de 1919, em meio ao caos social e político do colapso e regeneração da Alemanha, Heidegger começou sua primeira preleção depois da guerra, e ele começou a todo vapor. ‘Hoje, não estamos prontos para uma *verdadeira* reforma da universidade’, ele anunciou aos seus estudantes. ‘E o simples amadurecimento para essa tarefa levará *toda uma geração* [GA 56/57, 4]’ (Sheehan, 1993, p. 77, tradução nossa).

amadurecido em suas discussões durante a década de 1920 — culminando, por fim, na defesa de uma universidade aristocrática por Heidegger e na hesitação de Jaspers frente ao crescente radicalismo conservador no começo dos anos 1930. Seja como for, concordamos com Grunenberg quando ela indica que, ainda no início dessa amizade intelectual, “as cartas que trocaram entre si dão informações sobre dois jovens pensadores ambiciosos que buscavam seu lugar e o encontraram na contestação e na concepção de uma outra filosofia e de uma outra formação acadêmica” (2019, p. 61); a camaradagem entre Jaspers e Heidegger parece, por sua vez, intimamente relacionada à partilha de uma postura crítica frente ao modo convencional do ensino e do exercício da filosofia em sua época, além da condição partilhada de *homines novi* na academia alemã (Buggenhagen *apud* Grunenberg, 2019, p. 62)²².

Para além de esboçar algumas das preocupações fundamentais daqueles filósofos que, alguns anos mais tarde, realizariam uma das mais notáveis revoluções na filosofia contemporânea — a saber, caminhando cada vez mais para além da fenomenologia husserliana em direção à *Existenzphilosophie* —, a análise de Grunenberg contribui para compreender com maior profundidade o impacto de ambos sobre Arendt. Em Marburgo, nas palavras de Young-Bruehl, a jovem se encontrará “no seio de uma revolução apolítica assaz interessante, que moldou de forma decisiva seu desenvolvimento pessoal e intelectual” (1984, p. 44, tradução nossa) — representada, como a própria Arendt indicará numa carta de 1974, “[pela] ‘mais moderna e instigante’ tendência filosófica, a fenomenologia de Edmund

²² Assim como no caso de relação entre Heidegger e Arendt, que veremos mais à frente, a relação dele com Jaspers tomará formas muito mais matizadas do que essa camaradagem inicial poderia indicar. Os embates filosóficos começariam a ficar mais intensos a partir da década de 1930, ainda antes da filiação de Heidegger ao Partido Nazista, se radicalizando imensamente depois desse momento e provocando a deterioração da amizade entre ambos. Para nossos propósitos, importa apenas um outro comentário de Grunenberg, em seu artigo “Arendt, Heidegger, Jaspers: thinking through the breach in tradition” (2007), em que ela menciona as diferenças de atitude entre ambos frente à catástrofe nazi-fascista no final da década de 1940. O essencial está na resposta tremendamente ambígua de Heidegger ao totalitarismo — marcada tanto pela afirmação genérica de que nazismo, comunismo e os avanços tecnológicos modernos eram todos “a expressão de uma crise do Ocidente (Grunenberg, 2007, p. 1009, tradução nossa) quanto pelo recolhimento absoluto do pensador ao campo do pensamento, recusando-se a voltar-se aos “assuntos voláteis” da vida política — e a crítica aberta de Jaspers à tal posição, que radica-se, como veremos no capítulo 2, seção §6 dessa dissertação, em sua própria compreensão radical da filosofia enquanto exercício comunicativo. “Enquanto Heidegger aponta para o dualismo platônico entre as ideias verdadeiras e a realidade cotidiana meramente fenomenal, da qual a filosofia precisa se ‘libertar’, Jaspers advoga por um debate público e aberto sobre os assuntos, incluindo os pessoais. O discurso, ele insiste, deve ter lugar aqui e agora. ‘Estes pensamentos especulativos místicos’ — uma alusão à maneira de Heidegger de colocar questões — ‘devem perder sua ingenuidade de modo que não nos aprisionem e nos levem a perder de vista o que é realmente necessário para essa época’ [Heidegger, M.; Jaspers, K. **The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)**. Nova York: Humanity Books, 2003, p. 174]. Em todo caso, Heidegger nunca levou à sério o apelo de Jaspers à responsabilidade do cidadão reflexivo” (Ibidem, tradução nossa). Interessante reparar, portanto, que, apesar do debate aberto e crítico entre ambos, Heidegger não parece ter sido afetado pelos comentários do colega de ofício — algo que se repetirá com Arendt e que, um tanto simbolicamente, parece demonstrar o grau de abertura deste pensador às críticas pertinentes vindas de seu entorno.

Husserl, e o professor perfeito, [...] Martin Heidegger” (Ibid, p. 46, tradução nossa), que a levariam a refinar aquela atitude filosoficamente crítica que se gestava já em seus estudos sobre Kierkegaard com Guardini. Frente à disputa filosófica no seio da universidade, Arendt parece não ter hesitado muito em acompanhar aqueles que, junto com Husserl, buscavam novos fundamentos para o pensamento filosófico sem, todavia, abandonar o esforço pela reflexão e criticismo característicos da disciplina: “ela rejeita tanto os metafísicos requentados quanto aqueles que renunciavam à filosofia em favor de um irracionalismo obscuro, caminhando então junto aos rebeldes que duvidavam da identidade tradicional da filosofia” (Ibid, p. 45, tradução nossa).

Nesse sentido, a influência sobre Arendt das preleções de Heidegger, que conduziam o método fenomenológico de Husserl para novas e inventivas direções, dificilmente pode ser superestimada. Sem dúvida, o impacto do professor, orientador e amante sobre sua jovem aluna será um dos elementos mais importantes para seu amadurecimento intelectual e afetivo neste período — como atesta, por exemplo, a “inquebrantável devoção a um Um” [*starre Hingegenbenheit an ein Einziges*] que Arendt confessa a Heidegger no autorretrato “As sombras”, de 1925 (cf. Ibid, p. 53). Mas interessa notar que a recíproca parece ter sido verdadeira, em uma medida talvez impossível de determinar²³. Se, em *Meu caminho até a fenomenologia* (1963), Heidegger declara publicamente que os anos entre 1923 e 1928,

²³ Notemos logo destarte que, ainda que desejemos apontar para as possíveis influências recíprocas entre Arendt e Heidegger nos parágrafos que se seguem, seria ingênuo supor algo como uma “coinfluência” no sentido de um diálogo deliberado e, sobretudo, em modificações conscientes na obra de Heidegger devido ao impacto tardio da obra de Arendt. Um dos motivos para isso, inclusive, é bastante simples e revelador: apesar da estatura da ex-aluna, Heidegger simplesmente não parece ter lido muito de sua obra. Thiago Dias, no artigo “Hannah Arendt contra a *Differentia Specifica* (2018), faz um comentário de revisão bibliográfica muito pertinente sobre o tema, notando que a interpretação corrente sobre a relação entre ambos os pensadores reforça o modo como o filósofo influencia a pensadora, ainda que esta não o influencie deliberadamente e ainda que esta primeira influência não a torne mera discípula do filósofo. “Tanto Jacques Taminiaux [1992] quanto Dana Villa [1996], responsáveis pelos principais trabalhos dedicados aos vínculos teóricos entre Arendt e Heidegger, parecem concordar com a afirmação de que as relações entre esses autores se dão em direção única. A reflexão arendtiana é profundamente marcada pelo pensamento de Heidegger, mas este não parece ter sido minimamente afetado por ela. Arendt escreve sobre Heidegger, expressa seu vínculo à linhagem de que ele participa, cita-o como interlocutor direto em “A vida do espírito” [1975]. Heidegger só responde em cartas. Esse movimento em direção única não resulta, entretanto, na transformação de Arendt em mera continuadora — em uma ‘filha de Heidegger’, como quer Richard Wolin. A influência heideggeriana sobre Arendt se faz sentir a todo tempo, mas é importante notar que ela não se sustenta em qualquer objeto propriamente, mas na percepção de que é necessário destruir a tradição e proceder de modo distinto fundando uma maneira nova de pensar” (Dias, 2018a, p. 927). Concordamos com Dias tanto com o lugar da assimilação crítica do pensamento heideggeriano por Arendt quanto com seu sentido geral, e teremos a oportunidade de avaliar ambas as questões neste e no próximo capítulo. Todavia, nos próximos parágrafos — por razões que ficarão mais claras na sequência —, sugerimos uma direção um pouco diferente na interpretação da relação entre ambos: a sugestão sustentada pelas biografias de ambos de que, apesar dessa negligência deliberada do filósofo frente ao trabalho da ex-aluna, a troca intelectual e impacto intelectual-afetivo foi muito mais intensa do que se poderia supor pela análise de suas obras publicadas.

quando prepara *Ser e Tempo* (1927) e *Kant e o problema da metafísica* (1929), teria sido “o período mais estimulante, composto e fortuito” de sua vida, não se pode ignorar o importante complemento feito por Young-Bruehl a essa declaração: “Vinte anos após o fim deste período, ele confessou a Hannah Arendt que ela fora a inspiração para seu trabalho naqueles anos, o ímpeto para seu pensamento apaixonado” (Ibid, p. 50, tradução nossa), conforme indica Arendt, em carta, ao seu companheiro Heinrich Blüchner — “Isso [nossa relação] agora lhe parece ter sido a paixão de sua vida” (Ibid, p. 503, tradução nossa). Também Grunenberg ilumina o impacto dessa relação na obra de ambos, aludindo à conhecida alcunha de Heidegger — “o feiticeiro de Messkirch”, epíteto cunhado por outro ex-aluno, o filósofo Karl Löwith (*apud* Grunenberg, 2019, p. 94). Por meio de uma singela descrição de Arendt feita por seu amigo Hans Jonas — “em virtude de sua ‘intensidade, determinação, sensibilidade para o peculiar, busca do essencial, profundidade, parecia possuir algo de mágico’” (*apud* Grunenberg, 2019, p. 94) —, a biógrafa permite-se aquela que consideramos a questão fundamental acerca dessa relação: “Dois feiticeiros, portanto?” (Grunenberg, 2019, p. 94).

Note-se que não se trata de ignorar as diferenças que idade, maturidade e experiência devem ter estabelecido entre a jovem estudante que iniciava seu percurso acadêmico e o não-tão-jovem professor que caminhava para o ápice de seus talentos filosóficos. Como notamos há pouco, seria impreciso, por exemplo, sugerir algo como uma “coinfluência filosófica”, especialmente nesses primeiros anos de relação — afinal, no “momento em que Hannah faz sua entrada na vida de Martin, ele está na fase final de seu grande projeto [...]: *Sein und Zeit*” (Heberlein, 2021, p. 30). Simplesmente reiteramos o lamento de Ann Heberlein de que, “[e]mbora seja frequente a ênfase à influência de Martin Heidegger sobre o pensamento de Hannah Arendt, mais rara é a menção da influência que ela indubitavelmente exerceu sobre ele e sua obra” (Ibid, p. 37). Assim, a questão de Grunenberg e nosso destaque visam simplesmente evitar que a visível assimetria da relação obnubile a intensidade recíproca que parece tê-la caracterizado — o que não apenas poderia petrificar, de forma estigmatizada e androcêntrica, a posição de Arendt na relação ao papel da “jovem musa”, mas deixaria de fazer justiça ao sentido que esta paixão vivaz, afeto duradouro e diálogo filosófico teve para ambos²⁴. Afinal, a correspondência entre eles tanto documenta a interação intelectual quanto

²⁴ Usamos aqui a noção de *androcentrismo* num sentido próximo àquele definido por Nancy Fraser em seu “Da redistribuição ao reconhecimento?: Dilemas da justiça em uma era ‘pós-socialista’”, quando ela aponta como uma “característica central da injustiça de gênero é, certamente, o androcentrismo: *uma construção de normas que dispõem de autoridade e que privilegiam traços associados à masculinidade*” (Fraser, 2022, p. 40, grifo

corroborar o relato autobiográfico de Heidegger e a confiança de Arendt a seu esposo. Por exemplo: no dia 25 de agosto de 1925, Heidegger escreve para Arendt de sua cabana em Todtnauberg, falando, dentre outras coisas, sobre a tranquilidade invernal da região e o efeito benéfico dessa atmosfera para seu trabalho. Na solidão da cabana, um exemplar do *Hypérion* e a lembrança de Arendt atestam, diz ele, para o fato de que “[...] você e seu amor fazem parte de meu trabalho e de minha existência” (Heidegger *apud* Grunenberg, 2019, p. 103). Essas palavras apaixonadas, porém, ganham um sentido menos trivial se consideramos a ponderação de Heidegger confiada em uma das primeiras cartas que escreve a Arendt, no dia 21 de fevereiro de 1925, ainda no início da relação: “[...] nos transformamos naquilo que amamos sem deixarmos de ser nós mesmos” (Ibid, p. 96), conta ele, antes de afirmar o dever, entre amantes, de manter viva a entrega mútua e partilha entre dois destinos. Essas menções nos permitem avaliar a profundidade das palavras de Heidegger quando, em uma carta de 21 de março de 1925, o filósofo aborda o impacto do encontro com Arendt para suas reflexões:

Quando a tempestade braveja em torno da cabana, penso em “nossa tempestade” — ou sigo o caminho tranquilo ao longo do rio Lahn — ou passo a sonhar durante uma pausa para descanso com a imagem da jovem que entrou pela primeira vez em minha sala de estudo com uma capa de chuva e com o chapéu baixado sobre os grandes olhos serenos, que dava, contida e tímida, uma resposta curta a todas as perguntas — e então transponho a imagem para o último dia do semestre — e só então sei que a vida é história (Heidegger *apud* Grunenberg, 2019, p. 98, grifo nosso).

nosso). Em nosso contexto, trata-se portanto de evitar que certas “normas interpretativas” — como o privilégio à precedência cronológica, o dado biográfico da diferença de idade entre Arendt e Heidegger ou o fato mais simples de que a influência parece dar-se, ao menos formalmente, em direção única — terminem por reforçar uma estrutura patriarcal e hierárquica na interpretação dos textos filosóficos e realizar novamente o apagamento da estatura filosófica de Arendt e de seu impacto no pensamento de Heidegger. Nesse sentido, procuramos fazer aqui algo análogo (ainda que infinitamente mais sucinto) ao realizado com primor por Josiane Barbosa de Andrade em sua dissertação *Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana* (2022). Seu trabalho serve de inspiração para nossa tentativa de análise, algo nítido, por exemplo, na passagem abaixo, em que Josiane aponta como a relação de Beauvoir com Sartre e Merleau-Ponty possui uma horizontalidade muito maior do que a tradicional suposição da “influência” destes sobre a obra dela: “Seria ilógico e androcêntrico dizer, como se é pretendido, que as suas filosofias seriam um pressuposto para a dela, ainda que a troca filosófica entre eles tenha sido mútua, sendo as suas relações de interlocução, ao invés de ‘influência’, precisamente” (Andrade, 2022, p. 42). Guardadas as diferenças em cada caso, acreditamos que essas palavras de Josiane também podem esclarecer a relação de interlocução entre Arendt com Heidegger — em menor grau, como visto na nota 23 — e especialmente com Jaspers, com quem a troca intelectual em correspondências e diálogos parece ter sido muito mais recíproca.

Não há dúvidas de que as ponderações acima mostram até que ponto Heidegger interpreta os acontecimentos de sua vida pessoal por meio das categorias filosóficas que tomavam forma em seu pensamento — algo pouco surpreendente para um dos principais fundadores do existencialismo moderno. Ora, é nítida a relação entre, por exemplo, essa percepção da historicidade essencial à vida e aquela descrição dos *dispositivos temporais fundamentais*²⁵ do *Dasein*, lançado em um mundo que lhe aparece intimamente histórico, que encontramos em *Ser e Tempo*²⁶. Relatos como os destacados, em suma, parecem testemunhar a intensidade do encontro para Heidegger e permitem, logo de início, colocar em suspenso alguns daqueles lugares comuns acerca da influência do filósofo sobre Arendt que os estudiosos da pensadora precisam ainda hoje rebater²⁷.

²⁵ Expressão que tomamos de empréstimo de Safransky (2000, p. 172).

²⁶ Infelizmente não é possível aqui uma análise mais detida da temporalidade do *Dasein*, tema que notoriamente ocupa toda a segunda seção de *Ser e tempo* e dificilmente poderia ser resumido em um breve período ou uma nota de rodapé. Nos reservamos a uma interessante e resumida descrição da problemática geral da temporalidade existencial do *Dasein* por Dana Villa, em seu *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Traçando os elementos gerais do pensamento heideggeriano que permitem a compreensão de sua distinção entre existência autêntica e inautêntica, Villa nota como a queda do *Dasein* ao mundo comum e às preocupações cotidianas, “produtivas”, absorvem-no de forma tão radical que não apenas os objetos ao redor, mas seu próprio eu, são compreendidos através do visar redutor que vê tudo como algo presente-à-mão (*vorhanden*) — ou seja, despido de sua profundidade existencial, no caso do *Dasein*. Contra esse visar ingênuo do cotidiano — que teria, ademais, sido hipostasiado pela filosofia tradicional e fundamentado categorias metafísicas sobre o sentido do Ser, como a noção de “presença” —, Heidegger insistiria nessa obra “na temporalidade existencial do *Dasein* como um horizonte mais primordial dentro do qual todo entendimento do Ser se origina. O importante [...] é que a universalização do comportamento produtivo com relação às entidades (uma universalização característica do *Dasein* cotidiano) obscurece nosso Ser enquanto algo que se desvela, como uma projeção lançada [no mundo]” (Villa, 1996, p. 130, tradução nossa). Seja como for, os detalhes específicos desse complexo entendimento heideggeriano da temporalidade do Ser não devem nos preocupar, uma vez que nos interessa apenas pensá-lo enquanto uma preocupação geral que atravessa sua obra, espreado-se já de sua obra de 1927 e seus estudos dos anos 1920.

²⁷ Mesmo o livro notoriamente errático de Elzbieta Ettinger sobre a relação de Arendt e Heidegger não pretende ignorar o impacto da relação para o jovem professor. As cartas de Heidegger neste período da relação, aponta Ettinger, “deixam claro que ela lhe havia mostrado como amar ardentemente e nem por isso se sentir em pecado. Heidegger necessitava dela para existir de modo completo e profundo, para sentir a alegria de viver; necessitava, como chegou a dizer, que ela fosse em sua vida uma ‘força estimulante’” (1996, p. 11). Considerando o contexto de formação católica e preparo em seminário da juventude de Heidegger, a passagem tem o mérito de indicar como o contato com Arendt pode contribuir para a gestação de uma nova afetividade pelo filósofo, menos delimitadas pelo quadro moral cristão. Apesar disso, os deméritos da passagem são bem mais evidentes: Ettinger faz menção aqui a uma carta que — além de tornar-se famosa graças ao destaque dado pela escritora — delimita a posição de Arendt como “jovem musa” dentro da relação — e, portanto, só coaduna em aparência com a interpretação que pretendemos defender aqui. Afinal, como mesmo essa breve citação revela, não é possível falar da obra de Ettinger sem notar o infame retrato de Arendt e Heidegger que domina suas páginas — retrato da jovem estudante vulnerável e do professor astuto e paternalista, tecido desde as primeiras páginas do livro, em que Arendt é descrita como uma jovem que “necessitava de amor, proteção e orientação” e “se sentia perdida, desesperada, desprotegida, embora jamais baixasse o cenho” (Ibid, p. 10) e Heidegger como “um amante, um amigo, um mestre e um protetor” (Ibidem) em que a primeira se ancora. Mas não é este o lugar de uma análise pormenorizada dos limites do livro de Ettinger, senão de indicar que o livro “marca época” no sentido mais triste da expressão, caracterizando um período de grande incompreensão acadêmica da relação Arendt-Heidegger e seu papel na obra de ambos. Como aponta Thiago Dias, a submissão intelectual “inventada

Em todo caso, não cabe aqui determinar o sentido desta complexa relação afetiva e intelectual: seus desdobramentos mais instigantes estão para além desses primeiros anos de contato e, como veremos no capítulo seguinte, expressam um instigante diálogo crítico de Arendt com o pensamento heideggeriano. De qualquer modo, a relação entre ambos deve ter passado por algumas reconfigurações a partir de 1926, quando Arendt muda-se para Heidelberg com o objetivo de estudar com Karl Jaspers, ainda que sua correspondência indique que a relação amorosa tenha chegado a um fim definitivo apenas em 1929, quando Arendt casa-se com seu primeiro esposo Günter Anders. Parece seguro dizer que esses quase cinco anos iniciais de relação sejam aqueles em que Heidegger exerce maior influência sobre Arendt; não é seguro, porém, inferir disso que seu pensamento seja o principal eixo de sua formação filosófica. Como veremos na seção seguinte e alhures, a figura de Jaspers parece igualmente relevante para compreender os fundamentos filosóficos do pensamento arendtiano, sendo importante notar que, como já se anunciou brevemente em nossa apresentação, o “psiquiatra radicado filósofo” costuma figurar no lugar mais alto do panteão de referências confessadas da própria pensadora. Como nota Young-Bruehl, esse impacto começou a se firmar logo nos primeiros meses em que Arendt teve contato com o método filosófico inventivo de Jaspers, cuja nova orientação ela resume ao retomar um dos lemas do filósofo nestas preleções: “*O filosofar é real pelo modo como penetra numa vida individual em um dado momento*”. Para Hannah Arendt, essa abordagem concreta foi uma revelação; e o modo como Jaspers vivia seu filosofar era para ela um exemplo: ‘eu percebia sua Razão em ato [*praxis*], por assim dizer’, lembrou-se ela” (1984, p. 63-64, grifo e tradução nossa).

Na Universidade de Heidelberg, Arendt estudará não apenas com Jaspers, mas terá ainda a oportunidade de cursar algumas disciplinas com outros teóricos renomados daquela geração, como o filólogo Otto Regenbogen e o sociólogo Karl Mannheim (Grunenberg, 2019, p. 119). Pouco tempo depois, ela visitará Friburgo para estudar com Edmund Husserl — seguindo enfim a recomendação de Heidegger de quando este ainda era seu orientador —, passando o primeiro semestre de 1927 nesta cidade. Com este currículo invejável de disciplinas, Arendt enfim escreverá, sob orientação de Jaspers, sua tese de doutorado, *Sobre o conceito de amor em Santo Agostinho*, que será defendida em 1929.

por Ettinger marcou muito a percepção que se tem dos dois pensadores e é notável mesmo em trabalhos mais sérios que o de Ettinger” (Dias, 2022, p. 88), como o trabalho de Richard Wolin sobre os estudantes judeus de Heidegger ou o estudo de Faye sobre os resquícios nazistas no pensamento de Heidegger e seus discípulos. Deste modo, podemos dizer que a interpretação de Ettinger dessa relação marca negativamente um período dos estudos da obra de Arendt, desviando os intérpretes de uma análise da obra da autora que não pressupusesse a dependência ou “contaminação inconsciente” desta pelo pensamento de seu primeiro grande interlocutor.

§3. Amadurecimento político

O ano de 1929 marca algumas mudanças cruciais na vida da jovem Arendt. Além de preparar sua dissertação para publicação no volume 9 da revista *Philosophische Forschungen*, editada por Jaspers, ela também começará a desenvolver um estudo sobre o romantismo alemão que começara a gestar ainda em seus primeiros meses em Heidelberg, ao tomar contato com algumas das figuras intelectuais do círculo de amigos do poeta Stefan George, como o jovem filósofo Benno von Wiese e o literato Friedrich Gundolf (cf. Young-Bruhl, 1985, p. 67-68); ao redor dessas figuras, nas palavras da biógrafa, o interesse de Arendt pelo romantismo alemão “tornou-se mais profundo e bem informado” (Ibid, p. 68, tradução nossa). De um estudo mais amplo do papel dos salões judaicos no romantismo alemão da virada dos séculos XVIII-XIX, este trabalho culminará em um estudo de fôlego sobre a figura de Rahel Varnhagen, uma das mais proeminentes personalidades dos salões judaicos de Berlim. Com base em correspondências inéditas da escritora e poeta judia alemã, Arendt escreverá uma biografia que, em suma, tem o mérito tanto de resgatar do esquecimento uma das personagens marcantes da história da literatura alemã oitocentista quanto de tecer um panorama sobre a questão judaica e seus efeitos, subjetivos e sociais, no começo deste século — o que servirá de preparação, ainda que de forma indireta, aos estudos sobre o antissemitismo e a questão judaica realizados por Arendt durante as décadas seguintes²⁸.

Deste modo, é bastante provável que os motivos de Arendt para esse estudo do romantismo e de Varnhagen já não fossem exclusivamente acadêmicos; e, de certo, não destoavam de outras mudanças significativas que também começam a tomar forma, na Alemanha e no mundo, a partir de 1929. Com a quebra da bolsa de Nova York e o começo da Grande Depressão, a frágil estabilidade da República de Weimar não tarda a ceder: o

²⁸ Trata-se de algo bastante comentado na literatura de apoio sobre Arendt, como as seguintes ponderações de Canovan testemunham. Segundo a comentadora, a biografia de Varnhagen critica o assimilacionismo dessa figura, visto que ela, como muitos judeus de seu tempo e nos séculos seguintes, negligenciava o contexto político mais amplo do antissemitismo e “[...] tomava a judeidade simplesmente como um infortúnio pessoal, como ser coxo ou gago” (Canovan, 1995, p. 9, tradução nossa). Como veremos, sobretudo, no capítulo 3 dessa dissertação, as consequências destes estudos na biografia de Varnhagen serão fundamentais para as posições críticas maduras sobre a atitude judaica oficial frente ao antissemitismo de Arendt: afinal, o livro “contém uma crítica não apenas às tentativas de assimilação e à ingenuidade política que os suscitava, mas também da introspecção extramundana que permitira Rahel e outras figuras proeminentes na cultura alemã ser tão apolíticos. O culto romântico ao sentimento e o fascínio com um mundo interno das ideias e experiências cegava seus adeptos à realidade, e conforme Arendt desenvolvia seu próprio caminho até a consciência política, ela colocou grande ênfase na necessidade de sair de si mesmo em direção ao mundo partilhado com outros, de se tornar consciente da, e responder à, realidade política” (Ibidem, tradução nossa).

desemprego volta a crescer de forma assustadora, assim como o preço dos alimentos e o custo de vida. Acirra-se a crise socioeconômica, assim como o sentimento de revolta com a condução dos assuntos públicos no país; a insatisfação popular que virá a ser tão bem capturada pelos movimentos de extrema-direita em alguns anos começa a tomar corpo, assim como a escalada dos sentimentos antissemitas — sentimentos sempre à espreita na modernidade europeia até sua instrumentalização pelos movimentos totalitários, como a própria Arendt analisará, anos mais tarde, em suas *Origens do Totalitarismo*. Nesse contexto, a escolha de tópico de pesquisa de Arendt parece se coadunar com certo senso de urgência trazido pela radicalização dos discursos antissemitas na política nacional, quebrando, assim, o “feitiço filosófico” que a jovem ainda nutria em seus anos de juventude. Como nota Grunenberg, é pouco surpreendente, nesse contexto, que Arendt “passe a se ocupar da história mais recente do judaísmo” (2019, p. 149), dedicando-se aos estudos sobre Rahel Varnhagen e “a assimilação teuto-judaica a partir de um sentimento de insegurança e da necessidade de se precaver contra riscos pressentidos” (Ibidem).

Para além desses estudos e igualmente relacionado à questão judaica, o período é marcado pelo primeiro gesto de engajamento político de Arendt. São bem conhecidas as interpretações que a própria autora oferece sobre essa tomada de consciência e engajamento que gradativamente toma forma neste período: em entrevista a Günter Gaus, ela descreve o modo como a ascensão do Partido Nazista (NSDAP) ao poder, com a simbólica destruição do Reichstag, fê-la aproximar-se do movimento sionista — em suma, o momento a partir do qual ela “não era mais da opinião de que alguém podia ser simplesmente um observador” (Arendt, 2005, p. 5, tradução nossa). A rigor, as relações de Arendt com o sionismo já tinham alguns anos, datando, ao menos, de 1926, quando assiste a uma conferência de Kurt Blumenfeld em Heidelberg, a convite de seu amigo Hans Jonas, um dos organizadores do evento (Young-Bruehl, 1985, p. 71). O encontro marca de forma crucial a amizade entre Blumenfeld e Arendt, amizade que se iniciara na infância da jovem pensadora²⁹ e irá durar quase quatro décadas depois deste encontro — sendo abalada apenas pela polêmica ao redor da obra de Arendt sobre o caso Eichmann — e marcará a relação da jovem pensadora com o movimento, sendo especialmente influenciada, como ela mesma frisa, “[...] pelo criticismo, o

²⁹ Blumenfeld era um amigo da família Arendt, sendo especialmente próximo do avô da jovem Hannah, Max Arendt. Ver Young-Bruehl, p. 31 e pp. 79-82.

autocriticismo que os sionistas faziam proliferar entre o povo judeu” (Arendt, 2005, p. 5, tradução nossa)³⁰.

Vale notar que esse aspecto autocrítico parece determinante em suas análises sobre a inação judaica frente ao avanço do antissemitismo, em *Origens*, e da responsabilidade dos conselhos judeus [*Judenräte*] na perseguição nazista e organização do extermínio nos campos de concentração, em *Eichmann em Jerusalém* (1963) — decerto dois dos momentos mais polêmicos de sua obra publicada. De qualquer forma, interessa-nos notar neste momento como o criticismo sionista que a própria Arendt destaca fornece uma boa indicação do caráter crítico da relação entre a condição judaica e sua nacionalidade alemã. É bastante provável que este caráter crítico acompanhasse Arendt, em algum grau, desde seus anos de juventude — a julgar pelo relato que faz sobre sua infância a Gaus, ela ao menos sempre esteve consciente de sua judeidade, e nunca “de um modo que me fizesse sentir inferior; era apenas como eu era” (Ibid, p. 7, tradução nossa). Consideremos, por exemplo, a instrução maternal de que, frente a comentários antissemitas de professores, ela deveria “levantar-se imediatamente, deixar a sala de aula, voltar para casa e relatar tudo com exatidão” (Ibid, p. 8, tradução nossa), mas que, frente a provocações de outras crianças, era encorajada a se defender objetivamente — instrução cujo mantra, “Você precisa defender a si mesmo!” (Ibidem, tradução nossa), parece francamente ecoado em sua conferência em Toronto, quando afirma que “se você é atacado enquanto judeu, você deve se defender enquanto judeu” (Arendt, 2018b, p. 470, tradução nossa). Se é evidente que tais posicionamentos notórios de Arendt coroam uma combatividade nem sempre explícita em sua obra, parece importante reparar que

³⁰ Fica claro, assim, como o impacto de Kurt Blumenfeld e seu sionismo na formação de Arendt também não pode ser negligenciado. Young-Bruehl nota como o militante judeu-prussiano foi “a única outra amizade de seus anos de Heidelberg que partilhava a estima que, de outro modo, Hannah Arendt reservava a Heidegger e Jaspers” (1985, p. 70, tradução nossa). A atitude anti-assimilacionista crítica de Blumenfeld, que conclamava os judeus alemães a assumirem sua identidade judaica e reivindicar a criação de uma comunidade judaica na Palestina, foram determinantes para as próprias posições de Arendt frente à questão judaica em seus escritos maduros: ela, ainda segundo Young-Bruehl, “aceitava sem dificuldades as linhas gerais da análise de Blumenfeld sobre as dimensões psicológicas e sociológicas da resposta judaica ao antissemitismo, e foi particularmente tocada pelo perigo pressentido por Blumenfeld — que os modos e tipos de preconceito que os judeus alemães encontravam poderiam se repetir dentro das colunas judaicas se as atitudes assimilacionistas não fossem superadas” (1985, p. 73, tradução nossa). Importante notar também que a posição arendtiana sempre foi crítica às posturas coloniais dos setores mais à direita do sionismo do início do século XX; como nota Canovan, comentando a extensa contribuição de Arendt ao debate público sobre a questão judaica nos anos 1940 — período em que foi colonista da revista judaico-alemã *Aufbau*: seus artigos nessa revista demonstram claramente que ela era “[...] altamente crítica à maioria das várias facções do sionismo, e particularmente aos esquemas para um estado judeu na Palestina que não se preocupava com a necessidade de uma acomodação com os árabes que já estavam vivendo lá” (1995, p. 11, tradução nossa). Que nem Arendt nem Blumenfeld tenham vivido para ver as piores consequências destes riscos pressentidos — com o acirramento não apenas das políticas de perseguição do estado de Israel contra dissidências judaicas não-sionistas, mas, sobretudo, das políticas de *apartheid* e genocídio deste estado contra os árabes palestinos na região, políticas provocadas pela cada vez maior guinada à direita do movimento sionista oficial — é algo que, infelizmente, não pode ser tratado aqui com maior atenção.

eles indicam até que ponto o interesse e engajamento de Arendt com a questão judaica no início dos anos 1930 está enraizado em sua formação pessoal³¹ — e, mais ainda, em uma criticidade que tomará a forma de uma reflexão sobre os dilemas da identidade judaica na Alemanha.

Nesse sentido, a correspondência de Arendt com Jaspers e Heinrich Blücher é especialmente importante, indicando até que ponto a autora esteve pessoalmente comprometida com a questão judaica na década de 1930. Talvez nenhuma troca deste período seja tão elucidativa quanto a discussão com Jaspers, iniciada em carta de primeiro de janeiro de 1933, acerca da publicação de seu livro *Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken* (1932) — livro em que, como seu nome indica, o tema da essência política alemã aflora intensamente. Um primeiro problema, Arendt indica, estaria na identificação da essência alemã, segundo Jaspers, com uma “racionalidade e humanidade originadas da paixão” (Arendt, Jaspers, 1992, p. 16, tradução nossa): enquanto judia, a pensadora afirma não poder senão manter-se neutra em relação às apostas de Jaspers sobre o destino histórico-político de uma potência global alemã norteada por esses valores, sem falar em seu impacto para uma futura e renovada civilização europeia. É nesse contexto que Arendt, sempre falando enquanto judia, demarca claramente sua relação com a germanidade e seu principal problema com a fé jasperiana na essência alemã:

Para mim, a Alemanha significa minha língua materna, a filosofia e a literatura. Eu posso e devo defender tudo isso. Mas eu sou obrigada a manter uma distância, eu não posso ser nem a favor nem contra quando leio a maravilhosa frase de Max Weber em que ele diz que, *para pôr a Alemanha de volta nos trilhos, ele formaria uma aliança*

³¹ É interessante notar ainda como esse enraizamento matiza sua própria convicção, confessada em sua correspondência com Gershom Scholem, de que, “em minha juventude, eu não estava interessada nem em história, nem em política” (Arendt, Scholem, 2017, p. 206, tradução nossa). Parece seguro dizer que tal desinteresse tocava os campos da história e da política no âmbito teórico, acadêmico e prático, ativo ou engajado, e não, como vemos frente à clareza de Arendt com a própria condição de judia, no sentido de uma completa alienação pessoal. A distância de Arendt frente aos temas políticos de seu tempo pode ser melhor compreendida com o amparo de um relato de Hans Jonas, que, abordando o que chama de “um certo desprezo ou repúdio esteticamente aristocrático pelo mundo da política”, partilhado por ele, Hannah e seu grupo de jovens colegas judeus, aponta como predominava entre eles “o preconceito muito disseminado na Alemanha de que a vida superior do espírito, a rigor, não combina com os assuntos comezinhos do dia a dia e que por isso a gente não deve se envolver com eles ou, ao menos, deve dedicar-lhes um mínimo de atenção e interesse” (Jonas *apud* Grunenberg, 2019, p. 92). Em suma: a juventude de Arendt parece marcada por um desinteresse ou desprezo pela política que ela mesma, sabiamente, vem mais tarde a reprovar, mas não, tudo indica, por um desconhecimento ingênuo frente aos assuntos que a tocavam.

com o próprio diabo. E é essa frase que me parece revelar o ponto crucial aqui (Arendt, Jaspers, 1992, p. 16, grifo e tradução nossa).

Voltaremos, mais tarde, à importante demarcação de Arendt de sua relação com a germanidade, que situa o papel da tradição literária e filosófica em sua formação intelectual. Por ora, importa notar que é a mentalidade e o gesto ultrapragmáticos de Weber, cujas consequências funestas para uma leitura da personalidade alemã não podiam ainda ser previstas em janeiro de 1933, que já assombam Arendt. Um pressentimento da possível defesa ou conformismo diante da barbárie, talvez, e mais precisamente sobre o caráter excludente da suposta essência germânica? A julgar pela resposta de Arendt, ainda sobre esse tema, em 6 de janeiro de 1933, podemos dizer que sim. Nessa carta, a pensadora responde ao renovado apelo de Jaspers de que sua defesa da germanidade não excluiria grupos como os judeus — e, deste modo, poderia agregar também a pessoa de Arendt — notando que era impossível, enquanto judia, simplesmente adicionar à sua própria autodefinição nacional o suposto destino histórico-político da Alemanha: “Eu sei muito bem o quão tardia e fragmentária tem sido a participação judaica nesse destino, o quão por acaso eles adentraram no que era então uma história estrangeira” (Arendt, Jaspers, 1992, pp. 18-19, tradução nossa). Quer dizer: os judeus enquanto grupo não participam efetivamente da história partilhada dos alemães, especialmente considerando o influxo sempre presente de migrantes do leste europeu — de modo que Arendt pode afirmar tranquilamente que “a Alemanha em sua antiga glória é o seu passado” (Ibidem, tradução nossa), e não seu nem de nenhum outro membro da comunidade judaica.

Todos esses comentários indicam, reiteramos, até que ponto o criticismo arendtiano diante da questão judaica já se anunciava antes de seus notórios momentos em sua obra publicada, indicando também o alcance do engajamento pessoal da autora com tais questões. Outro exemplo desse engajamento aparece em sua troca de cartas com Blücher: mais precisamente, em uma carta de 8 agosto de 1936 em que Arendt narra sua participação nas primeiras reuniões do Congresso Mundial Judaico. Como nota Ann Heberlein em seu *Arendt — entre o amor e o mal: uma biografia* (2021), essa correspondência intercala momentos de leveza e declarações de afeto com notas “de preocupações com a situação na Europa” (Heberlein, 2021, p. 71); dentre os temas mais recorrentes neste último sentido está “a frustração de Hannah com o fato de que a intensificação das perseguições aos judeus não é levada suficientemente a sério, nem pelos próprios judeus” (Ibidem). Assim, Arendt declara sua frustração com a condução dos assuntos pelos membros do congresso:

Durante a coletiva de imprensa ontem, e em alguns dos comunicados oficiais, há falas sobre todos os tipos de medidas políticas opressivas, tanto econômicas como legais. *Mas nenhuma palavra sobre sermos pogromizados na Polônia! Quem vai falar disso se nós não falarmos?* Para compensar isso, os representantes do governo polonês farão uma aparição oficial na Liga das Nações hoje à noite! Os judeus poloneses vão nos calar assim como os judeus alemães o fizeram três anos atrás. E no fim nós vamos todos para o inferno (Arendt, Blücher, 2000, p. 6, grifo e tradução nossa).

O desespero de Arendt é palpável: discutem-se sanções e outras medidas institucionais pouco eficazes enquanto o terror dos *pogroms* contra judeus se assoma no horizonte. Ainda que não fale abertamente aqui, é compreensível que a pensadora considere que, ao menos, alguma ação mais radical do que debater medidas institucionais fosse necessária. Mais importante do que ponderar sobre essas questões é notar novamente o espírito crítico de Arendt às posições mais correntes — e demasiado comedidas ou institucionais, como neste caso — entre os judeus. Interessaria notar, por fim, que esse criticismo acompanhará Arendt durante toda a sua vida, sendo perceptível em diferentes momentos de sua trajetória intelectual e não apenas durante seus anos de juventude nos anos 1930, como destacamos agora. Se saltarmos algumas décadas, reencontraremos esse espírito crítico em sua forma mais eloquente na troca de cartas com Gershom Scholem ao redor do livro *Eichmann em Jerusalém*. Convém aqui observar um breve tópico destas; respondendo às críticas de Scholem acerca da responsabilização de membros da comunidade judaica por participarem direta ou indiretamente no Holocausto e da inação de membros da mesma comunidade diante do terror totalitário, Arendt enfatiza:

Eu nunca levantei a questão sobre por que os judeus “se deixaram assassinar” [...]. A questão que levantei se voltava à cooperação dos funcionários judaicos durante a fase da Solução Final. Essas pessoas não podem simplesmente ser acusadas de serem traidoras [...]. Em outras palavras, até 1939 ou 1941, dependendo de quando se traça o começo da Solução Final, tudo é ainda compreensível e perdoável. O problema começa a partir desse ponto (Arendt, Scholem, 2017, p. 207, tradução nossa).

Em suma, como o restante da resposta arendtiana atesta, não se trata de relativizar a posição de vítima dos próprios judeus, mas, antes, de responsabilizar aqueles funcionários que, embora cientes dos objetivos funestos do partido nazista nas fases finais de sua perseguição antissemita, optaram por cooperar ou nada fizeram para impedir a condução das práticas terroristas contra os judeus. Ou seja: se nos atemos a esse tópico da troca de cartas entre Scholem e Arendt, fica nítido o comprometimento da pensadora não apenas com a questão judaica em sentido mais amplo, mas com a devida responsabilização dos colaboradores e conformistas com o crime humanitário do regime nazista — o que envolve, mais uma vez, uma porção elevada daquela autocrítica judaica que ela afirma ter aprendido com seus colegas sionistas.

Em conclusão ao aporte biográfico que pretendemos tecer, convém notar novamente como toda essa postura crítica à questão judaica demonstra a compreensão de Arendt acerca da relação entre condição judaica e nacionalidade alemã. A autocompreensão de Arendt é bastante clara e parece tornar-se ainda mais aguçada depois que a pensadora se torna apátrida nos anos 1930, vindo a adquirir somente na década de 1950 uma nova cidadania, a estadunidense. Como revelado em carta a Blücher em 25 de maio de 1958, o lugar da germanidade em sua identidade é dos mais ambíguos possíveis; discorrendo sobre os motivos de seu receio em realizar o discurso de elogio a Jaspers na ocasião da entrega do Prêmio da Paz dos Livreiros Alemães, ela afirma categoricamente: “Sou uma mulher e uma judia e uma não-alemã, i.e., uma emigrante” (Arendt, Blücher, 2000, p. 321, tradução nossa). Em contraparte, como indica a mesma frase, o lugar da judeidade é muito claro, o que reforça o papel fundamental que a experiência judaica tem em sua vida e trajetória intelectual. Importa notar que tal papel é vastamente reconhecido pelos comentadores de Arendt, sendo ponto pacífico entre seus estudiosos. Falando dos escritos judaicos de Arendt e de sua condição de judia num geral, Jerome Kohn, por exemplo, nota como ambos os aspectos denotam “o solo experiencial sobre o qual as ideias [políticas de Arendt] cresceram e se desenvolveram” (2007, p. xxviii, tradução nossa). Mais ainda, segundo Kohn, a experiência judaica de Arendt aparece como matéria prima para suas reflexões políticas, sendo objeto do juízo e da reflexão da pensadora durante toda a sua vida:

A experiência de Arendt como judia foi por vezes aquela de uma testemunha ocular e, em outras, aquela de um ator e sofredor de eventos, ambas as quais levam ao risco da parcialidade; mas também

foi sempre aquela de quem julga, o que significa que ela olhou a esses eventos e, na medida em que participava deles, *a si mesma* como que de fora — um feito mental extraordinário (Kohn, 2007, p. xxviii, tradução nossa).

O comentário de Kohn é importante para mensurar, como nos interessou neste aporte biográfico, justamente a experiência ativa de Arendt enquanto judia, que apenas se inicia com sua participação no projeto de coletar campanhas nazistas para a produção de um panfleto sionista — que, como ela narra na entrevista a Gaus, levou-a à prisão e ao exílio ainda em 1933. Durante os anos seguintes, essa experiência ativa aumentará substancialmente, e Young-Bruehl tem toda a razão em indicar que os anos 1930 e 1940, período “em que ela não tinha direitos políticos [...], foi o seu mais ativo politicamente” (1985, p. 113, tradução nossa). Em Paris, sua primeira parada no exílio, Arendt não só irá integrar-se à comunidade de exilados e intelectuais politicamente ativos como manterá uma atividade intelectual e prática engajada com a questão judaica: durante os anos 1930, conclui sua obra sobre Rahel Varnhagen e, no campo prático, trabalha com diferentes instituições de serviço social e suporte à comunidade judaica, como Agriculture et Artisanat e Youth Aliyah. Nos anos 1940, já nos Estados Unidos, a situação muda pouco neste aspecto. Arendt torna-se importante columnista da revista *Aufbau*, onde escreve com frequência sobre a guerra e a necessidade de organizar uma autodefesa militar judaica.

Haveria, é claro, muito a dizer sobre esses anos de produção jornalística e engajamento político que antecedem e, em muitos aspectos, preparam a elaboração de *Origens do Totalitarismo*; de qualquer forma, sendo nosso objetivo apenas analisar os marcos biográficos da formação de Arendt, não cabe aqui um excursão mais detido sobre as décadas de 1930 e 1940. Importa, em conclusão, notar como a posição crítica de Arendt frente à sua própria condição de emigrante alemã e judia ilumina os marcos biográficos que destacamos aqui, denotando até que ponto sua trajetória formativa antecipa muito da criticidade que a autora alimentará contra a academia em geral e, de forma mais específica, alguns anos mais tarde, contra o edifício da tradição ocidental. Afinal, é compreensível que a pensadora — que, em entrevista a Gaus, declara nesse período ter decidido se afastar de vez de todos os assuntos acadêmicos, comentário que analisaremos de forma mais detida no capítulo que segue — analise a sucessão de eventos que levam à ascensão do partido nazista na Alemanha acompanhada pelo conformismo social de diferentes extratos da sociedade alemã como

sintomas de uma falência mais profunda na relação entre o pensar, representado pelos acadêmicos, e o agir, ao qual ela se vê mais e mais conduzida pela sucessão destes eventos.

Capítulo 2. A tradição da filosofia alemã como ponto de partida

[...] o desafio da guerra não era estritamente militar, mas espiritual, e permitia conceber uma maneira apropriada de resistir ao nazismo, a partir de um espírito que seria mesmo de resistência a qualquer dominação, e não de concorrência pela dominação. (Valérie Gérard, “Prefácio” de Contra o colonialismo de Simone Weil p. 21)

*O amor à transcendência só é real quando ilumina o mundo.
(Jaspers, Philosophie, III, p. 167)*

No capítulo que se inicia e no seguinte, procuraremos analisar e tentar compreender os temas específicos da abordagem arendtiana da tradição ocidental, tendo em vista especialmente o que parece ter sido o estopim para sua reflexão sobre o assunto: a ruptura definitiva, a partir do século XX, dada pela emergência do totalitarismo e das condições sociopolíticas que o balizam. De qualquer modo, é importante notar destarte que a questão da tradição em Arendt é bastante matizada em sua obra. Em primeiro lugar, parece-nos que não tratamos aqui simplesmente de *uma* tradição que se rompeu — como uma grande corrente de encadeamentos sucessivos e lineares —, mas da tradição rompida *em seus diferentes aspectos* — com clivagens próprias e profundidades talvez distintas. Propomos ao menos três sentidos mais globais que a tradição ocidental adquire na obra de Arendt: (i) a tradição em sentido geral, geralmente associada ao que podemos compreender como a tradição moral cristã em suas raízes romanas e judaicas; (ii) a tradição filosófica ou intelectual do Ocidente, ponto de partida de inúmeras de suas reflexões e de muito de sua própria metodologia; (iii) a tradição filosófico-política em específico, que para a autora possui um início e um fim determinados e, sobretudo, uma influência duradoura sobre o pensamento político ocidental³².

³² Com essa nossa “divisão tripartite” dos sentidos de tradição para Arendt, não queremos propor nada tão extravagante como uma definição exaustiva ou um conceito fechado de tradição. Com nossa topografia do tema e de três de seus sentidos, procuramos simplesmente chamar atenção aos três sentidos que pretendemos privilegiar nesta dissertação; é claro que outras dimensões da noção de tradição poderiam ser identificadas na obra da pensadora. Neste esforço, seguimos a posição de André Duarte, quando este comenta os múltiplos sentidos da tradição do pensamento político para a autora: “[...] se Arendt via a história política do Ocidente como sendo perpassada por uma ‘única’ tradição filosófico-política, ela evidentemente não deixava de conceber

Convém tratar, de forma introdutória, de cada um desses sentidos. O primeiro aparece tematizado de forma clara já no primeiro prefácio das *Origens do totalitarismo* — quando Arendt aponta, dentre os objetivos gerais da obra, a “convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que *dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama*, onde tudo parece ter perdido seu valor específico [...]” (Arendt, 2012, p. 12, grifo nosso). Como se anunciará no decorrer dessa vasta obra, trata-se de uma convicção atrelada aos eventos que antecedem o totalitarismo, eventos estes que teriam sido possibilitados pela degradação dos marcos intelectuais e valores gerais do mundo ocidental — em suma, eventos tornados possíveis porque “*os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irrealis*” (Ibidem, grifo nosso). Voltaremos ainda outras vezes a essa importante passagem, compreendendo melhor o modo como o fenômeno totalitário é precedido por uma ruptura mais ampla dessa tradição — p. ex., pelo processo de secularização que caracteriza a modernidade europeia ou por certo niilismo e cinismo que marcam sua *intelligentsia* e alguns dos movimentos de vanguarda na virada cultural dos séculos XIX e XX. De momento, importa reter que tal ruptura está atrelada à pauperização de certos valores, ou seja, explicita-se no esvaziamento de alguns dos marcos da cultura ocidental em sentido geral — p. ex., a ideia de humanidade como um todo diverso e não como uma unidade ideológica e racialmente forjada, os dez mandamentos e seus comandos imperiosos etc.

O segundo sentido da tradição é, talvez, abordado de forma menos explícita em momentos distintos da obra arendtiana; de qualquer modo, também é caracterizado pela ideia da ruptura ou da quebra de sentido na modernidade. Convém notar aqui uma das citações frequentemente mobilizadas por Arendt para tocar no problema da tradição intelectual do

que esta abrangesse em seu interior ‘numerosos’ mundos. [...] Arendt reconhecia a multiplicidade de universos contidos no que chamava de ‘a’ tradição, de modo que o seu emprego do singular deve ser compreendido como referindo-se a certas concepções ou arranjos teóricos fundamentais, que perpassam as mais diversas e conflitantes formulações filosóficas sobre a política” (Duarte, 2000, p. 123). Acreditamos, inclusive, ser possível levar ainda mais longe essa afirmação de Duarte: o que ele descreve aqui pensando mais especificamente na posição crítica de Arendt frente à tradição filosófico-política ocidental, acreditamos ser válido também para os sentidos mais gerais de tradição que abordaremos na sequência.

É claro, portanto, que certos elementos cruciais da posição arendtiana sobre a tradição ocidental não serão abordados nesta dissertação — por exemplo, para citar aquela que nos parece a ausência mais importante, a análise de Arendt da relação entre autoridade, religião e tradição nas origens mais profundas da tradição ocidental na experiência romana, tema analisado por ela no artigo “Que é Autoridade?”. A ausência é intencional: como tratamos de um período anterior à publicação deste texto, preferimos privilegiar os elementos biográficos e a produção literária arendtiana até a publicação de *Origens do Totalitarismo* em 1951, evitando tomar estes escritos através das lentes de sua produção posterior a essa obra. Em todo caso, ao leitor interessado, recomendamos não só o citado artigo de Arendt mas também o verbete “Tradição”, de Beatriz Porcel, presente na coletânea *Vocabulário Arendt* (2016) — uma das melhores apresentações gerais ao tema da tradição disponíveis na literatura especializada.

Ocidente, que nos parece introduzir de forma precisa sua posição sobre o mesmo tema. A frase, de Alexis de Tocqueville, é a seguinte: “*Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas*” (Arendt, 2011, p. 32, grifo nosso). Ela é citada em contextos distintos, mas sempre carrega consigo o sentido do acabamento mudo das experiências modernas e da incapacidade de reatá-las a qualquer fio coerente de tradição. Em nosso contexto, a frase pode resumir o sentido da crise intelectual moderna para Arendt: com a quebra da tradição em seus diferentes sentidos, também o intelecto caminha a esmo sem conseguir reatar-se às experiências concretas que, não obstante, ele mesmo testemunha; com o escurecimento da luz do passado, também o futuro resta incerto para aqueles que desejam pensar a realidade em sua profundidade.

Quanto ao terceiro sentido, ateremo-nos a apenas dois momentos em que ele é abordado nominalmente e que, de certa forma, o resumem. Em seu texto “A tradição e a época moderna”, a pensadora abre suas reflexões com a afirmação de que a “tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx” (Arendt, 2014, p. 43). A tradição filosófico-política nasce, insiste Arendt, com o mito da Caverna de Platão e suas consequências teóricas — o fato de que o mundo político é equiparado ao mundo das sombras, trevas e confusão, enquanto o plano das ideias é atrelado ao plano da luz e da clareza — e morre com a proposta de realização da Filosofia no campo da *praxis* por parte de Marx, a tentativa, explicitada na décima primeira tese sobre Feuerbach, de não mais interpretar, mas antes transformar o mundo — num movimento em que a concepção tradicional de Filosofia é rechaçada, em que a própria tradição metafísica é acusada de mera abstração. Em todo caso, tanto o começo quanto o fim da tradição guardam similaridades importantes — dentre elas, conforme explicitado aqui e em textos como “O fim da tradição”, publicado na coletânea *A promessa da política*, o fato de que a filosofia política “contém, antes de mais nada, a atitude tradicional dos filósofos para com a política” (Arendt, 2020, p. 131), que poderíamos aqui resumir na posição platônica de que “os assuntos práticos e as ações dos homens (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) não são merecedores de grande seriedade” (Ibidem), mais valendo a posição situada do filósofo — as *eidōs* platônicas que autorizariam o governo e autoridade suprema do rei-filósofo³³ ou a adequada compreensão da “anatomia”

³³ É da maior importância, neste contexto, um outro comentário de Arendt acerca da influência perene dos preconceitos políticos platônicos na “§31: A substituição da ação pela fabricação”, de *A condição humana*, que esclarece ainda o grau da penetração dos preconceitos políticos platônicos no coração de sua filosofia. Vimos antes como Arendt destaca como o desejo platônico de substituir a ação efetivamente humana pela atividade da

da sociedade capitalista, etapa decisiva da longa história da luta de classes e que deve levar à “necessária e inevitável” dissolução do Estado a partir da emancipação revolucionária dos trabalhadores, por Marx — do que a vida política em sua dignidade própria, imprevisível e plural, impossível de ser contida em um corpo teórico qualquer. Ainda que, como mencionamos antes, transcenda nosso escopo nesta dissertação uma análise pormenorizada sobre essa atitude tradicional do filósofo político e dos dilemas inerentes tanto aos pensadores inaugurais dessa tradição quanto aos que a concluem, tocaremos nesse tema em alguns movimentos argumentativos do restante deste texto. De qualquer modo, convém agora notar apenas como tal atitude parece denotar, nas palavras de Arendt, uma espécie de acorde fundamental, “que ressoa em infindáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental” (Arendt, 2014, p. 44) e que ilumina o sentido dessa mesma tradição.

Nota-se, nesse breve resumo, como a questão sobre a quebra da tradição está presente em toda a abordagem arendtiana sobre o tema geral da tradição, mesmo que ele seja mais matizado do que poderíamos imaginar num primeiro olhar. Seja na abordagem mais geral da tradição moral ou intelectual do Ocidente, seja na tratativa da tradição especificamente filosófico-política, destaca-se a afirmação de que uma quebra fundamental marca o pensamento e os costumes ocidentais³⁴. Um estudo sobre a posição de Arendt acerca da tradição, portanto, não pode prescindir de uma abordagem mais pormenorizada sobre o sentido de tal ruptura e sobre os marcos gerais desta — a saber, uma compreensão mais aprofundada sobre o que em específico se desintegrou na modernidade europeia, que parece ser um dos subtemas fundamentais da obra *Origens do Totalitarismo* e de diferentes textos dos anos 1940 e 1950. Esse será, como anunciamos na apresentação desta dissertação, o

fabricação visava, em suma, “conferir à esfera dos negócios humanos a solidez inerente à fabricação e ao trabalho [work]” (Arendt, 1999, p. 237); em todo caso, esse desejo se expressa em articulações fundamentais ao pensamento filosófico de Platão, como aquela da separação entre governantes, que sabem o certo e apenas mandam, e governados, que nada sabem e apenas obedecem, além da centralidade do conceito de ideia ou forma (*eidos*), que só pode ser contemplada pelo filósofo e, portanto, o autoriza ao posto de governante que orienta as “massas incultas” de concidadãos. É o que Arendt indica quando nota, a respeito destes dois elementos, que “[...] a longevidade dessa parte específica de sua obra deve-se ao fato de haver consolidado a substituição da ação pelo governo mediante uma interpretação ainda mais plausível em termos de ação e fabricação. Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a ‘ideia’; e deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação — cuja validade e sentido se perdem no instante em que pensamento e ação se separam —, constitui, de fato, experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (*eidos*) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução” (Ibidem, grifo nosso).

³⁴ Quebra essa, sempre bom lembrar, que se relaciona tanto às possibilidades de repensar o passado quanto à necessidade de um novo tipo de pensar sobre a política e o mundo. Afinal, como bem nota Daiane Eccel, a posição de Arendt sobre a tradição é perpassada por “uma constatação irrevogável de que insistir em pensar nos problemas [do mundo contemporâneo], a partir da tradição, tornou-se uma tarefa obsoleta e quase de irresponsabilidade com o mundo, já que a própria tradição de pensamento político obnubilou a política relegando-a a uma categoria de fins e meios” (2018, p. 279, grifo nosso).

principal objetivo do terceiro capítulo: passar em exame alguns dos momentos argumentativos desses trabalhos em busca dessa compreensão mais pormenorizada, que versa especialmente sobre aquele que designamos como o primeiro sentido, mais geral, de tradição.

Antes, porém, dessa abordagem, convém endereçar mais uma vez o sentido que o conceito de tradição pode adquirir a partir do estudo das influências formativas de Arendt; tal estudo se faz necessário não apenas por uma questão, digamos, cronológica — por anteceder os estudos específicos de Arendt sobre a ruptura da tradição —, mas também por complementar o quadro de referências biográficas e metodológicas que começamos a tecer no capítulo anterior. Afinal, o recorte biográfico permite uma apresentação do *élan* cultural que permeia os anos de formação de Arendt; todavia, ele somente indica os aspectos gerais deste *élan*, sem aprofundar as nuances filosóficas que marcam sua formação acadêmica e atividade política entre as décadas de 1920 e 1940. Uma análise mais aprofundada dessas nuances, com o amparo das informações bibliográficas destacadas, contribui imensamente, como veremos, para a compreensão de sua interpretação da tradição ocidental, além de lançar luzes sobre a complexa e original metodologia de análise política que a autora forjará em seus anos de maturidade intelectual, dos anos 1940 em diante. Nosso primeiro objetivo no capítulo que se inicia, portanto, é analisar, de forma sinóptica, a relação de Arendt com a tradição filosófica alemã, forjada ainda em seus anos de formação e com a qual a autora dialogará durante toda a sua vida.

Não bastando os fatos biográficos, como seus anos de estudo com os principais expoentes da *Existenzphilosophie* e da fenomenologia de seu tempo, tal análise se impõe também pelos próprios comentários autobiográficos de Arendt — como aquela conhecida indicação, feita a Gershom Scholem no contexto da polêmica ao redor do livro *Eichmann em Jerusalém*, de que “se parti de algum lugar, foi da filosofia alemã” (Arendt, Scholem, 2017, p. 206, tradução nossa). Portanto: se conhecemos antes a importância do ambiente cultural e político na formação arendtiana — notável, como indica Celso Lafer, uma vez que a “efervescência e a criatividade intelectual da cultura da República de Weimar são, hoje, ponto pacífico” (Lafer, 2018, p. 104) —, cabe agora dedicar nossa atenção ao contexto especificamente filosófico destes anos de formação. Afinal, como indicado também por Lafer:

Hannah Arendt é [...] produto e confirmação dessa efervescência e criatividade. Ela deve à universidade alemã de seu tempo de estudante seu método: uma espécie de fenomenologia, que assume a

palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade de seus significados o repertório das percepções passadas — verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras — *que esclarecem elementos-chave de fenômenos políticos* como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade (Lafer, 2018, p. 105, grifo nosso).

Ou seja, tratar-se-á de analisar de forma mais atenta de que modo Arendt assimila essa preocupação hermenêutico-fenomenológica, fragmentária e desveladora, com a palavra e sua própria historicidade no seio do pensamento alemão. Com o intuito de compreender as influências de Arendt no sentido de um *Gründlegung* — ou seja, de um solo fundamental que alimentará suas reflexões até seus últimos escritos —, não pretendemos, evidentemente, analisar em detalhe a obra filosófica dos autores que povoam sua formação filosófica. Nosso objetivo é muito mais modesto: trata-se de passar por alguns momentos-chave da obra de alguns autores fundamentais da tradição filosófica alemã cotejando sempre suas obras com o apoio da interpretação de Arendt. O objetivo dessa análise, assim sendo, é o de compreender com maior profundidade os comentários por vezes sucintos que Arendt faz sobre esses pensadores e seu impacto em seu próprio pensar, procurando aprofundar a compreensão das influências intelectuais e metodológicas da pensadora.

No percurso que se segue, analisaremos brevemente as obras de alguns autores fundamentais ao pensamento de Arendt — tocando mais brevemente as obras de Nietzsche, Husserl, e Jaspers, e propondo uma análise um pouco mais detida da interpretação arendtiana de Heidegger e Benjamin — e daremos atenção especial a dois textos da pensadora: o artigo “O que é Filosofia Existencial”, onde essa interpretação encontra-se como que sumarizada, e o seu texto dedicado a Benjamin em *Homens em Tempos Sombrios*, evidentemente crucial para interpretar o papel do crítico literário para o pensamento arendtiano. Algumas outras interpretações disponíveis em suas obras publicadas, como *Entre o Passado e o Futuro* e *A Condição Humana*, também serão oportunamente analisadas.

§4. Excurso introdutório: o sentido da tradição e alguns de seus marcos

Se Arendt partiu de algum lugar, ela mesma diz, foi da tradição filosófica alemã. Como compreender esse ponto de partida senão conhecendo alguns pensadores que marcam

essa tradição e o modo como eles mesmos a compreendem? Com Husserl, por exemplo, aprendemos que uma tradição não se constitui simplesmente de noções comuns ou dogmas transmitidos por gerações; do contrário, a limitação de uma tradição a esses elementos é sintoma de seu enfraquecimento ou engessamento. Como discutido pelo filósofo em sua *A origem da geometria*, texto escrito na década de 1930 e publicado postumamente, um dos traços mais notáveis da crise das ciências na Idade Moderna está no modo como se transmite não mais a abordagem dos objetos ideais com os quais os grandes geômetras se debruçavam — a “formação de sentido vívida e produtivamente propositiva” (Husserl, 1989, p. 168, tradução nossa) que constitui verdadeiramente uma ciência —, mas o conteúdo pronto, formal e dogmático, de suas intuições. Tal procedimento poderia ser descoberto ao observar um material didático qualquer de geometria, exemplifica o autor: “o que de fato aprendemos ali é como lidar com conceitos e sentenças pré-fabricadas de um modo rigorosamente metódico” (Ibid, p. 169, tradução nossa) — em outras palavras, com dogmas dados, conteúdos preestabelecidos que não reavivam a ciência, seu método ou seus *insights* originais.

Também em Husserl a crise moderna abre nossos olhos para a possibilidade de uma reflexão sobre a historicidade daquilo que já não mais funciona — no caso da reflexão deste filósofo, as ciências modernas, aqui abordadas através do exemplo norteador da geometria. A reflexão sobre a disciplina da geometria permite, afirma ele, pela primeira vez refletir sobre “nossa própria situação filosófica presente, na esperança de que deste modo possamos finalmente tomar posse do sentido, método e origem da filosofia” (Ibid, p. 157, tradução nossa); e tal busca do sentido originário, logo de saída, o encaminha a refletir não sobre a origem empírica ou filológica da geometria, mas sobre sua constituição enquanto tradição, ou conjunto de “generalidades que podem ser ricamente explicadas” (Ibid, p. 158, tradução nossa), algo que permite aos que sobre ela se debruçam refletir e questionar em uma multiplicidade de sentidos produtivos.

A geometria que está pré-fabricada, por assim dizer, da qual nossa investigação regressiva parte, é uma tradição. Nossa existência humana move-se no interior de inúmeras tradições. O mundo cultural em sua totalidade, em todas as suas formas, existe através da tradição. Estas formas surgiram enquanto tais não por mera causalidade; nós também já sabemos que a tradição é precisamente tradição, tendo surgido no interior de nosso espaço humano através

da atividade humana, i.e., espiritualmente, ainda que nós geralmente não saibamos nada, ou virtualmente nada, da procedência particular e da fonte espiritual que fê-la surgir (Husserl, 1989, p. 158, tradução nossa).

A passagem é notável não apenas por descrever de forma precisa o sentido geral da tradição para Husserl, mas por indicar sua abrangência e onipresença no mundo humano: é como se todo o mundo cultural fosse perpassado por tradições que, originando-se de criações espirituais humanas — i.e., da inventividade da fala e da interação, por exemplo —, acompanha-nos através de gerações e de suas diferentes formas de comunicação — oral ou escrita. Curioso notar que não importa tanto a origem empírica da tradição — i.e., a fonte original ou os modos como um autor chega a determinado resultado intelectual — mas sua *permanência enquanto tradição* — ou seja, enquanto conjunto de saberes que, originados num passado sobre o qual pouco se pode saber, se perpetua historicamente através das gerações. Todos estes temas serão abordados detalhadamente por Husserl no texto citado, mas o que nos interessa neste momento é focar, primeiro, na generalidade dessa definição de tradição apresentada e, em segundo lugar, na amplitude da comunicação dos objetos ideais de uma ciência através da linguagem — o que nos leva, com Husserl, a refletir sobre “a relação entre linguagem, enquanto uma função do humano no interior da civilização humana, e o mundo enquanto horizonte da existência humana” (Ibid, p. 161, tradução nossa), uma vez que estar no mundo é estar rodeado de objetos e de outros humanos com os quais nos comunicamos, de modo a ser “precisamente a este horizonte da civilização que a linguagem comum pertence. Estamos conscientes da civilização desde o início enquanto uma comunidade linguística imediata e mediada” (Ibidem, tradução nossa). O horizonte humano geral e a linguagem se intersectam e são, de certo modo, indissociáveis — e, de modo análogo, as tradições do conhecimento humano, como as das disciplinas científicas, compõem e enriquecem esse mesmo horizonte.

Tratando da origem da disciplina geométrica e de sua transmissão, tocamos não apenas em interessantes aportes sobre o sentido da tradição, mas em nuances importantes do pensamento de Husserl — dedicado a fundar uma nova forma de pensamento filosófico, a fenomenologia, que, como indica Arendt, visava superar o impasse da filosofia moderna de ter de “afirmar um Ser que ela não criou e que é alheio a sua própria natureza” (Arendt, 2005, p. 166, tradução nossa), recorrendo à redução fenomenológica e sua descrição para reintegrar, “em virtude do ‘fluxo da consciência’” (Ibid, p. 165, tradução nossa), o humano e o mundo

ao seu redor³⁵. Se as inovações husserlianas, ademais, inserem-se no contexto das *Ursprungsphilosophies* da virada entre os séculos XIX e XX, período marcado por aquela busca das origens em diferentes campos do saber, parece importante notar como tal preocupação norteia um exame que se desenvolve não apenas no sentido de uma filosofia de caráter universalizante, mas — centrados na “arrogante modéstia” (Ibid, p. 167, tradução nossa) da metodologia husserliana, que em sua reconciliação entre humano e realidade fenomênica pela *epoché* fenomenológica tentaria fazer “deste modo um tanto discreto o que o homem não pode ser: o criador do mundo e de si mesmo” (Ibid, pp. 166-167, tradução nossa) — numa filosofia efetivamente voltada para a intersubjetividade.

Para nossos propósitos, bastam algumas remissões às *Meditações Cartesianas* (1931) de Husserl para apreciar de que forma o problema do Ser reconduz, sobretudo, à reflexão sobre a forma como a comunidade humana produz, comunica e torna presente o conhecimento efetivo sobre um mundo comum. Se, desde o início dessas meditações, somos conduzidos à especificidade metodológica da *epoché* transcendental ou redução transcendental-fenomenológica — a saber, a convicção de que a experiência vivida se dá no campo das *cogitationes* de um *ego cogito* de existência transcendental, e que este “ser do *ego* puro e das suas *cogitationes* precede, de fato, o ser natural do mundo [...] como um ser em si anterior” (Husserl, 2013, p. 59) —, veremos como o decorrer dessas meditações revela que o proverbial “*pôr [o mundo] entre parênteses*” (Ibid, p. 58) do filósofo conduzirá tanto à constituição do terreno transcendental através da intencionalidade da consciência, tomada como uma mônada, quanto à abertura, através da compreensão da figuração do outro em

³⁵ Tocando nesse projeto, também nos aproximamos do diagnóstico husserliano sobre a crise no pensamento ocidental e sua crítica à Modernidade. Afinal, no cerne dessa tentativa de reintegrar o humano e as coisas mesmas está seu conceito de mundo vivido (*Lebenswelt*) e o esforço em retornar a esse superando a idealização da natureza pelas ciências modernas. Como nota Silvana Ramos, “[s]egundo Husserl, a racionalidade moderna nasce quando ocorre uma mutação no uso da matemática que possibilita almejar a conquista do infinito. O que deu origem a essa mutação foi o entendimento de que o espaço vivido não tem a perfeição das formas matemáticas. Torna-se necessário, então, submetê-lo a um ideal projetado no infinito, onde as formas percebidas atingiriam a perfeição geométrica” (Ramos, 2023, p. 74). Também parece interessante notar que Heidegger tecerá uma crítica à Modernidade europeia, mas com uma ênfase dirigida ao peso da técnica nesta — mais precisamente, à “determinação corrente da técnica” (Heidegger, 2001, p. 13) na Modernidade, muito bem sintetizada por Dulce Critelli na seguinte passagem: “Como olhamos para o mundo e para o existir desde essa ótica técnica [exacerbada na Modernidade], tudo o que faz parte do mundo fica subordinado a ela. Os elementos naturais, por exemplo, ficam compreendidos e disponibilizados para esse tipo de agir. Assim, uma floresta perde a sua condição primordial de floresta e se restringe a ser reserva de madeira para a indústria; as plantas ficam disponibilizadas como reserva para a produção de remédios; os rios tornam-se reservas para o uso das hidroelétricas e a produção de energia, e assim por diante” (Critelli, 2002, p. 85). Se notamos brevemente as divergências e proximidades entre a crítica da Modernidade em ambos os autores, é devido ao fato de ser possível notar, na crítica elaborada mais tarde por Arendt, uma confluência entre os diagnósticos destes dois autores — em que sua leitura crítica da pertinência do projeto fenomenológico de Husserl, que estamos vendo agora, mescla-se a uma apropriação de temas heideggerianos em seu pensamento, como veremos mais tarde.

nossa própria figuração transcendental do mundo, para “a constituição de uma Filosofia como algo comum a *todos nós*, enquanto meditamos uns com os outros — à ideia de uma única *perennis philosophia*” (Ibid, p. 126).

Mas não é o caso, aqui, de refletir sobre o sentido da filosofia perene ou originária indicada por Husserl, nem mesmo sobre seu projeto de reestabelecer, com sua fenomenologia, as bases para uma Ontologia Universal (cf. Ibid, p. 37), como anunciado enfaticamente em suas conferências de Paris. Interessa apenas notar como, em sua quinta meditação, Husserl traça um percurso, a partir da intencionalidade do *ego* compreendido como mônada, em direção ao campo de uma intersubjetividade monadológica; como, em suma, o filósofo rebate a questão recorrente sobre o inevitável solipsismo de sua fenomenologia — em que a experiência do mundo restaria reduzida à intencionalidade subjetiva do *ego* — perguntando-se:

[como] ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter-ego* se forma em mim e, sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí (Husserl, 2013, p. 128).

Para além de buscar a alteridade no seio da própria *epoché*, todavia, a *intropatia* — reflexão transcendental sobre essa experiência intersubjetiva ou concordância, no *ego* individual, do que lhe é alheio — revela de imediato as possibilidades e fundamentos de uma teoria transcendental do próprio mundo objetivo não mais como uma intencionalidade subjetiva que resiste ao parênteses da experiência ingênua das ciências empíricas, mas como uma compreensão da Natureza objetiva como um “*aí-para-qualquer-um*, enquanto algo por nós sempre covisado quando falamos de realidade objetiva” (Ibid, p. 130). Ou seja, a reflexão sobre a alteridade presente no próprio *ego* conduz imediatamente, em Husserl, à compreensão do mundo como algo já aí para qualquer consciência, portanto diretamente atrelado aos *alter-ego*i que o percebem, cada um, em sua própria intencionalidade constitutiva do mundo — e “assim acontece com todos os objetos culturais (livros, utensílios e obras de todo tipo etc.), que trazem também consigo, ao mesmo tempo, o sentido de experiência *aí-para-qualquer-um*” (Ibid, pp. 130-131).

Com tais apontamentos em mente, podemos compreender como a redução fenomenológica proposta por Husserl revela um mundo intersubjetivo já presente para toda uma comunidade de *egoi*³⁶ — lições que parecem latentes, por exemplo, na preocupação de Arendt em notar em *A Condição Humana* como, já entre os gregos, a esfera do Ser não só coincidiria com a da Aparência, mas que a própria “aparência — aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos — constitui a realidade” (Arendt, 1999, p. 59). Aqui, porém, seria prudente lembrar que a compreensão do que é real pela assumpção das múltiplas intencionalidades que o recobrem ou percebem, apesar da particularidade da abordagem fenomenológica de Husserl, é um tema recorrente já na obra de outros autores da tradição alemã. Para nossos propósitos, bastaria lembrar da afamada posição metodológica de Nietzsche que se convencionou nomear perspectivismo — posição que fica mais clara através da discussão que Carlos Alberto de Moura realiza, em seu *Nietzsche: civilização e cultura* (2005), acerca da dimensão retórica do conceito nietzscheano de linguagem. A linguagem, para o filósofo alemão, é essencialmente retórica porque volta-se necessariamente a uma realidade em perpétuo devir, em constante vir-a-ser, de modo que não existe expressão “adequada”, precisa, que possa retê-la ou reter algum de seus traços de forma perfeita e definitiva. Assim, “se não há expressão adequada é porque não existe percepção ‘justa’ — uma percepção impossível em um mundo em perpétuo vir-a-ser e que, por isso mesmo, só permite que se tenha sobre ele ‘perspectivas’ mutáveis e sempre situadas” (Moura, 2014, p. 130)

E bastaria lembrar brevemente da proposta genealógica do autor alemão — que se liga, como lembra Arendt, a seu esforço de retornar aos valores pré-socráticos do pensamento grego, sendo que “ele provavelmente pensou que seu platonismo invertido pudesse levá-lo de volta a modos pré-platônicos de pensamento” (Arendt, 2014, p. 65) — para perceber como a

³⁶ Vale dizer que um olhar mais atento à preocupação husserliana com a intersubjetividade transcendental ou comunidade monadológica ajuda a dissipar um dos preconceitos mais recorrentes acerca da obra de Husserl: a saber, que a *epoché* reduziria sua investigação a um campo transcendental apartado da realidade objetiva, remetendo seu pensamento à clássica separação metafísica entre o campo da materialidade ou sensibilidade e o campo ideal ou suprassensível. Como nota Dan Zahavi em sua *Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics and transcendental philosophy* (2017), tal objeção somente se sustenta se se enfoca exclusivamente na análise intencional do *ego* em sua subjetividade, negligenciando outras dimensões de sua filosofia: “É claro que, em última instância, a mera dação intuitiva não resolve as questões da existência e da realidade. Nós também precisamos considerar a questão da coerência racional e da confirmação intersubjetiva. De fato, uma das principais razões para que Husserl tomasse o problema da intersubjetividade com a seriedade que ele o tomou foi precisamente [...] porque ele tomou a realidade e a objetividade como intersubjetivamente constituídas. Por conseguinte, é decisivo perceber que, enquanto a diferença entre uma percepção verídica e uma percepção não verídica, assim como a própria existência do objeto intencional, não eram preocupações para a fenomenologia pré-transcendental das *Investigações Lógicas*, essa limitação não mais se sustenta para a filosofia madura de Husserl” (Zahavi, 2017, p. 75).

radicalidade da interpretação do real e de suas múltiplas perspectivas também informa, em suas bases, o pensamento arendtiano. Primeiro, vejamos, à guisa de exemplo, a nota de Arendt sobre as perspectivas que compõem a realidade em um dos fragmentos de *O que é política*. Falando sobre a liberdade política e, mais especificamente, da liberdade de falar com o outro, Arendt destaca como sua importância está relacionada à “experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva [...] adequada e inerente à sua posição no mundo” (Arendt, 2018a, p. 59-60). Em outras palavras, a interação verbal tem um valor, digamos, constitutivo do mundo objetivo — é pela discursividade que as diferentes perspectivas sobre o mundo convergem para uma compreensão objetiva do real. Arendt complementa:

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade de falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-outros são, no fundo, a mesma e única coisa (Arendt, 2018a, p. 60).

Para além de denotar, mais uma vez, a presença da fenomenologia no pensamento de Arendt, acreditamos que a passagem, com sua insistência no tema da perspectiva, lança luzes sobre a influência nietzscheana em seu pensamento — com seu entendimento do mundo como eterno vir-a-ser e mutação, não havendo sobre ele uma posição fixa e absoluta, certa, encerrada, mas apenas perspectivas e interpretações³⁷. Pensemos, por exemplo, em uma

³⁷ Cabe notar brevemente que essa influência pode ser sentida em muitos outros momentos da obra da autora. Atesta-o, por exemplo, seu debate sobre o sentido de realidade da esfera pública em *A condição humana*, sobre o qual a seguinte passagem é elucidativa: “[...] a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. *Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes*. É esse o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o

passagem da dissertação terceira da *Genealogia da Moral* que guarda forte paralelismo semântico com a passagem acima; aqui, no contexto da discussão sobre os ideais ascéticos e seu papel para a negação do eu, Nietzsche mostra como a negação da razão individual pelos ascetas vedanta nos ajuda a libertar-se das posições errôneas — o “polvo das noções contraditórias” (Nietzsche, 2013, p. 115) — acerca de uma razão pura e individual. Para o filósofo, a inversão ascética destacada tem, ao menos, o mérito de contribuir para um novo tipo de visão, “um *ver* subsistente em si mesmo e sem órgão visual que de modo algum pode ser pensado, um olho sem direção” (Ibidem) que, atrelado às faculdades interpretativas, torna-se ele mesmo a antevisão de um novo tipo de compreensão do olhar:

Existe somente um olhar respectivo, *um conhecer perspectivo*; e quanto mais afetos nós deixamos transparecer a respeito de uma coisa, *quanto mais* olhos diferentes sabemos empregar para uma e mesma coisa, tanto mais completa se torna a compreensão desta coisa, a nossa ‘objetividade’ (Nietzsche, 2013, p. 116, grifos nossos).

Em outras palavras: a objetividade do real se constitui não da perspectiva atomizada da razão individual, voltada a uma coisa-em-si abstrata, mas da multiplicidade de olhares possíveis e discursos sobre aquilo que é visto. Haveria aqui, portanto, um interessante indicativo da preocupação interpretativa com o real de Nietzsche: nos dizeres de Thiago Mota, fazendo referência à leitura de Granier sobre o filósofo alemão, “Nietzsche teria defendido um realismo pluralista, uma ontologia da pluralidade que pensa o ser como texto fundamental, isto é, a vontade de potência como um texto caótico, fragmentário, estruturado em múltiplas perspectivas” (2010, p. 222). Mais, todavia, do que remeter extensamente ao

prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas [parciais]” (Arendt, 1999, p. 67, grifo nosso). Note-se, nessa passagem, o modo como tanto a realidade objetiva quanto a existência efetiva dos agentes humanos depende da pluralidade de perspectivas e opiniões que podem ser tecidas sobre elas em um espaço comum de aparência. Sobre esse tema em específico e a influência nietzscheana em geral, é bastante esclarecedor o seguinte comentário de Adriano Correia em seu artigo “Desmantelamento da metafísica e dignidade da aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger”, em que o autor nota o modo como Arendt, retomando Nietzsche, recusa o tradicional privilégio filosófico à esfera do Ser sobre a esfera da Aparência: “No mundo em que nossa existência se desenvolve entre o nascimento e a morte, entretanto, esta distinção não tem aplicabilidade legítima, pois aí Ser e Aparecer não formam graus hierárquicos, eles coincidem; e precisamente porque coincidem, nada do que é, ou seja, nada do que aparece, é estritamente singular: em vez disso, permanece apresentando-se ao olhar de vários espectadores. Esses espectadores no plural também se mostram como um espetáculo e estão ao mesmo tempo percebendo e sendo percebidos. *Em vez de serem no mundo, eles são do mundo*. A identidade deles está, desse modo, estritamente relacionada a um cenário comum diante do qual aparecem. Porque esta produção é apresentada a uma pluralidade de perspectivas ou pontos de vista, essa diferença nos pontos de vista não é obstáculo para a identidade dos espectadores — é constitutiva dela” (Correia, 2012, p. 117).

pensamento de Nietzsche, interessa notar como essa atitude interpretativa do real também marca de forma perene a tradição do pensamento alemão — algo nítido especialmente a partir da extensa leitura heideggeriana do pensador, que culmina, ainda segundo Mota, na existência de um perspectivismo hermenêutico-fenomenológico resultante do diálogo entre ambos. Nietzsche, segundo Granier, supera definitivamente o dualismo entre Ser, pensado como coisa-em-si para além da percepção sensível, e Aparência, concebida como mera “expressão perceptível” de uma essência perene. Haveria antes a ideia de que

cada aparência é uma aparição, isto é, uma manifestação real, e não há nada a buscar além dessas manifestações. Ser é aparecer. Não no sentido em que o aparecer igualar-se-ia ao Ser, mas no sentido de que toda aparição é revelação do Ser [...]. Ao afirmar o perspectivismo do conhecimento, Nietzsche defende, de fato, um pluralismo ontológico: o Ser tem por essência de se mostrar, mas de se mostrar segundo uma infinidade de pontos de vista (Granier *apud* Mota, 2010, p. 221).

Segundo Granier, portanto, a filosofia nietzscheana mostraria uma nítida preocupação com a revelação plural do Ser, pensado em suas múltiplas aparições concretas e na posição sempre errante daquele indivíduo que as pode interpretar. Até que ponto, segundo Heidegger, essa posição filosófica também não recairia em um subjetivismo em que “se revela com toda clareza que o motivo fundamental da metafísica não foi conhecer o ser, mas dominá-lo” (Mota, 2010, p. 220) — sendo então o pensamento nietzscheano, apesar de todos os seus esforços, ainda um pensamento metafísico e um modo do esquecimento do Ser — é um indicativo do caráter crítico da vasta leitura heideggeriana do pensador alemão. Afinal, como indica ainda Mota, encontramos nos cursos de Heidegger sobre Nietzsche a afirmação de que, “a despeito de todo o esforço crítico que possa ter realizado, o pensamento de Nietzsche é tão metafísico quanto o de Platão. A metafísica de Nietzsche representaria o acabamento da tradição metafísica na medida em que atualiza e esgota todas as possibilidades dessa mesma tradição” (Ibid, p. 218)³⁸. De qualquer modo, acreditamos que a relação entre ambos os

³⁸ Interessa reparar que essa interpretação heideggeriana notada por Mota parece ter ressoado — ainda que em direções muito distintas — na própria leitura arendtiana do pensamento de Nietzsche. Afinal, se apontamos antes a importância do perspectivismo nietzscheano, em sentido geral, para a antropologia fenomenológica do mundo comum feita por Arendt, é fato que a autora se distancia de muitas das posições mais especificamente políticas do filósofo alemão. Eis algo indicado por André Duarte em seu ensaio “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”, quando ele comenta que, à diferença de Nietzsche, “Arendt jamais assumiu uma compreensão instrumental da política, segundo a qual ela seria um meio para a

filósofos não se restrinja à crítica destrutiva, mas também à influência metodológica, como os comentários de Granier permitem notar. Poder-se-ia indicar, aqui, até que ponto essa atitude interpretativa e filológica frente ao Ser também não apareceria na própria hermenêutica da facticidade heideggeriana e, talvez ainda mais, em sua preocupação com o caráter desvelador das palavras e conceitos legados pela tradição a ser destruída. Como indica Flávia Neves Ferreira ao tratar das interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles realizadas pelo filósofo alemão, suas reflexões sobre a tradição filosófica e seus preconceitos são marcadas pela constante crítica ao caráter ocultador da posição teórica tradicional: “pressupor a separação sujeito-objeto é ignorar que o que existe, primordialmente, é a relação” (Ferreira, 2018, p. 108). Em outras palavras, para Heidegger, tratar-se-ia de demonstrar que a existência denota uma posição distinta desta relação tradicional: “[e]xistir, destarte, não é estar diante do mundo como uma coisa diante de outra coisa, mas estar envolvido com a existência, estar já sempre relacionado com o mundo que a constitui” (Ibidem).

Se nos detemos por um momento no texto abordado por Ferreira — quer dizer, nas notórias reflexões presentes nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (1922), também conhecido como *Informe Natorp* — talvez possamos entrever como a preocupação de Heidegger com a vida fática enquanto contexto inerente para todo caminhar filosófico já carrega muito do debate da tradição filosófica alemã sobre a interpretação do real e dos conceitos da tradição filosófica em geral. Claramente orientado pela influência da fenomenologia husserliana e sua preocupação com o caráter constitutivo da intencionalidade, o texto subdivide-se em dois grandes movimentos: em primeiro lugar, uma discussão sobre a facticidade enquanto contexto existencial próprio para toda e qualquer consideração sobre a vida e o Ser, que se delinea por uma pormenorizada discussão sobre as diferentes formas de cuidado [*Sorge*] do humano com relação à própria vida e ao mundo circundante; em segundo lugar, a análise de três grandes momentos da obra de Aristóteles — *Ética à Nicômaco*, livro VI; *Metafísica*, livro A, capítulos 1 e 2; *Física*, livros A e B, e capítulos 1-3 do livro Γ — orientada pela pergunta sobre o pano de fundo fenomênico e existencial, fático, da reflexão aristotélica sobre o Ser em seus diferentes modos. Não nos interessa aqui, é claro, passar por esses momentos em detalhe; para nossos propósitos, basta observar como a preocupação com o mundo circundante e a posição do indivíduo num mundo pré-dado — temas presentes na tradição filosófica alemã — marca

garantia de um fim supremo extrapolítico: a preservação dos ideais da alta cultura e da autossuperação humana; daí a concepção nietzscheana, remanescente do platonismo, de uma oligarquia do espírito na qual filósofos reis ou filósofos legisladores imporiam novos valores para a Europa” (Duarte, 2002, p. 73).

fundamentalmente as preocupações filosóficas do próprio Heidegger. Como nota Jesús Adrián Escudero, ao introduzir esse importante trabalho, a hermenêutica heideggeriana opera na compreensão de que o mundo não se reduz ao esquema tradicional da relação sujeito-objeto, mas antes mostra “que as coisas só se tornam compreensíveis a partir da pertença prévia do sujeito a um mundo simbolicamente articulado, quer dizer, desde o fundamento de um estado de pré-compreensão do mundo consubstancial ao ser humano” (Heidegger, 2002, p. 20, tradução nossa).

No informe, encontramos muito dessa atitude filosófica permeando não apenas a discussão sobre a vida fática e suas consequências para a compreensão dos conceitos filosóficos, mas também a discussão metodológica sobre a forma de analisar ou compreender os próprios conceitos legados pela tradição filosófica num sentido amplo. Por exemplo: ao tratar da polissemia da palavra “vida”, o que interessa para uma enumeração dos elementos constitutivos da facticidade, Heidegger mostra como essa polissemia funda-se na própria diversidade do objeto designado pelo termo, nas incertezas e equivocidades do próprio fenômeno aqui observado. Nesse contexto, o filósofo pode afirmar que

A atitude de cautela frente à polissemia dos termos [...] não se reduz a um simples escavar o significado insulado das palavras, mas antes expressa a tendência radical de tornar acessível a mesma objetividade significada e de dispor das fontes que motivam os diferentes modos de significar (Heidegger, 2002, p. 35, tradução nossa).

Em outras palavras: o cuidado frente ao caráter polissêmico dos termos estudados orienta-se para a compreensão da objetividade ampla, plural e mesmo inconstante dos fenômenos designados pelos mesmos termos e não se reduz a um mero exercício exegético de resgate conceitual, atento ao significado como que petrificado ou insulado na própria palavra, ainda que possa incluí-lo. Mais ainda, o esforço hermenêutico implícito na atitude de cautela aqui descrita por Heidegger volta-se à diversidade de fontes originais que motivam as diferentes significações do conceito em questão, seja ele qual for. Essa nota metodológica de Heidegger soa ainda mais profícua quando medida à luz do debate acerca da importância do estado de interpretação prévia, herdado, para a compreensão do modo como a circunspecção apresenta o mundo segundo perspectivas já conhecidas, que oferecem à vida em sentido amplo um mundo já interpretado segundo uma miríade de perspectivas e preocupações particulares. Nas palavras do próprio autor, trata-se aqui da questão de como a vida fática “se

move a todo momento em um determinado *estado de interpretação* herdado, revisado ou elaborado de novo” (Ibid, p. 37, tradução nossa). Ora, não seriam estes temas indicativos da preocupação com o caráter pré-dado da interpretação do agente num mundo cultural amplo e diversamente visado, marcado pela intencionalidade do olhar sobre os significados dos termos e frente aos próprios fenômenos constitutivos da facticidade — temas estes em clara consonância com o recorte da tradição filosófica alemã que importa aqui tecer?

Há mais, todavia. Pois, quando volta-se à clarificação do sentido de sua investigação hermenêutica, Heidegger segue abordando o modo como “a interpretação da vida segue movendo-se em conceitos fundamentais, em problematizações e tendências explicativas que partem de experiências objetivas das quais já não dispomos há muito tempo” (Ibid, p. 50, tradução nossa). Neste sentido, não importa apenas notar como a vida fática permeia e informa toda interpretação, mas também como a tendência inevitável à queda e à inautenticidade, segundo o autor, permeia aqueles conteúdos pré-dados que constituem o mundo comum cultural legado pela tradição — fato que não é distinto no caso das investigações filosóficas, como a pretendida no informe e aquelas que compõem a tradição do pensamento filosófico. Aqui, então, desponta uma das grandes novidades do projeto filosófico heideggeriano — a saber, seu olhar crítico, *destrutivo*, frente à tradição do pensamento ocidental —, o que torna seu informe especialmente precioso para o recorte aqui proposto do pensamento filosófico alemão. Pois o filósofo compreende que a tendência corrente de interpretar os fenômenos da vida fática segundo categorias e conceitos fundamentais já erodidos em seu sentido original guarda não apenas um sentido negativo; pelo contrário, ela revela uma situação inaudita e uma oportunidade única de reinterpretação conceitual. Afinal, é forçoso afirmar que mesmo “estes conceitos fundamentais seguem conservando um fragmento da autêntica tradição de seu sentido originário, na medida em que, todavia, permitem detectar a fonte objetiva a qual se remonta a direção de seu significado” (Ibid, pp. 50-51, tradução nossa).

Encontramos aqui, mais uma vez, a preocupação com a interpretação radical dos conceitos originários da tradição, em seu sentido primevo, antes do gesto de encobrimento e sedimentação semântica oferecido pela própria tradição; mais ainda, todavia, a passagem encaminha o sentido da afamada desmontagem ou destruição da tradição filosófica ocidental, que teria legado um sentido excessivamente específico para seus próprios temas e conceitos. Em outras palavras, a hermenêutica fenomenológica pretendida por Heidegger, na medida em que se coloca a tarefa de reinterpretar a facticidade e os marcos da tradição, vê-se compelida “a assumir a tarefa de desfazer o estado de interpretação herdado e dominante, [...] de

remeter-se às fontes originárias que motivam toda explicação por meio de uma *estratégia de desmontagem [abbauender Rückgang]*” (Ibid, p. 51, grifos do autor, tradução nossa). Aqui, por assim dizer, a tradição não é somente tema central, mas como que objeto de autoanálise ou autoexegese — é o veio que carrega o sentido conceitual ainda empreendido e, simultaneamente, matéria prima para a destruição conceitual, fundamental para a realização da tarefa hermenêutica: “A hermenêutica, portanto, cumpre sua tarefa só através da destruição” (Ibidem, grifos do autor, tradução nossa), somente através do reexame crítico dos marcos conceituais e temáticos legados pela tradição. E é especialmente notável, como indica Heidegger na sequência, que essa atitude em relação à tradição não se restrinja à mera análise desta, ou à simples constatação de que há uma tradição, um mundo cultural e uma teia de sentido que precede a interpretação e deve ser enfrentada pelo intérprete. A atitude crítica implícita a tarefa da destruição é mais abrangente e, como tentamos demarcar, autoanalítica:

A crítica que resulta da simples realização concreta da destruição não tem nada a ver com o fato de *que* nos encontramos, no geral, em uma tradição, mas antes com a maneira *como* nos encontramos nela. Aquilo que não conseguimos interpretar e expressar de um modo originário, não sabemos custodiar [ou zelar] em sua autenticidade (Heidegger, 2002, p. 52, tradução nossa).

A preocupação com a tradição é uma preocupação ampla e volta-se ao próprio intérprete, como a passagem destaca: não se trata somente de constatar a existência de uma tradição a ser demolida, mas de recolocar a tarefa àquele que a interpreta de ir ao coração, por assim dizer, das experiências fundamentais ora encobertas pela mesma tradição. Um esforço de fôlego e que se espraia, como é sabido, por grande parte da obra de Heidegger, sendo especialmente determinante para a elaboração de sua magistral obra *Ser e tempo*, como explicitado já em seu §6, “A tarefa de uma destruição da história da ontologia” — onde Heidegger se propõe “dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram” (2012, p. 87). Trata-se de um esforço que visa, justamente, resgatar aquilo que há de autêntico, de vívido e produtivo, nas fontes originárias, o que só pode ser garantido

por meio de uma interpretação que seja ela mesma pertinente e vívida — o que dá mais clareza, por sua vez, ao sentido profundo da tarefa hermenêutica descrita pelo filósofo.³⁹

§5. Armadilhas da contemplação: a apropriação crítica da tradição

Ao traçar esse breve panorama sobre temas do pensamento de Husserl e Nietzsche, além de abordar o projeto filosófico de Heidegger e seu lugar no interior da tradição filosófica alemã, acreditamos lançar algumas luzes sobre alguns dos marcos dessa mesma tradição que influenciaram de forma auspiciosa o pensamento de Arendt. O objetivo do recorte proposto, afinal, não é o de aprofundar-se nos temas próprios do pensamento desses autores, mas destacar alguns de seus elementos que podem ser identificados, com maior ou menor clareza, na trama conceitual e temática do pensamento arendtiano. Mas aqui — e especialmente com relação à influência heideggeriana — é preciso notar uma primeira complexidade, que é a da própria posição de Arendt em relação ao seu lugar, para remeter outra vez à entrevista concedida a Gaus, no “círculo dos filósofos”. Pois Arendt não apenas se vê de fora desse círculo como conscientemente se projeta para fora dele, o que deve lançar luzes especialmente críticas ao modo como ela digere e interpreta a tradição do pensamento que aqui visamos recortar, e que também nos permite compreender sua *apropriação crítica da tradição* — ou seja, uma leitura desta onde seus marcos operam ora como influências metodológicas, ora como contraexemplos. Vejamos isso com mais detalhes.

Na entrevista a Gaus, Arendt faz, em determinado momento, um panorama de sua formação e de seu interesse pela filosofia, em especial pela grega, por Kierkegaard e pela tradição alemã, marcada, obviamente, pelos seus estudos com Heidegger, Jaspers, Bultmann e tantos outros grandes pensadores do período. Tecendo esse panorama biográfico, Gaus pergunta então sobre seu trabalho social com as organizações judaicas de suporte social

³⁹ Note-se brevemente que essa tarefa hermenêutica ocupará Heidegger durante décadas de sua produção intelectual. Como nota Benedito Nunes em *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (1986), o tema da hermenêutica e das metodologias próprias de seu procedimento conectam os diferentes períodos da obra do filósofo alemão. Se, desde suas primeiras grandes reflexões, o autor se embate com o pensamento grego, dos pré-socráticos à obra de Aristóteles, não será diferente nos momentos tardios de sua obra, quando o trabalho poético da tradução adquire um estatuto privilegiado: “[...] a *tradução*, principal procedimento hermenêutico da segunda fase [da obra de Heidegger], que visa trazer à superfície dos textos filosóficos, antigos e modernos, aquela experiência, sujeita a uma série de transformações, será, para Heidegger, como meio de recuperar e depurar uma primeira tradição de que os pré-socráticos foram os detentores, a forma por excelência de relacionamento dialogal com os filósofos, independentemente dos sistemas doutrinários que a História da Filosofia nos apresenta” (Nunes, 1986, p. 14).

durante seus anos na França, o que leva Arendt a descrever sua motivação para tal. A pensadora responde remetendo mais uma vez aos impactos afetivos de 1933, mas aqui a resposta é curiosamente matizada: ela indica como a ascensão de Hitler ao poder não lhe causou nenhuma surpresa ou àquela geração de jovens judeus, e que o que a marcou definitivamente não foram as consequências políticas desse evento, mas as consequências nas relações pessoais. Tendo vindo, como ela indica, de um contexto acadêmico, Arendt diz ter se chocado com o grau de coordenação ou uniformização [*Gleichschaltung*] entre seus colegas intelectuais: “Eu vivia em um meio intelectual, mas também conhecia outras pessoas. E entre intelectuais, por assim dizer, a *Gleichschaltung* foi a regra. Mas não entre os outros; e eu nunca me esqueci disso” (Arendt, 2005, p. 11, tradução nossa). A reação de Arendt a essa coordenação não poderia ter sido mais veemente: “Eu deixei a Alemanha dominada pela ideia, claramente um tanto exagerada: Nunca mais! Eu nunca mais me envolverei em qualquer assunto intelectual. Eu não quero nada com aquele bando” (Ibidem, tradução nossa).

O forte desejo de abdicar de qualquer contato com o mundo acadêmico, então, leva Arendt ao trabalho social e, decerto, marca sua postura diante do trabalho intelectual que voltará a produzir nos anos 1940, já nos Estados Unidos. Como a autora indica na sequência da entrevista, sua própria impressão sobre a profissão do intelectual e sua relação com o conformismo social teria mudado dos anos 1930 até a data da entrevista, em 1964; um elemento importante, porém, seguiria intocado. Arendt confessa que ainda considera “que faz parte da essência de ser um intelectual que ele fabrique ideias sobre todo tipo de assunto” (Ibidem, tradução nossa); a coordenação voluntária com as medidas sociais impostas pelo Partido Nazista, portanto, teria muito a ver com as racionalizações e reflexões fabricadas pelos próprios intelectuais:

[...] isso significava que eles construíram ideias sobre Hitler, coisas, de certo modo, terrivelmente interessantes! Coisas completamente fantásticas, interessantes e complicadas! Coisas muito acima de um nível ordinário! Eu achava aquilo grotesco. Hoje, eu diria que eles foram aprisionados por suas próprias ideias; foi isso o que aconteceu. Mas então, naquele momento, eu não entendia isso tão claramente (Arendt, 2005, p. 11, tradução nossa).

Esse comentário sobre o caráter agrilhoante das construções puramente intelectuais entre os acadêmicos de seu período é especialmente interessante para nós. Em primeiro lugar,

porque a ideia de que os intelectuais se definem por fabricarem ideias das quais podem invariavelmente tornar-se reféns explica, em grande parte, não só a ruptura da jovem Arendt com o mundo acadêmico alemão, mas também sua resistência a vinculações fáceis com a titulação de filósofa, por exemplo. Não espanta, acreditamos, que tal atitude seja confessada por uma autora tão crítica à tradição do pensamento ocidental e, especialmente, ao papel dos acadêmicos nessa mesma tradição. Há mais, contudo. Pois até mesmo sintaticamente, o comentário sobre a “armadilha ideal autofabricada dos intelectuais” nos remete a um breve texto, publicado postumamente, que evidencia a influência ambivalente de Heidegger no pensamento da autora. Intitulado “Heidegger, a raposa”, de 1953, o texto é composto por uma breve alegoria sobre o filósofo alemão: vemos aqui a história de uma raposa tão pouco astuta que não só não conseguia evitar de cair em armadilhas como, o que é muito interessante, “não podia nem mesmo diferenciar entre o que era uma armadilha e o que não era” (Ibid, p. 361, tradução nossa). A raposa, Arendt continua, depois de passar a vida perambulando entre armadilhas alheias, decidiu recolher-se do mundo das raposas e construir uma toca para si; o que ela faz, porém, em sua “chocante ignorância sobre a diferença entre o que é e o que não é uma armadilha, apesar de sua experiência incrivelmente extensa com armadilhas” (Ibidem, tradução nossa), é construir uma para si próprio como se fosse uma toca convencional — e “não por esperteza, mas porque ele sempre havia pensado que as armadilhas dos outros eram suas tocas” (Ibidem, tradução nossa).

A raposa, continua Arendt ironicamente, decide mostrar sua astúcia oferecendo sua armadilha para as demais — no que ela, mais uma vez, “demonstrou grande ignorância sobre armadilhas: ninguém entrava na sua armadilha, pois ele mesmo estava sentado lá dentro” (Ibid, p. 362, tradução nossa). O impasse leva a raposa a questionar-se sobre o motivo pelo qual as outras raposas não caem ali, levando-a a considerar que ela não se revelaria, tão claramente quanto necessário, como uma armadilha: isso a leva “a decorar sua armadilha belamente e pendurar sinais inequívocos por todo lado que claramente diziam: ‘Venham, todos: esta é uma armadilha, a mais bela armadilha do mundo’” (Ibidem, tradução nossa), o que tem como efeito fazer com que nenhuma raposa entre ali por acidente. Ainda assim, insiste Arendt, muitas vieram, para orgulho da raposa: afinal, tratava-se de sua toca e, “se você queria visitá-lo onde ele sentia-se em casa, você precisava entrar em sua armadilha” (Ibidem, tradução nossa); o orgulho da raposa em ser tão visitada, finalmente, em sua toca, leva Arendt a concluir sua pequena fábula indicando o caráter agridoce da autopercepção da raposa:

Todo mundo exceto nossa raposa podia, é claro, sair novamente dela [da armadilha]. Ela era moldada, literalmente, para suas próprias medidas. Mas a raposa que vivia na armadilha dizia orgulhosamente: “Tantos estão me visitando em minha armadilha que eu virei a melhor de todas as raposas.” E há um pouco de verdade nisso, também: ninguém conhece a natureza das armadilhas melhor do que alguém que fica em uma armadilha por toda a sua vida (Ibidem, tradução nossa).

Há muito, sem dúvida, a tirar desse retrato fabular de Heidegger. Chama a atenção, em primeiro lugar, o retrato da completa falta de astúcia [*lack of slyness*] da raposa, que a leva a construir uma armadilha como abrigo para as armadilhas do mundo. Nesse sentido, o autoengano é a tônica do relato — a “melhor de todas as raposas” é somente a maior conhecedora de armadilhas do mundo, conhecimento este que, todavia, não é astuto o suficiente para servir a seu favor. Esse caráter improdutivo do conhecimento sobre armadilhas nos leva, em segundo lugar, ao tema da incapacidade de diferenciar entre o que é e o que não é uma armadilha, citado mais de uma vez na breve alegoria: além de denotar a ignorância da raposa perante os riscos em questão, essa imagem oferece uma interessante descrição sobre o modo como a raposa Heidegger confunde uma toca convencional com uma armadilha, sem conseguir distinguir, portanto, entre aquilo que é acolhedor e aquilo que é agrilhoante. Aqui, seria importante especular sobre o sentido da “armadilha” na alegoria: seria, como indicam os comentários de Arendt na entrevista a Gaus, uma metáfora para um quadro de ideias ou conjunto de referências pernicioso, como aquele dos intelectuais coordenados na *Gleichschaltung*?

Um terceiro elemento, decerto o mais impactante, pode nos permitir aprofundar os paralelos entre o texto de 1953 e os comentários de Arendt na entrevista de 1964. Afinal, o elemento mais marcante da alegoria da raposa é o fato de ela construir, para si, uma armadilha como toca convencional: toda a ignorância sobre o que é uma armadilha e seus riscos, toda a imprudência com relação às armadilhas alheias e toda a falta geral de astúcia da raposa se aglutinam e tomam sentido pleno nesse gesto absurdo. A raposa, apesar de conhecer diferentes armadilhas e de ter seu pelo completamente destruído pelo contato com elas, ainda assim não consegue diferenciar uma toca de uma armadilha, que constrói para si. Ora, é impossível não lembrar então da resposta de Arendt sobre as construções intelectuais de alguns dos acadêmicos em 1933, que, segundo ela, foram aprisionados por suas próprias

ideias e construções intelectuais (cf. *Ibid*, p. 11). Parece claro que, no texto de 1953, Heidegger aparece como exemplo ou modelo do intelectual agrilhado pelas próprias construções intelectuais; até que ponto o filósofo que, como sabemos, foi muito além da mera coordenação conformista com o regime nazista⁴⁰ também é evocado por Arendt ao tratar do *milieu* intelectual alemão na entrevista de 1964 é algo que não cumpre aqui determinar, ainda que os paralelos entre ambas as descrições de armadilhas intelectuais sejam evidentes demais para serem ignorados⁴¹.

Em todo caso, essa remissão ao texto sobre Heidegger e aos trechos da entrevista a Günter Gaus parecem indicar a resistência de Arendt às construções puramente intelectuais dos acadêmicos ao seu redor; compreender minimamente essa resistência, especialmente no tocante ao pensamento heideggeriano, é imprescindível para uma compreensão adequada da presença de intelectuais e acadêmicos de seu próprio período, além dos filósofos e teóricos

⁴⁰ São conhecidas as consequências da eleição de Heidegger ao reitorado da Universidade de Friburgo em abril de 1933, ao que se segue, quase imediatamente, sua filiação ao Partido Nazista. Para nossos propósitos, basta lembrar, com Antonia Grunenberg, como as ações de reitor de Heidegger se coadunaram com as expectativas do Ministério da Educação do novo governo, algo nítido sobretudo depois de seu discurso de posse em 27 de maio de 1933: “Daí em diante, os pronunciamentos e decretos de Heidegger como reitor complementarariam as medidas tomadas pelo Ministério da Educação e as ações dos órgãos locais do NSDAP. E assim a Universidade de Friburgo foi transformada numa instituição de educação ideológica. Isso implicou uma série de ações, como a proibição das associações de estudantes judaicos, a inclusão corporativa das organizações na autoadministração da universidade, a introdução da comprovação da ancestralidade ariana e do trabalho comunitário, [...] uma queima de livros segundo o exemplo de Berlim, aulas obrigatórias de esportes militares e instrução ideológica para estudantes e docentes, o estabelecimento de um setor estudantil encarregado de questões raciais, o fechamento de uma república para estudantes judaicos, a introdução da saudação hitlerista [...]” (Grunenberg, 2019, p. 171). A lista é longa e exaustiva, e mostra o grau da participação de Heidegger com as medidas educacionais e ideológicas do Partido Nazista durante seu reitorado — fato que certamente não pode ser ignorado para a avaliação tanto da pessoa moral do filósofo quanto da armadura conceitual que compõe seu pensamento filosófico, ainda mais à luz da publicação de seus cadernos e diários filosóficos durante a década de 1930, os infames Cadernos Negros. Mais uma vez, o problema é longo e está decerto além de nossos objetivos aqui; indicamos apenas a importância de estudos como os de Jesús Adrián Escudero — como “Heidegger y los *Cuadernos Negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista” e “Heidegger’s *Black Notebooks* and the Question of Anti-Semitism” — e “O projeto de uma metapolítica nos *Cadernos Negros* de Heidegger (1931-1941)”, de Giovanni Jan Giubilato, para um aprofundamento sobre esse tema.

⁴¹ Vale lembrar que essa relação entre a elite intelectual e a ascensão dos movimentos totalitários também é notada por Arendt em outros momentos de sua obra. Em *Origens do totalitarismo*, a autora frisa como a aliança entre a elite intelectual e a ralé, o submundo burguês, é marcada pela recusa honesta da hipocrisia dos valores burgueses — típica, por exemplo, da geração de vanguarda — que desdobra-se num irresponsável apelo à destruição de tudo, inclusive do tecido cultural e institucional do mundo ocidental; e interessa muito notar que tal diluição é perpassada pela condução hipócrita de tal edifício tradicional pela burguesia europeia — cujos vanguardistas totalitários “não esperava[m] mudar as condições sociais ou políticas, mas destruir completamente todos os credos, valores e instituições existentes” (Arendt, 2012, p. 471). Em suma, por fim, a autora nota: “Seria realmente temerário atribuir à excentricidade artística ou à ingenuidade escolástica o espantoso número de homens ilustres que são simpatizantes, companheiros de viagem ou membros registrados dos partidos totalitários” (*Ibid*, p. 457); ou seja, fica o indicativo de que tal tentação por parte dos intelectuais do período não pode ser reduzida à excentricidade, idiossincrasia ou parvoíce individual, mas tem em si mesma um caráter sistêmico — que aqui poderíamos denotar como a facilidade para racionalizar os projetos totalitários por meio de construções intelectuais próprias e que, como veremos mais à frente, pode estar mais profundamente relacionada à preconceitos políticos tradicionais do Ocidente.

das gerações passadas cujos pensamentos são legados pela tradição ocidental, no pensamento de Arendt. Com esse objetivo em mente, examinaremos alguns comentários da fortuna crítica dos estudos arendtianos sobre a relação dela com o pensamento heideggeriano e a tradição do pensamento ocidental. Nesse sentido, os comentários de Dana Villa são especialmente importantes para nós: em seu “Arendt, Heidegger and the tradition”, como indica o título, o teórico lança luzes sobre a relação de Arendt com a metodologia da desconstrução de Heidegger e com a própria tradição do pensamento ocidental que ela passará cada vez mais a enxergar “como antipluralista e (de fato) antipolítica em muitas de suas mais características afirmações, preocupações e conclusões” (Villa, 2007, pp. 983-984, tradução nossa). Contra essa tradição, Arendt teria, segundo Villa, a posição de que as experiências válidas da vida política teriam sido “‘encobertas’ por um modelo fabricativo da ação, modelo este estabelecido por uma tradição filosófica profundamente hostil à pluralidade humana e à ‘irresponsabilidade e incerteza de resultados’ que ela aparentemente criava no âmbito público-político” (Ibid, p. 984, tradução nossa).

É neste sentido que a metodologia heideggeriana se mostraria importante para o desenvolvimento do pensamento da própria Arendt. Segundo Villa, seu pensamento poderia ser demarcado em suas principais fases por etapas metodológicas — partindo da preocupação hermenêutica e genealógica com o surgimento do totalitarismo e com os elementos totalitários no pensamento de Marx “até, finalmente, um encontro ‘desconstrutivo’ com a própria tradição ocidental do pensamento político” (Villa, 2007, p. 984, tradução nossa); no coração desse encontro estaria o desejo de “resgatar as bases experienciais de uma política ‘genuína’, centrada na pluralidade humana, no discurso e na troca de opiniões na esfera pública” (Ibidem, tradução nossa). De fato, os paralelos entre o esforço arendtiano assim demarcado por Villa e aquele desejo de Heidegger de “dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram” (2012, p. 87) são evidentes, e demonstram de forma decisiva a influência do filósofo alemão no projeto teórico de Arendt. Para Villa, a dívida de Arendt para com Heidegger é sobretudo metodológica e envolve não tanto a questão sobre a substância ou conteúdo objetivo do âmbito político, mas, antes, “a maneira pela qual se pode procurar recuperar experiências e sentidos que uma camada de tradição ofuscante teria mergulhado na obscuridade, para não dizer no completo esquecimento” (Villa, 2007, p. 984, tradução nossa); ou seja, parece tratar-se de fato de uma dívida frente ao método destrutivo acima observado, que se propõe a recuperar os sentidos e experiências

autênticas do passado indo na contramão da interpretação canônica e das lições legadas pela tradição⁴².

Para explicitar o sentido dessa dívida metodológica, Villa propõe-se a identificar temas heideggerianos no trabalho de Arendt — em especial, em sua obra *A Condição Humana*. O comentador dedica atenção especial à seção §31 desta obra, “A substituição da ação pela fabricação”, onde a pensadora debate sobre o exaspero tradicional frente aos malogros da ação humana — a saber, sua imprevisibilidade e irreversibilidade — e as tentativas teóricas de buscar um substituto dessa atividade. Já mencionamos brevemente a importância dessa seção da obra de 1958 para a crítica arendtiana da tradição filosófico-política ocidental, e importa aqui notar que Villa identifica na leitura arendtiana de Platão — onde o filósofo aparece como o primeiro a buscar a substituição da ação pela fabricação ao tecer “uma analogia sistemática entre o conhecimento especializado do artífice e a sabedoria política do estadista ou governante” (Ibid, p. 990, tradução nossa), ou seja, entre o artesão que “imagina” sua obra e executa-a por meio de etapas lineares e seguras e o estadista que concebe um determinado fim e realiza atos para sua concretização — a constatação da criação, nas origens da tradição, de uma hierarquia teórica entre aquele que sabe e manda, o governante, e os que obedecem e executam, os governados. Desta forma, dar-se-ia uma separação entre “*archein* e *prattein* (“começar” e “realizar”)” (Arendt, 1999, p. 235), entre aquele que inicia e sabe e aquele que apenas executa, de modo que a atividade da realização se reduziria “à mera efetivação ‘instrumental’ do que o primeiro [o *archon*, o iniciador sábio] tivesse concebido” (Ibid, p. 991, tradução nossa). Neste sentido, indica Villa, inicia-se uma tradição baseada na separação entre estas duas figuras ou estatutos da ação:

Toda tentativa subsequente de postular uma relação de dedução ou derivação de uma “prática” ou ação a partir de um discurso teoricamente determinado (“científico”) sobre a Verdade ou a Justiça

⁴² Um outro comentário de Correia em seu texto sobre Arendt, Nietzsche e Heidegger pode nos ajudar a compreender mais precisamente essa apropriação crítica do projeto heideggeriano pela pensadora. Comentando ainda sobre a preocupação de Arendt com o caráter constitutivo das múltiplas perspectivas para a realidade comum, expressa na famosa afirmação em *A vida do espírito* de que a “pluralidade é a lei da Terra” (Arendt, 2020, p. 35), Correia nota como tal atitude inspira-se no vocabulário e análise heideggerianas do Ser-com [*Mit-Sein*], mas no sentido inverso das conclusões negativas do filósofo frente à suposta queda na inautenticidade provocada pelo contato com a Gente [*das Mann*]. “Com efeito, Arendt faz uso do vocabulário heideggeriano na caracterização da aparência, *mas para explicitar e valorizar exatamente aquilo que Heidegger obnubila e de que desconfia*” (Correia, 2012, p. 115, grifo nosso). Em outras palavras: os traços centrais da analítica do *Dasein* de Heidegger são apropriados e reconfigurados por Arendt, inclusive na contramão das conclusões aristocráticas do filósofo alemão; seu pensamento é mobilizado, mas sua atitude é rechaçada, servindo como contraexemplo para uma adequada compreensão da realidade e suas características eminentemente perspectivistas e políticas.

reitera, com efeito, o esquema básico platônico — e, com isso, a “substituição tradicional do agir pelo fazer” (Villa, 2007, p. 991, tradução nossa).

Segundo Villa, essa é a razão pela qual Arendt indica que o desejo de abrir mão completamente da ação, entendida como agir em concerto e em condição de pluralidade, em privilégio de um modelo fabricativo de atividade, caracteriza toda a tradição do pensamento político ocidental desde suas raízes antigas até os preconceitos contemporâneos contra a política. Essa busca pela superação dos malogros da ação humana seria tão constante que — conforme a portentosa afirmação que vimos na apresentação desta dissertação — “a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política” (Arendt, 1999, p. 234). E é nesse ponto que podemos encontrar o principal aspecto da dívida arendtiana com Heidegger — ou, nas palavras de Villa, “a apropriação mais radical e sugestiva de Arendt da abordagem ‘desconstrutiva’ da tradição por Heidegger” (2007, p. 991, tradução nossa): segundo o comentador, a autora seguiria Heidegger ao conceber a tradição ocidental — no caso, a tradição do pensamento político ocidental — como obnubilando uma esfera da vida com um conjunto de teses e pressupostos teóricos alheios a ela⁴³. No caso de Arendt, isso teria o efeito de indicar que a vida política e a ação humana seriam desvalorizadas pela tradição, que veria a política, no melhor dos casos possíveis, segundo a categoria dos meios e fins — com a ação meramente servindo de meio para um fim supostamente maior (cf. Ibid, p. 992), como a liberdade *da* política pelos filósofos. Essa oposição entre uma esfera autêntica da vida humana e uma “tradição empedernida” cujos preconceitos servem apenas para estagnar traços pujantes da existência seria, para Villa, o

⁴³ Note-se, como já enfatizamos e ainda enfatizaremos muito, que mesmo nesses aspectos mais positivos da apropriação arendtiana podem ser sentidas torções e rupturas com o quadro conceitual mais delimitado da desconstrução no interior do projeto heideggeriano por uma ontologia fundamental. Grunenberg, em seu artigo sobre Arendt, Heidegger e Jaspers (2007), faz um excelente comentário sobre as diferenças de “fundamentação do pensamento” nas obras de ambos os autores, o que explicita claramente a diferença de sua atitude, no caso, frente à ruptura ou brecha na tradição ocidental. “O ‘fundamento’ de Hannah Arendt emerge do choque profundo sobre a brecha na tradição que tomou lugar *no mundo real*, e que era representado da forma mais extrema pelos campos de morte e o gulag dos sistemas totalitários. Basicamente, Heidegger entendia a brecha na tradição com referência à antiguidade. Isso o forçou a abstrair do mundo e da vida de fato. O caminho para os eventos históricos concretos estava bloqueado para ele; ele pensava que eles eram meros epifenômenos de uma crise muito mais profunda. Arendt, todavia, de quem as raízes da experiência pessoal e do pensamento espalhavam-se por dois continentes, sentiu-se compelida a abordar o pensamento pela via dos eventos históricos concretos que representavam a brecha na tradição, e, portanto, na forma de uma história intelectual e política” (Grunenberg, 2007, p. 1016, tradução nossa).

principal indicativo da influência de Heidegger sobre Arendt, e teria firmes raízes no pensamento da autora:

Arendt, em outras palavras, absorve o tema básico de Heidegger — a substituição pela tradição da liberdade existencial infundamentada por um domínio “fundamentado” do Ser — e a aplica sobre o cânone ocidental da filosofia política. Ao fazê-lo, ela revela um persistente apagamento da ação, da pluralidade e da liberdade não-soberana da esfera público-política (Villa, 2007, p. 992, tradução nossa).

Tudo isso indica o aspecto, por assim dizer, positivo da dívida arendtiana com Heidegger — em outras palavras, o aspecto em que a influência pode ser sentida francamente, em que os temas heideggerianos são assimilados pela pensadora. Aqui, poderíamos adicionar ainda, encontramos similaridades não só na proposta metodológica e na atitude crítica frente à tradição destacados por Villa, mas também, o que nos parece igualmente marcante, no retorno por Arendt às fontes gregas que teriam iniciado um processo de velamento acerca de uma esfera fundamental da vida humana, retirando-lhe sua dignidade própria em privilégio de uma relação obnubilante — no caso, a fuga da especificidade plural da vida política em proveito da perspectiva isolada, teórica, do filósofo ou estadista concebido como *archon*, segundo o modelo do artesão⁴⁴. Cumpre notar, todavia, que dois outros pontos se destacam ainda no artigo de Villa para indicar o caráter ambivalente dessa relação teórica entre Arendt e Heidegger. Em primeiro lugar, Villa destaca como a afirmação arendtiana de que toda a tradição teria se caracterizado pelo anseio de fugir da política por completo pode ser lida como uma generalização excessiva. Em outras palavras: a afirmação, é claro, é válida para sua leitura de Platão e para outros autores do cânone; “mas a tradição

⁴⁴ E, claro, muitos outros pontos poderiam ser destacados: em seu volume sobre a apropriação teórica de Heidegger por Arendt, o próprio Villa indica, por exemplo, a importância da assimilação arendtiana da questão heideggeriana da autenticidade e do impacto desta em seu pensamento — sobretudo para a sua compreensão agonística do espaço público como um espaço de aparência e terreno para a aparição e revelação dos agentes humanos, efetivamente *abertos* às infinitas perspectivas que compõem o mundo comum. “Este ‘espaço de aparência’, o terreno das atividades autenticamente reveladoras do discurso e da ação, é, potencialmente, o único lugar no mundo onde tanto o funcionalismo da vida e a utilidade da fabricação são transcendidos; onde, nas palavras de Heidegger, ‘a fachada e o disfarce que se sobrepõem aos fenômenos em sua cotidianidade são enfim penetrados’. Arendt é resoluta acerca da habilidade da ação política em atingir este efeito ‘penetrante’. Como trabalhadores, nós estamos preocupados pelas necessidades da vida e sujeitos à seus ritmos; como artífices, nós somos absorvidos pelo imperativo da utilidade, pela questão dos meios e fins. É apenas ao rompermos e nos distanciarmos *destas* preocupações e ingressarmos à esfera pública — um verdadeiro ‘espaço de desvelamento’ — que nós manifestamos nossa capacidade desvelatória e nos tornamos livres para o mundo” (Villa, 1996, p. 139, tradução nossa).

como um todo, de Platão a Marx? Como ela pode fazer uma afirmação tão ‘totalizante’?” (Ibid, p. 993, tradução nossa)

Para Villa, a resposta é clara e tem consequências para a compreensão do pensamento político arendtiano como um todo: é necessário reconhecer que “Arendt, sob a influência das metanarrativas sobre a filosofia ocidental de Nietzsche e Heidegger, sucumbiu à ideia de que a filosofia é o Platonismo” (Ibidem, grifo do autor, tradução nossa), ou seja, à ideia de que uma dita “pegada platônica” seria constitutiva de toda a tradição ocidental — ideia que, para Villa, não seria de todo equivocada, mas comungaria em certa planificação da tradição. Aqui, é claro, seria necessário apontar que Arendt nunca chega a declarar, mesmo na importante afirmação em questão, que não há pensadores que tenham rompido com a toada antipolítica geral da tradição — insistindo sempre, por exemplo, no papel disruptivo da filosofia política de Kant⁴⁵ —, mas apenas que a tradição num geral pode ser compreendida sob este prisma. De qualquer modo, o comentário de Villa é pertinente, reforçando o ponto de que “a influência de Platão para moldar aquela tradição bem pode ter sido extraordinária, mas claramente haveria recursos dentro dela [...] para pensar a política e a pluralidade juntas, ao menos parcialmente” (Ibidem, tradução nossa). Além disso, interessa que o comentador identifique as duas influências, de Nietzsche e Heidegger, como reverberando de forma ambivalente na obra de Arendt — em suma, levando-a a uma afirmação excessivamente geral sobre a tradição. O ponto é digno de nota e lança luzes sobre os aspectos menos positivos, por

⁴⁵ Basta aqui lembrar da afirmação de Arendt, na entrevista a Gaus, de que “Há uma espécie de inimizade contra toda a política na maioria dos filósofos, com exceções bem raras. Kant é uma exceção” (Arendt, 2005, p. 2, grifo da autora, tradução nossa). Ainda que uma análise aprofundada das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, onde ela desenvolve essa afirmação, fosse nos levar muito longe, parece pertinente trazer uma citação destas preleções em que Arendt destaca o caráter revolucionário da recusa kantiana da distinção tradicional entre o filósofo sábio e a humanidade geral ignorante, originada pela avaliação temerária do julgamento de Sócrates por Platão e seu interesse em governar a cidade para a segurança e proteção do filósofo: “Com o desaparecimento dessa antiga distinção, todavia, algo curioso acontece. A preocupação do filósofo com a política desaparece; ele não tem mais nenhum interesse especial pela política; não há mais auto interesse e, portanto, nenhuma reivindicação seja pelo poder ou a uma constituição que protegeria o filósofo contra a maioria. [Kant] concorda com Aristóteles, contra Platão, de que os filósofos não deveriam governar, mas que os governantes deveriam estar dispostos a ouvir aos filósofos. Mas ele discorda da visão de Aristóteles de que o modo de vida filosófico é o mais elevado e de que o modo de vida político, em última análise, existe para o bem da *bios theoretikos*. Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, a velha tensão entre política e filosofia desaparece completamente. O resultado é que a política, e a necessidade de escrever uma filosofia política para ditar as regras para um ‘hospício’, deixa de ser um assunto urgente para o filósofo. Nas palavras de Eric Weil, ela não é mais ‘uma preocupação para os filósofos; ela se torna, junto com a história, um problema filosófico’” (Arendt, 1992, p. 29, tradução nossa). Dentre outras questões, a passagem é interessante por revelar como Kant estabeleceria, para a pensadora, um pensamento político que prescindia da hierarquia entre o filósofo e suas “ideias normativas” e o restante da humanidade. Ou seja, Villa tem razão em apontar os perigos de certa planificação platônica na posição arendtiana, mas é seguro dizer que a opinião geral de Arendt sobre os problemas inerentes à tradição filosófico-política não recai nessa armadilha, como prenuncia a apropriação crítica de Aristóteles e Kant na passagem acima.

assim dizer, do débito arendtiano para com a tradição alemã que visamos destacar pouco antes nesta dissertação⁴⁶.

Seja como for, há um segundo ponto sobre a ambivalência da relação teórica entre Arendt e Heidegger no artigo de Villa — talvez mais importante do que essa generalização da tradição. Abordando a centralidade da noção de pluralidade no pensamento arendtiano e o modo como essa centralidade está no cerne da distância de Arendt para com a tradição ocidental, Villa questiona: “Se essa noção a distingue de uma tradição sumariamente ‘platônica’ da filosofia política em geral, ela não a distinguiria também, em particular, de seu mestre Heidegger?” (Ibid, p. 995, tradução nossa). A questão é fundamental e sua resposta, para o comentador, é afirmativa: Heidegger também negligenciaria o tema da pluralidade humana, uma vez que “sua noção de *Existenz* autêntica seria surpreendentemente desprovida de uma dimensão interativa robusta” (Ibidem, tradução nossa), o que se marcaria ainda pelo “caráter majoritariamente individualista do *Dasein* autêntico que encontramos na Segunda Seção de *Ser e Tempo*” (Ibid, p. 996, tradução nossa). Para demonstrar de forma mais consistente os limites internos do pensamento do filósofo alemão, Villa enumera algumas passagens de sua obra onde transparece o conceito de *polis* não só como espaço de revelação, mas, mais importante, como a “obra de um ‘criador’ que envolve-se em um *polemos* ou conflito com o pano de fundo obscuro da natureza e do mito, esforçando-se para criar um mundo humano” (Ibid, p. 997, tradução nossa); no seio dessa caracterização heideggeriana da *polis*, em outras palavras, é o “fundador da cidade — a figura ‘solitária’ que traz à tona um

⁴⁶ Em suma: o ponto de Villa é interessante e deve estimular alguma cautela frente a essa posição geral sobre a tradição que ele enquadra aqui criticamente. Douglas B. Klusmeyer também comenta o traço potencialmente redutor da concepção arendtiana de tradição: “Ela a concebia em termos monolíticos, baseados numa reconstrução abstrata de padrões herdados ao longo dessa história intelectual, e a posição crítica que desenvolveu em relação à tradição é, justamente, predicada nessa mesma reificação” (Hayden, 2020, p. 186). Nos parece, porém, como a passagem de Klusmeyer indica, que essa reificação um tanto monolítica — Para Villa, como vimos, a associação de matiz heideggeriano entre platonismo e tradição — não visa literalmente reduzir a totalidade da tradição às pegadas platônicas, como se ela fosse um grande fio ou monolito linear, unidimensional e determinado inexoravelmente por estas pegadas; mas, antes, visa taticamente enfatizar certos traços comuns ao pensamento político tradicional que teriam suas raízes no pensamento do filósofo grego. Os motivos para tal ênfase parecem claros pelo exposto até aqui nesta dissertação: lembremo-nos das palavras de Duarte (ver p. 64-65, nota 32), quando ele diz que ela não só “reconhecia a multiplicidade de universos contidos no que chamava de ‘a’ tradição” como “evidentemente não deixava de conceber que esta abrangesse em seu interior ‘numerosos’ mundos” (Duarte, 2000, p. 123). No mais, nos levaria muito longe demonstrar a atenção de Arendt às tendências “não-tradicionais” no pensamento político ocidental, o que quebraria tal imagem “monolítica” de seu conceito de tradição; para nossos propósitos, basta lembrar que a pensadora concebe a tradição a partir de diferentes veios e disciplinas, o que dificilmente poderia ser reduzido a um único grande fio condutor — como o próprio Klusmeyer nota, quando Arendt fala da grande tradição ela parece estar “pensando em uma de tipo literário, articulada por elites educadas com um conteúdo aurido de fontes filosóficas, jurídicas e teológicas” (2014, p. 140, tradução nossa) —, além do fato de destacar como influências as grandes exceções do cânone ocidental do pensamento político — mais notavelmente Kant, como vimos acima, e Montesquieu, mas em menor grau pensadores como Toqueville, Maquiavel ou Cícero.

mundo político na forma de uma nova *polis* — que é o mais importante” (Ibidem, tradução nossa). Tudo isso aponta para o “caráter producionista” do pensamento de Heidegger. Em outras palavras,

revela como Heidegger, apesar de sua tematização dos preconceitos “producionistas” da ontologia grega, ele mesmo sucumbiu à tentação da *poiesis* (ainda que em uma forma “radicalizada”). A pluralidade e a igualdade são apagadas conforme o fundador-legislador “poético” realiza seu trabalho solitário, quase divino. [...] Nada poderia estar mais distante da concepção arendtiana de uma fundação constitucional do que esta ênfase no homem “solitário, estranho e alheio” e sua violência criativa, radicalmente poética (Villa, 2007, p. 997, tradução nossa).

Assim, em suma, Villa destaca a distância entre o pensamento de Arendt e Heidegger a partir do caráter individualista e do privilégio do criador poético e solitário na obra do filósofo alemão. Tudo isso evidencia, parece-nos, o que tentamos aqui descrever como caráter ambivalente da relação teórica entre os pensadores, a saber, o modo como a leitura arendtiana das obras dos filósofos de seu período e do cânone é perpassada por uma assimilação radicalmente crítica de seus pensamentos e dos limites de suas construções intelectuais. Importa notar que tal assimilação crítica deriva em grande parte da própria armadura conceitual forjada por Arendt em seus escritos — aqui, por exemplo, da ênfase arendtiana na noção de pluralidade, que a leva a distanciar-se dos aspectos mais individualistas da tradição e de seus contemporâneos —, o que, por sua vez, ilumina a preocupação por parte da autora em resgatar outras experiências políticas que aquelas laureadas pelo cânone ocidental e forjar uma trama conceitual à altura de tal empreitada. Em suma, como o artigo de Villa permite entrever, parece-nos estar em jogo uma reflexão tanto dos limites da tradição ocidental quanto dos perigos e preconceitos oriundos de uma política baseada na individualidade daquele que teoriza sobre o mundo de uma perspectiva isolada⁴⁷.

⁴⁷ Aqui, seria interessante pontuar que o mesmo Villa nos ajuda a pensar a crítica arendtiana à posição individualista do *philosophos* e suas consequências para a relação entre pensamento e ação, ou pensamento e julgamento. Em outro importante artigo, *The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann*, o comentarista aponta como os debates de Arendt ao redor destas duas figuras indicam como, em ambos os casos e por vias opostas, o julgamento objetivo sobre o mundo é prejudicado ou pela ausência de pensamento (o caso do burocrata) ou pela pureza ideal, não-mundana do pensamento (o caso do filósofo); ambas se afastariam, diria Arendt, do dialógico dois-em-um socrático e de seu engajamento com o mundo comum. Em outras palavras:

Neste sentido, há muito mais a dizer sobre a relação de Arendt com Heidegger, e, novamente, a fortuna crítica nos ajuda em muito a compreendê-la. Cumpre agora apresentar o artigo de Vinícius de Figueiredo, intitulado *A desconstrução da Filosofia Política* (2004), onde são lançadas hipóteses muito pertinentes sobre essa relação intelectual e sobre a própria crítica de Arendt à tradição filosófico-política ocidental. A começar, Figueiredo procura indicar, partindo da interpretação de Luc Ferry de que o pensamento arendtiano comporia uma espécie de tradução da ontologia heideggeriana no campo da teoria política, que tal leitura se equivoca justamente ao assumir o pressuposto de que o pensamento político de Arendt toma a forma de uma filosofia política, ainda mais uma filosofia política de orientação heideggeriana. Ao contrário, argumenta Figueiredo, Arendt buscaria indicar em sua própria teoria política o prejuízo ou “equivoco arraigado na tradição filosófica ocidental (equivoco do qual [...] compartilhou também o próprio Heidegger), a saber: o pressuposto de que a reflexão sobre a política deva necessariamente assumir a forma da filosofia política” (Figueiredo, 2004, p. 129).

O cerne do artigo de Figueiredo aborda o que o autor nomeia, já indicando certa filiação com a filosofia heideggeriana, desconstrução da filosofia política por parte de Arendt: a ideia de que uma das principais contribuições arendtianas, se não a principal, para o campo do pensamento político seria a de repensar a relação teórica entre filosofia e política, em que a primeira se coloca no lugar hierárquico da teoria ou da norma e a segunda no lugar da prática ou do fato empírico, jornalístico. Em outras palavras, Figueiredo sugere que:

a contribuição decisiva de Arendt [seria] mostrar que a figura do filósofo político *já é derivada de uma interpretação particular das relações entre ontologia e política* — uma interpretação que, subordinando a política a princípios especulativos presumivelmente mais elevados do que admitem os acontecimentos mundanos, fez com que terminássemos insensíveis para o cerne mesmo da experiência política (Figueiredo, 2004, p. 129, grifo do autor).

para Arendt, “a ‘não-mundanidade’ do filósofo *não* o exime, mas, antes, revela uma forma enfática de alienação do mundo, uma que é inimiga do pensamento ‘ordinário’ (Socrático) e estranhamente harmoniosa com a cotidiana ausência de pensamento ou preocupação (o que em *Ser e Tempo* se batizou como a ‘queda’, *Verfallenheit*). Como representantes, respectivamente, da absoluta ausência de pensamento e de um pensar puro, Eichmann e Heidegger são estranhamente complementares, apesar das vastas diferenças entre suas pessoas e atos” (Villa, 1997, p. 181-182, tradução nossa).

Essa ideia é crucial, pois indica como a contribuição arendtiana, em seu sentido mais basililar, já pressupõe uma releitura da relação entre teoria e prática, entre ontologia e política ou entre *philosophos* e *politikos* — melhor dizendo, uma releitura da relação hierárquica, habitual à tradição, entre estes dois polos esquemáticos. O essencial, indica Figueiredo, é notar como essa hierarquia termina por nos privar da própria política em sua verdadeira magnitude: a experiência do agir e discursar entre iguais em um espaço plural, segundo os termos da armadura conceitual arendtiana que, como vimos, é forjada para resgatar a dignidade da política encoberta por uma “tradição empedernida”. Dessa forma, a desconstrução da tradição filosófico-política partiria da tese de que esta é presidida por uma compreensão de que a política subscreve-se, ou deve subscrever-se, a pressupostos teóricos forjados no campo das ideias pelo filósofo ou especialista. Mais ainda, Arendt sustentaria, tanto em *A Condição Humana* como em textos chave de *Entre o Passado e o Futuro* (sobretudo em “Que é autoridade?”), a tese de que o paradigma da fabricação — o modelo para a ação política, visto acima, baseado na ideia de que um indivíduo com um saber especializado pode e deve propor normativamente a execução de meios para um determinado fim — “se tornou o modo privilegiado de inteligibilidade da política desde a Antiguidade” (Ibid, p. 130) e, mais especificamente, desde o estabelecimento por Platão, na *República*, da figura do rei-filósofo como aquele que legitimamente pode exercer um domínio político sobre os demais devido à sua relação transcendente com um plano prescritivo das Ideias, eternas e imutáveis. Neste sentido, a filosofia política de Platão inauguraria a ideia de um império ou despotismo da razão sobre a materialidade e diversidade dos eventos, sobre a multiplicidade do comum e das relações humanas em condição de pluralidade, dando-se então o que Figueiredo nomeia como *sublimação da política pela filosofia*:

Sublimação, porque as relações intramundanas passam a ser concebidas sob o privilégio da contemplação da verdade, a vida ativa perdendo seu território para a vida contemplativa. Eis aí o nascimento da tradição criticada por Arendt, e na qual ela irá inscrever toda a reflexão política moderna — uma tradição que se tornou possível desde que o *bios theoreticós*⁴⁸, colonizando o mundo

⁴⁸ A descrição de Arendt acerca do privilégio filosófico tradicional à “vida contemplativa”, que vê na atividade do pensar o bem supremo da vida humana, em detrimento da “vida ativa”, que compreende desde a esfera dos negócios e atividades humanas até os assuntos específicos da *bios politikós* e que é concebida pelo filósofo como mero meio para a realização da vida feliz da contemplação, é um dos temas capitais das primeiras etapas de *A condição humana* e apresenta, em suma, tanto a posição de Arendt frente a esse preconceito de raízes

comum, subsumiu a diversidade que lhe é inerente aos critérios formulados no âmbito privilegiado e solitário no qual, desde Platão, se instaurou o filósofo político. Poderíamos até dizer: [segundo Arendt,] Platão inventou o filósofo político, essa figura que, ao ver nossa inscrição no mundo *sub specie aeterni*, desvirtuou [...] o sentido próprio da experiência política (Figueiredo, 2004, p. 131).

É este, portanto, o sentido forte da tradição filosófico-política criticada por Arendt: a suposição constante de uma hierarquia despótica, de mando e obediência, entre aquele que é dotado de um saber prescritivo ou normativo e o restante da cidade — ou da humanidade, em sentido mais geral —, leiga e não especializada. Ademais, seria este — como indicamos com Villa mais acima — *o pressuposto de que a tradição filosófico-política é fortemente marcada por certa “pegada platônica” ou certo “platonismo político”*: a insistente afirmação da superioridade do plano teórico sobre o plano da eventualidade e da experiência comum, o próprio tecido da vida política. As consequências desta leitura da tradição e deste pressuposto em particular são imensas; segundo Figueiredo, por meio delas poderíamos até mesmo dizer que, para Arendt, “a filosofia política jamais poderá dizer a verdade do seu objeto, pois ela, filosofia política, só se faz possível pela negação da natureza genuína da política, que se exerce no âmbito da *vita activa* — o que a torna, por definição, antiespeculativa” (Ibid, pp. 131-132). Com tudo isso em mente, pode-se indicar mais uma vez a importância do pensamento heideggeriano para o próprio pensamento arendtiano: afinal, tanto a metodologia da desconstrução quanto o retorno aos clássicos gregos, para além da especificidade da influência em Arendt da interpretação heideggeriana do Mito da Caverna em *A doutrina platônica da verdade* (1947), mostram-se cruciais para o estabelecimento dessa leitura da tradição filosófico-política. De qualquer forma, nos lembra Figueiredo, tratar dessa influência é tratar também da complexidade da relação arendtiana com a filosofia em geral e a filosofia política em particular: àqueles que interpretam o pensamento arendtiano como mera tradução da filosofia heideggeriana para o campo da teoria política, bastaria lembrar que, se ela “procede à desconstrução da filosofia política, como poderia representar sua versão heideggeriana?” (Ibid, p. 132)

aristotélicas quanto sua interpretação sobre as distorções tradicionais expressa na tradução equívoca do binômio *bios theorétikos/bios politikós* como *vita contemplativa/vita activa*. Uma análise mais detida deste tema excede nosso escopo nesta dissertação. Para uma visão geral, ver Arendt, 1999, §§1-3.

O caso é, portanto, mais complexo: seria mais preciso compreender a dívida de Arendt com o pensamento do filósofo alemão — e, assim, o próprio pensamento arendtiano — não mais pela chave da “transposição filosófico-política da ontologia heideggeriana, e sim pela modificação dessa mesma ontologia, cujo conceito central, o ser-no-mundo, se torna uma noção eminentemente política” (Ibid, p. 130). Argumentando em favor dessa afirmação, Figueiredo nos parece dar importantes indicativos daquilo que chamamos de caráter ambivalente da relação de Arendt para com seu mestre Heidegger, pois, além de indicar o lado positivo da influência heideggeriana na própria interpretação de Arendt do Mito da Caverna — onde, segundo Heidegger, “Platão teria substituído a verdade [*Wahrheit*] pela correteza [*Richtigkeit*] — nisto, obliterando o que ela teria de desvendamento [*Unverborgenheit*]” (Ibid, p. 132), interpretação fundamental para a compreensão arendtiana do pensamento platônico e de sua influência para a tradição filosófico-política uma vez que teria levado Arendt a compreender o mito como o momento onde Platão adapta sua própria doutrina das Ideias para o mundo político e faz com que as Ideias, antes meramente contempláveis em sua beleza eterna, se convertam “em um conjunto de padrões aplicáveis ao mundo público” (Ibidem) —, o comentador também indica o modo como a leitura arendtiana de Heidegger articula uma crítica ao filósofo. Afinal, ainda sobre essa interpretação do Mito da Caverna, Arendt indica que “Heidegger não é cômico do contexto político em que a parábola aparece” (Arendt, 2014, p. 152); mais profundamente, “[e]mbora tendo feito do ser-no-mundo a característica essencial do *Dasein* [...], Heidegger pode ignorar o fim político da doutrina das ideias na medida em que jamais deixou de interpretar a mundaneidade apoliticamente” (Figueiredo, 2004, p. 133), primando sempre pela autenticidade individual do *Dasein* em detrimento da alteridade objetiva das relações intramundanas e, no caso da interpretação da *República*, do contexto político em que o Mito ou Parábola da Caverna se constitui.

Para Figueiredo, portanto, ficaria nítido que “a relação de Arendt com Heidegger comporta uma dívida, ao mesmo tempo em que articula uma crítica” (Ibidem): se há indiscutivelmente uma dívida no âmbito metodológico e temático da abordagem que Arendt faz da tradição ocidental, essa dívida não pressupõe a assimilação acrítica ou mera transposição temático-conceitual do pensamento de Heidegger para o campo da teoria política, movendo-se antes de forma crítica ao pensamento heideggeriano. Podemos aqui, ademais, começar a compreender de forma mais precisa o modo como a influência heideggeriana é ambivalente para Arendt: mais precisamente, o modo como essa influência é marcada também por uma leitura crítica onde Heidegger aparece como exemplo negativo da

relação entre pensar e agir, onde o filósofo reforça, “só que agora em nome de uma existência autêntica —, outra vez [a] eminência do *bios theoretikos*” (Ibidem), outra vez representando o privilégio da individualidade e precedência do pensar sobre a tessitura concreta do mundo comum.

Dois pontos são aqui fundamentais: primeiro, considerando os comentários de Villa e Figueiredo, parece possível compreender com mais clareza o sentido da resistência arendtiana ao mundo intelectual e suas ideias pré-fabricadas sobre os eventos políticos de sua própria juventude — em outras palavras, ficam mais claros seus comentários acerca da armadilha conceitual, individualista e abstrata, que vem a agrilhoar aqueles mesmos que as forjam em sua solidão. Em segundo lugar, ainda considerando esses comentários e retomando o que foi discutido acerca do breve texto “Heidegger, a raposa”, fica nítido como a assimilação teórica do pensamento heideggeriano não só articula uma crítica à postura filosófica deste, de seu lugar enquanto intelectual ou acadêmico com toda a carga semântica que tal lugar parece ocupar no pensamento arendtiano, mas uma crítica aos próprios marcos teóricos fundamentais de seu pensamento filosófico — o que, sem dúvidas, será fundamental para o estabelecimento do pensamento da própria Arendt. Em outras palavras, é como se Heidegger exercesse uma influência determinante tanto em seu sentido positivo, como na metodologia da desconstrução e em outros aspectos, quanto em seu sentido negativo, como representante do pensar isolado e eminentemente teórico, sendo discutível qual dos dois sentidos é mais importante para Arendt. Se nos remetemos, para dar um outro exemplo, a um comentário de Rüdiger Safranski, em seu *Heidegger: Um Mestre da Alemanha entre o bem e o mal* (1994), sobre essa relação, podemos ver mais claramente como a influência heideggeriana se dá, sobretudo, na chave do contraste ou negativamente, levando-a como que a complementar por contraste o edifício intelectual de Heidegger. Segundo o biógrafo, Arendt:

provará como compreendeu bem a Heidegger. Ela o compreenderá melhor do que ele compreendeu a si mesmo. Como fazem os apaixonados, ela reagirá complementarmente à filosofia dele e lhe dará aquela mundanidade que ainda lhe falta. Ao *precursor* (*Vorlaufen*) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *Jemeinigkeit* [“minhidade desde sempre”] ela responderá com a filosofia da pluralidade; à crítica da *decaída* (*Verfallenheit*) diante do mundo do *a gente* (*Man*) ela responderá com *amor mundi*. A *clareira* (*Lichtung*) ela responderá

enobrecendo filosoficamente a coisa pública. Só assim a filosofia heideggeriana se tornará um todo, mas esse homem não o perceberá (Safranski, 2000, p. 178).

Não cumpre aqui aprofundar o sentido específico da própria trama conceitual arendtiana citada por Safranski, nem debater o modo como ela complementaria e unificaria a filosofia de Heidegger, mas apenas notar com o biógrafo o modo como isso, em linhas gerais, desenvolve-se de forma contrastante — o que se coaduna com os recortes da tradição filosófica alemã e seu impacto ambivalente na formação do pensamento arendtiano, ambos sugeridos acima. Nesse sentido, alguns comentários de Grunenberg também são pertinentes: a biógrafa nota como eles, apesar das diferentes posturas teóricas que desenvolverão, travam durante as décadas de 1940 e 1950 “um debate animado sobre a crise da Modernidade” (Grunenberg, 2019, pp. 312-313) que orbita ao redor de uma mesma questão: “como ocorrera a ruptura com a tradição na Modernidade?” (Ibid, p. 313). Se Heidegger parte de uma comparação entre a Modernidade e a Antiguidade, notando as mazelas do caráter instrumental e solipsista do agir no mundo de sua contemporaneidade, Arendt investigará a mesma ruptura, como veremos, a partir do choque provocado pelo fenômeno totalitário. Mas não é apenas esta diferença que se mostra determinante:

Ambos concordavam que a modernidade produzira essa ruptura [com a tradição] a partir de si mesma. Heidegger expressou isso com base numa postura filosófica em relação à vida, à atividade, à experiência. *Arendt questionou essa própria postura filosófica.* Suas pesquisas sobre o antissemitismo, racismo, imperialismo e totalitarismo a tinham levado a uma crítica da forma de pensamento filosófica puramente contemplativa e de sua postura frente ao mundo da experiência, crítica da qual nunca mais se afastou, nem mesmo após o reencontro com Heidegger (Grunenberg, 2019, p. 314, grifo nosso).

Mais uma vez, encontramos em Arendt a recusa da figura do intelectual puramente contemplativo, que constrói abstrações sobre a realidade de uma posição isolada e supostamente privilegiada. Mesmo o exame da ruptura da tradição, que veremos em detalhe mais a frente, leva a pensadora a questionar o lugar tradicional do pensador ou filósofo, o que parece explicitar o contraste objetivo com o conjunto de questões e formulações filosóficas de Heidegger sobre este mesmo tema. As consequências desse contraste são certamente

determinantes; e aqui seria necessário buscar uma compreensão mais ampla dos fundamentos do pensamento político que Arendt estabelece, buscando compreender, por exemplo, as razões que a levam não somente à experiência da antiga *polis* mas, em específico, ao conjunto de experiências humanas que se vinculam à constituição desse corpo político. Assim, nos defrontamos com uma das características metodológicas mais importantes do pensamento arendtiano, cuja compreensão mostra-se essencial para as escolhas teóricas e argumentativas realizadas pela autora em seus escritos — e que ela mesma sintetiza em uma conversa com C.B. Macpherson em congresso na Universidade de Toronto em 1972, justapondo seus estilos de escrita nos seguintes termos:

[...] em minha opinião, uma palavra tem uma relação muito mais forte com o que ela denota ou com o que de fato é do que com o modo como eu e você a utilizamos. Quer dizer, você considera apenas o valor comunicativo da palavra. *Eu considero sua qualidade desveladora*. E esta qualidade desveladora tem, evidentemente, *sempre um pano de fundo histórico* (Arendt, 2018b, p. 461, grifo e tradução nossa).

Por mais sucinto que possa ser, o comentário indica a intenção de buscar a origem das palavras utilizadas para a descrição dos fenômenos — recurso pelo qual o sentido mais preciso e profundo destes mesmos termos pode, então, se revelar. Portanto, ter em mente esta busca pela qualidade desveladora, e historicamente situada, das palavras e dos conceitos é essencial para compreender o que está em jogo quando Arendt indica, em “Que é liberdade?”, que para abordar precisamente este conceito é necessário ter claro:

[...] que a tradição filosófica [...] distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos assuntos humanos em geral, para um domínio interno, [...] onde ela seria aberta à autoinspeção (Arendt, 2014, p. 191).

Assim, as passagens indicam que a análise da origem dos conceitos por Arendt não se restringe ao plano estritamente filosófico ou teórico. O esforço de Arendt é buscar as origens fenomênicas e as experiências primordiais vinculadas a esses conceitos, mas não só isso: é ainda a busca pelo *desvelamento* de um sentido que teria sido ocultado pelo desenvolvimento

da tradição do pensamento, ocultamento este que pode ser compreendido apenas se seu contexto histórico — i.e., os acontecimentos e experiências que permeiam este desenvolvimento — for analisado em suas raízes.

Essa breve exposição do *élan* filosófico de Arendt acerca da relação entre a noção de liberdade e a tradição, todavia, apenas sugere os aspectos gerais de uma complexa e original metodologia de análise política que constitui o esforço por um novo pensar político, algo que merece um exame mais atento. Como vimos, a metodologia arendtiana começa a estabelecer-se ainda em seus anos de formação, com base em um pensamento onde a palavra aparece como uma espécie de *arkhé* que tanto aglutina em seu sentido um conjunto de experiências humanas quanto, talvez de ainda maior importância, *desvela objetivamente* o sentido dessas experiências e percepções. Assim, também fica indicada novamente a importância crucial do pensamento de Heidegger para o desenvolvimento de dita metodologia. Ela se explicita sobretudo pela presença da concepção de que as noções chave podem se desvelar a partir de um resgate crítico do passado, tanto em suas experiências próprias quanto nas raízes etimológicas das noções em questão — o que guarda imensas similaridades com o esforço teórico heideggeriano, tanto no recorte apresentado acima quanto em outros momentos de sua obra⁴⁹. Tal importância, além de todos os comentários analisados anteriormente, é atestada pela própria autora: em seu “Martin Heidegger faz oitenta anos” (1969), o texto de celebração — e crítica pontual — revela muito da recepção do pensamento heideggeriano por Arendt e lança ainda mais luzes à sua própria proposta teórica. Em profunda admiração ao professor que, junto de Husserl, distanciava-se da filosofia acadêmica enquanto “velha disciplina escolar, convenientemente dividida em compartimentos, [...] esvaziada de sua substância por um tédio sem fim” (Arendt, 2008, p. 278), a autora descreve a reputação de Heidegger à altura dos anos 1920 nos seguintes termos:

⁴⁹ Por fins de brevidade, citaremos aqui apenas outro exemplo bastante notório e sintético destes recursos filosóficos na obra de Heidegger: a formulação da noção de *alétheia* como desvelamento a partir da análise de fragmento 16 de Heráclito — “Como pode alguém esconder-se diante daquilo que jamais tem ocaso?” (Heidegger, 1978, p. 124). Para além da instigante análise que, em resumo, identifica que “a sentença nomeia com ‘aquilo que jamais tem ocaso’: aquilo que constantemente emerge” (Ibid, pp. 128-129) e que este perene emergir não seria outra coisa que “o indefectível e perene desvelar-se” (Ibid, p. 129), cumpre notar que a própria proposta heideggeriana neste ensaio se dá em termos de desvelamento de um pensamento ou compreensão inaudita. Assim, ao referir-se à proposta do ensaio, Heidegger menciona sucintamente: “O esforço se concentra em *permanecer mais próximo à palavra da sentença de Heráclito*. Isto poderia colaborar para *guiar um pensar futuro* para o âmbito *de apelos nunca dantes ouvidos*” (Ibid, p. 125, grifo nosso). Que essa última formulação nos remeta diretamente à afirmação arendtiana, citada ainda no começo desta dissertação, de que a quebra da tradição também poderia permitir que o “*passado se abraisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir*” (Arendt, 2014, p. 130, grifo nosso) não parece nada casual — indica, antes, a linha de tensão que une os pensamentos heideggeriano e arendtiano em suas múltiplas diferenças.

[...] há alguém que efetivamente atinge as coisas que Husserl proclamou; sabe que elas não são um assunto acadêmico, mas a preocupação do homem pensante e isso, de fato, não só desde ontem ou hoje, mas desde sempre; e exatamente porque para ele o fio da tradição se rompeu, redescobre o passado. O decisivo no método era que, por exemplo, não se falava *sobre* Platão e não se expunha sua doutrina das ideias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea (Arendt, 2008, p 279).

Segundo Arendt, a profunda novidade da filosofia do então jovem Heidegger partia não só da compreensão da ruptura da tradição mas, sobretudo, do ato de trazer à tona o passado e seus elementos, mobilizá-los outra vez e fazê-los revelar novos sentidos — em outras palavras, pelo fato de que, com sua filosofia, “o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falemos tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava” (Ibid, p. 278). Eis aqui, outra vez, o principal aspecto positivo da dívida arendtiana para com Heidegger: é através do mestre que a pensadora parece ter aprendido a resgatar, contra a tradição e seu sentido habitual, tesouros do passado ocidental. Portanto, e com tais elementos teóricos e biográficos em mente, parece seguro afirmar, como faz Adriano Correia, que:

Arendt cultivava uma *fenomenologia genealógica* na qual eram decisivos os eventos históricos e as experiências deles decorrentes, notadamente no âmbito da linguagem, mas também no das configurações das formas de vida — nas tensões, inversões e transfigurações entre seus diferentes âmbitos e forças. Importava para ela traçar a genealogia dessas transfigurações e das forças que as presidiram [...] (2014, p. xxii, grifo do autor).

O pensamento procura, pois, resgatar e fazer desvelar não só um conjunto semântico ou conceitual, mas a própria origem fenomênica que subjaz ao sentido estabelecido; traçar, ainda, o percurso histórico dos termos, atentando-se tanto para os contextos particulares quanto para as transfigurações pelas quais passam, contribuirá para tornar vivo, ainda outra

vez, o sentido original dos termos e das experiências analisadas. Todavia, esse quadro metodológico que as passagens acima constroem não nos permite, por si só, compreender ainda a premência do político que conduz toda a obra de maturidade de Arendt. Para isso, importa lembrar outra vez do contexto particular de sua tomada de consciência política. Como nota Canovan, “Arendt estava (como ela reconheceu, anos mais tarde) um tanto desinteressada em política” (1995, p. 8, tradução nossa) em seus anos de juventude, desinteresse que atravessa todo o período referente a seus anos de formação e doutoramento, somente se dissipando, justamente, com a chegada do partido nazista ao poder em 1933 e com os atrozes eventos subsequentes — sendo evidência da radicalidade dessa mudança de estima as próprias palavras de Arendt sobre sua recepção da notícia acerca da existência do campo de concentração de Auschwitz em 1943: aquilo que, de tão inumano e incompreensível, “jamais poderia ter acontecido” (Arendt, 2005, p. 14, tradução nossa). É a experiência desses eventos que leva a pensadora, no mesmo texto em que celebra o pensamento de Heidegger, a apresentar uma das grandes razões para sua frustração com o filósofo: o fato de que aquele que busca “a capacidade do espanto diante do que é simples e da possibilidade de aceitar este espanto como morada” (Heidegger, 1978, p. 124) possa se retirar do mundo dos assuntos e afazeres humanos — gesto compreensível de uma perspectiva filosófica, uma vez que,

[da] perspectiva da morada do pensar, o que de fato reina em torno [do mundo comum], na “ordem habitual do cotidiano” e dos afazeres humanos, é a “retirada” ou “o esquecimento” do ser: a retirada daquilo que é o assunto do pensar, aquilo que, por sua natureza, se sustém no contato com o ausente. A superação dessa retirada sempre é paga por uma retirada do mundo dos afazeres humanos, mesmo que o pensar medite justamente estes afazeres em sua calma retirada (Arendt, 2008, p 287).

Todavia, o perigo é que essa “inevitável retirada do mundo” pelo pensar tenha efeitos nefastos — perigo que permeia a filosofia desde Platão, que resolveu “partir para a Sicília, por três vezes, em idade já avançada, a fim de ajudar o tirano de Siracusa a tomar o bom caminho” (Ibid, pp. 287-288) e realizar sua ideia de “governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior a seu próprio âmbito” (Arendt, 2014, p. 155). Aqui, vemos novamente que se há uma inegável dívida de Arendt ao pensamento

heideggeriano, ela é matizada pelo fato de que ela também se dá enquanto *apropriação crítica*, onde o filósofo aparece também como *contraexemplo*; a pensadora compreende o perigo do alheamento do mundo comum pelo filósofo, este que marcou de forma profunda o pensamento de Heidegger à luz de sua filiação ao partido nazista:

Ora, sabemos todos que Heidegger também cedeu uma vez à tentação de mudar de “morada” e de se “inserir”, como então se dizia, no mundo dos afazeres humanos. E, no que concerne ao mundo, mostrou-se ainda um pouco pior para Heidegger do que para Platão, pois o tirano e suas vítimas não estavam além-mar, mas em seu próprio país (Arendt, 2008, p. 288).

Tais passagens indicam ainda outra vez a relação complexa de Arendt não somente com Heidegger mas com a própria filosofia, algo que notoriamente se expressa na recusa da autora ao título de filósofa, pois elas apresentam de forma nítida o direcionamento da autora, que procurou estabelecer uma nova forma de conceber os fenômenos políticos — originalidade esta que, nas palavras de André Duarte, reside “em sua capacidade de pensar e reinventar a política ao repensar a tradição filosófica ocidental, definindo os pontos de tensão e intersecção entre política e filosofia” (2000, p. 30). Como já indicamos, está para além de nosso escopo a análise destes pontos de tensão e de onde decorrem segundo a pensadora, algo diretamente ligado a seu reexame crítico da tradição filosófico-política de Platão até Marx, assim como os aspectos efetivos de seu pensamento político em toda sua riqueza e novidade conceitual, conforme ele se apresenta sobretudo nas obras publicadas a partir da segunda metade dos anos 1950. O que nos interessa é apenas reforçar que a influência heideggeriana em Arendt se caracteriza por algumas ambiguidades fundamentais que tentamos descrever aqui com a hipótese da apropriação crítica: se, de um lado, a autora absorve parte da metodologia da destruição da tradição filosófica em sua própria tentativa de reexaminar a tradição filosófico-política, assim como a preocupação com o caráter desvelador dos conceitos fundamentais então examinados, é nítido que ela recusa elementos fundamentais da atitude filosófica de Heidegger, como seu distanciamento tradicional do espaço público e do campo da política e suas pretensões neste mesmo campo.

§6. Pensando às margens da tradição alemã

Com relação à questão de uma atitude adequada para com os assuntos políticos, Arendt buscará dialogar com outros pensadores, seus contemporâneos, que hoje podemos compreender como pertencentes à tradição alemã: Walter Benjamin e Karl Jaspers. Cumpre, em conclusão a essa seção, analisar brevemente alguns textos que indicam o sentido da relação intelectual de Arendt com esses dois autores — cujo lugar no interior dessa tradição alemã, assim como o da própria Arendt, é discutível, visto que todos eles já se posicionam criticamente com relação à ruptura da tradição e se distanciam, conscientemente, dessa tradição alemã enquanto cânone —, o que poderá aclarar de forma mais precisa as particularidades da metodologia da autora e de sua abordagem da coisa política. A começar, voltemo-nos outra vez ao artigo “O que é Filosofia Existencial” (1946), onde a autora, após tecer um sobrevoo sobre essa escola do pensamento filosófico desde suas raízes novecentistas até seus desdobramentos no século XX, aborda de forma profundamente elogiosa e engajada a filosofia de Jaspers. Vimos antes que essa abordagem de Arendt se centra, num primeiro momento, em um elogio da ruptura de Jaspers em relação à filosofia tradicional que poderia ser identificada já em sua primeira obra, *Psicologia das Visões de Mundo*, onde o filósofo relativizaria “todos os sistemas filosóficos como estruturas mitologizantes às quais o homem foge buscando proteção das verdadeiras questões de sua existência” (Arendt, 2005, p. 182, tradução nossa). Contra esse papel corriqueiro da filosofia tradicional, Jaspers propõe um pensamento filosófico baseado não mais no desejo de instruir homens e mulheres ou explicar a realidade, mas na comunicação de reflexões sobre as situações limites da existência que apelam, de forma dialógica, à força motriz da própria existência do comum da humanidade.

Dessa maneira, no centro do pensar jasperiano Arendt encontra a ideia da comunicação entre iguais sobre a própria existência, num sentido bastante afim ao da antiga maiêutica socrática — porém, num sentido onde o filósofo não mais detém preeminência sobre o restante dos homens, uma vez que “na comunicação o filósofo se move, por princípio, entre seus iguais, aos quais ele pode *dirigir-se* [*appeal*] e que podem, por sua vez, *dirigir-se* a ele” (Ibid, p. 183, tradução nossa). Nesse diálogo de caráter filosófico e existencial, Jaspers mobiliza algo como uma “metafísica jovial”, ou seja, uma reflexão sobre a realidade sem grandes pretensões explicativas, mas, antes, marcada por experimentos e com o “simples” intuito de movimentar o pensamento dialógico. Esse pensamento aberto e sugestivo de Jaspers teria como fim, para Arendt, “induzir outros a juntarem-se a ele em pensamento, a

filosofarem com ele” (Ibidem, tradução nossa); ou seja, mesmo que desprovido da pretensão explicativa ou pedagógica da filosofia tradicional, o pensamento de Jaspers e sua ênfase na comunicação teriam uma dimensão sugestiva e atrativa, buscando cativar nos iguais o desejo pelo pensamento filosófico em seu caráter disruptivo.

Toda essa abordagem tanto da relação entre o *philosophos* e o restante da humanidade quanto do papel mesmo do pensar teria relações íntimas com as dimensões mais especulativas ou formalmente filosóficas do pensamento jasperiano. Mais especificamente, essas abordagens relacionam-se com a própria compreensão do sentido da investigação filosófica do Ser — uma das muitas e a mais original, como o restante do artigo argumenta, das diversas tentativas de recolocar a questão da relação entre Ser e existência. Em Jaspers, insiste Arendt, essa relação tem um caráter existencial mais radical: para o filósofo, a “existência não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana” (Ibidem, tradução nossa), significando que apenas através da existência o ser humano poderia encontrar a liberdade; noutras palavras, a existência implica que o “homem atinge a realidade apenas na medida em que ele age de acordo com a própria liberdade, enraizada em sua espontaneidade, e ‘se conecta através da comunicação com a liberdade dos outros’” (Ibidem, tradução nossa). Isso, por sua vez, lançaria novas bases para a reflexão sobre o sentido do Ser, “que não pode ser determinado para e pelo pensamento sem perder seu sentido de realidade” (Ibidem, tradução nossa); assim:

O fato de que eu não posso determinar a realidade para e pelo pensamento torna-se o triunfo de minha liberdade potencial. Em termos paradoxais: apenas porque eu não fiz a mim mesmo eu sou livre. Se eu tivesse feito a mim mesmo, eu teria sido capaz de prever a mim mesmo e, portanto, teria me tornado não-livre. Vista por esse ângulo, a questão do sentido do Ser pode ser deixada em uma suspensão que permite a seguinte resposta: “o Ser é constituído de tal forma que o *Dasein* é possível” (Arendt, 2005, p. 184, tradução nossa).

Essa reflexão radical sobre a existência humana e sua liberdade na indeterminação existencial, por sua vez, relaciona-se com o próprio refletir sobre o sentido do Ser e, portanto, com os limites da realidade pensável — “a fronteira da realidade” ou “as fronteiras do pensável” (Ibidem, tradução nossa), expressões recorrentes no texto de Arendt —, que

seriam, segundo Jaspers, a constituição de um movimento de transcendência do humano com relação ao seu próprio pensar existencial. Determinante, indica Arendt, para essa transcendência ou pensamento sobre a existência que atinge os limites mesmos do pensável seria não mais a sua consequência contemplativa ou teórica, e sim que o humano, pensado em sua existência concreta, “é mais do que qualquer um destes movimentos do pensamento” (Ibidem, tradução nossa), de modo que o “filosofar em si mesmo, por conseguinte, não se torna o mais elevado modo ‘existencial’ do Ser do homem, mas, antes, torna-se uma preparação para o encontro com a realidade tanto de mim mesmo quanto do mundo” (Ibidem, tradução nossa). O sentido forte, assim, do pensar em geral e do próprio pensamento filosófico é preparar o humano para um encontro com o mundo e com os outros com os quais homens e mulheres podem se comunicar e com quem podem realizar sua liberdade — apelando comunicativamente “aos poderes da razão comuns a todos nós” (Ibidem, tradução nossa).

Neste sentido, haveria, segundo Arendt, ainda outra dimensão inovadora na filosofia jasperiana sobre o pensamento filosófico e seus limites. Pois, como indica a pensadora, “[p]ara Jaspers, o pensamento tem a função de conduzir o homem a certas experiências em que o próprio pensamento [...] falha” (Ibidem, tradução nossa): experiências em que o pensamento em sua transcendência atinge os limites do pensável e, mais objetivamente, descobre-se incapaz de determinar ou compreender de forma exaustiva o sentido do Ser da realidade. Esse fracasso do pensamento, porém, tem ainda outra vez uma função libertadora: permitindo ao pensamento aventurar-se de forma sempre tateante na busca pelo entendimento do sentido do Ser, o fracasso do pensamento é “a condição que torna a existência possível, uma existência livre que está constantemente tentando transcender este mundo meramente dado” (Ibid, p. 185, tradução nossa). Assim, a análise arendtiana do pensamento jasperiano revela não só algumas de suas dimensões especulativas mais inovadoras, indicando o modo como o Ser em seu sentido geral aparece como um transcendente e uma entidade sempre relativa, que escapa a toda e qualquer ontologia, e que recoloca o humano em sua própria existência, consciente de suas limitações. Mais ainda, como os objetivos do artigo parecem indicar, a pensadora demonstra a riqueza específica do pensamento jasperiano para conceber um novo arranjo existencial entre o pensamento — mais precisamente o indivíduo pensante — e o comum da humanidade, uma vez que é esse pensamento, com seus fracassos e transcendências, que permite ao ser humano “encontrar seu caminho até a realidade e pertencer a ela no único modo em que seres humanos podem pertencer-lhe, a saber, por escolha própria” (Ibidem, tradução nossa). Neste sentido, a principal contribuição de Jaspers

estaria na superação definitiva do devir explicativo da tradição filosófica — i.e., seu desejo de encontrar exaustivamente o sentido do Ser da realidade — e permitiria aos humanos, enquanto seres pensantes e dialógicos, estabelecer uma nova forma de residência em um mundo antes alheio, marcado pela ruptura entre pensamento e realidade. Ainda outra vez, portanto, a grande contribuição de Jaspers estaria, segundo Arendt, no rico entrelaçamento entre suas noções de “existência” e “comunicação”:

A existência em si mesma, por sua própria natureza, nunca é isolada. Se existe apenas em comunicação e na consciência da existência de outros. Nossos companheiros no mundo não são (como em Heidegger) um elemento da existência que é estruturalmente necessário, mas ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu [*Self*]. Muito ao contrário: a existência pode desenvolver-se apenas na vida compartilhada de seres humanos habitando um mundo dado e comum a todos eles. No conceito de comunicação se encontra um conceito de humanidade, novo em sua abordagem apesar de ainda não completamente desenvolvido, que postula a comunicação como a premissa para a existência do homem (Arendt, 2005, p. 186, tradução nossa).

Assim, a análise da filosofia de Jaspers culmina em uma compreensão da existência eminentemente intersubjetiva, onde a alteridade — em contraste com a crítica ao *das Man* em Heidegger — deixa de ser um impedimento para a existência autêntica e passa, antes, a ser condição axiológica desta. Nada, segundo Arendt, poderia ser mais radical em termos existenciais: a filosofia jasperiana assim apresentada, com sua preocupação comunicativa e sua compreensão dos limites do Eu frente ao Ser da realidade, representaria o momento em que a “filosofia existencial emergiu de seu período de preocupação com a subjetividade” (Ibid, p. 187, tradução nossa). Assim, podemos compreender com mais clareza todos os elogios de Arendt à filosofia jasperiana, bem como esclarecer o impacto desta na consolidação do pensamento arenditano. Afinal, se “ele é um participante ativo na filosofia moderna, e irá continuar a contribuir para seu desenvolvimento e a falar nela com uma voz decisiva” (Ibid, p. 182, tradução nossa), parece claro que a autora não se excluiria dos afetados pelos seus desenvolvimentos. Parece, antes, ser o contrário: com Jaspers, como as próprias remissões de Arendt apresentadas acima indicam, a autora parece ter se aproximado de uma filosofia eminentemente mundana, onde a existência partilhada em um mundo

comum está no centro das reflexões — seja, como em Jaspers, pela via de uma nova reflexão sobre o papel do pensamento para os encontros intersubjetivos, seja, como em Arendt, para uma reflexão sobre a existência coletiva e a política radicada na pluralidade humana.

Haveria, é claro, muito mais a dizer sobre os possíveis impactos do pensar jasperiano, assim apresentado por Arendt, para o desenvolvimento de seu próprio pensamento⁵⁰. Desnecessário dizer que uma remissão às obras de Jaspers — sobretudo a *Psicologia das visões de mundo* e os três tomos de sua *Filosofia* — permitiria complexificar a imagem do diálogo entre ambos e da influência do filósofo sobre Arendt, assim como ponderar, como fizemos com relação a Heidegger, sobre a possibilidade de influência recíproca que se evidencia, sobretudo, na correspondência entre Arendt e Jaspers. De qualquer forma, por hora basta indicar como essas reflexões sobre o caráter existencial e coletivo da comunicação humana que a própria Arendt destaca podem influenciar a metodologia e o próprio recorte temático do pensamento de Arendt, eminentemente preocupado com a dignidade plural da coisa política e da ação humana, concebida por ela sempre como um agir em concerto. Não cumpre aqui analisar essa teia conceitual de forma mais detalhada, o que nos levaria muito longe; ademais, se queremos compreender de forma mais clara o diálogo positivo de Arendt com a tradição do pensamento alemão, cumpre analisar ainda seu diálogo com a obra de

⁵⁰ Por exemplo, os dois textos que Arendt dedica a Jaspers disponíveis em *Homens em Tempos Sombrios* (1968) são bastante elucidativos sobre essa questão. Abordamos em nossa introdução uma passagem do texto “Karl Jaspers: cidadão do mundo?”, e é interessante que, na esteira de suas reflexões sobre os perigos de um governo mundial homogêneo, ela destaque como a posição jasperiana acerca da possibilidade de compreensão mútua entre os diversos povos humanos contribui diretamente para, de um lado, uma compreensão menos totalizante de uma possível nova ordem global e, de outro, para um diálogo recíproco entre os povos, desimpedido de suas amarras tradicionais: “[...] assim como o pré-requisito para um governo mundial, na opinião de Jaspers, é a renúncia à soberania em favor de uma estrutura política confederada a nível mundial, assim também o pré-requisito para essa compreensão mútua seria a renúncia não à tradição e ao passado nacional de cada um, mas à autoridade constritora e à validade universal que sempre foram anunciadas pela tradição e pelo passado. Foi por essa ruptura, não com a tradição, mas com a autoridade da tradição, que Jaspers entrou na filosofia” (Arendt, 2008, p. 93). No centro dessa posição acerca da compreensibilidade mútua está, destaca novamente Arendt, a radicalidade do conceito de comunicação jasperiano — “A própria verdade é comunicativa, ela desaparece e não pode ser concebida fora da comunicação” (Ibid, p. 95), sendo imprescindível notar então que “[u]ma filosofia que concebe a verdade e a comunicação como uma e mesma coisa abandonou a proverbial torre de marfim da mera contemplação” (Ibidem, grifo nosso). Igualmente pertinente para nossos propósitos é o elogio, em “Karl Jaspers: uma *laudatio*”, que Arendt tece acerca da original abordagem jasperiana da história do pensamento filosófico humano, que não apenas transcende as barreiras regionais e epistemológicas habituais ao olhar ocidental — como atesta a notória abordagem de Sócrates, Confúcio e Buda como pensadores igualmente relevantes para o pensamento humano — mas também rompe com a linearidade tradicional das histórias da filosofia ocidentais. “Pois era essencial, acima de tudo, abandonar a ordem cronológica consagrada pela tradição, na qual parecia haver uma sucessão, uma sequência coerente onde um filósofo transmitia a verdade para o seguinte. É certo que essa tradição perdeu há algum tempo a validade de seu conteúdo para nós; mas o padrão temporal da transmissão, do seguir-se um ao outro, parecia-nos tão obrigatório que, sem o seu fio de Ariadne, sentíamos-nos como que extraviados [*straying helplessly about*] no passado, totalmente incapazes de nos orientarmos” (Ibid, p. 89). Que tal posição “anti-determinista” frente ao conteúdo da tradição sirva de inspiração para a própria atitude de reexame da tradição por Arendt é algo que nos parece evidente frente ao exposto até aqui.

outro contemporâneo, a saber, Walter Benjamin. Aqui, por fins de brevidade, também nos deteremos em um único e determinante texto — qual seja, o registro biográfico e intelectual sobre o autor elaborado por Arendt em seu *Homens em Tempos Sombrios*, que tem o mérito não só de tocar em elementos decisivos da vida de Benjamin, mas também de pincelar um quadro abrangente sobre seu pensamento e suas motivações temáticas. Neste sentido, o quadro arendtiano busca ressaltar que as dificuldades de classificar o pensamento benjaminiano — isto é, o pensamento daquele autor que “pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo” (Arendt, 2008, p. 168) — estão enraizadas na própria profundidade e unicidade de seu pensar, adequado à sua idiossincrática postura de *homme de lettres* que aprendera, com a figura do *flâneur*, a transitar sem pressa nem propósito definido por diferentes regiões do pensamento.

No quadro arendtiano, interessa notar como a posição intelectual de Benjamin se esclarece a partir de alguns marcos biográficos essenciais, como sua rebelião frente ao ambiente familiar judeu que marcou sua formação e seu posicionamento crítico frente à questão judaica. Afinal, se as riquezas de sua família relativamente abastada lhe permitiam, “por trás da fachada do escritor freelance[, levar] a vida consideravelmente mais livre, embora constantemente ameaçada, de um *homme de lettres* cujo lar era uma biblioteca que fora montada com extremo cuidado, mas de modo algum entendida como instrumento de trabalho” (Ibid, p. 190), é também em seu seio que Benjamin encontrará os primeiros sinais dos paradoxos da existência assimilada judaica na Alemanha guilhermina, onde cresceu. Em sua infância, o pensador chega a descrever-se como “um prisioneiro entre o velho e o novo Ocidente” (Ibid, p. 196): preso entre o obstinado judaísmo e o autoconfiante desejo assimilacionista de sua própria família, Benjamin parece ter descoberto, assim como Franz Kafka ou Moritz Goldstein em outros contextos, os problemas da autonegação do conflito social ao redor dessa assimilação por parte do judaísmo oficial — ou, melhor dizendo, “a recusa mentirosa da própria existência de um antissemitismo generalizado, do isolamento da realidade organizado e efetuado com todos os recursos da autoilusão por parte da burguesia judaica” (Arendt, 2008, p. 201). É essa rebelião que permite compreender, sugere Arendt, não só a singularidade da posição intelectual de Benjamin, mas, mais especificamente, os motivos que o levam a aproximar-se tanto do sionismo quanto do marxismo — correntes que, em suas posições programáticas, exibiam a Benjamin uma fortuita “crítica às condições existentes, um caminho para fora da hipocrisia e das ilusões burguesas, uma posição fora da instituição literária e também acadêmica” (Arendt, 2008, p. 203).

A sugestão de Arendt é que Benjamin, assim como outros de sua geração, posiciona-se frente à patente insolubilidade da questão judaica buscando uma crítica ao próprio sentido mais geral e abrangente das tradições culturais herdadas, tanto a judaica quanto a alemã ou ocidental. Nesse sentido a possibilidade de um retorno para a tradição judaica em particular — uma possível “solução” da questão judaica no sentido em que envolveria um posicionamento claro em direção a uma identidade historicamente consolidada — se mostrava fechada para Benjamin e seus contemporâneos, e isto “porque todas as tradições e culturas, bem como todas as ‘pertencas’, tinham se tornado igualmente questionáveis para eles” (Ibid, p. 205). É este questionamento, sugere Arendt, que faz com que a rebelião frente à questão judaica leve pensadores como Benjamin a uma reflexão mais abrangente sobre os limites da própria tradição ocidental, em seu sentido mais geral, para a compreensão dos problemas da contemporaneidade:

[...] os que tinham uma visão mais clara entre eles foram conduzidos por seus conflitos pessoais a um problema muito mais geral e radical, a saber, *o questionamento da relevância da tradição ocidental como um todo*. Não só o marxismo enquanto doutrina, mas o movimento revolucionário comunista exerciam uma poderosa atração sobre eles, pois implicavam algo mais que uma crítica às condições sociais e políticas existentes, *e levavam em conta a totalidade das tradições políticas e espirituais* (Arendt, 2008, p. 206, grifos nossos).

A questão, assim posta, dirige-se para os problemas mais abrangentes da contemporaneidade e o silêncio — como Arendt tão insistentemente descreverá em sua obra — da tradição para com estes problemas; e não se trata, portanto, como a passagem indica, de meramente tematizar as crises sociais provocadas pelo “avanço civilizatório” dos séculos XIX e XX, mas de compreender a própria “história, junto com as tradições que conduziram a esse declínio, *como um campo em ruínas*” (Ibid, p. 207, grifo nosso). Aqui, podemos começar a nos perguntar até que ponto o quadro arendtiano desse questionamento judaico-alemão e, em específico, benjaminiano da tradição ocidental não coaduna com sua própria preocupação com os limites da tradição ocidental em sua incapacidade em oferecer respostas às diversas crises da contemporaneidade — assim como sua preocupação com o estabelecimento de

novas perspectivas sobre a história e a política⁵¹. Parece claro, à primeira vista, que o quadro tecido por Arendt revela muito de suas próprias preocupações e serve, portanto, para indicar uma de suas fontes para pensar a questão, a saber, a geração mais velha de pensadores judeu-alemães. Em qualquer caso, e especialmente no que tange à influência do sionismo e do pensamento marxista revolucionário para tal questionamento, o quadro arendtiano começa a revelar também a forma particular do marxismo de Benjamin, forjado através de um diálogo complexo e mesmo conflitivo com aquele da teoria crítica representado pelos membros do Instituto para a Pesquisa Social [*Institut für Sozialforschung*]⁵² — o que nos leva a elementos centrais do pensamento benjaminiano.

Em especial, essa multiplicidade de fontes e sua distância do materialismo dialético formal levam Arendt a asseverar que o pensador alemão “foi provavelmente o marxista mais singular já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades” (Ibid, p. 176). Influenciado metodologicamente pela teoria da superestrutura de Marx — dito da forma mais sumária possível, pela tese da correlação entre os elementos materiais e espirituais de dada sociedade, sendo que os aspectos espirituais se produziram a partir dos materiais —, Benjamin todavia não retirava dessa teoria seu valor doutrinário habitual, mobilizando-a em seu pensamento para investigar as correlações ou

⁵¹ Um texto de Maria Francisca Pinheiro Coelho, “Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da amizade e afinidades eletivas em tempos sombrios” (2020), é elucidativo tanto no que tange à relação entre ambos os pensadores quanto no que diz respeito às proximidades temáticas e conceituais entre suas obras. Traçando os pontos biográficos centrais da relação entre os pensadores, Coelho tem o mérito de destacar como a concepção original acerca da história por eles estabelece uma profícua linha de tensão entre seus escritos: “Para os dois filósofos, a noção de experiência e do significado de eventos particulares são essenciais para a compreensão da história” (Coelho, 2020, p. 829). Mais ainda, a autora destaca que as afinidades profundas entre Arendt e Benjamin explicitam o modo como a compreensão da pensadora sobre a obra de seu amigo também lançam luzes sobre seu próprio pensamento: por exemplo, “[o] pensar poeticamente que Arendt atribui a Benjamin poderia também ser estendido a ela, que tem um gosto particular pela literatura e pela arte de contar histórias” (Ibidem) — algo bem visível, como teremos a oportunidade de avaliar, em suas análises históricas de *Origens do totalitarismo*.

⁵² Coelho também destaca a conturbada relação de Benjamin com os demais membros da chamada Escola de Frankfurt, sempre reticentes frente ao seu pensamento pouco ortodoxo e que é visível na própria preparação de Adorno dos escritos de Benjamin. Coelho destaca, remetendo à carta de 10 de novembro de 1938, que Adorno “chegava a criticar seus textos em nome do instituto” (Coelho, 2020, p. 825), remissão que complementa o lembrete de que, para Adorno e Horkheimer, “o pensamento de Benjamin era ‘não-dialético’” (Arendt, 2008, p. 175) e, portanto, inadequado para os propósitos do IfS. Tais fatos foram fortemente repudiados por Arendt e estão no cerne de sua distância pessoal e intelectual com os frankfurtianos; eles também explicam sua tentativa de combater a leitura oficial do IfS da obra de Benjamin oferecendo uma perspectiva alternativa de sua obra. Comentando o texto de Arendt sobre Benjamin que estamos analisando, Erdmut Wizisla e Detlev Schöttker, em seu *Arendt und Benjamin* (2006), fazem um pertinente destaque sobre o assunto: “Antes, Gershom Scholem e Theodor W. Adorno, amigos de longa data de Benjamin, haviam enfatizado as perspectivas filosóficas e teológicas. Arendt acusou ambos de reprimirem as posições materialistas de Walter Benjamin. Essa acusação tornou-se parte da controvérsia em torno da edição e interpretação dos escritos de Benjamin, que continua a ocupar a pesquisa até hoje” (Schöttker & Wizisla, *apud* Coelho, 2020, p. 826).

correspondências entre diferentes fenômenos da vida sociopolítica de determinado período histórico.

Ele estava interessado na correlação entre uma cena de rua, uma especulação na Bolsa de Valores, um poema, um pensamento, com a linha oculta que as une e permite ao historiador ou ao filólogo reconhecer que devem ser todos situados no mesmo período. Quando Adorno criticou a “apresentação aberta de atualidades” de Benjamin (*Briefe*, vol. II, p. 793), pegou o ponto exato; era precisamente o que Benjamin fazia e queria fazer. Fortemente influenciado pelo surrealismo, era a “tentativa de capturar o retrato da história nas representações mais insignificantes da realidade, por assim dizer em suas raspas” (*Briefe*, vol. II, p. 685) (Arendt, 2008, p. 176).

O que aqui se destaca é o desejo de capturar o sentido profundo de um período histórico a partir dos fenômenos aparentemente marginais e de sua correlação intrínseca, mas não simples ou evidente. E esse desejo está relacionado a aspectos mais profundos do pensamento de Benjamin, como sua convicção, de matiz goetheana, da existência de um fenômeno arquetípico ou originário [*Urphänomen*] que aglutinaria a significação histórica em um evento singular; noutras palavras, a convicção da existência de “uma coisa concreta a ser descoberta no mundo das aparências, na qual coincidiriam ‘significado’ [...] e aparência, palavra e coisa, ideia e experiência” (Ibid, p. 177)⁵³. Nessa preocupação, poderíamos dizer, com o caráter condensatório dos eventos e sua significação especial para a compreensão tanto da história quanto das tradições, encontramos o que seria, para Arendt, um dos traços marcantes do pensamento benjaminiano:

Em outras palavras, o que desde o início fascinou Benjamin nunca foi uma ideia, foi sempre um fenômeno. “O que parece paradoxal em tudo que é, com justiça, chamado de belo é o fato de que apareça” (*Schriften*, vol. I, p. 349), e esse paradoxo — ou, mais simplesmente,

⁵³ Sobre o impacto dessa posição de Benjamin na pensadora e em seu projeto de ressignificação das experiências políticas originárias, Duarte faz um interessante comentário, notando com também para Arendt “o significado perdido das palavras de origem ainda encontra uma ressonância ‘acústica’ no presente, pois elas guardam consigo a permanência de traços essenciais da política originária. Tanto quanto para Benjamin, também para Arendt a linguagem não é simplesmente um ‘sistema convencional de signos’, na medida em que as palavras conservam os rastros dos fenômenos e atividades aos quais elas se referiram pela primeira vez” (2000, p. 150).

a maravilha da aparência — sempre esteve no centro de todas as suas preocupações (Arendt, 2008, p. 177).

Toda essa ênfase no caráter aglutinante dos fenômenos ou aparências, que é determinante para o pensamento benjaminiano e se expressa na centralidade da figura do *flâneur*⁵⁴, também parece de certa forma explicar outra característica das preocupações teóricas de Benjamin, igualmente central no quadro arendtiano sobre o pensador. Trata-se de seu uso inventivo das citações como ferramenta de articulação dos eventos históricos, tanto de seu próprio período quanto do passado. Como indica Arendt, “nada lhe era mais característico nos anos 1930 do que os pequenos cadernos de notas, com capas pretas, que sempre levava consigo e onde incansavelmente introduzia, sob forma de citação, o que a leitura e a vida diária lhe rendiam como ‘pérolas’ e ‘coral’” (Ibid, p. 216). Trata-se, assim, de um uso nada ortodoxo das citações, bastante distante do habitual uso acadêmico das mesmas — onde elas servem para “verificar e documentar opiniões, e por isso podem ser seguramente relegadas às notas” (Ibid, p. 218). Não é o caso do uso benjaminiano das mesmas, que adquirem importância central no texto e se tornam, por assim dizer, os eixos determinantes para “a mais louca técnica mosaica imaginável” (Ibid, p. 173), onde se pode notar, indica Arendt, que se trata “definitivamente [de] uma espécie de montagem surrealista” (Ibid, p. 218) similar, poderíamos dizer, à bricolagem. O texto é, ao invés de um trabalho acadêmico linear e referenciado, uma coletânea de citações que, em sua raridade e preciosidade própria, articulam uma nova forma de lidar com o passado legado. É, talvez, nesse sentido que Arendt chama a atenção para os motivos que levam Benjamin a desenvolver essa prática escritural tão afim à figura do colecionador — indicando no processo também, ainda outra vez, até que ponto as preocupações de Benjamin e de sua geração de pensadores judaico-alemães com a relação entre passado e tradição se coadunam com as suas próprias questões acerca do sentido da ruptura da tradição ocorrida no século XX.

Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta

⁵⁴ A centralidade do *flâneur* no pensamento de Benjamin é declarada enfaticamente por Arendt, e tal centralidade, indica ela, está relacionada à atitude benjaminiana frente aos fenômenos e eventos a serem interpretados pelo indivíduo. A atitude do *flâneur* aparece assim, podemos dizer, como modelo dessa atitude interpretativa: “É a ele, vagueando a esmo entre as multidões nas grandes cidades, num estudado contraste com a atividade apressada e intencional delas, que as coisas se revelam em seu sentido secreto: ‘A verdadeira imagem do passado *passa rapidamente*’ (‘Sobre o conceito de História’), e apenas o *flâneur*, que ociosamente vagueia, recebe a mensagem” (Arendt, 2008, p. 177-178).

historicamente, converte-se em tradição. Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e *concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado*. Nisso tornou-se mestre ao descobrir que a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade e que, no lugar de sua autoridade, surgira um estranho poder de se assentar aos poucos no presente e de privá-lo da “paz mental”, a paz descuidada da complacência. “As citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto armado e aliviam um ocioso de suas convicções” (*Schriften*, vol. I, p. 571) (Arendt, 2008, p. 208-209, grifo nosso).

A passagem chama a atenção por duas razões. Em primeiro lugar, ela indica de forma sintética a compreensão de Arendt acerca do sentido geral da tradição — descrita aqui como transmissão do passado com autoridade, quer dizer, com reconhecido valor explicativo ou canônico. E trata-se de algo importante também para compreender a relação deste sentido da tradição com o passado — enquanto “transmissora do passado”, a tradição recobre a historicidade geral dos eventos, que são assimilados e outorgados em seu interior e adquirem aí um sentido preciso. Mas além de expor as linhas gerais do conceito arendtiano de tradição, a passagem afirma peremptoriamente sua ruptura — outra constante na obra de Arendt, como já começamos a ver e ainda teremos a oportunidade de analisar com mais detalhe —, indicando ainda a irreversibilidade dessa ruptura e a necessidade de uma nova tratativa do passado⁵⁵. Aqui, chegamos ao segundo ponto de atenção da passagem, que é a descrição de Arendt da solução benjaminiana a esse problema: o gesto de recorrer à citabilidade do passado em buscas não mais da autoridade perene que advinha antes de sua transmissão, mas de chacoalhar as convicções e preconceitos, poderíamos dizer, do leitor e da leitora que se

⁵⁵ Eis, portanto, talvez um dos momentos mais claros no ensaio de Arendt em que sua interpretação o pensamento benjaminiano lança luzes precisas sobre seu próprio pensamento e, nesse caso em particular, sua compreensão acerca da tradição e de sua ruptura. Como bem indica Duarte, todo este texto de Arendt constitui “uma das mais claras instâncias em que seu próprio discurso sobre um outro pensador acaba se tornando, também, uma oportunidade para exprimir certas concepções fundamentais que orientam a sua própria reflexão. É justamente esse espelhamento que faz com que sua interpretação fuja ao mero comentário, revelando exatamente aqueles aspectos do pensamento de Benjamin que marcaram mais intensamente o seu próprio modo de pensar a história, a tradição e o fenômeno da origem” (2000, p. 142). Ademais, essa compreensão arendtiana sobre a tradição e sua ruptura está diretamente ligada ao diálogo de Arendt tanto com Benjamin quanto com Heidegger; assim como eles, apesar das particularidades do pensamento de cada um, ela “também concebeu a tradição do pensamento filosófico ocidental como uma força ativa e seletiva capaz de relegar ao esquecimento certas experiências e conceitos fundamentais, motivo pelo qual assumiu a necessidade de um desmantelamento dos sedimentos da tradição a fim de alcançar o que teria restado impensado” (Ibid, p. 130).

defrontam com o texto assim elaborado. Em linhas gerais, portanto, Arendt parece indicar o modo como por detrás da inovadora técnica escritural de Benjamin encontramos um esforço por lidar com a perda de sentido provocada pela ruptura da tradição e, em linhas ainda mais gerais, com a crítica da própria tradição que víamos mais acima; são esses dois motivadores que levam à necessidade de uma nova prática escritural e intelectual.

Esses dois pontos, é claro, não esgotam a passagem nem seu sentido na economia interna do texto arendtiano, onde a passagem serve para introduzir esse recurso na obra de Benjamin e seu sentido profundo para a compreensão de seu pensamento. Pois há muito a se retirar desse esforço por, através do uso inventivo das citações textuais, reaprender a lidar com o passado; neste esforço por superar a complacência com o presente através da remissão ao passado, encontra-se também um ímpeto destrutivo com relação ao presente, que visa criticamente salvaguardar peças isoladas e aglutinadoras de sentido deste mesmo presente ao arrancá-las de seu contexto original — em outras palavras, está em jogo nesse esforço “uma certa força destrutiva ativa mesmo nessa paixão pelo passado, tão característica dos herdeiros e recém-chegados” (Arendt, 2008, p. 210), um esforço que se volta criticamente ao passado e admite para si que “o passado só falava diretamente através de coisas que não haviam se transmitido [pela tradição]” (Ibid, p. 211) e que, portanto, estão para além do cânone habitual então criticado. Em todo esse esforço por reencontrar o sentido do passado ou, mais precisamente, forjar-lhe invectivamente um novo sentido, indica-se, sugere Arendt, que Benjamin “sabia [...] que não há nenhum modo mais eficaz de romper a magia da tradição do que recortando o ‘rico e estranho’, coral e pérolas, daquilo que fora transmitido numa única peça maciça” (Ibid, p. 212).

É verdade que essa atitude invectiva de Benjamin para com o passado através do recurso das citações guarda suas próprias ambiguidades e problemáticas. Abordando a similaridade dessa atitude com aquela do colecionador — que não busca nos objetos colecionados um valor de uso qualquer, mas, antes, visa a sua autenticidade e originalidade —, Arendt nota como a extravagante atitude privativa e seletiva, idiossincrática, do colecionador levam-no não só a retirar para seu espaço privado “todos os tipos de tesouros que outrora eram de propriedade pública” (Ibid, p. 214); mais grave ainda, o colecionador, em sua idiossincrática seletividade frente aos tesouros do mundo comum, revela uma paixão “nascida do desdém pelo presente enquanto tal e portanto negligenciando a qualidade objetiva” (Ibidem), onde se mostra o fato, no mínimo preocupante para o mundo comum, de que “a tradição pode ser a última coisa a guiá-lo e que os valores tradicionais de forma alguma estarão tão seguros em suas mãos como se poderia supor à primeira vista” (Ibidem).

Atitude preocupante, de fato, não tanto por um desejo de defender a tradição *per se*, mas por compreender seu sentido para o mundo comum, uma vez que “a tradição ordena o passado não apenas cronológica, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo, [...] o que é obrigatório e relevante dentre a massa de opiniões e dados irrelevantes ou simplesmente interessantes” (Ibid, p. 215) — e, portanto, cumpre aquela dupla e ambígua função de crivar o passado, determinando um sentido fixo e, portanto, compreensível aos seus eventos, e excluindo do cânone transmitido todos os eventos tidos como irrelevantes ou aberrantes.

O problema central da atitude do colecionador, portanto, é que, “enquanto a tradição discrimina, o colecionador nivela todas as diferenças” (Ibidem) — de modo que sua invectiva contra a tradição e recolecção do passado pode significar não só a construção de um novo sentido como que nas antípodas de uma “tradição empedernida”, mas também a destruição da compreensibilidade remanescente do mundo comum em privilégio das peculiaridades colecionadas⁵⁶. Em todo caso, como tentamos aqui indicar, esse caráter destrutivo da figura do colecionador, tão esclarecedora sobre o método escritural de Benjamin, não se reduz ao signo da negatividade ou da ambiguidade, revelando também, ainda outra vez, a atitude benjaminiana diante dos dilemas provocados pela ruptura da tradição em seu próprio tempo. Em outras palavras, como indica Arendt,

A figura do colecionador, tão antiquada quanto a do *flâneur*, podia assumir traços tão eminentemente modernos em Benjamin porque a própria história — isto é, a ruptura da tradição que ocorreu no início do século XX — já o liberara dessa tarefa de destruição, e só lhe foi preciso, por assim dizer, *inclinar-se para selecionar seus preciosos fragmentos entre o monte de destroços* (Arendt, 2008, p. 216, grifo nosso).

⁵⁶ A ambivalência dessa atitude benjaminiana frente ao passado, assim como os perigos da perda de mundo e desorientação oriundos do fim da tradição, talvez seja melhor compreendida remetendo a uma passagem de *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, de Seyla Benhabib. Nela, a autora menciona os paradoxos da necessidade de enfrentar um passado fragmentário nos escombros da tradição: “Esse resgate do passado deve proceder — e não pode senão proceder — por fora do quadro de referências da tradição estabelecida, pois a tradição não mais revela o sentido do passado. Mas estar desprovido de um sentido do passado é perder a si mesmo, a sua identidade, pois quem somos é algo revelado nas narrativas que contamos de nós mesmos e de nosso mundo partilhado com os outros” (Benhabib, 2000, p. 92, tradução nossa). Em outras palavras: se é necessário romper com o que quer que reste do quadro conceitual tradicional para abordar o passado, essa abordagem está em permanente risco de tatear no escuro da incompreensibilidade, restando a esperança de que um novo sentido seja forjado narrativamente a partir dos fenômenos recuperados do passado.

E essa atitude diante do “monumento em ruínas” da tradição ocidental parece relacionar-se, portanto, diretamente à compreensão da necessidade de novas possibilidades criativas, recolhendo os fragmentos do passado e do presente — onde, nos sedimentos mais profundos e originais da linguagem, se encontraria um novo sentido para os eventos e problemáticas da contemporaneidade — para a construção de uma teia de sentido onde uma nova verdade poderia se revelar. É nesse sentido que a coleção de citações, sugere Arendt,

não era um acúmulo de excertos destinados a facilitar o texto de estudo, mas constituía o trabalho principal, tendo o texto como algo secundário. O trabalho principal consistia em arrancar fragmentos do seu contexto e dispô-los novamente de modo tal que se ilustrassem reciprocamente e pudessem provar sua *raison d'être* num estado, por assim dizer, de livre flutuação (Arendt, 2008, p. 218).

O essencial, portanto, é a reconstrução do sentido através dos fragmentos do passado e do presente, recolectados dos escombros do mundo comum e partilhado; o trabalho textual em si, quando indispensável, não deveria interpor-se ao carácter assistemático e mesmo experimental da nova teia de sentido forjada pela coleção de citações, evitando assim “arruinar tudo com explicações que tentassem fornecer uma relação causal ou sistemática” (Ibid, p. 219). Por meio desse percurso, chegamos a um último e determinante traço do pensamento benjaminiano; pois, por detrás dessa nova tratativa dos fragmentos do mundo comum encontra-se mais uma vez aquela preocupação com o carácter aglutinante da coisa ou fenómeno, o que aqui desfolha-se mais precisamente para uma preocupação com o carácter revelatório e original do fenómeno linguístico, da palavra e de seu sentido originário. “Para Benjamin, citar é nomear, e o nomear antes que o falar, a palavra antes que a frase, traz a verdade à luz” (Ibidem); e é esse esforço designativo, recorrendo ao sentido primevo daquilo por meio do que se nomeia, que nos permite compreender por que “o nomear através de citações tenha se convertido para ele na única forma possível e adequada de tratar com o passado sem o auxílio da tradição” (Ibid, p. 220). Assim, indicará por fim Arendt, encontramos no pensamento benjaminiano uma preocupação com a construção de novas redes de sentido através da citabilidade do passado, quando a citação nomeadora revela o sentido mais profundo, digamos essencial, dos eventos e fenómenos constitutivos da experiência partilhada com o mundo; trata-se, portanto, de

não investigar as funções utilitárias ou comunicativas das criações linguísticas, mas compreendê-las em sua forma cristalizada, e portanto finalmente fragmentária, como enunciações não intencionais e não comunicativas de uma “essência do mundo”. O que isso significa senão que ele entendia a linguagem como um fenômeno essencialmente poético? (Arendt, 2008, p. 221)

Seria esse o cerne, segundo Arendt, do pensar poético de Benjamin, o que a autora designa de forma ricamente expressiva com a imagem do “pescador de pérolas”, dentro de cuja metáfora o pescador, aquele que se volta ao passado e seus sedimentos, trabalha com as pérolas, os fragmentos do pensamento e do passado, para forjar uma nova reunião de sentido. A passagem em que Arendt descreve tal imagem, apesar de longa, merece ser citada na íntegra por exprimir de forma irreproduzível a riqueza do esforço benjaminiano e por aglutinar, parece-nos, o sentido do recorte arendtiano sobre o pensamento deste autor.

Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, *esse pensar sonda as profundezas do passado — mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas*. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, *o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização*, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descera até elas e as trará ao mundo dos vivos — como “fragmentos do pensamento”, como algo “rico e estranho” e talvez mesmo como um perene *Urphänomene* (Arendt, 2008, p. 222, grifos nossos).

Com a imagem do pescador de pérolas, portanto, vem à luz uma espécie de síntese do sentido das preocupações de Benjamin, seja com a quebra da tradição e a necessidade de reinterpretar o passado sem a sua autoridade perene, seja com o recurso das citações como meio de acostrar o presente com golpes do pensamento sobre um passado fragmentado, cujo

sentido precisa ser redescoberto em um gesto inventivo de recollecção. O pescador volta seu olhar aos escombros no fundo do mar e, à diferença do Anjo da História e seu assombro mudo diante das ruínas do passado, inventivamente recolhe as pérolas que se sedimentaram em meio aos detritos das eras anteriores. Essa sondagem do fundo do oceano, ademais, não visa reestabelecer os edifícios desmoronados — tarefa afinal impossível — mas recolher aquilo que, *justamente por ter se transformado a partir da decadência*, apresenta-se sob uma nova forma e, portanto, detém um novo sentido. Em outras palavras, o gesto de voltar-se ao passado guia-se pela convicção de que, *devido à ruptura da tradição e de seu sentido empedernido, o passado, seus eventos e fenômenos podem revelar-se sob formas e sentidos antes inauditos*; o que se recolhe dos escombros assim compreendidos são pérolas que guardam algo como um *Urphänomen*, um fenômeno originário cujo sentido finalmente se revela no presente. Eis, em síntese, o sentido do esforço por encontrar novas formas, mais adequadas, de lidar com o passado sem o auxílio e autoridade de uma tradição que, afinal, encontra-se em escombros ou em ruínas: trata-se, como Arendt descreve na passagem de “Que é autoridade?” vista antes, de trazer à luz aquilo que, estando cristalizado, revela novos sentidos tanto sobre o passado quanto sobre o presente.

O que, por fim, retirar de toda essa análise arendtiana do pensamento benjaminiano? Há certamente muito a aprofundar nesse quadro; nos ateremos aqui apenas em alguns pontos chave. Em primeiro lugar, é pertinente notar como o esforço benjaminiano segundo a descrição e interpretação arendtiana — em suma, como vimos, do crítico literário rebelde que se volta contra as tradições tanto do judaísmo oficial quanto do cânone ocidental em sentido mais geral, forjando uma nova metodologia de abordagem teórica dos fenômenos do passado através do recurso inventivo da citação — poderiam iluminar, em muitos sentidos, a própria metodologia e esforço teórico geral de Arendt. Bastaria aqui pensar novamente em sua própria tentativa de reexaminar criticamente os “principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político” (Arendt, 2018a, p. 198) anunciado em seu projeto *Introdução à Política*, recuperando nesse reexame as experiências vívidas por detrás dos conceitos enrijecidos, legados automaticamente pela tradição e pela linguagem corrente. O texto de Arendt sobre seu contemporâneo Benjamin pareceria assim um testemunho do legado de Benjamin para o pensamento de seu período e para o seu próprio pensamento: interpretando a atitude do teórico para com as ruínas da história disponíveis no século XX, Arendt mostraria a importância central do gesto de pescar as pérolas entre os escombros da tradição e civilização ocidentais, gesto que ela mesma animará em sua obra.

Em segundo lugar, e aprofundando alguns apontamentos feitos acima, o quadro e interpretação arendtianos sobre Benjamin revelam não só a possível influência deste sobre sua metodologia, mas também para o enquadramento teórico de alguns temas centrais de seu pensamento. Em nosso próprio recorte, se destaca o modo como, ao descrever a atitude de Benjamin, Arendt parece descrever conceitualmente o seu próprio entendimento sobre o tema da tradição ocidental — abordando, por exemplo, a relação entre tradição e autoridade, ou a relação complexa entre tradição e passado, ou ainda a ruptura da tradição nos primeiros decênios do século XX. Em outras palavras, somos tentados a dizer que a interpretação do *élan* teórico de Benjamin é também uma oportunidade para Arendt elaborar sua própria compreensão dos dilemas teóricos de seu tempo e de seus contemporâneos — e, evidentemente, dela mesma — diante da crise da civilização ocidental e o arruinamento de sua tradição; como veremos na sequência dessa dissertação, os comentários de Arendt no contexto da análise do pensar benjaminiano são esclarecedores sobre sua própria compreensão da ruptura da tradição e de sua ambivalente oportunidade— ela a um só tempo ameaça a compreensibilidade do passado comum da humanidade e permite recuperar o “rico e estranho” das experiências passadas que havia sido negligenciado.

De qualquer forma, há muito mais a dizer sobre a relação entre Arendt, Benjamin e Jaspers, assim como dos outros marcos da tradição filosófica alemã vistos antes, do que os aportes teóricos feitos até aqui. Cumpre, em conclusão a essa seção, analisar alguns comentários disponíveis na fortuna crítica dos estudos arendtianos sobre a relação de Arendt com essas figuras teóricas. Começemos com os comentários de Seyla Benhabib, em seu *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (1996), sobre a metodologia escritural e intelectual arendtiana, metodologia que revela, sugere a autora, alguns traços da influência de Benjamin sobre Arendt. Segundo Benhabib, Arendt desenvolve, a partir dos dilemas metodológicos e historiográficos enfrentados na elaboração de *Origens do Totalitarismo*, um método baseado na narrativa [*storytelling*] que orienta a análise dos fenômenos políticos, preocupado em “escavar sobre os escombros da história para recuperar aquelas ‘pérolas’ da experiência pregressa, com suas camadas sedimentadas e ocultas de sentido, e arrancar delas uma história que possa orientar a mente no futuro” (Benhabib, 2000, p. 87, tradução nossa). Este método, fica indicado, teria forte inspiração na supracitada atitude benjaminiana diante dos escombros da história; e, neste sentido, é interessante que Benhabib note como Arendt emprega as

mesmas linhas de *A Tempestade* (1610-1611) de Shakespeare⁵⁷ para caracterizar a atitude de pescador de pérolas de Benjamin, em seu texto de 1968, e para caracterizar sua própria atitude frente aos fragmentos do passado em *A vida do espírito* (Arendt, 2020, p. 235).

A dupla remissão, em contextos distintos, não poderia ser mais clara quanto à indicação de que as interpretações arendtianas sobre Benjamin dizem muito sobre seu próprio pensamento; como sugere Benhabib, tanto essa referência ao pescador de pérolas quanto a descrição da figura do colecionador de citações revelariam a importância do pensamento de Benjamin para o desenvolvimento do pensamento de Arendt.

Evidentemente, a própria Arendt não substituiu a transmissibilidade do passado por sua citabilidade, mas as citações, também para ela, tornaram-se fragmentos interessantes, curiosidades arqueológicas cujo sentido repousa “braças adentro do mar”. Para “encontrar as pérolas que eram seus olhos”, seria mister mergulhar fundo no sentido original do fenômeno que repousa encoberto sobre as camadas sedimentadas de interpretação histórica. Uma vez que se traz essas pérolas à superfície, se poderia abalar o presente e privá-lo de sua “paz de espírito” (Benhabib, 2000, p. 93, tradução nossa).

Fica delineada, assim, como a atitude adequada com as pérolas do passado envolve o gesto duplo de se desviar do sentido tradicional dos fenômenos, deteriorado com a ruptura da tradição, e de resgatar o sentido original e preciso dos fenômenos, experiências e conceitos. Se pensamos mais uma vez no esforço consciente de Arendt por resgatar, em suas análises, as experiências negligenciadas do passado, podemos compreender como tal atitude metodológica tem portentosas consequências para o pensar: como nota Benhabib, “Uma tal história dos conceitos [*Begriffsgeschichte*] é uma lembrança, no sentido de um gesto criativo de repensar que liberta os potenciais perdidos do passado” (Benhabib, 2000, p. 94, tradução nossa). De qualquer forma, os comentários críticos de Benhabib não deixam de destacar como o pensamento arendtiano é marcado tanto por essa influência benjaminiana, que metodologicamente investiga os fragmentos do passado *qua* fragmentos — ou seja, sem

⁵⁷ Trata-se de uma passagem que Arendt mobiliza para construir a imagem do pescador de pérolas em diferentes momentos de sua obra: “*A cinco braças jaz teu pai,/ De seus ossos fez-se coral,/ Essas são pérolas que foram seus olhos./ Nada dele desaparece/ Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho [Full fathom five thy father lies,/ Of his bones are coral made,/ Those are pearls that were his eyes./ Nothing of him that doth fade/ But doth suffer a sea-change/ Into something rich and strange.]*” (Arendt, 2008, p. 208, grifo nosso).

pretensões sistemáticas ou em retomar qualquer fio de continuidade entre os eventos — quanto por reter “aspectos de uma filosofia da origem [*Ursprungsphilosophie*] que postula um estado originário, no sentido fenomenológico do termo, como sendo privilegiado” (Ibid, p. 95, tradução nossa) — ou seja, uma convicção, sugere Benhabib, de recuperar um sentido perdido em fenômenos originários e privilegiados, convicção supostamente análoga às das fenomenologias de Husserl e Heidegger. Nos parece que Benhabib tem razão em destacar a existência dessas duas tendências no pensamento arendtiano — algo que também procuramos fazer nesta dissertação —, mas nos parece discutível a ideia, sugerida por ela, de que elas se oporiam e, portanto, indicariam uma tensão interna no pensamento de Arendt. Pelo contrário, como os comentários de Arendt acerca da preocupação de Benjamin com um *perene Urphänomen* indicam, parece que a atitude benjaminiana frente aos fragmentos da história complementa para Arendt a preocupação fenomenológica com os fenômenos e seus sentidos originários; é como se o pescador de pérolas buscasse resgatar não um *continuum* de significado antes perdido, mas o sentido “rico e estranho” dos fenômenos e experiências do passado que teriam sido obnubilados pelo peso da tradição.

Neste sentido, um trabalho de André Duarte, “*Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*” (2001), é especialmente interessante para nós por ajudar-nos a compreender como Arendt, por meio de um diálogo crítico com Heidegger e Benjamin, estabelece seu próprio modo de questionar a tradição e recuperar de seus escombros aquilo que fora deixado por ela ao esquecimento — em suma, nas palavras de Duarte, “os traços essenciais da origem democrática da política” (2001, p. 69). Todavia, neste momento não interessa tanto seguir a sugestão de Duarte, que nos parece acertada, de que o resgate das pérolas do passado por Arendt volta-se sobretudo para um resgate das experiências democráticas negligenciadas pela tradição, o que lhe permitirá compreender de forma inovadora, por exemplo, os processos revolucionários na França e Estados Unidos no século XVIII em *Sobre a Revolução*, chamando por fim atenção à constante emergência das experiências radicalmente participativas dos conselhos em todos os processos revolucionários modernos. Essa tese de Duarte relaciona-se às elaborações teóricas da própria Arendt em suas principais obras publicadas, o que ainda teremos a oportunidade de avaliar; nesse momento, trata-se de compreender como essas elaborações teóricas amparam-se no diálogo crítico com autores como Heidegger e Benjamin, e nesse sentido Duarte é peremptório:

Foi à luz das reflexões de Heidegger e Benjamin que Arendt compreendeu que *o passado só poderia ser renovado a partir do diálogo violento do pensador com a própria tradição*, tendo em vista recuperar as experiências fenomênicas subjacentes aos conceitos tradicionais, visto que a memória do passado jaz escondida nas próprias palavras. Em outros termos, foi com Heidegger e Benjamin que Arendt aprendeu a estabelecer uma nova relação entre passado, presente e futuro, exercendo uma “escuta da tradição que não se entrega ao passado, mas que pensa sobre o presente” (Duarte, 2001, p. 70, grifos nossos).

A influência de ambos os pensadores, portanto, se faz sentir na própria compreensão arendtiana da forma de lidar com os fragmentos do passado deixados ao largo nos escombros da tradição — um “diálogo violento”, ou seja, crítico e invectivo, poderíamos até dizer *destrutivo* ou *desconstrutivo*, que visa resgatar as pérolas fragmentárias, memórias negligenciadas e experiências menosprezadas, da massa de informações e opiniões que constituem o tecido da tradição e, em sentido mais geral, o mundo comum. Tudo isso indica — continua Duarte discordando nominalmente da conclusão de Benhabib — que Arendt conjuga em seu próprio pensamento “os procedimentos teóricos de ambos os pensadores de maneira extremamente produtiva e, neste sentido, os transformou irremediavelmente, não podendo ser efetivamente filiada a nenhum deles” (Ibid, p. 71). Afinal, o diálogo com ambos, como vimos, é sempre crítico: como expõe Duarte, recorrendo à interpretação de Jacques Taminiaux sobre a relação entre Arendt e Heidegger, os possíveis paralelos entre a desconstrução da metafísica de Heidegger e o resgate das experiências políticas pré-filosóficas de Arendt não dirimem as diferenças de abordagem em cada projeto. Enquanto Heidegger, no âmbito de sua ontologia fundamental, dirige-se aos primeiros textos da metafísica ocidental e assume a figura do *philosophos* neles presente, Arendt questiona a própria preeminência da *bios theoretikos* sobre a *bios politikos* sustentada por estes pensadores, de modo que “são os testemunhos extra filosóficos da experiência da ação (Homero, particularmente), e da ação política (Tucídides, por exemplo), que a ajudam a recuperar as bases fenomênicas da *vita activa*” (Taminiaux *apud* Duarte, 2001, p. 74)⁵⁸.

⁵⁸ Em *O pensamento à sombra da ruptura*, Duarte aprofunda ainda mais as consequências dessa posição de Taminiaux, notando que a “preocupação fundamental de Arendt é de ordem política, isto é, trata-se da crítica à concepção da política originada com o platonismo, e não do projeto de uma ontologia fundamental, a partir da renovação da pergunta pelo sentido do Ser. Arendt apropria-se de aspectos importantes da reflexão

O diálogo entre Arendt e Benjamin parece a Duarte mais positivo, ainda que também guarde suas tensões: se, por um lado, a perspectiva benjaminiana da história e sua atitude com relação aos fragmentos do passado “são extremamente elucidativos para a compreensão do modo como Arendt lidou com o passado, com a história e com a origem do político” (Duarte, 2001, p. 77) — que, para Duarte, também se resumiriam na figura do pescador de pérolas —, tendo consequências para a compreensão do “caráter anti-nostálgico do conceito de origem, aspecto peculiar ao pensamento de ambos” (Ibid, p. 80), por outro lado, Arendt se distancia da tese benjaminiana de que “só à humanidade redimida será dada a plenitude do seu passado” (Benjamin, 2018, p. 223), ou seja, recusa o messianismo judaico presente em Benjamin e com ele “uma atitude mística ou teológica em relação à história e à temporalidade” (Duarte, 2001, p. 82). Em outras palavras: apesar das proximidades entre ambos e da inegável influência de Benjamin sobre Arendt, há uma tensão na compreensão sobre a finalidade última da historicidade, uma vez que Arendt, à diferença de Benjamin, nunca “considerou a possibilidade de uma interrupção messiânica do tempo, que permitisse ao ‘anjo’ da história ‘deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos’ (Tese IX)” (Ibid, p. 83). De qualquer forma, e apesar da importância desse destaque de Duarte, a tensão apresentada nos parece secundária, uma vez que é preciso considerar a dimensão metafórica destes aspectos teológicos do pensamento benjaminiano e, ainda, sua presença não anula o diálogo positivo de Arendt com a concepção benjaminiana de fragmentos citáveis do passado.

Existem, ademais, muitas outras relações entre as atitudes benjaminiana e arendtiana em relação à tarefa do pensador ou do historiador — algo que podemos observar também nos comentários de Olgária Matos em seu “O *storyteller* e o *flanêur*: Hannah Arendt e Walter Benjamin”. Nesse breve ensaio, como seu título anuncia, Matos sustenta que “[a]proxima-se o *flanêur* benjaminiano do *storyteller* arendtiano: ambos se distanciam do passante massificado através da capacidade de narrar que ambos mantêm viva” (Matos, 2001, p. 92); ambos se voltam para uma nova forma de abordar o passado e seus fragmentos, num gesto condizente a uma “contemporaneidade [que] está desterrada não de uma tradição mas de qualquer tradição” (Ibidem). O gesto de ambos estabelece assim uma forma narrativa de teoria que, inventiva e inovadora, visa estabelecer um arcabouço teórico que estabeleça um novo tipo de contato teórico, distante da transmissão autoritária da tradição; como define

heideggeriana transportando-os e retraduzindo-os para um contexto estritamente político e, nesse movimento, acaba por criticar a incapacidade heideggeriana para abordar a política em sua dimensão democrática e pluralista, aspecto do que ela considerou como sua herança platônica [...]” (2000, p. 133-134).

Matos, “[a] memória recuperada pelos dois pensadores não se prende à transmissão de uma tradição contínua, mas à comunicação de experiências entre gerações. Com a *mimesis*, o narrador produz narrativas e fábulas que são ‘o consolo da história’” (Ibidem).

Há, portanto, um forte caráter vanguardista ou modernista nessa nova abordagem do pensamento teórico, erigido sob o signo da narração ou da *flânerie*. Os fragmentos, depois de coletados em sua riqueza única, podem ser remontados e reapresentados numa composição inaudita, sem a necessidade de amparar-se num edifício tradicional cujo sentido, afinal, esvaneceu; como sugere ainda Matos, “[s]urrealista e expressionista é, pois, a narrativa: desmontagem de um todo uno, do qual cada peça é elemento de um outro texto, novo e original. Tanto para Benjamin quanto para H. Arendt, o passado oferece à leitura ‘o que nunca foi escrito’” (Ibid, p. 95). Com tudo isso em mente, parece seguro afirmar que a influência benjaminiana sobre Arendt tem consequências determinantes. Por meio do diálogo com este teórico de difícil classificação — e, certamente, muito distinto da figura do intelectual habitual ao seu próprio período, figura, como vimos, criticada por Arendt — ela pode forjar sua própria atitude teórica para com a tradição ocidental, com o passado, suas pérolas e seus marcos ambivalentes.

Algo similar parece dar-se com Jaspers neste quadro que pretendemos tecer. Se, com este filósofo, Arendt parece ter aprendido a aproximar-se da mundanidade e do comum da humanidade sem a atitude contemplativa e superior do *philosophos*, parece nítido agora que também seu quadro sobre o pensar jasperiano indica a preocupação com as formas dialógicas de acessar o mundo comum e habitar, em comunicação, o espaço-entre dos seres humanos. Essa interpretação de Jaspers, ademais, teria se estabelecido em um diálogo direto entre ambos — que não se reduz ao recorte estabelecido aqui a partir do texto “O que é Filosofia Existencial” e pode ser, como vimos brevemente em alguns momentos dessa dissertação, avaliada na correspondência entre eles. Nesse sentido, é interessante que Lotte Kohler, na introdução dessas correspondências, note um dos principais pontos de contato na obra de ambos, justamente com relação ao papel purificador da filosofia para o debate no espaço público:

Eles concordavam [...] que a filosofia está enraizada nas realidades da vida política, e desta perspectiva concebiam como a tarefa social da filosofia a de purificar o mundo simbólico e, ao fazê-lo, destruir todas as ideologias e formas de misticismo que, quaisquer que fossem suas naturezas, reduzem as chances de conduzir uma política

racional; e, ao mesmo tempo, no mundo objetivo da política, de combater todas as condições que interferem no livre desenvolvimento do pensamento (Kohler, 1992, p. xviii, tradução nossa).

A filosofia, portanto, teria o papel eminente de abrir caminho para um debate racional e plural sobre o mundo comum; e se pensamos na influência benjaminiana expressa no quadro que Arendt tece sobre seu pensamento, podemos compreender como essa concepção do papel da filosofia se coaduna com aquela atitude narrativa e historiográfica inventiva, que visa de forma inovadora recolocar os marcos do passado à disposição do pensamento presente e do diálogo plural sobre eles. Eis algo que também se clarifica em um conclusivo comentário de Grunenberg sobre as posições contrastantes — ainda que repletas de paralelos — de Heidegger, Arendt e Jaspers frente ao fenômeno totalitário, a ruptura da tradição e a necessidade de uma nova forma de pensar tanto a filosofia quanto a política. O comentário evidencia, nas entrelinhas, a intimidade profunda entre a preocupação eminentemente política da ênfase na comunicação na filosofia de Jaspers com alguns dos temas mais maduros do pensamento político e filosófico de Arendt, como sua análise da vida espiritual e, sobretudo, das relações éticas entre o agir e a faculdade de pensar.

A relação entre Heidegger, Jaspers e Arendt, portanto, se dá por contrapontos: enquanto Heidegger deixou para trás o mundo da ação e retornou à esfera da filosofia e da linguagem, Arendt chegou à conclusão de que o pensamento filosófico não provia nenhuma das respostas que a modernidade precisava. Ademais, ela asseverou que as esferas do pensar, do agir e do julgar eram tão fundamentalmente diferentes que era impossível simplesmente saltar de uma para a outra — transições deveriam ser cuidadosamente construídas entre [elas]. Jaspers, por sua vez, labutou precisamente sobre a transformação do pensamento filosófico em ação política (Grunenberg, 2007, p. 1023, tradução nossa).

Em conclusão, podemos notar dois pontos que se destacam a partir desta breve análise do diálogo de Arendt com Jaspers e Benjamin. Em primeiro lugar, é interessante reparar mais uma vez que as descrições do pensamento de ambos os autores nos quadros tecidos por Arendt parecem nos informar não apenas sobre a interpretação de Arendt acerca de temas

caros em sua obra — como a descrição fenomenológica e existencial do mundo comum ou os problemas específicos da contemporaneidade à luz da ruptura da tradição —, mas, também, parecem lançar luzes sobre o estabelecimento do pensamento de Arendt, com suas preocupações metodológicas sobre a investigação do passado ou sua atenção à necessidade de estabelecer um novo tipo de pensamento político desamparado das amarras da atitude hierárquica da tradição. Em segundo lugar, é notável perceber como Arendt recorre a dois contemporâneos — teóricos inventivos e que, em seus diferentes campos e com suas próprias preocupações, buscavam distanciar-se de um cânone estanque cujas limitações haviam se tornado por demais evidentes em seu próprio tempo — para repensar tanto a atitude do teórico sobre a realidade comum — a tradição rompida, o passado, o próprio mundo comum — quanto para descrever tematicamente essa própria realidade, o que será determinante para o estabelecimento de seu próprio pensamento político em sua originalidade. Essa atitude de recorrer a dois teóricos das vanguardas e, de certo modo, às margens da tradição alemã, por fim, parece reveladora do grau com que Arendt percebe o problema da ruptura da tradição e da necessidade de estabelecer novas formas de pensamento teórico: diante dos escombros de uma tradição que se arruinou a olhos vistos, é preciso recorrer ao que há de mais moderno e disruptivo para, talvez, conseguir resgatar as pérolas do passado e repensar as crises do presente. Para compreender esse projeto e avaliar alguns de seus marcos teóricos, de qualquer modo, será preciso compreender de forma mais detida o sentido desta ruptura da tradição na primeira metade do século XX.

Capítulo 3. “Aquilo que nunca deveria ter acontecido”: o totalitarismo e a ruptura da tradição

Não é esta a república dos meus sonhos, dizia ele; e dispunha-se a reformá-la em três tempos, com a fina flor das instituições humanas, não presentes nem passadas, mas futuras.
(Machado de Assis, Esaú e Jacó, p. 268)

Tecendo o quadro biográfico de Arendt em seus primeiros anos nos Estados Unidos, Grunenberg destaca brevemente as impressões de Albert Kazin, colega de Arendt que frequentava, já nos anos 1940, o círculo de amigos do casal Arendt-Blücher. Enquanto nota retrospectiva retirada da biografia do escritor, trata-se de um relato casual e — por essa mesma razão — interessante para a caracterização dos conhecidos encontros propostos por Arendt e Blücher. Para nós, todavia, a menção é especialmente importante para ajudar a periodizar o interesse de Arendt por aquele que será um dos primeiros grandes temas de sua obra política:

A “ruptura decisiva com a tradição” era o seu insistente refrão. Tinha havido uma tradição, e não havia ninguém mais ávido e disposto a lhe brindar, em grego, os principais significados de conceitos como ser humano, mente, *polis*, bem comum. Mas tinha havido uma ruptura [...] Ruptura era a vida dela e a vida de todo mundo agora. Quanto mais o tempo passava, mais insistia na solidez de suas amizades, na constância do mundo das ideias — independentemente do quão distante fosse a origem desse mundo. Como as outras coisas que oferecia em sua casa, a exemplo das citações em grego, sua mente saltava instintivamente para o princípio essencial da vida como tradição. E o que aconteceu com a tradição? Ela se rompeu (Kazin *apud* Grunenberg, 2019, p. 215).

Há muito a retirar desse registro amigo da preocupação constante, insistente e repetitiva de Arendt com a ruptura da tradição. Parece provável, como sugere Kazin, que o tema tenha saltado a seus olhos, dentre outras razões, a partir da experiência pessoal como refugiada, que a levou a passar quase uma década em Paris, experimentar um campo de

internação para mulheres em Gurs e circular por três países antes de encontrar alguma segurança do outro lado do Atlântico. É lícito ponderar, neste sentido, até que ponto a experiência vivida na condição de refugiada pode tê-la aproximado do tema das diferentes quebras representadas pelo ocaso da tradição ocidental. De qualquer forma, trata-se de uma questão biográfica: mais interessante é tomar a anedota de Kazin como marco de uma preocupação constante e que, independentemente do quão radicada em sua experiência pessoal, tomará plena forma em seus escritos maduros. De modo análogo, o registro indica outro aspecto crucial do pensamento arendtiano, sempre notado em suas biografias: o papel das amizades e companhias para o desenvolvimento e comunicação de ideias e hipóteses de trabalho, que se expressa, como nota Grunenber, desde citações casuais de amigos ou de Blücher em seus cadernos pessoais (2019, p. 215, nota 12; p. 216, nota 14) até a vasta correspondência de Arendt com um amplo círculo de colegas intelectuais — dentre eles, os já citados Kazin, Scholem, Jonas e Blumenfeld, além de Mary McCarthy, Judah Magnes e Dwight Macdonald.

Ademais, a anedota de Kazin ajuda a localizar temporalmente a preocupação de Arendt com a ruptura da tradição já em meados dos anos 1940; nada surpreendente, portanto, que o tema tenha sido uma das hipóteses cruciais para a preparação de *Origens do Totalitarismo* durante esta década. É provável que o tema desponte à sua atenção no contexto das notícias, cada vez mais trágicas, sobre as execuções em massa nos campos de concentração nazistas, ainda em 1943 — aquilo, como ela nota na entrevista a Gaus, que “*não devia ter acontecido*” (Arendt, 2005, p. 14, tradução nossa), não apenas pelo número de vítimas, mas pelo caráter metódico e anti-utilitário⁵⁹ do extermínio de judeus, tão absurdo que soava inacreditável num primeiro momento. Se consideramos estes elementos, compreendemos com mais clareza a gravidade de Arendt ao delinear, no primeiro prefácio de *Origens do Totalitarismo*, datado de 1950, aqueles que seriam os seus principais objetivos: o livro teria sido escrito

⁵⁹ Interessa notar que se trata de um dos temas cruciais de sua análise do totalitarismo: como veremos na sequência, um dos aspectos cruciais do regime totalitário está no modo como as ações de governo transcendem ao princípio despótico de que “‘tudo é permitido’ [...], que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde ‘tudo é possível’” (Arendt, 2012, p. 585). O sentido dessa reflexão não pode ser totalmente esclarecido ainda, pois exige a análise geral das *Origens do Totalitarismo* que realizaremos em §8; o que cumpre adiantar é que não se trata mais da “liberalidade irrefreada” do déspota, mas a crença ideológica de que qualquer coisa pode ser realizada por meio da organização burocrática total — essa crença substituindo, portanto, as motivações utilitárias comuns aos agentes humanos.

com a convicção de serem passíveis de descoberta *os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama*, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos. A passividade de ceder ao processo de desintegração converteu-se em tentação irresistível, não somente porque esse processo assumiu a espúria aparência de “necessidade histórica”, *mas também porque os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irrealis* (Arendt, 2012, p. 12, grifo nosso).

A passagem, por sua vez, dá uma primeira pista acerca da preocupação insistente de Arendt com a dissolução da tradição ocidental: trata-se, mais precisamente, de uma desvalorização dos signos antes vívidos e expressivos. Mas, como veremos, não se trata de simplesmente acusar um niilismo contemporâneo frente aos valores da tradição — fato importante, mas não determinante — e sim de identificar também os motivos inerentes a essa desvalorização: afinal, por que os marcos da tradição, para usar uma das paráfrases favoritas de Arendt, deixaram de “lançar sua luz sobre o futuro” (Arendt, 2015, p. 32)?⁶⁰ No capítulo

⁶⁰ Uma outra questão, de difícil resolução, que se apresenta à luz dessa falência da tradição frente ao fenômeno do totalitarismo indicada por Arendt é a de compreender a relação de outros eventos disruptivos da modernidade ocidental, também analisados pela pensadora, para essa falência definitiva no século XX. Poderíamos pensar, por exemplo, na relevância de seu estudo histórico sobre o impacto dos eventos que marcam o início da Era Moderna — em suma, como ela indica em diversas oportunidades em *A condição humana*, “a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considerava a natureza da Terra do ponto de vista do universo” (Arendt, 1999, p. 260) — para compreender a fragilização dos marcos e da autoridade da tradição ocidental — melhor dizendo, como elaborado em *Que é autoridade?*, a fragilização daquela “tríade romana de religião, autoridade e tradição” (Arendt, 2014, p. 167) que seria posteriormente amalgamada pela Igreja Católica e passaria a compor o grande eixo de desenvolvimento da civilização ocidental através da Idade Média. Do mesmo modo, como ela indica ao falar das ideologias novecentistas em *Os ovos se fazem ouvir*, texto que analisaremos mais à frente, essas ideologias “vieram à existência apenas quando (durante e especialmente depois da Revolução Francesa) as tradições e costumes começaram a se dismantelar e a humanidade ocidental foi de fato confrontada com a necessidade de mudança” (Arendt, 2005, p. 282, tradução nossa); assim, Arendt indica neste texto, ainda que brevemente, que também as revoluções burguesas do final do século XVIII desempenham um papel determinante para a fragilização e eventual dismantelamento da tradição ocidental.

Ou seja: seria pertinente pensar como a ruptura definitiva da tradição frente ao totalitarismo é precedida por uma série de outras rupturas na Era Moderna, rupturas que, em seus contextos particulares e com suas infinitas diferenças entre si, também teriam desempenhado um papel crucial no caso da tradição ocidental; e seria pertinente pensar o papel dessas múltiplas rupturas para a emergência específica dos dilemas políticos de nossa contemporaneidade, os séculos XX e XXI — sendo certo, quase desnecessário apontar, que as reflexões desenvolvidas nas obras de Arendt sobre todas estas rupturas contribuem imensamente para essas reflexões. Em todo caso, um exame mais detido sobre a relação entre todos esses eventos disruptivos no pensamento de Arendt excede o escopo dessa dissertação e, mais objetivamente, a proposta do capítulo que se inicia; afinal, seria necessário primeiro compreender o sentido da ruptura definitiva da tradição com o evento do totalitarismo — nosso principal objetivo agora — para então avaliar como este evento lança luzes sobre as múltiplas rupturas

que se inicia, abordaremos essas duas perplexidades: analisaremos o percurso de Arendt até a convicção da possibilidade de descobrir, nos eventos políticos contemporâneos, as causas para a ruptura da tradição, além dos motivos da inércia ou desvalorização global de certos valores desta mesma tradição. Essa análise, por sua vez, nos permitirá começar a abordar alguns textos nos quais, pela primeira vez, Arendt aborda a necessidade de retomar e compreender alguns marcos teóricos da tradição à luz inédita da ruptura desta com o fenômeno do totalitarismo. Nesse percurso, partiremos do estudo de alguns dos textos ditos menores — a saber, algumas das publicações realizadas entre os anos 1930, 1940 e 1950, onde o tema da quebra da tradição ocidental começa a tomar forma, reunidos nas coletâneas *Compreender: formação, exílio e totalitarismo, 1930-54* (2005), *Escritos judaicos* (2007) e *Pensar sem corrimão: Compreender, 1953-1975* (2018) —, para então, num segundo momento, recorrer à análise de alguns momentos chave de *Origens do Totalitarismo*, onde o tema encontra uma abordagem privilegiada pela autora, que se desdobra por diferentes movimentos argumentativos do livro.

§7. O caminho até a questão da ruptura: primeiras formulações e temas correlatos

Assim, num primeiro momento, cumpre notar que a questão da ruptura da tradição formou-se durante algumas décadas no pensamento de Arendt, podendo ser traçada em algumas análises pontuais da autora sobre política, história e sobre a história das ideias num sentido geral. No decorrer dos anos 1930, podemos entrever algumas reflexões que, sob a vantagem do olhar retrospectivo, parecem anunciar a preocupação arendtiana com o esgarçamento dos elementos da tradição ocidental — geralmente vinculados ao estudo da história judaica, desde sua assimilação conturbada e incompleta nos séculos XVIII e XIX até sua trágica perseguição nos anos de ascensão e consolidação do regime nazista. Em *O Esclarecimento e a Questão Judaica* (1932), por exemplo, encontramos uma discussão sobre a autoalienação da comunidade judaica a partir da assimilação de Moses Mendelssohn das reflexões sobre a distinção entre razão e história de Lessing. Ao discutir o pensamento destes dois expoentes do esclarecimento alemão, Arendt nota como a ênfase na ideia de formação

ocorridas na modernidade ocidental, provavelmente iluminando estes outros eventos disruptivos e dando a eles novos contornos. Em outras palavras: importa notar essa interessante questão, mesmo que não seja possível discuti-la e desenvolvê-la mais a fundo nesta dissertação.

[*Bildung*], para além de reforçar o apelo iluminista à capacidade individual de pensar por si mesmo, permite a Mendelssohn assumir a postura de que a verdadeira formação “não é nutrida pela história e seus fatos, mas, ao contrário, torna-os supérfluos” (Arendt, 2007, p. 7, tradução nossa) — ou seja, uma perspectiva que privilegia exclusivamente a razão do indivíduo. “A autoridade da razão prevalece, e todos podem chegar a ela sozinhos e por conta própria. *O homem pensante vive em absoluto isolamento; independente de todos, ele encontra a verdade, que deveria de fato ser comum a todos*” (Ibidem, grifo e tradução nossa).

A imagem do isolamento pela razão em Mendelssohn não deve, claramente, ser reduzida à defesa radical da alienação do sujeito — operando, antes, como o princípio de integração ao mundo comum e suas verdades, acessíveis apenas à razão individual. Ademais, como a autora indicará na sequência, o interesse teológico implícito na argumentação do pensador judaico faz com que, de forma um tanto dogmática, a racionalidade esclarecida se transforme em instrumento para o acesso às verdades eternas comuns tanto à religião judaica quanto à cristã: “A razão é compartilhada por todos os homens, é igualmente acessível a todas as pessoas em todas as idades. Os caminhos para ela, todavia, diferem, e para os judeus isso inclui não apenas a aceitação da religião judaica, mas também a aderência estrita à sua Lei” (Ibidem, tradução nossa). É nesse contexto que podemos, enfim, compreender a problemática da abordagem mendelssohniana: o que para Lessing era a maturidade do humano e o abandono à pretensão de possuir a verdade da história, para o pensador judaico transforma-se em dogma de uma racionalidade que, se não atomizada, revela-se ao menos apolítica:

Lessing fez sua distinção entre razão e história para colocar um fim na religião como dogma. Mendelssohn tenta utilizá-la especificamente para preservar a religião judaica fundamentada em um “conteúdo eterno” independente de sua demonstração histórica. *Mas o mesmo interesse teológico que remove a razão da história também remove aquele que busca a verdade da história. Toda a realidade — o mundo ao nosso redor, nossos companheiros, a história — carece da legitimação da razão.* Esta eliminação da realidade está intimamente relacionada com a posição factual do judeu no mundo. *O mundo importa tão pouco a ele que ele se torna a epítome daquilo que é inalterável. Essa nova liberdade da razão, da formação, do pensar por si mesmo, não muda o mundo em nada.* O judeu “educado” continua a considerar o mundo histórico com a

mesma indiferença sentida pelo judeu oprimido no gueto (Arendt, 2007, p. 8, grifos e tradução nossa).

O racionalismo do Esclarecimento, na pena de Mendelssohn, vem, portanto, reforçar um distanciamento do mundo e uma atitude fatalista — em outras palavras, a realidade humana registrada como história coletiva torna-se um campo determinado, seja no sentido de que se revela apenas através de verdades religiosas imutáveis, seja no sentido de que escapa à ação individual ou coletiva dos judeus. Nesse sentido, Arendt pode equacionar, criticamente, a figura mendelssohniana do judeu esclarecido com o judeu oprimido nos guetos de seu próprio tempo: a indiferença de ambos é fruto de uma percepção fatalista e conformada sobre a suposta incapacidade de transformar o curso dos eventos. Assim, o argumento arendtiano revela não só uma preocupação, já no início dos anos 1930, em compreender as raízes da alienação moderna do povo judaico, mas em ponderar o papel deletério de marcos do pensamento ocidental — neste caso, o conceito de Razão do Esclarecimento europeu — para os fenômenos políticos decisivos dos séculos XIX e XX. E não se trata apenas de indicar o papel desses marcos teóricos para a comunidade judaica, ainda que este seja o tema crucial do artigo em questão; mais ainda, trata-se de anunciar o advento de uma nova concepção de História através do pensamento de Lessing e, alguns anos mais tarde, de Johann Gottfried von Herder, centrada não mais na racionalidade individual e sim na totalidade sempre mutável das realidades humanas “‘espalhadas’ ao redor da terra” (Arendt, 2007, p. 11, tradução nossa). A história do ser humano, assim como ele próprio, deve ser compreendida ao redor de uma “‘cadeia de indivíduos’. ‘A tradição aproxima-se dele, molda sua mente e forma seus membros’” (Ibidem, tradução nossa). Mais importante ainda, o crucial agora é que “o domínio da razão, do homem que chegou à maioridade e está por conta própria, está prestes a terminar. A História, aquilo que acontece ao homem, tornou-se opaca [...] Em sua opacidade a História torna-se algo impessoal e externo ao homem, mas não se torna Deus” (Ibid, p. 12, tradução nossa) — ou seja, é uma história que não pode mais abrir-se à razão individual de um pensador ou agente, de modo que “nenhum indivíduo é mais capaz de compreendê-la” (Ibid, p. 11, tradução nossa).

Levar-nos-ia muito longe analisar com mais atenção a posição arendtiana sobre as inovações teóricas de Herder, que prenunciam as noções contemporâneas de história e processo histórico e desempenham importante papel em sua leitura, profundamente crítica,

dos elementos teleológicos das noções hegeliana e marxista da História⁶¹. Importa agora reter como o individualismo esclarecido começa a ser substituído, pelos arautos do romantismo alemão, por uma visão totalizante da história em que tal individualismo se dissipa. Além disso, interessa observar que essa posição histórica em que o humano não mais repousa em seu centro curiosamente reforça, por outra via, a impotência de agentes individuais frente a um curso processual coletivo e anônimo. De qualquer forma, ainda é cedo para avaliar o impacto dessa nova concepção de história nos eventos políticos do século XX — eventos já claramente percebidos, em *A Questão Judaica* (1937 ou 1938), como determinantes para a dissolução da tradição ocidental, conforme explicitado quando Arendt aponta como o

colapso de 1933 — que foi um colapso político, econômico e ideológico e, *ao mesmo tempo, o colapso de todo um mundo espiritual, incluindo seus valores e aqueles que, no fim das contas, eram apenas aparentemente bens seguros* — levou não a um novo florescimento da vida judaica, mas à apatia e, no que tange à juventude, a um tipo de rebarbarização (Arendt, 2007, p. 42, grifo e tradução nossa).

E como poderia o colapso de todo um mundo espiritual levar a algo que não a apatia e ao barbarismo, quando sustentados pela compreensão de uma história impessoal e atrozmente voltada à desumanização de toda uma comunidade étnica? Se observamos a breve história de sr. Cohn, personagem fictício usado como arquétipo do judeu, narrada por Arendt em *Nós refugiados* (1943), podemos perceber que o impacto dos eventos dos anos 1930 para a comunidade judaica apenas esgarçou o sentimento de despertencimento e os levou ainda mais ao desesperado gesto assimilacionista de procurar adaptar-se, enquanto “imigrante” que

⁶¹ Não teremos oportunidade de aprofundar esse tema devidamente, mas cabe mencionar uma descrição profundamente sucinta sobre a recusa arendtiana ao conceito histórico de causalidade feita por Maria Cristina Müller em seu “As dificuldades de compreender o sistema totalitário: a celeuma provocada por Origens do totalitarismo de Hannah Arendt” (2021). Ali, vinculando as ponderações críticas de Arendt sobre esta tradição historicista da modernidade europeia à elementos de seu novo pensar político, a autora diz o seguinte: “*Arendt diverge do conceito moderno de história que pensa a história como processo, isso é, como sucessão temporal, que usa o princípio da causalidade, típico das ciências naturais, como seu pressuposto. Pode-se dizer que Arendt não concorda com esse conceito, principalmente, porque ele não comporta a dimensão da liberdade humana*. Se todos os eventos decorrem de um processo contínuo, os seres humanos não poderiam interferir, portanto, os acontecimentos, como sucessão temporal, como processo, independeriam das ações individuais dos seres humanos. Toda história seria uma inevitável causalidade de modo que a ação livre seria impossível; o que poderia levar ao absurdo da inexistência de atribuição de culpa e responsabilidade individual sobre os acontecimentos” (Müller, 2021, p. 45, grifo nosso). Ainda que também brevemente, voltaremos a falar dessa questão ao iniciar nossa análise das *Origens do totalitarismo* na seção seguinte.

sequer está disposto a aceitar a condição de refugiado, a qualquer país que por ventura lhe receba. Assim, sr. Cohn, “que sempre havia sido 150 por cento alemão, um alemão superpatriota” (Arendt, 2007, p. 271, tradução nossa), quando forçado a emigrar devido à ascensão do nazismo em 1933, foi a Praga e “bem rapidamente se tornou um patriota tcheco convicto — tão verdadeira e lealmente um patriota tcheco quanto ele havia sido um patriota alemão” (Ibidem, tradução nossa). Quando a pressão nazista forçou a República Tcheca a expulsar os refugiados judeus, a história de sr. Cohn se repete na Áustria; quando a ocupação alemã neste último país torna sua estadia insustentável, a história volta a se repetir na França; em todos os casos, ele busca de forma otimista ajustar-se ao seu novo país, na esperança de conquistar enfim uma nacionalidade definitiva. A insustentabilidade desesperadora de sua situação não impede Arendt de asseverar, com ironia, o absurdo de suas atitudes. Depois de descrever seus planos na França, ela indica simplesmente que “[p]enso que é melhor que eu não discorra sobre as vindouras aventuras de sr. Cohn. Enquanto o sr. Cohn não consegue se decidir a ser o que ele de fato é, um judeu, ninguém pode prever todas as mudanças loucas pelas quais ele ainda terá de passar” (Ibidem, tradução nossa).

Porém, há muito mais do que simples ironia no relato fictício de Arendt. Neste texto — que discorre sobre a condição contemporânea do refugiado, as dificuldades e sofrimentos específicos daqueles nessa condição e a recusa, por parte da maioria da comunidade judaica, em aceitá-la —, a história de sr. Cohn serve para exemplificar justamente esta última atitude, aquela do judeu que busca refugiar-se na esperança de uma nova nacionalidade antes de encarar seu destino enquanto apátrida. E, é claro, destacar o absurdo dessa atitude por meio da história fictícia de sr. Cohn não implica relativizar ou diminuir o drama humanitário em questão, e muito menos ignorar as dificuldades daqueles que, porventura, assumissem conscientemente sua condição de judeu refugiado. Os riscos inerentes a esse posicionamento parecem evidentes a Arendt quando ela nota, por exemplo, que “[s]e nós fossemos começar a dizer a verdade, de que não somos mais do que judeus, isso significaria nos expor ao destino de seres humanos que, desprotegidos de qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos. Eu não posso imaginar uma atitude mais perigosa [...]” (Ibid, p. 273, tradução nossa). Aqui, além do interessante balanço ao qual a autora chega, ponderando sobre o risco iminente mesmo de uma confrontação honesta de seu destino, podemos ver também esboçar-se um prenúncio do afamado debate de Arendt sobre o direito a

ter direitos⁶²: o judeu que assumisse sua condição de refugiado ver-se-ia totalmente exposto à ausência de direitos, algo que apenas uma comunidade política organizada poderia remediar.

A exposição desses riscos é, no texto de Arendt, fundamental para compreender a gravidade da condição de refugiado do judeu, que acomete tanto os otimistas assimilacionistas quanto aqueles em quem Arendt parece se inspirar para pensar outra atitude, mais condizente com os descaminhos dessa condição — os “párias conscientes”, como Bernard Lazare, Varnhagen ou Kafka, indivíduos dotados de qualidades natas como “humanidade, humor, inteligência desinteressada” (Ibid, p. 274, tradução nossa) e que, à diferença do *parvenu* assimilacionista, nunca trocariam “sua atitude benevolente e seu discernimento natural sobre a realidade pela estreiteza do espírito de castas ou a irrealidade essencial das transações financeiras” (Ibidem, tradução nossa). Porém, sendo ambos acometidos pelo destino da condição judaica e de refugiado, a principal diferença entre os párias conscientes — nos quais Arendt parece se incluir — e os otimistas que negam sua condição está no fato de que possibilidades únicas se abrem àqueles que assumem seu destino de apátrida no mundo contemporâneo: como indica Arendt, “a história não é mais um livro fechado a eles, e a política não é mais um privilégio dos gentios” (Arendt, 2007, p. 274, tradução nossa). Ao pária consciente parece aberta então a possibilidade de apropriar-se finalmente de assuntos antes negligenciados pelo judaísmo oficial, pela comunidade judaica em seu autopercebido e auto infligido isolamento do mundo gentio — em outras palavras, do comum da humanidade.

Até que ponto esse comentário — lembremo-nos, num texto de 1943, bem antes dos desenvolvimentos maduros de sua teoria política — não anuncia, também, o desejo consciente de Arendt de assumir os assuntos mundanos antes “ignorados” pelo comum dos judeus, renunciando assim a necessidade de um novo tipo de pensar sobre a coisa política?

⁶² Levar-nos-ia muito longe debater, de forma extensa, a questão do direito a ter direitos descrito por Arendt em suas *Origens*. Basta aqui indicar a problemática geral das declarações dos direitos universais para a autora — o fato, em suma, de que “no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los [os direitos definidos como inalienáveis]” (Arendt, 2012, p. 397) —, problemática que, portanto, se relaciona a certa incapacidade das declarações universais em compreenderem como elemento essencial à garantia dos direitos humanos o pertencimento a uma comunidade política organizada — de modo que a privação central dos direitos irradiava da elementar “privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (Ibid, p. 403). Daí a importância do direito a ter direitos, da pertença elementar a uma comunidade organizada, sem a qual os sujeitos humanos ver-se-iam, como no caso de diferentes grupos populacionais da modernidade, expostos à toda sorte de barbárie, como sucintamente exposto por Arendt na seguinte passagem: “O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas — exceto que ainda eram humanos. *O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano*” (Ibid, p. 408).

Parece-nos pertinente reparar nessa novidade de perspectiva aberta ao pária consciente e indicar que ela pode, se não prenunciar desenvolvimentos vindouros do pensamento de Arendt, ao menos revelar uma atitude constantemente inovadora frente aos assuntos comuns da história e da política — revelando também, e principalmente, o desejo de forjar uma atitude adequada às possibilidades teóricas que se abrem a luz dos eventos catastróficos dos séculos XIX e XX. É nesse sentido que se mostra profundamente reveladora a nota com a qual Arendt conclui seu texto, indicando a importância da assumpção da identidade refugiada para a compreensão não só da história judaica moderna, mas da ruptura ocorrida no cerne da civilização europeia:

[o]s refugiados compelidos de país para país representam a vanguarda de seus povos — se eles mantiverem sua identidade. Pela primeira vez, a história judaica não está separada e sim ligada àquela de todas as outras nações. *A comunidade dos povos europeus se despedaçou quando, e porque, ela permitiu que seu membro mais fraco fosse excluído e perseguido*” (Arendt, 2007, p. 274, grifo e tradução nossa).

A ruptura se revela ao pária consciente como o momento em que a comunidade humana — no caso, a comunidade de povos europeus — não mais se mostra forte o suficiente para garantir a existência enquanto povo de uma minoria intereuropeia — o que, no mais, nos dá excelentes pistas para compreender o sentido da ruptura da tradição ocidental para Arendt, revelando até que ponto seus marcos civilizatórios se esgarçaram ou, mais provável, mostraram-se falaciosos.

Deste modo, a história do colapso de 1933 começa a adquirir outro sentido através dos relatos de Arendt, não mais como marco de um processo inelutável ou inescapável, mas como elemento que permite uma reavaliação dos fenômenos políticos dos anos anteriores — como vimos, um dos objetivos expressos naquela passagem da apresentação de *Origens do Totalitarismo*. E, se consideramos outro texto de Arendt, talvez possamos compreender com mais clareza o papel que a atitude de pária consciente pode ter para a compreensão desses eventos. Em *O judeu como pária: uma tradição oculta* (1944), Arendt remonta às figuras de Heine, Lazare, Chaplin e Kafka para traçar a história do judeu que assumidamente se recusa à simples assimilação em uma sociedade que tão explicitamente lhe recusa um lugar digno, buscando antes “uma admissão do judeu *enquanto* judeu aos flancos da humanidade, ao invés

de uma autorização para imitar os gentios ou uma oportunidade para representar o *parvenu*” (Arendt, 2007, p. 275, tradução nossa). Para nossos propósitos, interessa o relato de Arendt sobre o lugar do pária na obra de Kafka, que ela traça principalmente a partir da personagem do agrimensor K. na obra *O Castelo*; lutando para integrar-se à vida local entre uma vila e uma elite, representada pelo castelo, que se recusam a aceitá-lo, a personagem busca, apesar de ser “acusado continuamente de ser supérfluo” (Ibid, tradução nossa), tornar-se indistinguível dos outros habitantes da comunidade, e isso a despeito da indisposição da burocracia do castelo em conceder-lhe permissão para permanecer ali. O desejo de assimilação de K., todavia, não se assemelha ao arrivismo *parvenu*, algo que na novela exigiria estabelecer relações de dependência com a elite do castelo e pertencer apenas ostensivamente à comunidade do vilarejo; antes, o que ele deseja é a verdadeira assimilação ou integração com a comunidade — em outras palavras, “*o caminho da boa vontade*, que constitui, literalmente, o vocabulário convencional da assimilação” (Ibidem, grifo e tradução nossa) daquele judeu que busca não as possibilidades de ascensão social abertas pelo mundo gentio, mas, antes, deseja “não mais do que seus direitos enquanto ser humano: moradia, trabalho, família e cidadania” (Ibidem, tradução nossa).

O esforço do agrimensor K., o “homem de boa vontade”, em integrar-se ou assimilar-se à comunidade adquire assim um sentido mais específico, que, por sua vez, revela uma face mais ampla de suas aspirações: ao voltar-se aos direitos elementares e “universais”, seu esforço por integrar-se à comunidade “assume uma significância para todo o problema da humanidade, e não simplesmente para a questão judaica” (Ibid, p. 292, tradução nossa), uma vez que sua intenção, ou melhor, “[t]oda a sua ambição é ter ‘um lar, um posto, trabalho de verdade para fazer’, casar e ‘tornar-se um membro da comunidade’” (Ibidem, tradução nossa). Seja como for, K. descobrirá, em seu contato com os moradores do vilarejo, que seus planos aparentemente simples estão fadados ao fracasso: os habitantes e suas vidas são controladas pela elite governante da forma mais arbitrária possível, como exemplificado no caso da família Barnabás, que vive “sob uma maldição, tratados como leprosos até sentirem-se como tais, simplesmente porque uma de suas belas filhas ousou rejeitar as investidas indecentes de um importante cortesão” (Ibid, p. 293, tradução nossa). Em suma, a personagem principal do romance descobre, através de sua experiência entre a corte do castelo e os habitantes do vilarejo, que

[a] existência normal que ele deseja tornou-se algo excepcional, que não se pode mais alcançar por métodos simples e naturais. Tudo que

há de normal e natural na vida foi tomado das mãos do homem pelo regime prevalente do vilarejo para tornar-se um presente agraciado de fora — ou, nas palavras de Kafka, de “cima”. Seja como destino, benção ou maldição, trata-se de algo obscuro e misterioso, algo que um homem recebe, mas não cria, e que ele pode, portanto, observar, mas nunca compreender. Adequadamente, a aspiração de K., muito longe de ser corriqueira e óbvia, é, de fato, excepcional e magnífica. Enquanto o vilarejo continuar sob o controle do castelo, seus habitantes não podem senão ser vítimas passivas de seus respectivos ‘destinos’; *não há lugar nele para nenhum homem de boa vontade que deseje determinar sua própria existência* (Arendt, 2007, p. 293, grifo e tradução nossa).

Kafka parece traçar, com o drama de K., as linhas gerais do drama de um pária preso entre o conformismo fatalista e desesperançado do povo e o arbítrio despótico da elite — o que, para Arendt, constitui um retrato tanto do drama do judeu que honestamente busca a integração em uma comunidade quanto do drama mais geral do indivíduo ocidental nas condições da sociedade moderna, ambos incapazes de tomarem as rédeas da própria vida em sentido amplo. A busca e o fracasso de K. representam o esforço de um indivíduo para conquistar meras condições normais, dignas, de vida, e representam assim o esforço literário de Kafka em transmitir a importância desse mesmo esforço na sociedade contemporânea — não sendo sua culpa, nota Arendt, que tal sociedade houvesse “deixado de ser humana, e que, preso em suas malhas, aqueles seus membros que eram de fato homens de boa vontade foram forçados a funcionar dentro dela como algo excepcional e anormal — santos ou loucos” (Ibid, tradução nossa). De modo análogo, mesmo quando a personagem de K. “morre uma morte perfeitamente natural: ele se exaure” (Ibidem, tradução nossa), seus atos em vida podem representar, ao menos para alguns dos habitantes do vilarejo, algo mais do que um esforço quixotesco de buscar o básico — o “impossível” ou “irreal” — em um mundo completamente corrompido; seus atos podem, por fim, servir de inspiração para parte dos habitantes, mostrando sumariamente “tanto que vale a pena lutar por direitos humanos quanto que o domínio do castelo não é uma lei divina e, por conseguinte, pode ser atacado” (Ibidem, tradução nossa).

Em linhas mais gerais, portanto, Kafka delinearía em sua obra uma atitude possível para o judeu pária distinta daquelas anteriormente disponíveis ao judeu — o assimilacionismo arrivista ou o consciente abandono de qualquer pretensão social. Não se trata de um feito

pequeno, uma vez que, à luz dos eventos que se seguem ao colapso de 1933, tanto o *parvenu* quanto o pária se encontram nas mesmas condições desoladoras — “ambos estão marcados com o mesmo sinal; ambos estão fora da lei. Hoje, a verdade se revelou: não há proteção nos céus ou na terra contra o puro assassinio, e a qualquer momento um homem pode ser arrastado das ruas e lugares abertos antes acessíveis a todos” (Ibid, p. 296, tradução nossa) — , de modo que a combativa e consciente luta pelos direitos mais básicos se revela como a atitude mais coerente ao judeu pária. Todavia, o caminho indicado através da personagem K. — a atitude de boa vontade e luta por levar, individualmente, uma vida digna, de “modestamente contentar-se com a tentativa de levar uma vida simples e decente” (Ibidem, tradução nossa) — ainda é inviável, pois encontra-se fechado dentro do escopo da sociedade contemporânea. Afinal, como nota Arendt,

enquanto o indivíduo ainda pode conseguir seguir uma carreira, ele não é mais forte o suficiente para preencher as demandas básicas de uma vida humana. *O homem de boa vontade é levado hoje ao isolamento, assim como o judeu estrangeiro no castelo. Ele se perde — ou morre de exaustão. Pois apenas dentro do quadro de um povo pode um homem viver como um homem entre homens, sem se exaurir.* E apenas quando um povo vive e funciona em relação com outros povos pode ele contribuir para o estabelecimento sobre a terra de uma humanidade controlada e condicionada de forma comum (Arendt, 2007, p. 296, tradução nossa).

Assim, o quadro arendtiano da obra de Kafka revela algumas nuances muito interessantes tanto do possível papel do pária consciente no mundo contemporâneo quanto do próprio diagnóstico de Arendt acerca da sociedade e suas mazelas. Com relação a este segundo ponto, destaca-se não só o pessimismo do diagnóstico, inevitável diante do tão citado colapso de 1933 e toda a série de arbitrariedades que se tornaram ainda mais comuns e dirigidas nos anos que se seguiram, mas também os prenúncios de um diagnóstico sobre as mazelas do isolamento e atomização social marcantes da contemporaneidade, que despontam aqui sem grandes aprofundamentos mas parecem anunciar, de forma sutil, algumas das análises de Arendt sobre a condição atomizada do indivíduo moderno na sociedade de massas em obras como *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*. Um desses prenúncios, parece-nos, pode ser encontrado no relato da impotência do homem de boa vontade que,

isolado como o judeu pária, não pode senão exaurir-se frente às engrenagens descalibradas do mundo contemporâneo; e, nesse sentido, seria também digno de nota a preocupação de Arendt com a necessidade do convívio plural, tanto entre humanos quanto entre povos, para mitigar os efeitos deste mesmo isolamento. Possíveis prenúncios à parte, o que nos interessa reter deste relato de Arendt sobre Kafka é que a atitude do judeu pária é ineficaz ou inviável enquanto *atitude individual, atomizada*; e mesmo a possibilidade de ação anunciada pela personagem de Kafka não pode, sozinha, oferecer resistência às transformações sociais e políticas da primeira metade do século XX.

Podemos entrever, assim, de que modo a compreensão das mazelas da atomização, por exemplo, começa a se mostrar essencial para o sentido dessas transformações sociopolíticas e da crise civilizatória por elas provocada. A famosa afirmação arendtiana de que o pai de família “foi também o grande criminoso do século” (Arendt, 2005, p. 128, tradução nossa), se compreendida em seu contexto, pode nos indicar mais precisamente alguns dos problemas da atomização social, seus efeitos para o mundo contemporâneo e seu lugar no quadro de transformações sociopolíticas dos séculos XIX e XX. A afirmação aparece em *Culpa organizada e responsabilidade universal* (1945), artigo em que a autora discute a dificuldade não apenas na atribuição de responsabilidade dos efetivos perpetradores dos crimes de guerra do regime nazista, mas em discernir os agentes ativos dos conformistas e cúmplices passivos da massa da população alemã durante o terror totalitário. A dificuldade, neste sentido, é tanto maior quanto se revela, a partir de meados da guerra, a tática nazista de envolver a totalidade do povo alemão nos crimes antes reservados a uma seleta casta do partido — tornando-os cada vez mais públicos e, desta forma, exigindo a anuência atemorizada da população, de modo a tornar “a existência de cada indivíduo na Alemanha dependente ou em cometer crimes ou em cumplicidade com crimes” (Ibid, p. 124, tradução nossa). A dificuldade, portanto, não é tanto a de compreender ou comprovar a existência de diferentes condutas entre os alemães, mas em lidar com a impossibilidade prática, em condições totalitárias, de discernir entre os alemães comprometidos com os crimes de guerra e os inocentes. Nas palavras de Arendt:

Trata-se [...] de refletir sobre como nos portar e como sustentar o juízo de confrontar um povo dentro do qual as fronteiras dividindo criminosos de pessoas normais, os culpados dos inocentes, foi tão completamente apagada que ninguém será capaz de dizer na Alemanha se está, em cada caso, lidando com um herói secreto ou

com um antigo assassino em massa (Arendt, 2005, p. 125, tradução nossa).

Afinal, como avaliar a conduta de um indivíduo se, em condições de terror totalitário, se tornou impossível até mesmo resistir silenciosamente e recusar qualquer vinculação ao projeto nazista, tornado cada vez mais público e exigindo cada vez mais a participação ou apoio de toda a sociedade? Assim, o verdadeiro horror está relacionado à compreensão da responsabilidade individual frente à existência das *fábricas de mortos*⁶³, dos campos de concentração para os quais “um povo inteiro pode ser e efetivamente foi empregado” (Ibid, p. 126, tradução nossa), dentro de cuja sociedade “todo mundo é ou um carrasco, ou uma vítima ou um autômato, marchando para a frente sobre os corpos de seus camaradas” (Ibidem, tradução nossa). E não se trata, mais uma vez, de simplesmente indicar a dificuldade no âmbito da responsabilidade individual, mas seu sentido para a compreensão tanto do drama objetivo da existência do povo alemão em condições totalitárias quanto do impacto da existência dos campos sobre o pensamento ocidental. Nas palavras de Arendt:

Que todos, independentemente de estar diretamente envolvido em um campo de assassinato, sejam forçados a participar de uma forma ou de outra nos meandros desta máquina de assassinato em massa — eis o que há de horrível. Pois o assassinato sistemático em massa — a verdadeira consequência de todas as teorias raciais e outras

⁶³ A descrição dos campos de concentração nazistas, dentre outras expressões análogas, como “fábricas de morte” ou “de cadáveres”, é recorrente nos escritos arendtianos. Como nota Lisa Jane Disch, essa descrição revela muito não só da preocupação da pensadora em descrever os horrores do totalitarismo da forma mais adequada, mas do modo como, para fazê-lo, ela precisa mobilizar recursos retóricos e argumentativos um tanto heterodoxos para as ciências humanas. “Ao descrever os campos de concentração, Arendt põe de lado o idioma *literal* da ciência social em prol da *ressonante* ‘voz da poesia’ [expressão de Michal Oakeshott]. O estilo de uma argumentação mais convencional estaria em desacordo com o tema substancial de Arendt, de que o totalitarismo é incompreensível em termos convencionais. Metáfora, oxímoro e hipérbole permitem a ela expressar essa afirmação em um idioma condizente. Ela categoriza os campos através de um oxímoro, chamando-os de ‘fábricas de extermínio’ ou ‘fábricas de morte’ para a ‘fabricação de cadáveres’ [...]. A incongruência na justaposição de opostos — produção e aniquilação — chama atenção ao fato de que o fenômeno a ser descrito viola o senso comum. Essa linguagem dramatiza a insanidade dos campos. ‘Fábricas’ que existem para ‘produzir’ morte são o absurdo tornado real” (Disch, 1994, p. 119, grifos da autora, tradução nossa). O comentário de Disch é muito pertinente por nos parecer em completo acordo com a própria interpretação de Arendt acerca de seu método nas *Origens do Totalitarismo*, um dos temas de sua resposta a resenha de Eric Voegelin à mesma obra na revista *The Review of Politics* (1953). Ali, Arendt aborda a crítica de que o livro teria sido escrito em tom excessivamente emocional e sem a necessária objetividade, dizendo que “eu rompi um tanto conscientemente da tradição de *sine ira et studio* [“sem ira nem preconceito”, expressão do historiador romano Tácito]” (Arendt, 1953, p. 78, tradução nossa) tão comum à retórica acadêmica ocidental, em prol de uma linguagem que não descontextualizasse os horrores ao depurá-los analiticamente. “Descrever os campos de concentração *sine ira* não é ser ‘objetivo’, mas contemporizar com eles” (Arendt, 1953, p. 79, tradução nossa).

ideologias modernas que pregam o direito do mais forte — *esgarça não apenas a imaginação dos seres humanos, mas também o quadro conceitual e as categorias de nossas ações e pensamentos políticos* (Arendt, 2005, p. 126, grifo e tradução nossa).

A existência dos campos de concentração e sua implicação para a vida da própria população envolvida em seus meandros pelo governo totalitário, para além das consequências ético-políticas da própria existência dessas modernas fábricas de corpos, desafiam a compreensão humana e lançam luzes sobre os horrores particulares da existência política no século XX. É importante notar aqui, mais uma vez, como Arendt vai delineando a relação entre a irrupção dos campos de concentração — o cerne dos regimes totalitários, como se mostrará em *Origens do Totalitarismo* — e a ruptura definitiva do quadro conceitual do pensamento ocidental. De qualquer forma, o envolvimento da população alemã no assassinato em massa não só impossibilita a efetiva responsabilização dos cúmplices — “[o]nde todos são culpados, ninguém, em última análise, pode ser julgado” (Ibid, p. 126, tradução nossa) — como lança desafios para a compreensão dos verdadeiros motivos que levaram a essa participação global, muitas vezes consciente, nos crimes do Partido Nazista, motivos que não devem ser encontrados em qualquer particularidade cultural da população em questão.

Portanto, para tentar compreender as razões “que levaram pessoas a agir como engrenagens na máquina de assassinato em massa” (Ibid, p. 128, tradução nossa), Arendt volta-se não para uma discussão especulativa sobre o “caráter germânico” ou as particularidades da cultura alemã, mas, antes, para uma análise das características da personalidade que estaria verdadeira e intrinsecamente relacionada ao conformismo social frente à existência dos campos de concentração. O arquétipo inicial de Arendt para essa personalidade pode ser encontrado no mais alto escalão do Partido Nazista, em Heinrich Himmler, figura que, a diferença das outras lideranças caricatas, fanáticas e radicalizadas, como Goebbels ou o próprio Hitler, não é senão “um ‘burguês’ com todos os aspectos externos de respeitabilidade, todos os hábitos de um bom *paterfamilias* que não trai sua esposa e ansiosamente busca assegurar um futuro decente para seus filhos” (Ibidem, tradução nossa). Por meio da figura do homem de bem, o pai de família aparentemente respeitável, as motivações por trás da inércia global frente ao genocídio podem começar a se descortinar: afinal, é determinante para a compreensão dessa personalidade corriqueira notar que a máquina de assassinato em massa foi erigida tendo-a em vista, com base no “pressuposto de

que a maioria das pessoas não são boêmios nem fanáticos, nem aventureiros, nem maníacos sexuais, nem sádicos, mas antes de tudo assalariados e bons homens de família” (Ibidem, tradução nossa). É nesse contexto que essa figura surge como o grande criminoso do século XX: tanto é comum e trivial a existência dessa personalidade quanto surpreende o modo particular de sua instrumentalização pelo Partido Nazista, pois, temeroso pela segurança e estabilidade de sua família, o pai de família “foi transformado, sob a pressão das condições econômicas caóticas de nosso tempo, em um aventureiro involuntário que, apesar de todo seu engenho e cuidado, não poderia nunca ter certeza do que seria do dia seguinte” (Ibidem, tradução nossa).

É esse homem que, forçado pelas crises sucessivas dos primeiros anos do século XX e, no caso alemão, pela máquina partidária nazista e o terror totalitário, pode se sujeitar a qualquer função ou ao menos consentir com o que quer que seja no âmbito público, desde que sua segurança privada seja garantida; nas palavras de Arendt, à luz das crises e pressões políticas do mundo contemporâneo, “[f]icou claro que, pelo bem de sua pensão, seu seguro de vida ou a segurança de sua mulher e filhos, um tal homem estava preparado para sacrificar suas crenças, sua honra e sua dignidade humana” (Ibidem, tradução nossa). O fato crucial para a execução do extermínio em massa nos campos de concentração, portanto, está na possibilidade do Partido Nazista e sua máquina burocrática de assassinato repousar, “sem oposição, [...] inteiramente sobre a normalidade de assalariados e homens de família” (Ibid, p. 129, tradução nossa). Um tal fato, assim delineado, demonstra a irrelevância de quaisquer especulações sobre a propensão particular de uma população específica a esse tipo de participação ou anuência pacífica nos extermínios — especulações que, ademais, falhariam em reconhecer a universalidade da personalidade do pai de família no mundo moderno e, o que é mais grave, buscaria algum tipo de resposta essencialista para o fenômeno em questão ao pressupor um traço cultural que justificasse a adesão global no funcionamento das máquinas de morte⁶⁴.

⁶⁴ Isso, é claro, não implica em dizer — como os comentários da própria Arendt na sequência deixam claro — que não houvesse elementos culturais na Alemanha que predispuessem sua população à adesão a movimentos totalitários como o nazista. Villa faz um excelente comentário neste contexto ao mencionar o “romantismo” inerente ao pensamento político heideggeriano e o modo como suas ingenuidades particulares ajudam a compreender a mentalidade e os mitos nacionalistas nazistas — mentalidade e mitos também vinculados, a seu modo, à tradição cultural alemã. “A concepção ‘romântica’ do estado como obra de arte (ou poética em sentido forte, ontológico) lança uma luz precisa sobre aquilo que Lacoue-Labarthe chama de a ‘natureza verdadeira ou profunda do nazismo’. Ela nos permite ver o nacional-socialismo como uma versão vulgarizada do estado estético; como, essencialmente, um *nacional esteticismo* em que a ‘arte plástica do estado’ refere-se ao processo através do qual o povo alemão forma a si mesmo em concordância com o mito ariano (sua ‘essência’). O discurso de Heidegger nos anos 1930 sobre a *techné* apresenta essa dimensão do nazismo com clareza ímpar, de

O mais importante desse fenômeno é compreender como “[a] transformação do homem de família de um membro responsável da sociedade, interessado em todos os assuntos públicos, em um ‘burguês’ preocupado apenas com sua existência privada e desconhecendo qualquer virtude cívica, é um fenômeno moderno internacional” (Ibid, p. 129, tradução nossa); deste modo, mesmo reconhecendo as condições favoráveis para o surgimento deste pai de família “aburguesado” na Alemanha — país particularmente desprovido “das virtudes clássicas do comportamento cívico” (Ibid, p. 130, tradução nossa) e onde, mais ainda do que em outros países ocidentais, “a vida privada e os cálculos privados possuem um papel tão grande” (Ibidem, tradução nossa) —, seria impensável notar que o surgimento dessa personalidade “é um fenômeno internacional; e nós faríamos bem em não submetê-lo a muitas tentações na fé cega de que apenas o homem de massas alemão é capaz de atos tão terríveis” (Ibidem, tradução nossa). Do contrário, é pela alienação global das sociedades contemporâneas e em suas críticas condições sociopolíticas e econômicas que o fenômeno deve ser compreendido: “[o] que nós chamamos de ‘burguês’ é o homem moderno das massas, não em seus momentos exaltados de excitação coletiva, mas na segurança (hoje, seria melhor dizer na insegurança) de seu próprio âmbito privado” (Ibidem, tradução nossa).

Há muito a se retirar desse quadro arendtiano sobre a moderna personalidade do pai de família transformado em homem de massas pelas condições globais contemporâneas. Em especial, o quadro lança luzes importantes para a compreensão das crises efetivas do século XX que culminam na ruptura da tradição; nesse sentido, traça-se um panorama sobre o modo como as crises sociopolíticas e econômicas do período capturam de forma decisiva indivíduos atomizados e vulneráveis, não só desprovidos de qualquer espírito ou consciência pública mas, talvez mais importante, relegados ao isolamento da vida exclusivamente privada e voltada para interesses meramente privados — a manutenção gregária da vida por meio do emprego assalariado, por exemplo. Compreendendo este fenômeno do mundo contemporâneo, podemos estudar a adesão ou o conformismo geral dos alemães frente à máquina de extermínio nazista: o regime totalitário, com seus dispositivos terroristas e policiais, intensificam a reclusão à vida privada entre aqueles que vivem sob seu domínio,

uma só vez revelando e exemplificando a cumplicidade entre um movimento cujo modelo político era a *Gesamtkunstwerk* (obra de arte total) e um discurso (partindo de Schiller e atravessando Hegel a Nietzsche, Wagner e, finalmente, Heidegger) que exibia um ideal explicitamente estético da comunidade política” (Villa, 1996, 251, grifo do autor, tradução nossa). Em suma, portanto: existem elementos antipolíticos específicos da cultura alemã que estimulam a ascensão do totalitarismo nazista; o cuidado deve estar apenas em não hiperbolizá-los ao ponto de *explicar* o totalitarismo à luz desses traços culturais, o que seria totalmente incorreto e nos desviaria da conclusão, muito mais importante, de que o totalitarismo emerge de elementos espalhados por todo o mundo sociopolítico ocidental contemporâneo.

tornando-os ainda mais suscetíveis a aderir a qualquer medida de governo pelo bem de suas próprias existências particulares. Deste modo, a análise do fenômeno do “pai de família tornado criminoso” revela muito sobre as drásticas mudanças do início do século XX e dá pistas sobre o sentido da ruptura ocorrida no mundo ocidental: há, dentre outros fatores, uma morte da vida pública, uma perda de sentido da existência cívica ou coletiva e, talvez mais determinante, um acentuado isolamento em massa ocorrendo no seio desta civilização, elementos que antecedem e estão relacionados ao surgimento da Solução Final.

A ruptura em si, todavia, é mais determinada; está diretamente relacionada aos horrores das duas grandes guerras; um abismo se produz a partir dos conflitos iniciados em 1914, passando pelo colapso de 1933, até o horror definitivo dos campos de concentração. É, ao menos, o que Arendt indica de forma quase lateral numa passagem da resenha *Não mais e ainda não* (1946), escrita sobre o livro *A morte de Virgílio* (1945), de Hermann Broch, em que a pensadora descreve a importância da obra de Broch para o enfrentamento das condições propiciadas pela perda de ligação entre um passado que já não é mais e um futuro que ainda não se pode entrever. Formulando essa quebra em termos literários, ela afirma que Broch proporia com sua obra “algo como o elo perdido entre Proust e Kafka” (Ibid, p. 159, tradução nossa), entre a derradeira representação literária do mundo novecentista e o mais visionário e extemporâneo dos escritores do século XX; um feito de fato crucial, visto que tal elo expressaria também o assombro frente ao abismo produzido politicamente a partir da Primeira Guerra Mundial:

E uma vez que este abismo é bem real; uma vez que ele se tornou mais profundo e atemorizante a cada ano, do fatídico ano de 1914 para a frente, até que as fábricas de morte erigidas no coração da Europa *cortaram definitivamente o já puído fio com o qual nós talvez ainda estivéssemos ligados a uma entidade histórica de mais de dois mil anos*; uma vez que nós já estamos vivendo em um “espaço vazio”, *confrontados com uma realidade que nenhuma ideia tradicional e preconcebida sobre o mundo e o homem pode possivelmente iluminar* — por mais tenra que essa tradição possa ter se mantido em nossos corações —, nós devemos ser profundamente gratos pelo grande trabalho de poesia que se debruça tão desesperadamente a esse único assunto (Arendt, 2005, pp. 159-160, grifos e tradução nossa).

Evidentemente, não interessa tanto aqui a bela e elogiosa análise que Arendt faz da obra de Broch e seu retrato das últimas vinte e quatro horas de vida de Virgílio; interessa esse contexto da análise literária em que os problemas políticos do século XX estão articulados com a estética. Ainda mais interessante para nós é reparar na clareza com que Arendt articula já em um texto de 1946, ainda que de forma breve, a problemática geral da ruptura da tradição — identificando tanto o evento-limite que a produz quanto a consequência imediata e mais determinante desta ruptura, o fato de que seu quadro de referências deixou de iluminar a realidade humana contemporânea. Com tudo o que vimos até aqui em mente, portanto, parece que podemos ter esperanças de encontrar nestes textos de ocasião dos anos 1940 e começo dos anos 1950 argumentos que exponham de forma clara e alongada o sentido da ruptura da tradição para Arendt, visto ser nítido que o tema começa a se desenvolver sob a sombra nefasta dos eventos políticos das décadas de 1930 e 1940. E é o que de fato acontece em textos como *Os ovos se fazem ouvir* (1950), escrito já no contexto da elaboração final de *Origens do Totalitarismo* e que convém, por inúmeras razões, analisar de forma mais detida: nesse texto, além de avaliar os limites da tradição ocidental diante do fenômeno totalitário, Arendt também tece importantes críticas a certos marcos dessa tradição, a exemplo da compreensão dos assuntos políticos através de categorias do âmbito da fabricação⁶⁵.

Com relação ao tema, a epígrafe do texto é ilustrativa. Trata-se de um trecho de um poema de Randall Jarrell em que toma forma uma curiosa inversão do ditado popular “não se

⁶⁵ É verdade que já tocamos no tema da confusão entre ação e fabricação em alguns momentos esparsos dessa dissertação, sobretudo ao notar as análises críticas de Arendt à tentativa de substituição da ação pela fabricação originada no pensamento platônico. Consideramos importante destacar que, a partir deste momento, este tema começará a ganhar maior centralidade em nossa dissertação, na medida em que procuraremos compreender aquilo que chamaremos de *devir fabricativo ocidental*: um subtema que nos parece se desenvolver nos vários escritos de Arendt sobre o totalitarismo e sua análise específica tanto de alguns dos preconceitos fundamentais ocidentais que são radicalizados por essa forma de governo — um dos temas do texto que se inicia — quanto do caráter hubristico e “produtivista” das ideologias totalitárias — do que nos ocuparemos na próxima seção. A análise desse tema mostrou-se imprescindível por nos parecer conduzir a uma compreensão mais precisa dos preconceitos tradicionais frente à coisa política e seu débito para a emergência do totalitarismo, tema que, em nossa opinião e pelos motivos que exporemos até nossas considerações finais, poderia receber mais atenção do que tem recebido dos comentaristas e estudiosos num geral. Em todo caso, é um tema notório na bibliografia especializada da autora: ao falar de um devir fabricativo ocidental, não estamos fazendo muito mais do que aprofundar algumas consequências das considerações, por exemplo, de Anne Amiel em seu *A não-filosofia de Hannah Arendt* (2001), quando ela nota como o pensamento maduro de Arendt volta-se à experiência da política procurando se desvencilhar “de uma tradição filosófica e religiosa hostil à ação e à pluralidade” (Amiel, 2003, p. 96) e, nesse sentido, “*tenta desprender-se de um esquema ‘teleológico’ da ação*” (Ibidem, grifo nosso); nem fazemos muito mais do que seguir as pistas de Dana Villa quando ele nota, em seu *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, a “concordância fundamental de Arendt com Heidegger sobre o quão profundamente as raízes do *entendimento técnico do agir e do pensar* penetram nossa tradição” (Villa, 1996, p. 244, grifo e tradução nossa). O que começamos a fazer agora é algo como um mapeamento das primeiras reflexões de Arendt diretamente voltadas à compreensão desses preconceitos teleológicos ou técnico-produtivistas e suas raízes na tradição ocidental, preconceitos que, por estarem enraizados na experiência da fabricação, nos pareceu mais adequado nomear com o incomum adjetivo “fabricativo”.

pode fazer uma omelete sem quebrar alguns ovos”, popular por expressar a ideia de que os fins justificam os meios. O trecho epigrafado é o seguinte: “Eis que vão, devagar, para um Mundo Diferente,/ Às quatro, em manhãs de inverno, pernas diferentes.../ *Você não pode quebrar ovos sem fazer uma omelete/* — É isso que eles dizem aos ovos”⁶⁶ (Ibid, p. 270). A inversão é curiosa: a violência dos meios se transmuta, não é mais sequer um “meio”, mas, antes, uma espécie de função necessária do fim; o fim, por sua vez, parece quase desprovido de seu estatuto hierárquico, como aquilo que justifica a violência dos meios, e é como se ele ganhasse sentido apenas através do meio que invariavelmente deve levar à sua realização. O meio, a violência do quebrar de ovos, aparece assim como o sentido de um fim que é dele desprovido: o ideal a ser produzido não se justifica mais por si mesmo, mas pela necessidade invariável e imperiosa dos meios — o verdadeiro eixo central da equação. Uma instigante abertura, este poema: o retrato de uma inversão do senso comum que parece expressar de forma adequada as calamidades dos regimes totalitários, onde os ideais ou fins revolucionários — a hegemonia racial ariana ou a sociedade sem classes — terminam por ser praticamente subsumidos pelos meios totalitários de atingi-los, os expurgos em massa ou as fábricas de morte, meios que passam a ser mais determinantes para as medidas dos regimes do que seus supostos ideais.

O texto gira em torno do debate de Arendt acerca do contexto de luta contra o totalitarismo soviético em solo estadunidense, notando o papel da figura do ex-comunista nessa confrontação. Essencial para a argumentação de Arendt será notar como esses ex-comunistas muitas vezes desertaram das linhas do Partido ao perceberem os atroz desenvolvimentos de sua política de perseguição a opositores — em outras palavras, pela percepção das estruturas de denúncia de traição à causa do partido, as quais faziam com que “de agora em diante todo membro do partido tivesse que tomar a todos que conhecia, incluindo a si mesmo, como uma lasca* em potencial” (Ibid, p. 277, tradução nossa). Arendt inicia o texto estabelecendo um contexto mais amplo para o advento dessa figura na cena pública, discutindo inicialmente a emergência do combate ao totalitarismo nos Estados Unidos — um fato por si só curioso, visto tratar-se de um país, em sua opinião, sem

⁶⁶ O trecho do poema em sua língua original é este: “There set out, slowly, for a Different World./ At four, on winter mornings, different legs.../ *You can't break eggs without making an omelette/* — That's what they tell the eggs”.

* A expressão “lasca” tem aqui o mesmo sentido do “ovo” na economia interna do texto, advindo de outro ditado popular, mais específico ao contexto cultural alemão, utilizado por Arendt no artigo: “*Wo gehobelt wird, da fallen Späne*”, algo como “onde se planeja, caem as lascas”, referindo-se ao planejamento de um carpinteiro e as sobras inevitáveis de seu trabalho.

movimentos totalitários e “para o qual a ameaça totalitária é quase exclusivamente uma questão, a mais grave questão, da política externa” (Ibid, p. 270, tradução nossa). A emergência dessa preocupação mostra uma percepção correta de que o “totalitarismo enquanto tal constitui a questão política central de nosso tempo” (Ibid, p. 271, tradução nossa), percepção que, todavia, seria válida somente “se se admitir também que todos os outros males do século mostram uma tendência a eventualmente se cristalizar naquele mal supremo e radical que nós chamamos de governo totalitário” (Ibidem, tradução nossa).

O problema da emergência do combate ao totalitarismo em solo estadunidense, segundo Arendt, reside no fato de que essa pressuposição nem sempre parece levada a sério. Do contrário, uma confusão perigosa parece tomar corpo na adesão agressiva de parte da sociedade estadunidense na luta contra o totalitarismo soviético, de certa forma atrelada ao furor anticomunista que já se formava no período com o surgimento da figura de Joseph McCarthy: trata-se de uma espécie de desejo de combater o totalitarismo e suas raízes a qualquer custo, sem uma reflexão mais ponderada sobre o sentido desse combate. Inicialmente, essa situação se expressaria na atitude de membros da sociedade estadunidense em “lutar por mais poder para os poderes consolidados como se estes poderes estivessem ameaçados por uma conspiração doméstica que, todavia, recusa-se teimosamente a se materializar” (Ibidem, tradução nossa); ou seja, na atitude de usar a suposta ameaça totalitária como subterfúgio para fortalecer os dispositivos de poder da máquina estatal estadunidense. Mais grave ainda, porém, seriam as motivações mais profundas para tal estímulo aos poderes consolidados: nas palavras de Arendt, este problema mais grave se revelaria “sempre que se chega à conclusão de que nenhum outro mal ‘menor’ merece ser combatido” (Ibidem, tradução nossa), ou seja, de que só o combate ao totalitarismo, custando o que custar — e, fica subentendido, mesmo às custas de outras lutas importantes, como o combate à militarização da sociedade ou à expansão desmedida das forças policiais —, deveria ser combatido.

Arendt argumenta que esses combatentes anti-totalitários chegariam assim a um contrassenso, justamente no ponto em que alguns deles “já começaram mesmo a elogiar certos ‘males menores’, porque o período não-tão-distante em que estes males imperavam em um mundo ainda ignorante do pior de todos os males parecem agora, em comparação, como bons velhos tempos” (Ibidem, tradução nossa) — de modo, portanto, que sua suposta luta anti-totalitária poderia ter como efeito reforçar traços nocivos, e inclusive proto-totalitários, da vida política. Tal reforço revelaria não só ingenuidade política, mas incompreensão do

próprio fenômeno totalitário e de sua relação com os supostos males menores da vida contemporânea:

[...] toda evidência política e histórica indica claramente a conexão mais que íntima entre os males menores e o maior. Se o desterramento, o desarraigamento e a desintegração dos corpos políticos e classes sociais não produz diretamente o totalitarismo, eles ao menos produzem quase todos os elementos que eventualmente concorrem em sua formação. [...] A conclusão natural da verdadeira intuição sobre um século tão atemorizado pelo perigo do mal maior deveria ser uma negação radical do próprio conceito de mal menor na política, *uma vez que, longe de nos proteger contra os males maiores, os males menores invariavelmente nos levaram a eles*. O maior perigo de reconhecer o totalitarismo como a chaga do século seria obcecar-se com ele até o ponto *de tornar-se cego aos numerosos males pequenos e não-tão-pequenos com os quais a estrada para o inferno é pavimentada* (Arendt, 2005, pp. 271-272, grifos e tradução nossa).

É interessante apreciar os comentários de Arendt sobre esse contexto mais amplo do debate sobre e do combate ao totalitarismo nos EUA, bem como as suas limitações específicas, uma vez que eles indicam sua posição, à época já bastante amadurecida, sobre a luta contra os regimes totalitários e suas consequências políticas e teóricas. O problema da “defesa” dos males menores não se resume à mera ingenuidade de que eles possam ser utilizados dentro da luta contra o totalitarismo; antes, o mais grave é ignorar que tais males se somam entre os precedentes do próprio fenômeno totalitário. Fica assim indicada, dentre outras questões, a necessidade de atentar-se não só ao fato do totalitarismo, mas aos elementos sociais, políticos e culturais que permitem sua emergência — algo que constitui um dos principais objetivos teóricos não apenas das *Origens do Totalitarismo*, mas também das obras e dos estudos que se sucedem ao desenvolvimento dessa obra. E é essencial a constatação arendtiana de que tais elementos, por menores que possam parecer em comparação com os horrores específicos do domínio totalitário, sejam cruciais para seu desenvolvimento e, portanto, deveriam ser compreendidos e combatidos com igual intensidade.

O contexto mais amplo dos limites do combate ao totalitarismo soviético em solo estadunidense situa a participação dos ex-comunistas nesta mesma luta: no melhor cenário possível, não se trataria de convidar todo e qualquer possível aliado na luta contra o regime, mas de contar com aquelas pessoas que “provaram pela própria decisão que hoje consideram seu pior engano que elas talvez estejam mais intimamente conectadas e foram mais profundamente tocadas pelos dilemas centrais deste século do que os filisteus normalmente felizes ao seu redor” (Ibid, pp. 272-273, tradução nossa). Em outras palavras, estes antigos totalitários, seduzidos pela radicalidade do movimento, teriam algo de valioso a somar no combate ao totalitarismo, justamente porque a tendência radical “um dia lhes atraiu quase do mesmo modo que ainda atrai não só massas desorientadas, mas um grande número de intelectuais por todo o mundo” (Ibid, p. 273, tradução nossa). Em qualquer caso, a adesão destes ex-comunistas também guarda ambiguidades — tendo eles, por exemplo, que justificar não apenas sua adesão e participação no projeto totalitário soviético, mas, mais especificamente, eles “tem que explicar aos seus novos amigos não-totalitários porque eles não romperam antes” (Ibid, p. 274, tradução nossa) com isso. A maior das ambiguidades, todavia, antecede a ascensão do totalitarismo e está relacionada com a supressão da democracia intrapartidária ainda no período da Revolução Russa, o que revelaria ao espectador mais consciente de que “havia algo fundamentalmente errado com o partido desde o início” (Ibid, pp. 274-275, tradução nossa) — como denunciado já por Rosa Luxemburgo em sua conhecida avaliação crítica de *A Revolução Russa*⁶⁷, denúncia que, nota Arendt,

⁶⁷ Vale notar que as críticas de Luxemburgo à supressão da democracia intrapartidária servirão de inspiração para Arendt em sua própria crítica do Partido Comunista e dos partidos em geral, sendo retomada pela pensadora em diferentes momentos de sua obra. Uma das passagens mais frequentemente lembradas por Arendt é exatamente um trecho da análise de Luxemburgo sobre a crescente centralização partidária da vida pública na Rússia soviética, seguida de perto por uma gradativa pauperização da democracia intrapartidária: “[s]e tudo isso [os espaços de participação direta] for suprimido, o que resta, na realidade? [...] abafando a vida política em todo o país, a paralisia atinge também, cada vez mais, a vida nos soviets. Sem eleições gerais, sem liberdade ilimitada de imprensa e de reunião, sem livre enfrentamento de opiniões, a vida se estiola em qualquer instituição pública, torna-se uma vida aparente na qual a burocracia subsiste como o único elemento ativo. A vida pública adormece progressivamente, algumas dúzias de chefes, partidários de uma inesgotável energia e de um idealismo sem limites, dirigem e governam; entre eles, a direção é assegurada, na realidade, por uma dúzia de espíritos superiores, e a elite do operariado é convocada de tempos em tempos para reuniões, com o fim de aplaudir os discursos dos chefes e de votar unanimemente as resoluções propostas: é pois, no fundo, uma clique que governa — trata-se de uma ditadura, é verdade, não a ditadura do proletariado, mas a ditadura de um punhado de políticos, isto é, uma ditadura no sentido puramente burguês [...]” (Luxemburgo, 1991, p. 94, grifo nosso). A descrição de Luxemburgo é importante para Arendt justamente porque, diz a pensadora alemã em *Sobre a Revolução* (1963), “[s]ua crítica à teoria trotskista-leninista da ditadura não perdeu nada de sua atualidade e pertinência. Naturalmente, ela não podia prever os horrores do regime totalitário de Stálin, mas sua advertência profética contra a eliminação da liberdade política e, com ela, da vida pública hoje parece uma descrição realista da União Soviética sob Krushev” (Arendt, 2011, p. 388). Mais importante ainda, a advertência luxemburguista sobre os efeitos danosos da supressão da vida política pelos bolcheviques é extremamente relevante para a defesa de Arendt dos sistemas de conselhos enquanto uma forma de governo

baseava-se na possibilidade de, à luz dos eventos que se sucedem à tomada do poder pelo partido bolchevique, “detectar e julgar bem cedo os primeiros germes não tanto de totalitarismo mas de tirania” (Ibid, p. 275, tradução nossa). Os ex-comunistas não estão isentos da responsabilidade tanto de se aliarem aos desenvolvimentos totalitários do partido quanto, e talvez mais importante considerando a geração mais velha que participou diretamente da revolução, por fechar os olhos aos problemas já nítidos na condução dos assuntos políticos pela burocracia interna do partido.

Apesar desses elementos, o essencial para Arendt é notar como as transformações especificamente totalitárias do Partido Comunista — a começar, considerando as relações intrapartidárias, pela política de perseguição a opositores — vão tomar forma sobretudo a partir do ano de 1930, e ela admite que a deterioração da situação do partido, por mais evidente que possa se revelar em retrospecto, não deveria sê-lo para os agentes envolvidos no calor do momento: em suas palavras, “com toda a justiça àqueles envolvidos, devemos admitir que não era tão fácil julgar a situação” (Ibidem, tradução nossa). As mudanças levadas a cabo por Josef Stalin na política interna do partido, assim como as crescentes ondas de perseguição e julgamento, foram realizadas sem alarde e de forma gradual, dificultando ainda mais a avaliação por parte do grosso dos membros do partido. De qualquer modo, seu resultado é evidente e nefasto, como sugerirá Arendt:

Outra vez, com a sabedoria retrospectiva, é fácil hoje formular o que Stalin de fato fez: ele modificou a velha crença política e, em especial, revolucionária expressa popularmente no provérbio “Você não pode fazer uma omelete sem quebrar ovos” em um verdadeiro dogma: “Você não pode quebrar ovos sem fazer uma omelete”. Esta, de fato, é a consequência prática da única contribuição original de Stalin à teoria socialista. Reinterpretando a doutrina marxista, ele proclamou que o “Estado socialista” deveria primeiro tornar-se mais e mais e mais forte até que de repente, em um futuro distante, ele “se dissolveria” — *como se o quebrar e quebrar e quebrar de ovos fosse*

constantemente derrotada pela estrutura partidária nas revoluções modernas, sendo que as palavras da pensadora polaco-alemã lhe servem de apoio para resumir o conflito entre as organizações participativas e espontâneas dos conselhos e os programas partidários das ditas vanguardas revolucionárias: “pois esses programas, por mais revolucionários que fossem, eram todos ‘fórmulas prontas’ que não requeriam ação, mas apenas execução — ‘ser colocados energeticamente em prática’, como apontou Rosa Luxemburgo com uma assombrosa clareza sobre as questões em jogo” (Ibid, p. 330).

repentina e automaticamente produzir a desejada omelete (Arendt, 2005, pp. 275-276, grifo e tradução nossa).

Há muito a retirar dessa sintética descrição da política stalinista e suas consequências práticas e teóricas. A passagem clarifica, em primeiro lugar, o problema da negligência frente aos “males menores” da política, em proveito de um suposto bem maior: o fortalecimento constante do Estado, o “quebrar de ovos” da passagem, deve servir a um propósito que, no limite, é seu contrário — a dissolução do Estado, conforme teorizado por Marx e desenvolvido por seus seguidores. Podemos nos perguntar a partir do relato de Arendt: até que ponto os fins justificam os meios e até que ponto os meios se tornaram o sentido de um fim que parece extraviado? Mais ainda: até que ponto os fins podem ser realizados “a qualquer custo”, mesmo por meios que lhes são frontalmente contraditórios? Mesmo que em outro contexto, o debate parece retomar e refinar as distinções entre males “menores” e “maiores”, agora como meios e fins cuja hierarquia tornou-se difusa. Em segundo lugar, a passagem começa a anunciar não só o absurdo dessa inversão da ordem lógica entre meios e fins mas, e talvez mais importante, também o absurdo da convicção dogmática na ideia de que os meios levam necessariamente a um fim no caso dos assuntos políticos: ora, chama a atenção o modo como é descrita a convicção stalinista de que o “quebrar de ovos” produziria “repentina e automaticamente” o ideal da omelete, como se os assuntos políticos realmente fossem análogos, senão idênticos, àqueles da esfera da fabricação — em outras palavras: como se, para remeter aos sedimentos gregos de nosso vocabulário político, *praxis* e *poiesis* coincidissem⁶⁸, e o que valesse para a segunda fosse igualmente válido para a primeira.

⁶⁸ Ao relacionar, respectivamente, a ação especificamente política à *praxis* e a atividade no modelo da fabricação à *poiesis*, não pretendemos mais do que nos remeter a algumas reflexões de Arendt e explorá-las em suas mais profundas consequências. Mais uma vez, essa distinção e a eventual confusão entre ambas as atividades — ou, mais precisamente, o desejo de substituir a primeira pela segunda devido à sua suposta maior confiabilidade — está radicada, para a pensadora, às experiências políticas e filosóficas da pólis grega. Em importante argumento de “§27: A solução grega”, de *A condição humana*, Arendt menciona como a experiência legislativa era tomada como um fato pré-político para os atenienses, que concebiam a feitura da constituição e das leis da cidade como a construção dos muros e dos palanques dentro dos quais a ação propriamente política poderia acontecer. Todavia, para Platão e Aristóteles, a atividade legislativa é a mais alta das atividades políticas, o que está muito longe de significar um “alargamento” da experiência política para um elemento antes negligenciado. Acontece bem o contrário: a dita Escola Socrática “[...] recorreu a estas atividades, que os gregos consideravam pré-políticas, por desejar combater a política e a ação. Para os socráticos, a legislação e a ratificação de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens ‘agem como artesãos’: o resultado da ação é, em seu caso, um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável. *A rigor, não se trata mais, ou melhor, não se trata ainda de ação (praxis), mas de fabricação (poiesis), a qual preferem em virtude de sua maior confiabilidade*” (Arendt, 1999, p. 208). Em suma, portanto: ao traçar a convicção fabricativa totalitária a estes sedimentos de nosso vocabulário político, apenas apontamos para o mais fundamental paralelo entre os preconceitos fabricativos ocidentais e os fundamentos “antipolíticos” de sua tradição de pensamento político.

Esse segundo ponto, em especial, nos parece crucial para o desenvolvimento do artigo, e voltaremos a ele mais adiante; por hora, o essencial é atentar-se para a denúncia de Arendt ao procedimento stalinista que, por uma série de razões, enfrentou uma frouxa resistência por parte daqueles que posteriormente romperiam com o Partido. Aqui, Arendt nota o curioso papel das convicções genéricas por parte desses antigos revolucionários — para além do provérbio que conduz o artigo, a convicção de que a “revolução tende a devorar seus filhos”, ou a suposição de que os grandes feitos da História exigem grandes sacrifícios, para ficar em alguns dos exemplos destacados pela pensadora. E são essas convicções que explicam, diz ela, o choque e a incapacidade de reação inicial às práticas totalitárias por esses comunistas: pois, para aqueles que teoricamente viam-se como os responsáveis por “fazer a História” através da revolução, foi uma surpresa:

quando ficou claro aos membros dos partidos comunistas e especialmente aos membros do partido bolchevique na Rússia que de agora em diante o “quebrar de ovos” havia deixado de ser um assunto impessoal no qual a História era responsável por toda a quebra-de-cabeça. Ao contrário, aqueles que haviam se proclamado os protagonistas da História foram ordenados a fazê-lo eles mesmos (Arendt, 2005, p. 277, tradução nossa).

“Convidados” pelo regime stalinista a “fabricar a História”, os revolucionários teriam sido pegos entre a cruz e a espada: recusar agora seu papel enquanto “quebradores-de-ovos” seria o equivalente a abdicar de suas convicções historicistas, de inspiração marxista, no movimento teleológico da História. Nesse sentido, o dilema dos antigos revolucionários tinha dimensões morais, uma vez que o questionamento das práticas do Partido parecia conduzi-los a uma contradição de suas convicções vulgares. Nas palavras de Arendt, “Aqueles entre os fazedores-da-história marxistas que sentiam uma aversão insuperável ao seu novo papel

No mais, é pertinente notar como a distinção entre *praxis* e *poiesis* também dá pistas sobre a apropriação crítica do projeto heideggeriano por Arendt. Afinal, trata-se de uma distinção à qual o filósofo alemão também dedicou sua atenção — de forma muito menos radical, porém. É o que indica Villa, ao pontuar que a concepção poética da ação autêntica em Heidegger demonstra como ele, em suma, “concebe as distinções entre *praxis* e *poiesis*, *techné* e *phronesis*, como supérfluas” (Villa, 1996, p. 244, tradução nossa). Já Arendt — em total acordo com Heidegger sobre “o quão profundamente as raízes do entendimento técnico do agir e do pensar penetram nossa tradição” (Ibidem, tradução nossa), como já vimos — vai além da crítica heideggeriana e eventual retorno à imagem da ação poética, compreendendo como a “constituição do ‘político’ no Ocidente coincide com a emergência de um conceito teleocrático de ação, um conceito que submete a ação ao comando da razão que representa objetivos e uma vontade imperativa, soberana” (Ibidem, tradução nossa).

suspeitavam de si mesmos de covardia moral e de um desejo indecente de manter suas mãos limpas e suas personalidades intactas” (Ibidem, tradução nossa). É nesse contexto aporético que os membros até então devotos do Partido e da causa comunista mostraram-se “curiosamente indefesos e sem argumentos quando Stalin ou, como pensavam, a História confiou-lhes o quebrar de ovos ao ordenar que se ‘deveria provar lealdade entregando um camarada próximo às garras [da OGPU*]’” (Ibidem, tradução nossa); e é nesse contexto que começa a ficar claro a esses membros que, na roda totalitária da História, ninguém, nem eles mesmos, estaria a salvo de desempenhar o papel de “ovo a ser quebrado” para a realização final da omelete.

O relato das aporias que conduzem os ex-comunistas à deserção do projeto totalitário stalinista é interessante não só por suas consequências éticas e teóricas imediatas — indicando, de forma muito instigante, até que ponto as convicções historicistas e fabricativas sobre os assuntos políticos podem conduzir pessoas politicamente engajadas à participação em máquinas burocráticas de perseguição policial. Ele abre portas para considerações mais profundas sobre a relação das políticas totalitárias com preconceitos arraigados do pensamento político ocidental, relacionados, mas não restritos, aos diversos ditados populares que a pensadora evoca em seu artigo. Em outras palavras, a reflexão sobre o projeto totalitário de fabricação violenta do Estado comunista e a participação massiva dos membros do partido nos meios de violência estabelecidos ideologicamente como necessários para este projeto nos permite considerar a relação destes dois fatos com elementos aparentemente não-totalitários do mundo moderno. Nas palavras de Arendt:

Nisto, como em muitos outros aspectos, é infelizmente verdade que os políticos totalitários são apenas os executores mais extremos e consistentes de preconceitos políticos modernos bem arraigados e amplamente partilhados. A vulgaridade e malignidade destes preconceitos foram enfatizadas de forma muito consistente, *mas elas emergiram de outras e mais respeitáveis tradições e adquiriram nova pertinência desde nossa confrontação com os problemas do homem e da sociedade de massas*. Os ex-comunistas precisavam, e ainda precisam, explicar as circunstâncias envolvendo sua antiga filiação e eventual ruptura com o Partido para um mundo que, ao menos

* Sigla para *Obedinénnoe Gossudártsvenoe Políticheskoe Upravlénie* [Diretório Político do Estado Unificado], principal órgão de repressão política soviético entre os anos de 1923 e 1934.

intelectualmente, *contém muitos daqueles elementos que os totalitários conduziram às suas lógicas e sangrentas consequências* (Arendt, 2005, p. 278, grifos e tradução nossa).

A passagem é crucial por demonstrar até que ponto os elementos do pensamento e da prática política totalitária emergem, dentre outros elementos, de noções e preconceitos presentes no senso comum ocidental; o destaque é marcante, ainda que Arendt não apresente no texto quais seriam essas outras tradições mais respeitáveis de onde tais preconceitos se originam — tema, afinal, imensamente complexo e que, como veremos, exigirá aquela profunda reflexão sobre a tradição ocidental. Em outras palavras, o destaque é importante por indicar, mais uma vez, como a gestação das reflexões de Arendt sobre os limites das “tradições respeitáveis”, mais inocentes ou elevadas, do pensamento ocidental; e é muito notável que tal destaque seja feito sob o pano de fundo do imaginário popular acerca dos rumos da História e da necessidade de violência para a fabricação de projetos ideológicos⁶⁹. Nesse sentido, é igualmente pertinente notar que quando Arendt retoma, em seu artigo, o tema do combate ao totalitarismo soviético entre os estadunidenses, ela o faz notando o ambíguo papel dos ex-totalitários nessa luta, ambiguidade tão mais profunda por ser marcada pelo curioso fenômeno de adesão aos supostos truísmos da normalidade democrática. Esse fenômeno é sumarizado por meio de um relato anedótico de Ignazio Silone sobre seu encontro com um antigo revolucionário que, “com o fervor e a intensidade condizentes a uma importante descoberta, disse a mim: ‘devemos sempre agir em relação aos outros como nós gostaríamos que eles agissem em relação a nós mesmos’” (Ibid, p. 279, tradução nossa).

Em suma, a anedota resume uma espécie de retorno pelos ex-comunistas aos truísmos e lugares comuns, decerto limitados e desgastados, do mundo não totalitário: e, nas palavras de Arendt, o que há de temerário neste retorno é “sua anuência fácil e imprudente de sua normalidade [do mundo não totalitário] em seus aspectos mais banais. É como se eles nos dissessem todos os dias que nós não temos outra escolha senão aquela entre o inferno

⁶⁹ Ainda teremos a oportunidade de analisar melhor as implicações teóricas e políticas envolvidas nessa crítica aos elementos ideológicos e proto-totalitários presentes mesmo no mundo “não-totalitário”, algo insistentemente desenvolvido em *Origens do Totalitarismo*. Um comentário de Canovan é especialmente interessante nesse sentido, justamente por indicar o modo como Arendt percebe que o desejo de “vincular-se a um movimento histórico inevitável” entre os agentes políticos contemporâneos está longe de ser um monopólio dos regimes totalitários — ainda que sejam estes que levem tal desejo às suas consequências mais extremas. “O perigo especial da modernidade, como ela o via, era que aqueles que sentiam o impulso à ação tendiam a buscar um tipo de corrente irresistível para se filiar, alguma força histórica ou natural à qual eles poderiam se somar. Mais tarde, ela iria diagnosticar este como o pecado fundamental do totalitarismo, *mas era um perigo que ela via por todos os lados*” (Canovan, 1995, p. 11, grifo e tradução nossa).

totalitário e o filistinismo” (Ibid, p. 280, tradução nossa). Essa situação, por sua vez, não falaria apenas da tendência fervorosa entre os ex-totalitários de encontrar um ideal a ser perseguido, migrando da ideologia marxista vulgar para os truísmos filisteus da democracia ocidental; na verdade, o que é mais importante, ela indicaria novamente os perigos do retorno aos lugares comuns e preconceitos ocidentais por parte daqueles que conscientemente se colocaram a tarefa de produzir um fim através de quaisquer meios, ou seja, que deliberadamente confundiram *praxis* e *poiesis* e extrapolaram a categoria intelectual de meios-e-fins. Como indica Arendt, este fervor filisteu dos ex-totalitários “apenas se torna perigoso se aplicado a corpos políticos e instituições políticas existentes, transformando-os verbalmente em uma ‘causa’ cuja realização, por definição, repousa no futuro” (Ibidem, tradução nossa). O perigo seria evidente, uma vez que, no “estilo de idealistas extremos, *uma tal ‘causa’ tem que ser tratada como um fim que justifica uma grande quantidade de meios infames*” (Ibidem, grifo e tradução nossa); de modo que — transformando, por exemplo, a democracia e suas instituições em uma “causa” a ser defendida e produzida — esses idealistas extremos colocariam a vida política de seu novo país em risco, porque, no momento em que suas instituições passam a ser concebidas por meio da categoria meios-e-fins,

ações tendem a ser julgadas e opiniões avaliadas em termos de fins últimos e não em seus méritos inerentes. O modo de vida democrático pode ser ameaçado apenas por pessoas que veem tudo como meios para um fim, i.e., em alguma cadeia necessária de motivos e consequências, e que estão propensas a julgar ações “objetivamente”, independentemente dos motivos conscientes do agente, ou deduzir certas consequências de opiniões das quais o próprio detentor não está ciente (Arendt, 2005, p. 281, tradução nossa).

Dentre outras questões, essa passagem esclarece ainda mais o problema da convicção exacerbada na categoria meios-e-fins: no determinismo inerente à categoria, os méritos concretos das ações individuais e coletivas se dirimem, tornando-se meros “elementos factuais” de uma cadeia maior de eventos. O perigo, mais uma vez, está no risco de justificar quaisquer meios aparentemente necessários por meio de um fim utópico e distante no futuro; e que tal perigo se desenvolva a partir de um imaginário fabricativo, geralmente atrelado a uma ideologia que pode se degradingolar em um logicismo totalitário, é algo que fica indicado

de forma muito curiosa por Arendt nesse texto. Nesse sentido, é notável que, na seção conclusiva deste artigo, ela desenvolva suas reflexões sobre o ambíguo papel dos ex-totalitários na luta contra o totalitarismo e sobre os riscos do uso vulgarizado da categoria meios-e-fins para o pensamento e a prática política. Em primeiro lugar, ela elabora de forma clara os problemas envolvidos no retorno quase inocente destes antigos revolucionários aos adágios corriqueiros do filistinismo democrático. Afinal, como este retorno se dá no contexto de um retorno a um mundo com as mesmas contradições e limites sociopolíticos encontrados pelas primeiras gerações do século XX — nas palavras de Arendt, “o mesmo mundo cuja complacência, injustiça e hipocrisia estes mesmos homens levantaram um protesto radical, [...] o mesmo mundo [...] onde se encontram os elementos que eventualmente se cristalizaram, e não deixaram nunca de se cristalizar, no totalitarismo” (Ibidem, tradução nossa) —, ele não significa simplesmente um reforço fanático do desgastado filistinismo democrático, mas uma recusa a, ou comprovação da incapacidade de, pensar esses mesmos limites e contradições com novos olhos.

Nas palavras de Arendt, portanto: o retorno aos lugares comuns e a dita “normalidade” ocidental “fica na frente de toda tentativa séria de formar novos conceitos em filosofia política, assim como novas soluções para nossos dilemas políticos, porque oferece artificialmente uma aparência de vida a tudo aquilo que, para o bem ou para o mal, *está morto*” (Ibid, pp. 281-282, grifos e tradução nossa). Essa reflexão é das mais interessantes em nosso contexto, não só por revelar o esforço consciente de Arendt em forjar novas categorias para o pensamento político e desenvolver um pensamento político adequado aos desafios específicos da contemporaneidade pós-totalitária, renunciando uma atitude que se mostrara constante no decorrer de sua obra — atitude que expressa, por exemplo, em *A crise na educação*, a “oportunidade, proporcionada pelo próprio fato da crise — que dilacera fachadas e oblitera preconceitos —, de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu” (Arendt, 2014, p. 223), e, talvez ainda mais expressivamente, na famosa metáfora apresentada no congresso da Universidade de Toronto em 1972 do *pensar sem corrimãos* [*Denken ohne Geländer*], quer dizer, “conforme você sobe e desce uma escada, você sempre pode segurar o corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse corrimão” (Arendt, 2018b, p. 473, tradução nossa). Mais ainda, a passagem anuncia novamente a falência ou a morte das tradições e dos lugares comuns do pensamento ocidental com os quais sua geração e seus contemporâneos estariam familiarizados — dando, portanto, uma dimensão ainda mais aguda dos problemas dessa ruptura à luz da emergência do totalitarismo.

Os limites das formas habituais do pensamento ocidental frente aos dilemas sociopolíticos do século XX serão ainda mais claramente estabelecidos por Arendt na sequência do texto. O liberalismo, por exemplo, apesar de seu esforço consciente em estabelecer teórica e praticamente a importância dos elementos de liberdade nas sociedades modernas, teria se mostrado incapaz de apresentar uma alternativa ou oferecer resistência aos avanços do totalitarismo — de modo que “seu fracasso já pode ser contabilizado entre os fatos históricos de nosso século” (Arendt, 2005, p. 282, tradução nossa). Todavia, o problema é mais profundo do que a mera limitação teórica particular a esta ou aquela ideologia ocidental, que se exemplificaria com a falência do liberalismo; pois, quando se considera as “sociedades livres do Ocidente”, pode até ser forçoso admitir que

elas devem sua existência aos costumes, hábitos e instituições formadas em um passado grandioso e cultivadas através de uma grandiosa tradição. Porém, sempre que pessoas de boa vontade e por vezes de grande inteligência tentaram conter a onda do totalitarismo com elas, *o grandioso passado e a grandiosa tradição se mantiveram singularmente silenciosos e desinspiradores* (Arendt, 2005, p. 282, grifo e tradução nossa).

Mais uma vez, fica claro que a tradição ocidental, mesmo que estejamos dispostos a salvaguardar alguns de seus aspectos ou admitir a grandeza de algumas de suas contribuições, emudeceu frente aos dilemas políticos específicos do século XX. Seria esse silenciamento, mais especificamente, o sintoma final de sua ruptura — o fato, como anunciado naquela passagem do prefácio das *Origens do Totalitarismo*, de que “os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irreais” (Arendt, 2012, p. 12)? Seja como for, ainda fica em aberto a questão sobre os motivos que levam a esse silenciamento: afinal, o que, em particular, ou quais eventos, em geral, levaram à desvalorização e pauperização dos elementos antes sólidos e eloquentes dessa mesma tradição? Essa questão ainda não pode ser respondida, e Arendt não se atém a ela nesse artigo, cujos objetivos, afinal, são outros; de momento, importa à pensadora muito mais apontar como essa falência do pensamento ocidental está relacionada à extrapolação de marcos genuínos, cuja caráter problemático talvez fosse antes invisível, do pensamento ocidental. É nesse sentido que ela se volta, na conclusão do artigo, uma última vez ao ditado popular que lhe serve de fio condutor; numa passagem crucial para nossos propósitos nesta dissertação, ela sintetiza seus objetivos e

apresenta, de forma cristalina, os problemas envolvidos na utilização das categorias do pensamento fabricativo dentro da esfera dos assuntos humanos:

Para voltar ao nosso exemplo específico: *provérbios como “você não pode fazer uma omelete sem quebrar ovos” devem seu apelo geral de senso comum ao fato de que eles representam, ainda que de uma forma vulgar, alguma quintessência do pensamento filosófico ocidental*. Sua sabedoria, assim como seu conteúdo imagético, advém da experiência da humanidade ocidental com a fabricação: você não pode fazer uma mesa sem matar uma árvore. Sua sabedoria torna-se bem questionável mesmo quando aplicada em geral à interação entre homem e natureza; ela pode resultar, e isto ocorreu muitas vezes, na representação errônea de todas as coisas naturalmente dadas como mero material para o artifício humano — como se as árvores não fossem nada mais que madeira em potencial, material para mesas. *O elemento de destruição inerente a todas as atividades puramente técnicas torna-se preeminente, todavia, tão logo seu conteúdo imagético e sua linha de pensamento seja aplicada à atividade política, à ação, aos eventos históricos ou a qualquer outra interação entre homem e homem*. Sua aplicação vigente à política, de modo algum um monopólio do pensamento totalitário, indica uma crise profunda na aplicação de nossos padrões habituais de certo e errado. *O totalitarismo, nisto como na maioria dos outros assuntos, apenas retira as consequências finais e mais desobstruídas de certas heranças que se tornaram perigos* (Arendt, 2005, p. 283, tradução nossa).

Há muito a absorver dessa passagem. Em primeiro lugar, há a interessante afirmação de que os ditados populares devem seu sentido ao fato de revelarem elementos do pensamento filosófico ocidental — retomando e complementando assim a afirmação, feita pouco antes no artigo, de que a sabedoria particular de “provérbios verdadeiramente populares é geralmente o resultado cristalizado de um longo fio de autêntico pensamento filosófico ou teológico” (Ibid, p. 277, tradução nossa). Curioso que os provérbios populares apareçam aqui como pequenas pérolas que, em sua simplicidade, desvelam nuances profundas e talvez pouco mensuradas do pensamento ocidental — um recurso teórico interessante que Arendt mobiliza em seu artigo e que, nos parece, dá testemunho de sua metodologia e de sua preocupação com

o caráter desvelador dos elementos a serem recolhidos da massa de conteúdos da tradição e a serem reavaliados criticamente. Mais interessante, porém, é a própria reavaliação crítica que Arendt elabora, à luz de todos os seus comentários sobre as ambiguidades inerentes à luta dos ex-totalitários e ao imprudente elogio dos “males menores” dentre alguns dos estadunidenses, sobre esse ditado e a mentalidade fabricativa que ele revela. Se ele já pode ser perigoso para a concepção da relação dos seres humanos com a natureza — alimentando um antropocentrismo que domina o mundo natural e o reduz à mera fonte de materiais à disposição do ser humano —, sua aplicação no campo dos assuntos humanos não pode ser senão catastrófica, introduzindo a necessidade da violência como um lugar comum ou um fato inevitável. Caso se pense a produção de um corpo político de modo análogo à produção de uma mesa, torna-se forçoso conceber opositores políticos, grupos rivais ou até mesmo as linhas de frente de seu próprio grupo como a matéria prima daquilo que se quer produzir, os meios a serem violentamente realizados em busca de um fim⁷⁰.

Tudo isso nos conduz a um terceiro aspecto crucial da passagem. A ideia da fabricação é parte fundamental do ocidente, e seu uso como categoria da política está, igualmente, alastrado pelo pensamento político ocidental — não sendo monopólio do pensamento totalitário, como indica a passagem. Essa situação revela duas coisas fundamentais: primeiro, a falência dos critérios de certo e errado na contemporaneidade, o que por sua vez lança luzes sobre o sentido da crise profunda abordada por suas obras maduras; segundo, e mais pertinente para nós, ela está diretamente ligada à afirmação de que o totalitarismo radicaliza elementos do pensamento ocidental, as “heranças que se tornaram perigos”. É difícil imaginar um modo mais claro de indicar o vínculo entre o pensamento ocidental — seus lugares comuns, ideologias e tradições das mais respeitáveis — com o advento do fenômeno totalitário, que, nessa passagem, se mostra como não sendo senão *a radicalização de tendências inerentes dessa mesma tradição ou civilização*⁷¹. Essa reflexão será fundamental

⁷⁰ Canovan também tem palavras muito pertinentes sobre esse tema. Comentando os perigos da noção de “fabricação da história” em Marx, ela nota como, “infelizmente, a relação entre um artesão e seu material é um modelo perigosamente inadequado para as relações políticas entre pessoas. Com o trabalho, trata-se de transformar material para fins de fazer algo; dominação, violência e o sacrifício dos meios para o fim são inerentes à atividade da fabricação. Quando este modelo é aplicado à política, que se ocupa dos negócios entre pessoas plurais, são as outras pessoas que se tornam o material a ser violentamente endereçado e sacrificado para o fim que se pretende atingir” (Canovan, 1995, p. 73, tradução nossa).

⁷¹ E é pertinente perceber como tal compreensão fabricativa, produtivista da ação está, como a universalidade genérica dos ditados sugere, intrinsecamente entranhado em “nosso modo” de compreender a coisa política — i.e., no modo ocidental, posteriormente espalhado mundo afora, de compreender o político. Isso também é algo aprofundado por Arendt em *A condição humana* §31, quando ela discute o impacto da “pegada platônica” no pensamento político ocidental e em seu vocabulário: “[t]oda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação,

para as etapas seguintes dessa dissertação, dando pistas importantes sobre a relação nada inócua da tradição que se rompe com os dilemas políticos que levam à sua própria ruptura. E aqui, ainda outra vez, estamos às voltas — para resgatar as reflexões de Arendt acerca do pensamento de Benjamin, reflexões que, como vimos, revelam muito sobre seu próprio pensamento — do fato de que é a própria ruptura que permite voltar os olhos novamente a um passado que, agora, revela-se para além do sentido empedernido que a autoridade da tradição antes lhe outorgava; num exemplo excessivamente sumário que teremos oportunidade de avaliar mais detalhadamente, é como se as fábricas de morte revelassem o aspecto mais sombrio da mentalidade fabricativa, dos “inócuos” ditados populares da tradição ocidental e da confusão entre *praxis* e *poiesis*.

Convém dizer algumas palavras finais sobre esses textos das décadas de 1930-1950 que analisamos nas últimas páginas. Parece nítido, à luz de tudo que foi exposto, que os problemas da ruptura da tradição ocidental — o “colapso de 1933” ou, como ela afirmará de forma mais precisa e amadurecida a partir de *Origens do Totalitarismo*, o corte provocado pelas fábricas de morte — começam a se desenvolver a partir de diversas análises de ocasião; mesmo nosso recorte, que não se propõe exaustivo, mostra como a produção literária desse período permite traçar o desenvolvimento desta e de outras questões na obra da pensadora. Aqui, parece essencial retomar os marcos principais ou o campo semântico geral da argumentação arendtiana sobre a ruptura: trata-se de do *colapso de um mundo espiritual*, da perda de “bens” — valores — apenas em aparência seguros; trata-se do *desmantelamento da comunidade de povos na Europa*, algo provocado por sua anuência à perseguição de minorias; trata-se do corte, pelas fábricas de morte, de *um fio já puído* ligando sua geração à quase dois mil anos de tradição; trata-se do *esgarçamento das categorias do pensamento político ocidental*, que se revela incapaz de oferecer qualquer respaldo aos horrores do totalitarismo.

Em suma, a ruptura da tradição se apresenta nesses textos como falência do tecido espiritual e da trama de categorias e conceitos diante da morte do mundo comum, decorrente do descaso e da perseguição de minorias ideologicamente utilizadas para o desenvolvimento burocrático de um tipo novo de regime político. E interessa muito notar que essa novidade política, o regime totalitário, se desenvolve de alguma forma *a partir* de elementos da tradição que ele próprio destrói.

e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de ‘instrumentalidade’” (Arendt, 1999, p. 241).

§8. A ruptura da tradição em *Origens do Totalitarismo*: ideologia, mentalidade imperialista e os horrores da fabricação

Já está mais do que claro que a ruptura da tradição ocidental se dá, para Arendt, através da emergência do totalitarismo em meados do século XX. O que ainda é preciso compreender, todavia, são duas questões amplas e complexas: (i) por que, exatamente, o totalitarismo provoca essa ruptura? Melhor dizendo, o que há de tão específico na emergência dos regimes totalitários que desmantela de forma definitiva as categorias do pensamento político ocidental? (ii) Uma vez que essa ruptura definitiva é antecedida pela fragilização dessa tradição e de seus marcos, o que levou a isso? Quais são os eventos, históricos e intelectuais, que ensejam a pauperização do sentido dos elementos, antes eloquentes e vivazes, do pensamento ocidental? Essas questões, dentre muitas outras, são analisadas por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, obra à qual nos voltaremos agora. Não propomos, nas páginas que se seguem, uma análise exaustiva do livro, nem mesmo uma abordagem que sintetize seus principais temas e movimentos argumentativos. Muito, decerto, ficará de fora de nossa abordagem, visto que nosso objetivo é mais restrito: faremos um recorte baseado em algumas passagens centrais que nos permitam responder às duas questões mencionadas acima e a outras questões secundárias que eventualmente apareçam.

Mais objetivamente, nossa análise das *Origens do Totalitarismo* se baseará em três eixos. Em primeiro lugar, resgataremos alguns momentos no interior da obra em que Arendt elabora um de seus conceitos centrais, o de ideologia; nosso objetivo será não apenas o de oferecer uma visão geral sobre esse conceito, mas compreender como ele se relaciona com o surgimento de formas de pensamento que, embora sejam derivadas de marcos do pensamento ocidental, rompem drasticamente com a tessitura mais profunda desta tradição. Em segundo lugar, abordaremos a análise de Arendt de algumas figuras centrais para a compreensão do fenômeno do imperialismo, um dos antecedentes centrais do fenômeno totalitário. Trata-se de sua instigante análise do pensamento de Hobbes, de um lado, e de sua breve, mas crucial análise das figuras de Lorde Cromer, Cecil Rhodes e T. E. Lawrence, do outro; por meio dessas análises, pretendemos mostrar como Arendt apresenta os principais problemas da lógica de expansão irrefreada do imperialismo e, mais importante para nossos propósitos nesta dissertação, do surgimento de um tipo específico de convicção fabricativa entre alguns dos bastiões do imperialismo europeu. Em terceiro lugar, e diretamente conectado a este último ponto, resgataremos os principais momentos em que Arendt explora o surgimento deste pensamento fabricativo na modernidade europeia, o que terá relação direta com o

surgimento da forma especificamente nefasta de governo e da burocracia totalitária; com o amparo dessas duas formulações conceituais — ideologia totalitária e pensamento fabricativo —, poderemos então compreender de forma mais clara o terror totalitário e suas fábricas de morte, centrais para a ruptura definitiva da tradição ocidental.

A ênfase de nossa análise das *Origens* incidirá tanto na questão da ideologia e sua relação com os elementos do pensamento ocidental quanto na problemática dos preconceitos produtivistas e do uso da categoria de meios-e-fins em diferentes casos da política imperialista e totalitária. Em qualquer caso, consideramos imprescindível passar por dois pontos gerais à guisa de introdução a essa análise. O primeiro é lembrar da insatisfação que Arendt sempre nutriu ao tão conhecido título de sua obra, relacionado ao seu receio de que o termo “origens” indicasse ao público uma abordagem histórica totalmente avessa aos seus objetivos. Como lembra Young-Bruehl, a pensadora “queria, e nunca encontrou, um título que refletisse o método do livro, que era muito evidentemente distinto daqueles da historiografia tradicional” (1984, p. 157, tradução nossa) — algo bem nítido no título da primeira publicação britânica, abandonado pouco depois em privilégio do título definitivo por ser considerado “demasiado sentimental”: *O fardo de nosso tempo* [*The burden of our times*], que também não expressa a metodologia do estudo, mas ao menos deixa clara sua preocupação política central e se desvia dos riscos temidos pela autora. Pois Arendt temia, em suma, que o título definitivo expressasse a ideia de traçar as “origens” do regime totalitário como quem procura as causas ou a gênese histórica de um regime ou evento político, grave confusão se consideramos que o livro, com toda a certeza, “não era um estudo genético como *A origem das espécies* de Darwin” (Ibidem, tradução nossa). Afinal, como veremos mais a frente, o essencial da análise histórica de Arendt está em apresentar os eventos e mentalidades que, irrompendo sobretudo na modernidade europeia, *permitem a cristalização do tipo de regime totalitário*, e não, como se poderia assumir, buscar as “origens” enquanto *causas*, em seu sentido mais corriqueiro e cientificista que concebe os acontecimentos históricos através das categorias “causa-efeito”. Como veremos, a proposta arendtiana nesta obra é completamente diferente dos lugares comuns da historiografia tradicional⁷² — algo mais do que

⁷² É possível argumentar que as *Origens do totalitarismo* apresentam os principais aspectos dessa concepção arendtiana de História — radicalmente informada pela leitura das teses benjaminianas sobre este conceito e marcada, muito em suma, por uma recusa radical a um conceito de causalidade que terminaria por buscar a explicação de fenômenos do presente através de sua suposta relação causal com eventos do passado —, e não só porque seus primeiros argumentos sobre o tema começam a tomar plena forma aqui, mas porque a obra provavelmente representa a principal e mais pormenorizada análise historiográfica entre todas as publicações da autora (junto, talvez, de *Sobre a revolução*; mas mesmo os ricos paralelos entre as revoluções burguesas e o pano de fundo espiritual da *fundatio* romana nesta obra não superam a pesquisa histórica e jornalística, quase

esperado a uma pensadora que aliava, nas bases de suas concepções teóricas, o tipo de exame histórico e hermenêutico das escolas da fenomenologia e do existencialismo alemão com as reflexões sobre a história, seus acontecimentos e suas pérolas de Benjamin, como vimos no Capítulo 2⁷³.

O segundo ponto está diretamente ligado às dificuldades acerca da noção genérica de “origem” e à metodologia de análise histórica pretendida por Arendt. Nesse sentido, é imprescindível abordar o conceito arendtiano que se mostra central tanto para o estabelecimento dessa metodologia quanto para o desenvolvimento argumentativo do livro, e que seguirá desempenhando um papel fundamental no restante de sua obra. Trata-se da *compreensão*, conceito que ganha seus primeiros matizes nessa obra e se relaciona

exaustiva, dos eventos que situam antissemitismo, imperialismo e totalitarismo através da contemporaneidade europeia). Como nota Duarte, a análise do totalitarismo de Arendt dota-se de uma posição heterodoxa frente a noções como “evento” e “elementos”, avessa à qualquer suposição quimérica sobre a causalidade linear entre fatos e acontecimentos históricos. “Não é possível estabelecer de uma vez por todas o conjunto de causas passadas que determinam a emergência de qualquer fenômeno histórico em sua complexidade própria, pois uma tal noção de causalidade implicaria um determinismo histórico radicalmente oposto à compreensão da história como o espaço aberto em que a liberdade traz o inesperado [i.e., o evento em sentido forte]. Daí o sentido particular atribuído por Arendt às origens do totalitarismo, segundo o qual ‘os elementos do totalitarismo compõem as suas origens se por origens não entendemos ‘causas’. Elementos, por si mesmos, nunca causam nada. Eles tornam-se as origens do evento se e quando eles subitamente cristalizam-se em formas fixas e definidas’ (EU: 325). A consideração da contingência histórica figura no centro do pensamento político arendtiano, *que recusa radicalmente qualquer forma de determinismo*” (Duarte, 2000, p. 37, grifo nosso). Com essas palavras e citação, Duarte tem o mérito de resumir brilhantemente os principais aspectos da noção arendtiana de História, noção que encontramos desenvolvida com mais cuidado nos textos que compõem *Entre o passado e o futuro* — tema decerto muito mais profundo e interessante do que essa nota pode apresentar, mas cuja análise mais detida nos levaria muito longe.

⁷³ Ver, sobretudo, as seções §4 e §6 dessa dissertação. Não convém aqui retomar todos os elementos da discussão feita sobre o modo como as influências de pensadores como Husserl, Heidegger e Benjamin podem aclarar certos nuances do pensamento arendtiano. Em todo caso, a noção de história de Arendt fica mais clara caso a contextualizemos, p. ex., lembrando da noção husserliana de tradição enquanto um elemento histórico constituinte da realidade comum — em suas palavras, o fato de que nossa “existência humana move-se no interior de inúmeras tradições” (1989, p. 158, tradução nossa), de que nosso “mundo cultural em sua totalidade, em todas as suas formas, existe através da tradição” e de que estas “surgiram enquanto tais *não por mera causalidade*; nós também já sabemos que a tradição é precisamente tradição, tendo surgido no interior de nosso espaço humano através da atividade humana, [...] *ainda que nós geralmente não saibamos nada, ou virtualmente nada, da procedência particular e da fonte espiritual que fê-la surgir*” (Ibidem, grifos e tradução nossa). De modo análogo, o elogio arendtiano ao marxismo heterodoxo de Benjamin parece dar pistas interessante à sua própria noção de história. São concepções de história que partilham, p. ex. — e num sentido muito heterodoxo —, um certo “materialismo” cujo objeto de fascínio histórico “nunca foi uma ideia, foi sempre um fenômeno” (Arendt, 2008, p. 177); ao mesmo tempo, suas concepções de história estão profundamente alhures do materialismo histórico, cuja argumentação dialética e ênfase quase exclusivamente socioeconômica ou infraestrutural jamais permitiria, p. ex., a inspiração que Arendt detecta em Benjamin e que também fala muito sobre sua própria visão acerca dos fenômenos históricos e políticos — a saber, a inspiração na “convicção de Goethe sobre a existência fática de um *Urphänomen*, um fenômeno arquetípico, uma coisa concreta a ser descoberta no mundo das aparências, na qual coincidiriam ‘significado’ (*Bedeutung*, a mais goethiana das palavras, é recorrente nos textos de Benjamin) e aparência, palavra e coisa, ideia e experiência” (Ibidem). À luz disso tudo, parece possível entender que a investigação sobre as origens dos elementos centrais dos regimes totalitários na obra de Arendt certamente não se dá como uma busca de “causas” e “efeitos” na “História”, mas no exame dos elementos e fenômenos do passado que iluminam os traços ideológicos e dispositivos governamentais que se cristalizam nos regimes totalitários.

diretamente com a proposta de análise histórica, radicalmente distinta da metodologia historiográfica tradicional, estabelecida pela pensadora. Ele aparece nominalmente já no primeiro prefácio da obra, de 1950, logo que Arendt estabelece, de forma sucinta, os seus principais objetivos: descobrir “os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama” (Arendt, 2012, p. 12) e identificar os motivos que tornaram os valores ocidentais “inertes, exangues, inexpressivos e irreais” (Ibidem). Sobre esses objetivos relacionados à compreensão, Arendt escreve uma nota a um só tempo eloquente e sucinta:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, *examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós* — sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. *Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela — qualquer que seja* (Arendt, 2012, p. 12 grifo nosso).

Por mais sucintos que tais comentários possam se mostrar, a profundidade metodológica do conceito de compreensão começa a se indicar em suas entrelinhas⁷⁴. O que Arendt entende por *compreender* difere da análise convencional dos eventos histórico-políticos, por vezes radicada em lugares comuns e tendentes à redução dos fenômenos

⁷⁴ É interessante reparar que essa profundidade metodológica também se relaciona à conhecida metodologia heterodoxa que Arendt emprega em suas análises históricas neste livro — com abundantes referências à literatura ou à poesia e sem grande preocupação com a linearidade cronológica, “causal” dos eventos analisados, como pareceria necessário a um exame histórico de fôlego —, e que no fundo prenunciam a originalidade de seu pensamento político vindouro. Sobre essa questão, Grunenberg oferece uma análise sucinta em que nota como, ao contrário das metodologias mais formais das obras de Leo Strauss ou Eric Voegelin — que, como já mencionado, tem críticas notórias sobre as *Origens* —, “o caráter antisistêmico do estilo argumentativo de Arendt parece quase anárquico em comparação. Seria, todavia, mais preciso falar em uma recusa sistemática da metodologia científica tradicional. Arendt queria abordar o fenômeno [do totalitarismo] de um modo bem particular — quase um tipo de *bricolage*, à primeira vista. De fato, esta abordagem era ao fim e ao cabo motivada por uma crítica radical da metodologia das ciências sociais” (Grunenberg, 2007, p. 1021, tradução nossa). Ainda poderemos avaliar de forma mais detida, sobretudo nas Considerações Finais, como essa metodologia heterodoxa visa romper com o cânone metodológico ocidental — ademais, interdito pela novidade do totalitarismo e sua incapacidade em compreendê-lo — e também se vincula ao esforço arendtiano por um novo pensar político.

inéditos à padrões preestabelecidos do entendimento. É antes um exame da realidade contemporânea naquilo mesmo que ela tem de inaudito — sem preconceitos, o que significa dizer sem o amparo de lugares comuns e de padrões preestabelecidos, e atento ao fardo inegável do século XX, o que significa encarar a novidade específica de seus dilemas. Tais pontuações são tão fundamentais que Arendt as repete quase *ipsis litteris* no prefácio à primeira parte da obra, *Antissemitismo*, de 1967, notando como o antissemitismo, de uma ideologia quase lateral em termos de política global, foi alçado à condição de agente catalisador tanto da estrutura organizacional da Alemanha Nazista — onde “todo cidadão tinha que provar que *não* era judeu ou descendente dos judeus” (Ibid, p. 21) — quanto da Segunda Guerra Mundial e do genocídio judaico — fenômeno inédito em solo europeu e organizado com precisão sistemática sem precedentes. Segundo Arendt, o livro “é uma tentativa de compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes” (Ibidem). Assim, a compreensão “não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência” (Ibidem); a compreensão, novamente, não se fia aos padrões intelectuais preestabelecidos, seja da tradição do pensamento, seja do senso comum ocidentais — o que indica sucintamente, também, a necessidade de novas categorias e reflexões originais sobre estes novos eventos e experiências. A compreensão, ela escreve mais uma vez, significa voltar os olhos a esse fardo inaudito e resistir ao choque provocado por sua atrocidade, “sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, *como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma*” (Ibidem, grifo nosso); ou seja, sem buscar em quaisquer precedentes uma explicação causal que determinaria sua ocorrência e lhe privaria de sua novidade emblemática e terrível, que é, justamente, o que precisa ser compreendido⁷⁵.

⁷⁵ Parece-nos que as consequências teóricas desse conceito de compreensão podem ser melhor avaliadas remetendo a um breve exemplo das intenções da análise histórica empreendida por Arendt. Na conclusão do prefácio à segunda parte do livro, *Imperialismo*, também de 1967, a pensadora enfatiza como este momento da obra volta-se exclusivamente ao desenvolvimento do imperialismo colonial europeu, derivado da falência do Estado-nação europeu e da emergência de certos ingredientes já gestados por essa forma de governo que culminarão no totalitarismo. Nesse contexto, Arendt nota como a “estreiteza ideológica e miopia política [do imperialismo] conduziram ao desastre do totalitarismo, cujos horrores sem precedentes anularam a gravidade dos eventos ominosos e a mentalidade ainda mais ominosa do período precedente” (Arendt, 2012, pp. 187-188). Essa situação, nota Arendt, leva os estudiosos do totalitarismo a uma ênfase excessiva nos desdobramentos totalitários do século XX — situação que é “deplorável, principalmente porque é mais do que óbvia a sua relevância [do imperialismo] para todos os acontecimentos contemporâneos” (Ibid, p. 188) e porque, nesse movimento, os historiadores acabam “esquecendo os seus predecessores [do totalitarismo] menos nocivos” (Ibidem). Esses comentários de Arendt são pertinentes para indicar como a compreensão da novidade histórica do totalitarismo, evidentemente, não se abstém de um exame compreensivo mais detido daqueles precedentes que permitem sua emergência — o que dá pistas sobre o sentido de seu exame destes mesmos precedentes, *que*

§8.1. Ideologia

O desafio de compreender o fenômeno totalitário é imenso, portanto, e será necessário um extensivo estudo tanto da irrupção do antissemitismo moderno, um novo tipo de ideologia antijudaica com matizes próprios e uma propensão específica à catalisar as crises internas ao modelo do Estado-nação, quanto do surgimento do imperialismo enquanto ideologia e prática de governo das décadas finais do século XIX e das décadas iniciais do século XX — estudos estes que permitem, por fim, analisar a novidade específica dos regimes totalitários e da ideologia que os ampara. Convém agora reter alguns dos principais aspectos da obra, assim como a forma pela qual Arendt lida com o desafio da compreensão do totalitarismo, atentando-nos, em primeiro lugar, ao fenômeno da ideologia. A definição mais precisa deste conceito aparece no texto “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, publicado originalmente na revista *The Review of Politics* em 1953 e transformado, nas edições subsequentes das *Origens*, em capítulo de conclusão do livro. Depois de discorrer sobre o papel particular do terror no regime totalitário, ela começa sua abordagem afirmando que as “ideologias — os ismos que podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa — são fenômeno muito recente e, durante várias décadas, tiveram papel insignificante na vida política” (Arendt, 2012, p. 623, grifo nosso). Importa notar o caráter totalizante das ideologias em seu afã explicativo; este caráter apenas revelou suas nuances ou potencialidades mais nefastas a partir do emprego das ideologias no interior dos regimes totalitários por suas principais lideranças. A nota, assim, é relevante

aclaram, mas não explicam ou esgotam, o sentido do fenômeno totalitário. E é nesse sentido que Arendt concluirá esse comentário notando que um resgate do estudo do imperialismo novecentista da Europa não implica nem na crença de que um novo período imperialista estaria se iniciando, nem na afirmação causal de que o imperialismo necessariamente culmina no totalitarismo: “Por mais que possamos aprender com o passado, isso não nos torna capazes de conhecer o futuro” (Ibidem) — um comentário aparentemente trivial, mas que enfatiza sua convicção antideterminista no que convém aos estudos históricos e, nos parece, revela nuances sobre a particularidade de sua noção de compreensão no estudo dos eventos histórico-políticos.

É fato que muito mais poderia ser dito sobre o conceito arendtiano de compreensão e seu impacto sobretudo em seu esforço por tecer um novo pensar político, mas isso, infelizmente, excede nosso escopo nesta dissertação. Chamo atenção apenas a um comentário de Thiago Dias em sua tese de doutorado, que destaca as reflexões “epistemológicas” de Arendt acerca deste conceito em seu ensaio *Compreensão e política* (1953). As aspas pouco antes são necessárias e reveladoras: “[o] termo ‘epistemológico’ não é exato porque a noção de compreensão é aqui elaborada e defendida precisamente para se contrapor à noção de conhecimento. Servindo-se de seu habitual procedimento de elaborar distinções, Arendt apresenta seu argumento por meio das diferenças entre a atividade de conhecer e a atividade de compreender, do que decorre uma oposição entre o que fazem, de um lado, as ciências humanas e a história moderna e, de outro, a ciência política — campo de atuação que Arendt reivindica aqui [...]. O terreno comum que permite a comparação entre estas duas diferentes atividades é a luta contra o totalitarismo, travada de dois modos distintos: o conhecimento enfrenta o totalitarismo por meio da busca pela verdade do que aconteceu; a compreensão, por sua vez, pela elaboração do *sentido* daquilo que se passou” (Dias, 2018b, p. 123).

também por indicar como o fenômeno totalitário leva à necessidade de uma reavaliação do sentido e das consequências políticas do uso das ideologias — em outras palavras, como a ruptura totalitária exige uma reavaliação dos desenvolvimentos históricos, teóricos e intelectuais que a antecedem, como o tipo específico de pensamento ideológico que tem suas origens, como veremos, no pensamento europeu dos séculos XVIII e XIX.

A definição em si do conceito é apresentada um pouco adiante; Arendt nota seu caráter cientificista, e as pretensões explicativas totais de suas afirmações, mas clarifica que as ideologias não são simplesmente, como poderia indicar sua etimologia, o conjunto de postulados supostamente científicos de determinada “ideia”. O objeto das ideologias não é sua ideia — “a raça no racismo, Deus no deísmo etc.” (Ibid, p. 624) — e sim, antes, a aplicação de dada ideia para uma explicação de pretensões históricas e totalizantes sobre o mundo. Mais precisamente:

Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: *é a lógica de uma ideia*. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que *é*, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia traça o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico — os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro — *em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias* (Arendt, 2012, p. 624, grifos nossos).

Em outras palavras, a ideologia usa uma suposta lógica inerente à ideia para a explicação global da história, em todas as suas mudanças e nuances; e é nesse sentido que a ideia em particular da ideologia, antes de ser seu objeto de estudo e interesse primário, “passa a ser instrumento de explicação” (Ibid, p. 625) do movimento histórico no seu sentido mais amplo concebível. A explicação arvora-se em certo caráter logicista, da concatenação de deduções a partir de uma premissa ou dos pressupostos do movimento dialético — tendo, nesse último caso, a “vantagem para a explicação ideológica [de que] esse expediente dialético pode fazer desaparecer as contradições factuais, explicando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico” (Ibidem). Porém, antes de analisar mais detidamente o

sentido e as consequências do logicismo ideológico, acompanhemos Arendt nos seus comentários sobre a relação específica entre ideologia e totalitarismo. Afinal, embora seja verdade que as “*Weltanschauungen* [visões-de-mundo] e ideologias do século XIX não constituem por si mesmas o totalitarismo” (Ibid, p. 626), parece inegável que “todas as ideologias contêm elementos totalitários, mas estes só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários” (Ibidem). Deste modo, a relação entre ideologia e totalitarismo é fundamental para a melhor compreensão de ambos os fenômenos: se, de um lado, as ideologias alimentam as caldeiras do totalitarismo e “dão sentido” aos atos do regime, por outro lado, o uso das ideologias pelo totalitarismo desvela as potencialidades mais atrozes dessas formas de pensamento — em outras palavras, “é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário” (Ibid, pp. 626-627).

Arendt destaca três elementos particularmente totalitários que seriam comuns a todo pensamento ideológico: pretensão de explicação total por meio da ênfase na ideia de movimento; emancipação completa da realidade e da experiência; e uso de uma argumentação de caráter lógico-dedutivo, seja ele baseado na lógica formal ou na dialética. O primeiro elemento, diz ela, resume-se ao fato de que as ideologias “estão preocupadas unicamente com o elemento de movimento, isto é, a história no sentido corrente da palavra” (Ibid, p. 627); é nesse sentido que as ideias das ideologias se nutrem de uma pretensão explicativa total frente aos cursos da história, revelando um “sentido oculto” a todos os seus acontecimentos. Isso liga-se diretamente ao segundo elemento, a saber, o fato de que a ideologia “liberta-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer” (Ibidem); mais precisamente, o pensamento ideológico emancipa-se das experiências concretas ao insistir “numa realidade ‘mais verdadeira’ que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis” (Ibidem), realidade essa que seria revelada pelos pressupostos fundamentais da ideologia — a raça e a ideia de hierarquia racial, por exemplo. Arendt destaca, com relação a esse ponto, o papel da doutrinação ideológica dos partidos totalitários em produzir um significado secreto aos eventos concretos do mundo comum, aumentando a desconfiança em seu sentido próprio e reforçando o suposto caráter revelador da ideologia, de modo que se “produz uma mentalidade na qual já não se experimenta e se compreende a realidade em seus próprios termos [...] mas automaticamente se presume que ela significa outra coisa” (Ibid, pp. 627-628), uma coisa que coadune com os pressupostos fundamentais e dispositivos argumentativos da ideologia.

O terceiro elemento é exatamente a força coercitiva da argumentação ideológica: embora fantasiosa — como qualquer explicação supostamente total da realidade —, a argumentação da ideologia dota-se do aspecto de uma rigorosa concatenação de premissas e explicações sobre a realidade comum. Nas palavras de Arendt, “o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de *um processo absolutamente lógico*, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, *tudo mais sendo deduzido dela*; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade” (Ibid, p. 628, grifo nosso). Ou seja, o logicismo ideológico recobre a realidade e organiza seus eventos díspares sob a aura de uma explicação totalizante sobre o real; sendo “sempre uma espécie de dedução lógica” (Ibidem), a argumentação ideológica se reproduz a partir de premissas axiomáticas derivadas em uma cadeia explicativa supostamente irrefutável — de modo que, uma vez estabelecidas as premissas, “a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (Ibidem). Em outras palavras, a argumentação logicista da ideologia reforça e alimenta tanto a ênfase processual, historicista do pensamento ideológico quanto a ruptura de seus aderentes com a realidade sensível e sua concretude factual.

Parece haver muito a retirar dessa relação entre ideologia e logicismo, e não só porque tal relação explica em muito a relação fundamental entre ideologia e totalitarismo. No caminho inverso, é como se o totalitarismo também revelasse os aspectos mais atrozes do logicismo — quer dizer, do uso da lógica, tanto em seu uso vulgar pelas ideologias quanto nas argumentações supostamente rigorosas de teóricos e acadêmicos modernos para argumentos de caráter histórico. Eis algo que nos parece explícito quando Arendt indica sucintamente, abordando o uso da argumentação ideológica pelos regimes totalitários, que seu “argumento mais persuasivo — argumento muito do gosto de Hitler e de Stálin — é: não se pode dizer A sem dizer B e C, e assim por diante, até o fim do mortífero alfabeto. *Parece ser esta a origem da força coerciva da lógica: emana do nosso pavor à contradição*” (Ibid, p. 630, grifo nosso)⁷⁶. Em outras palavras, a argumentação totalitário-ideológica faz um uso

⁷⁶ Yara Frateschi, em seu “Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o racismo imperialista” (2020), faz um excelente e sinóptico comentário sobre essa questão, indicando como a análise arendtiana da idiotia ideológica se liga também aos seus estudos tardios sobre a faculdade do juízo e a importância da mentalidade alargada — conceito kantiano fundamental tanto à *Vida do espírito* (1975) quanto às *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982, póstumo). Nesse contexto, a comentadora nota que se “Arendt tem tamanha aversão à ideologia – e talvez espere que sejamos capazes de resistir à ela pelo alargamento da mentalidade – é por ter se dado conta de que a ideologia totalitária opera com uma coerência que não existe em nenhuma parte da realidade, pois arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que expressa pavor à contradição e à diferença.

nefasto do princípio de não-contradição — ou melhor, ampara-se nele de modo dogmático e historicista. Assim, podemos compreender como a força coerciva da argumentação ideológica é aplicada pelos regimes totalitários para a produção de culpados objetivos de crimes contra o Partido, que seriam, *mutatis mutandis*, crimes contra a própria História e o movimento de seu princípio fundamental — a raça ou a luta de classes⁷⁷. E é assim, também, que podemos compreender como o emprego da argumentação ideológica pelos regimes totalitários revela nuances atrozes do logicismo:

Para a limitada mobilização das pessoas, que nem ele pode dispensar, o governo totalitário conta com a compulsão que nos impele para a frente; essa compulsão interna *é a tirania da lógica*, contra a qual nada se pode erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo. A tirania da lógica começa com a submissão da mente *à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar seus pensamentos*. Através dessa submissão, ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa (Arendt, 2012, p. 631, grifo nosso).

Interessa muito o uso da expressão *tiranía da lógica* para caracterizar a compulsão, imposta pelo totalitarismo por meio de dispositivos de doutrinação e terror, ativa nas mentes dos indivíduos sujeitados ao governo: como a passagem indica, é o movimento dogmático de concatenação dedutiva de premissas, *o processo sem fim da lógica*, que termina por agrilhoar o indivíduo e sujeitá-lo completamente à ideologia historicista, processual e logicista do

Hitler e Stálin souberam fazer uso desse recurso de tal modo que bastava às pessoas serem convencidas da existência de uma raça inferior ou de uma classe inimiga para deduzir o seu extermínio” (Frateschi, 2020, p. 72).

⁷⁷ Canovan faz um interessante comentário sobre a centralidade desse logicismo historicista para a compreensão do conceito arendtiano de ideologia. “O elemento central de uma ideologia em sua compreensão é a consistência lógica com a qual ela pretende explicar o passado e futuro. Assim, o socialismo não é uma ideologia, neste sentido, enquanto seja simplesmente um conglomerado de posições sobre a condição da classe trabalhadora, suas causas e soluções, mas se torna uma apenas quando apresenta uma teoria sobre o conflito inevitável entre classes que pretende explicar o passado e prever o futuro. Arendt afirmava que uma vez que um conjunto de convicções políticas se torna uma ideologia plenamente desenvolvida, suas doutrinas em específico se tornam relativamente desimportantes. O que era crucial era a crença subjacente em um sistema totalmente fechado, por sua vez um tanto impenetrável à refutação pelos fatos” (Canovan, 1995, p. 26, tradução nossa). A citação é interessante porque — além de diferenciar, por um lado, uma posição política baseada em princípios legítimos e perspectivas teóricas situadas na realidade de, por outro lado, uma ideologia que teoriza sobre o real a partir de uma premissa totalizante — ela reforça claramente o modo como o conceito arendtiano de ideologia pretende abordar um tipo bem específico de *Weltanschauung*: uma visão-de-mundo que pretende explicar toda a história e realidade humana a partir por meio de uma “chave da história” e uma argumentação cujo rigor lógico simplifica toda a realidade objetiva e ignora suas complexidades.

regime, abrindo caminho para o assujeitamento aos atos deste. É sintomático o imenso papel que a lógica parece ter dentro da ideologia, dando a forma e os encaminhamentos para qualquer argumentação. Mesmo os mecanismos aparentemente inócuos ou, no mínimo, neutros da lógica formal desempenham um papel crucial na deturpação totalitário-ideológica: a “coerção puramente negativa da lógica, a proibição das contradições, passou a ser ‘produtiva’, de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-la sobre a mente, pelo fato de se tirarem conclusões através da mera argumentação” (Ibid, pp. 625-626); em outras palavras, mesmo uma das regras basilares da lógica formal termina por desempenhar, no pensamento ideológico, um papel avesso ao seu rigor e razoabilidade teórica original, criando um “processo argumentativo [que] não podia ser interrompido nem por uma nova ideia (que teria sido outra premissa com um diferente conjunto de consequências) nem por uma nova experiência” (Ibid, p. 626), já que a experiência não pode mais ser compreendida em sua concretude e é imediatamente enquadrada dentro de alguma explicação ideológica.

Compreender, portanto, como a argumentação lógica, amparada na abstração formal e em suas regras elementares, produz ideologias com pretensões totalizantes é fundamental para alcançar o sentido profundo do conceito arendtiano de ideologia:

O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica *quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica*, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (Arendt, 2012, p. 626).

Note-se, como a passagem bem destaca, que o maior perigo da ideologia não é a sedução do indivíduo pelo dogmatismo explicativo de uma visão-de-mundo que se arvora a possibilidade de explicar a totalidade do real. O verdadeiro perigo é a prisão pela *camisa de força da lógica*: a resignação ou conformação do pensamento a um tipo de argumentação dedutiva que não deixa espaço para nada senão as trilhas inflexíveis de seu encadeamento totalizante. Sem dúvida, um comentário como esse tem muitas consequências; o que nos parece crucial é notar como, na pena de Arendt, o perigo central da ideologia está inerentemente ligado ao seu uso particular da lógica — ficando claro nessa passagem,

inclusive, que a autora não distingue objetivamente a lógica, disciplina filosófica milenar, do que chamamos de logicismo, uso deturpado das regras da disciplina. Parece claro que, se ela não faz a diferenciação que propomos, é porque sua maior preocupação é em salvaguardar o pensamento humano dos grilhões da lógica, o que facilmente daria suporte ao tipo de raciocínio obsessivo ideológico que ela descreve. E isso, por sua vez, mostra-se extremamente pertinente para a compreensão tanto do conceito arendtiano de ideologia, como apontamos até aqui, quanto dos extravios da tradição do pensamento ocidental: afinal, ao comentar o emprego da lógica, como *camisa de força*, para o tipo de argumentação específica das ideologias — que sempre “contêm elementos totalitários” (Arendt, 2012, p. 626) e, portanto, devem ter relação direta com a ruptura da tradição —, *não estaria Arendt dando pistas sobre o modo como uma disciplina fundamental ao pensamento ocidental, com diferentes correntes teóricas e influência inegável a uma miríade de outros ramos do pensamento desta tradição, descarrilha em um dispositivo totalitário?* Não seria esse um modo muito pertinente de demonstrar aqueles vínculos do totalitarismo com “tradições mais respeitáveis” do Ocidente que tal fenômeno político termina por radicalizar, para retomar uma discussão que vimos pouco antes? Em suma, o debate sobre o papel da lógica é um excelente exemplo de como elementos insuspeitos da tradição imiscuem-se entre os elementos que permitem a ascensão totalitária; é claro que isso não significa dizer que a lógica seja totalitária ou qualquer coisa do gênero, mas seguramente reforça o ponto de que até elementos sólidos da tradição ocidental foram corrompidos e são corruptíveis pelo fenômeno totalitário.

Para compreender até que ponto as sugestões da relação entre lógica e ideologia verdadeiramente lançam luzes sobre o fenômeno da ruptura totalitária da tradição, além de compreender mais precisamente o papel da ideologia nessa ruptura, é preciso ir além da mera definição conceitual e resgatar momentos em que Arendt traça os fundamentos históricos e intelectuais dessa forma moderna de pensamento. Algumas nuances do tipo de pensamento ideológico definido por Arendt podem ser traçadas já em sua análise da formação do antissemitismo moderno, na primeira parte do livro. Por exemplo, quando discute os enganos historiográficos da pesquisa sobre o antissemitismo — mais especificamente, da teoria do judeu como “bode expiatório”, que indicaria que o grupo e sua história não teriam ligação nenhuma com as motivações ideológicas de seu extermínio —, Arendt relembra como o antissemitismo esteve no centro da ideologia nazista desde muito antes da organização dos campos de extermínio e que, nesse sentido, “uma ideologia que tem de persuadir e mobilizar as massas não pode escolher sua vítima arbitrariamente” (Ibid, p. 30). Em outras palavras, os

judeus não são meras vítimas indefesas e arbitrárias do regime nazista, o que significa dizer que as motivações para sua eleição enquanto grupo a ser perseguido tem raízes históricas mais profundas do que a tese do bode expiatório permite entrever; deste modo, a escolha da vítima no coração da ideologia radica-se em motivações históricas mais amplas — o que, por sua vez, indica que, apesar do caráter abstrato e irreal da argumentação ideológica, ela deve haurir algum tipo de relação com os eventos históricos e fatos políticos que termina por distorcer⁷⁸. Assim, podemos compreender as preocupações históricas de Arendt ao começar a abordar, um pouco mais à frente no livro, o “antissemitismo ideologicamente maduro” (Ibid, p. 66) que começa a se desenvolver na década de 1880, por exemplo, nos discursos do capelão da corte Stoecker — que “descobriu a utilidade da propaganda antisemita [...] por acaso, quando percebeu a sua utilidade para lotar auditórios que, de outra forma,

⁷⁸ É interessante notar como essas discussões acerca da historiografia do antissemitismo apontem tanto para os resquícios ideológicos das teorias mais aceitas sobre o antissemitismo quanto para o modo como essa ideologia em específico deriva-se do senso comum ocidental e o deturpa. Com relação ao primeiro ponto, Arendt destaca ser “deveras notável que as doutrinas que ao menos *tentam* explicar o significado político do movimento antisemita neguem qualquer responsabilidade específica da parte dos judeus e se recusem a discutir o assunto nesses termos. Ao implicitamente *recusarem* abordar o *significado* da *conduta* humana, assemelham-se as modernas práticas e formas dos governos que, por meio do terror arbitrário, *liquidam* a própria *possibilidade* de ação humana” (Arendt, 2012, p. 33, grifo da autora). Em outras palavras, a preocupação honesta em não culpar as vítimas por seu próprio martírio pode obnubilar sua agência, além de, o que seria mais grave, levar o teórico ou historiador a reproduzir argumentos correntes que *explicam* a história moderna e, no caso em questão, a inocência dos judeus. Arendt insiste, nesse sentido, que “[p]ara o historiador dos tempos modernos é especialmente importante ter cuidado com as opiniões geralmente aceitas, que dizem explicar tendências históricas, porque durante o último século foram elaboradas numerosas ideologias que *pretendem ser as ‘chaves da história’*, embora não passem de desesperados esforços de fugir à responsabilidade” (Ibidem, grifo nosso). Muito mais interessante, portanto, o esforço de Arendt com relação ao segundo ponto, em demonstrar como a atuação de certos setores da comunidade judaica — como no emblemático caso das práticas financeiras da casa dos Rothschild, com ramificações em todas as potências europeias — termina por alimentar as distorções ideológicas dos antissemitas: “[o]nde poderiam os antissemitas encontrar melhor prova do fantástico conceito de um governo mundial judaico do que nessa família?” (Ibid, p. 56). Aliada à certa imagem da comunidade judaica como coesa e estreitamente ligada por laços sanguíneos — imagem estimulada, como aponta Arendt, tanto pela estrutura familiar dessa comunidade quanto por sua autocompreensão como “povo eleito” —, a atuação “internacionalista” de famílias como os Rothschild permite compreender mais precisamente os motivos que levam os judeus ao centro dessas ideologias. “A noção popular de que os judeus eram unidos por laços supostamente mais estreitos de sangue e de família que os outros povos era até certo ponto estimulada pelo que ocorria nessa família, símbolo vivo e atuante da importância econômica e política que emanava da visão popular do povo judeu. A consequência fatal foi simples: quando, por motivos que nada tinham a ver com a questão judaica, os problemas raciais ocuparam o centro do cenário político, os judeus imediatamente foram ajustados como alvo pelas ideologias e doutrinas que definiam grupos humanos por laços de sangue e por características genéticas familiares (Ibid, p. 57). Assim, corrigir a historiografia apologética não visa culpar os judeus e suas práticas pela ideologia antisemita e a perseguição que ela engendrou, mas compreender o papel de seus atos para a promoção das distorções ideológicas antissemitas, visto que “[...] sempre era notável a semelhança dos argumentos [entre os antissemitas], e o espontâneo relacionamento entre a imagem estereotipada e a realidade que esses estereótipos distorciam” (Ibidem).

permaneceriam vazios” (Ibid, p. 67), ou seja, para catalisar e inflamar a opinião pública das classes médias ou dos pequeno-burgueses europeus. Da mesma forma, podemos compreender a importância dos relatos sobre a situação equívoca dos judeus entre as classes mais abastadas no final do século XIX, quando sua condição étnica passa a adquirir características particulares dentro de uma trama de exotismo — de modo que, nesse contexto, “a qualidade de judeu era para o judeu tanto uma mancha física como um misterioso privilégio pessoal, ambos inerentes a uma ‘predestinação racial’” (Ibid, p. 130). Todos esses relatos brevemente destacados apontam não apenas para algumas das reflexões históricas de Arendt sobre o desenvolvimento da ideologia do antissemitismo moderno, mas também para as origens e as características gerais do pensamento ideológico — de forte apelo social, radicado em preconceitos como aqueles de cunho racial etc.

Todavia, o verdadeiro momento-chave para a discussão sobre as origens do pensamento ideológico ocidental a partir do pensamento de Arendt se encontra no segundo capítulo da segunda parte do livro, “O pensamento racial antes do racismo”. Ali, Arendt volta-se para o esforço teórico de compreender as origens da ideologia racista que, “com raízes profundas no século XVIII, emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX” (Ibid, p. 233). É importante notar que isso não significa dizer que os preconceitos raciais não existissem na Europa antes do século XVIII, mas simplesmente que será nesse momento histórico que os rudimentos racistas serão catalisados e amalgamados em uma ideologia particular; em outras palavras, o racismo enquanto ideologia “absorveu e reviveu todos os antigos pensamentos racistas, que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologia” (Ibidem). Nota importante, mesmo que essas raízes mais profundas do racismo — oriundas do primeiro colonialismo europeu e mesmo do pensamento pré-moderno⁷⁹ — estejam para além do escopo da análise desenvolvida por Arendt neste capítulo. A nota indica, ademais, o caminho mais preciso da

⁷⁹ Não pretendemos ir muito longe com esse comentário, mas apenas indicar que, apesar de Arendt não dar maior atenção a essas raízes mais profundas, elas não devem ser desconsideradas por uma reflexão mais ampla sobre as origens do racismo europeu. Parece óbvio que também o colonialismo promovido pela expansão marítima europeia a partir do século XVI, quando o europeu se confrontou pela primeira vez com populações completamente desconhecidas e de composição social, étnica e tecnológica extremamente diferentes das suas, marcou-se pelo desenvolvimento de um pensamento hierárquico que supunha a superioridade da civilização e dos povos europeus sobre a dos ameríndios ou africanos autóctones. No mesmo sentido, não se deveria ignorar que certa lógica étnico-racial de oposição entre “nós vs. outros” pode ser encontrada já no berço da civilização europeia, nas famosas opiniões sobre a diferença entre os civilizados helenos ou romanos e os bárbaros de diferentes origens. Em todo caso, nenhum destes precedentes antecipa de forma concreta a suposição pseudocientífica sobre a hierarquia entre raças superiores e inferiores em sentido especificamente “biologizante”, o que só pode se desenvolver a partir dos avanços e prejuízos específicos das ciências naturais modernas — e que, por sua vez, justifica o recorte arendtiano em sua pretensão de discutir as origens da ideologia pseudocientífica do racismo no século XIX.

discussão do capítulo, e oferece a Arendt a oportunidade de apresentar novamente o sentido preciso das ideologias enquanto sistemas explicativos da realidade. Falando sobre a emergência de diferentes ideias gerais na opinião pública europeia do século XIX, ela faz o seguinte comentário:

Somente algumas delas chegaram a tornar-se ideologias plenamente desenvolvidas, isto é, sistemas baseados numa única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna. Pois a ideologia difere da simples opinião *na medida em que se pretende detentora da chave da história*, e em que julga poder apresentar a solução dos “enigmas do universo” e dominar o conhecimento íntimo das leis universais “ocultas”, que supostamente regem a natureza e o homem (Arendt, 2012, p. 234, grifo nosso).

Além de apresentar de forma concisa a definição geral de ideologia, a passagem é pertinente por apresentar um dos pré-requisitos sociais para o seu desenvolvimento: o apelo popular, a capacidade de “dar conta” dos fenômenos sociopolíticos de uma realidade cada vez mais complexa, incompreensível e insuportável. Para Arendt, somente duas ideologias realmente se desenvolveram de modo a granjear o apoio de grandes setores da população na contemporaneidade e mesmo a converter-se em doutrinas nacionais oficiais: “a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes, e a que interpreta a história como uma luta natural entre raças” (Ibidem); não à toa, serão essas as ideologias absorvidas, mais tarde, pelos dois regimes totalitários analisados na obra. Em qualquer caso, o essencial da passagem é destacar mais uma vez o vínculo entre ideologia e dogmatismo alienado, onde uma ideia serve de base para a compreensão de todos os fenômenos da história humana. E, no caso da ideologia racial, esse dogmatismo se radicará em pressupostos e preconceitos que derivam de teorias historicistas desenvolvidas no decorrer do século XVIII na Europa. Ao contrário do que se poderia imaginar, isso não implica dizer que tais pressupostos derivam diretamente do seio das Luzes europeias e de seu conhecido entusiasmo com as ciências e a razão; ao contrário, os primeiros rudimentos da ideologia racial são traçados pelas formulações historicistas do Conde de Boulainvilliers, autor francês que escreve no começo do século XVIII sobre a diferença entre a origem germânica da nobreza francesa e as raízes gaulesas do povo francês. O essencial nas teorias de Boulainvilliers é essa diferenciação que

recobre classes e povos, de modo que, “[s]éculos antes do surgimento do genuíno racismo imperialista e *seguindo apenas a lei inerente ao seu conceito [historicista de diferenciação étnica]*, considerava os habitantes originais da França como nativos no sentido moderno” (Ibid, p. 238) que deveriam se sujeitar ao mando dos descendentes dos conquistadores germânicos que supostamente compunham a nobreza francesa. Tais formulações desempenharam importante papel no pensamento e auto entendimento da nobreza francesa dos séculos XVIII e XIX, revelando-se especialmente apelativas a partir da crise nas estruturas de classe provocada pela Revolução Francesa, que fez reforçar o desejo de diferenciação étnica por parte dessa classe social — fato muito curioso e que nos leva a conclusão de que, “por mais paradoxal que seja, o fato é que foram os franceses a insistirem, antes dos alemães e dos ingleses, nessa *idée fixe* de superioridade germânica” (Ibid, p. 241).

Assim, os caminhos estão sendo pavimentados para o momento determinante em que, em meados do século XIX, “o conde Gobineau transformou em elaborada doutrina histórica uma opinião, já aceita de modo geral entre a nobreza francesa, dizendo haver descoberto *a lei secreta* da queda das civilizações e elevado a história à dignidade de ciência natural” (Ibidem, grifo nosso). Veja-se novamente como o preconceito ou opinião admitida pela opinião pública está na origem da formulação de uma doutrina, com pretensão totalizante, da descoberta de uma lei secreta e inerente ao movimento da história; é este o tema central da análise que Arendt fará da obra de Arthur de Gobineau. O crucial, em suma, é que o autor do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853) se propõe a desvelar, de forma inovadora, os movimentos das civilizações humanas a partir do princípio unilateral da raça: “ninguém antes de Gobineau cuidou de encontrar uma *única* razão, uma força *única* que rege as civilizações em sua ascensão e declínio” (Ibid, p. 249, grifo da autora). Último descendente, para Arendt, das teorias históricas de Boulainvilliers e sua obstinada preocupação com o futuro da “aristocracia germânica”, Gobineau desenvolve uma teoria marcada pela ideia do declínio inevitável da humanidade, prevendo “nada menos que o desaparecimento definitivo do homem — ou, em suas palavras, da raça humana — da face da terra” (Ibid, p. 250) devido ao processo de miscigenação entre raças inferiores e superiores e a tendência à preponderância das primeiras sobre as últimas. Nas palavras de Arendt, influenciado pelo temor aristocrata frente ao próprio declínio enquanto casta e à vitória duradoura do *Tiers Etat*, Gobineau julgou ter descoberto “que a queda das civilizações se deve à degenerescência da raça, e de que esta, ao conduzir ao declínio, é causada pela mistura de sangue. *Isso implica — logicamente — que, qualquer que seja a mistura, é a raça inferior que acaba preponderando*” (Ibid, p. 252, grifo nosso). Tais comentários são pertinentes, mais

uma vez, por indicarem como o desenvolvimento argumentativo da ideologia se dá por meio da concatenação lógica de formulações a partir de uma premissa de pretensões explicativas totais; mais ainda, eles traçam as origens da ideia historicista e biologizante de hierarquia racial, associando certas raças — como a ariana, a “raça de príncipes” (Ibidem) para Gobineau — às elites europeias e outras aos “extratos decadentes” da humanidade. E, claro, tal desenvolvimento não se dá por mera radicalização vulgar dos preconceitos raciais comuns à Europa, mas pelo desenvolvimento de teorias científicas que partiam do pressuposto da diferença entre raças e que davam subsídio à elaborações como as de Gobineau.

O poder ideológico dessas formulações para a opinião corrente entre os intelectuais europeus será nefasto e duradouro: “o amálgama dos conceitos de raça e de ‘elite’ deu à *intelligentsia* internacional [europeia] novos e excitantes jogos psicológicos com que brincar no grande parque de diversões da história” (Ibid, p. 254), permitindo o desenvolvimento de mais pseudoteorias ideológicas sobre os rumos da humanidade baseadas em premissas racistas. Exemplos disso poderão ser recolhidos da análise do surgimento de ideias racistas no contexto anglo-saxão, como Arendt analisará na sequência. É o caso, por exemplo, do poligenismo e sua ferrenha discriminação contra pessoas miscigenadas — visto que pensavam que “cada homem ‘misto’ é uma espécie de monstro porque nele ‘cada célula é o palco de uma guerra civil’” (Ibid, p. 258). Ou então, como será abordado logo em seguida no texto arendtiano, no caso do darwinismo, corrente que não só partia, como grande parte do senso comum britânico, “do princípio de hereditariedade, mas acrescentava-lhe o princípio político peculiar ao século XIX — o progresso” (Ibid, p. 259), exercendo importante influência para o desenvolvimento de doutrinas de matiz sociológico que reforçavam tanto o domínio de “raças inferiores” quanto a convicção no progresso da raça através de processos de seleção e reprodução que desemboca na eugenia — pseudociência baseada no esforço, nas palavras de Arendt, de “transformar o processo de seleção natural, que funcionava *às ocultas* do homem, em *instrumento racional* conscientemente empregado” (Ibid, p. 260, grifo nosso). A situação da influência do darwinismo é tão catastrófica em termos ideológicos — ou, talvez mais precisamente, em termos pseudocientíficos — que Arendt indica que, “[n]o fim do século XIX, escritores tratavam de assuntos políticos em termos de biologia e zoologia, e zoólogos escreviam ‘Observações biológicas sobre nossa política externa’, *como se houvessem descoberto um guia infalível para os estadistas*” (Ibid, p. 261, grifo nosso). Em suma: as ideologias raciais, de caráter historicista-progressivo, exercem um papel determinante para a proliferação de uma série de teorias e doutrinas sobre os rumos das “raças” mundiais, ideologias geralmente marcadas pela convicção intelectual de ter

encontrado o princípio explicativo da realidade e, portanto, as chaves normativas para a ação humana — o que fala muito não apenas sobre as convicções hiperbólicas e os limites particulares da *intelligentsia* europeia, como vimos antes, mas sobre o modo como as disciplinas teóricas ocidentais (no caso em questão, das ciências naturais) estão na origem do desenvolvimento de ideologias racistas sobre os mais variados tópicos relativos ao destino das diferentes “raças” humanas e das civilizações num geral.

Seja como for, há uma diferença fundamental entre estes “jogos teóricos”, por emblemáticos que sejam, e a execução prática do domínio baseado no princípio ideológico da hierarquia racial, que Arendt analisará sobretudo no capítulo seguinte, “Raça e Burocracia” —em suma, um estudo pormenorizado sobre estes dois dispositivos utilizados no domínio colonial dos projetos imperialistas europeus do século XIX. Não pretendemos analisar este capítulo mais detidamente para mesurar essa diferença; porém, o que nos importa é notar como o domínio colonial termina por embasar atos de governo e justificar políticas despóticas e mesmo genocidas em uma suposta “tradição teórica”, marcadamente ideológica e pseudocientífica, que vimos acima. Nas palavras de Arendt, importa notar como “o racismo [prático nas colônias europeias] recebeu considerável substância ‘teórica’” (Ibid, p. 266), servindo “para ocultar a essência destruidora da nova doutrina que, *sem essa aparência de respeitabilidade nacional, ou sem a aparente sanção da tradição*, teria revelado de imediato a incompatibilidade com todos os padrões morais e políticos ocidentais” (Ibidem, grifo nosso). O comentário é dos mais pertinentes em nosso contexto, uma vez que, além de indicar o caráter destrutivo das doutrinas ideológicas para com os valores ético-políticos ocidentais, aponta para o modo como essas ideologias aparentam relacionar-se com a própria tradição intelectual ocidental e adquirem, aos olhos dos imperialistas, autoridade e força justificatória para o projeto de domínio colonial.

Essas indicações sobre as origens históricas do racismo são pertinentes para a compreensão do conceito de ideologia arendtiano, e lançam luzes sobre diversos momentos das *Origens* em que o tema geral da ideologia, e de seus impactos políticos, são avaliados por Arendt. Um destes momentos pode ser encontrado na descrição da ideologia racial desenvolvida por Benjamin Disraeli, importante figura política da Inglaterra do final do século XIX, que se caracterizava tanto pela afirmação da superioridade racial da comunidade judaica, para ele o “mais puro sangue da Europa” (Ibid, p. 117), quanto pela convicção no domínio político de sociedades secretas que conduziriam, por detrás dos panos das instituições públicas, os assuntos comuns segundo seus interesses particulares. O essencial para nós não é só notar como, na pena desse imperialista arrivista, desenvolve-se uma

ideologia que alia opiniões correntes sobre a hierarquia das raças com a noção das sociedades secretas como princípio explicativo para uma realidade sociopolítica complexa, teorias que “explicavam, mais facilmente que a verdade, as atividades econômicas e políticas” (Ibid, p. 122) dos países em questão. Talvez mais importante seja notar como esses dois elementos, e sobretudo o segundo, confluem para a composição de um pensamento que se arvora a capacidade de explicar de forma coesa e definitiva a realidade social da Inglaterra e dos países vizinhos; deste modo, é muito pertinente que Arendt note o desenvolvimento da “noção de uma secreta e misteriosa influência dos homens escolhidos da raça escolhida” (Ibid, p. 121), o desenvolvimento de uma “*ideia [que] tornou-se o pivô de sua filosofia política*” (Ibidem, grifo nosso) — ou, noutros termos, de uma ideologia travestida de pensamento político, exemplo de um tipo de pensamento que se tornaria cada vez mais comum entre os defensores do imperialismo.

Outro dos momentos em que o tema da ideologia e seus efeitos políticos se destaca pode ser encontrado na pormenorizada análise de Arendt do Caso Dreyfus, ocorrido nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do XX: o grande signo das arbitrariedades jurídicas que, gestadas no seio da Terceira República Francesa, antecipam desenvolvimentos que serão fundamentais aos regimes totalitários, nas palavras de Arendt, “o único episódio no qual as forças subterrâneas do século XIX vêm à plena luz nos registros da história” (Ibid, p. 177). Dentre outras questões, a análise do caso mostra o papel da ideologia do antissemitismo tanto para acalorar o debate público na França novecentista, alimentando uma curiosa polarização no seio da sociedade civil entre *dreyfusards* e *antidreyfusards*, quanto para a mobilização extremamente parcial dos dispositivos jurídicos e militares da República Francesa, que foram incapazes de investigar mais detidamente os diversos indícios de falsificação e tentativa de incriminação deste oficial do Estado-Maior devido ao “fato” de sua condição judia, que pesou enormemente para sua precoce condenação. Nesse sentido, o essencial para nós, mais especificamente, é notar como o olhar retrospectivo sobre o caso mostra que “não é difícil de encontrar o motivo pelo qual a França foi uma presa tão fácil do nazismo. A propaganda de Hitler falava uma língua havia muito conhecida e jamais inteiramente esquecida” (Ibid, p. 145) pelos franceses. Em outras palavras, esse olhar retrospectivo sobre o caso revela suas nuances políticas mais significativas, como a consolidação das teorias conspiratórias antissemitas sobre os planos de dominação mundial dos judeus. Revela-se forçoso lembrar, à luz dos eventos das décadas de 1930 e 1940, “que o grito ‘Morte aos judeus!’ já havia ecoado uma vez de ponta a ponta de um Estado moderno, quando sua política doméstica se cristalizou ao redor da questão do antissemitismo” (Ibidem);

em suma, o olhar retrospectivo revela as origens do uso político do antissemitismo enquanto elemento aglutinador de uma ideologia de massas, que poderia enfim ser utilizada para sustentar um regime totalitário algumas décadas mais tarde⁸⁰.

Outro momento crucial em que o tema da ideologia e suas consequências políticas é avaliado por Arendt, por fim, pode ser encontrado em sua análise das ideologias pan-nacionalistas dos séculos XIX e XX na Europa continental — intimamente atreladas aos movimentos de unificação pan-eslavista e pangermanista, aos quais tanto Hitler quanto Stalin teriam mais tarde confessado “sem hesitação o quanto deviam à ideologia dos movimentos de unificação e até que ponto imitavam os seus *slogans*” (Ibid, p. 314) —, notando logo destarte como esses movimentos imperialistas continentais, enfatizando a suposta comunidade tribal entre povos de origens étnicas similares, partiam “de uma afinidade muito mais íntima com os conceitos raciais e [absorveram] com entusiasmo a tradição da ideologia racial” (Ibid, p. 315). Essa afinidade parece ser o elemento que dá azo ao imenso apelo popular destes movimentos e suas ideologias — ao fato de que um pensamento baseado na “diferença puramente imaginária entre uma alma oriental e ocidental, ou ariana e não ariana” (Ibid, pp. 316-317), de que “uma ideologia bastante complicada e uma organização que não servia a

⁸⁰ É claro que esses comentários sobre a importância do olhar retrospectivo não implicam em dizer que era impossível detectar os perigos iminentes à condição judaica representados pelo Caso Dreyfus já nos anos 1900. Arendt menciona as críticas de Bernard Lazare, por exemplo, à incapacidade dos judeus emancipados em compreender como, à luz do caso, se revelava que na figura do judeu existia “ainda algo do antigo pária sem nação, para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar os seus privilégios” (Arendt, 2012, p. 173). Segundo Arendt, os judeus emancipados fiaram-se, como de praxe em sua história moderna, na confiança aos poderes estabelecidos e à suposta segurança da igualdade jurídica garantida pelo Estado-nação, e “[q]uando o Caso Dreyfus veio adverti-los de que essa segurança estava ameaçada, encontravam-se mergulhados num processo de assimilação desintegradora, durante o qual sua falta de sabedoria política havia aumentado em vez de diminuir” (Ibidem). Esse comentário é pertinente tanto para indicar a interpretação arendtiana sobre a corresponsabilidade da comunidade judaica na ascensão da ideologia do antissemitismo — que, em sua ingenuidade política, nunca foi combatida pelos judeus enquanto grupo sociopolítico — quanto para revelar o tamanho desta ingenuidade frente ao desenvolvimento do antissemitismo moderno e maduro nos fins do século XIX, algo ainda mais cristalino no seguinte comentário de Arendt: “O antissemitismo político, tal como se manifestava nos *pogroms* da Rússia e da Romênia, era *levianamente desprezado por eles como fenômeno que sobreviveu à Idade Média mas que não acontecia nem aconteceria na política moderna do Ocidente*. Nunca puderam compreender que, no Caso Dreyfus, o que estava em jogo era algo mais que o simples *status* social, pois se tratava de algo mais que o mero antissemitismo social” (Ibid, p. 174, grifo nosso). Em suma: é certo que os fenômenos dos séculos XIX não permitem antever a particularidade do Holocausto, mas apenas um grupo politicamente ingênuo poderia menosprezar a emergência dessa ideologia amparado na confiança nas instituições políticas dos “países civilizados” do Ocidente, deixando de reconhecer os germes da política de perseguição nestes mesmos países.

Nesse sentido, também interessa notar brevemente um comentário de Grunenberg sobre os paralelos e diferenças entre as análises de Arendt e Marx sobre os dilemas da questão judaica. “Arendt insiste que foi a posição politicamente frágil dos judeus na sociedade moderna que levou ou deu vazão ao antissemitismo moderno, e não o ódio cristão tradicional contra os judeus. Parece que ela se aproximou de uma crítica marxista, que pretendia ligar as origens do antissemitismo ao papel socialmente ‘deslocado’ dos judeus. Mas em contraste com Marx, ela não deposita suas esperanças na queda da burguesia, mas sim na organização política dos judeus e na reivindicação da esfera política nas sociedades europeias” (Grunenberg, 2007, p. 1018, tradução nossa).

nenhum interesse imediato *demonstraram ser mais atraentes do que certas vantagens tangíveis e convicções comuns*” (Ibid, p. 317, grifo nosso)⁸¹. Assim, é essa afinidade das ideologias pan-nacionalistas com a ideologia do racismo que parece estar no cerne da formação de “um estado de espírito geral” (Ibidem) que caracteriza a adesão de grandes contingentes populacionais a esses movimentos e que “prenunciava futuros grupos totalitários igualmente vagos quanto a objetivos reais, e sujeitos a mudanças constantes de suas linhas políticas” (Ibidem). Esses comentários sobre a vagueza prática das ideologias pan-nacionalistas e o conteúdo imaginário de suas doutrinas explica a novidade dessas ideologias e, portanto, seu papel na história do surgimento das ideologias totalitárias⁸². Afinal, são eles que permitem compreender como o coração das ideologias pan-nacionalistas está no nacionalismo tribal que se concentra “na própria alma do indivíduo, que é tida como a encarnação intrínseca de qualidades nacionais” (Ibid, p. 319) e que “parte de elementos pseudomísticos inexistentes, que se propõe realizar inteiramente no futuro” (Ibidem) — ou seja, na postulação de premissas essencialistas e racializadas que servem como embasamento para uma concepção teleológica da história de diferentes povos.

Há muito a retirar desses comentários, e não só porque eles evidenciam a “tremenda arrogância [daqueles que ousam] avaliar um povo, seu passado e seu presente, em termos de exaltadas qualidades interiores inatas, enquanto rejeita sua existência, tradição, instituições e cultura visíveis” (Ibidem), ou seja, a prepotência ideológica de priorizar um elemento abstrato e no limite irreal em detrimento da existência concreta dos próprios povos que diz representar. Parece que esses comentários, até mais do que aqueles sobre os aspectos ideológicos do Caso Dreyfus ou sobre a filosofia política *manquée* de Disraeli, permitem resumir as principais perplexidades envolvidas no fenômeno da ideologia, essa forma de pensamento especificamente moderna e surgida a partir de diferentes correntes do pensamento no seio do século XIX. As ideologias pan-nacionalistas, além de anteciparem

⁸¹ Nesse contexto, convém lembrar um comentário de Canovan sobre as diferenças entre a discursividade política convencional e a argumentação especificamente ideológica. Diz ela que, “ao contrário da demagogia política ordinária, [a propaganda ideológica] não apelava aos interesses de sua audiência e lhes prometia benefícios. O que ela oferecia em seu lugar era um reconfortante apelo à infalibilidade, uma profecia baseada em um suposto *insight* sobre as forças inevitáveis da história” (Canovan, 1995, p. 55, tradução nossa).

⁸² Nesse sentido, é interessante também o comentário que Arendt tece sobre o papel inovador dos movimentos de unificação frente ao antissemitismo. Segundo a pensadora, é extremamente notável que essa ideologia seja mobilizada pelos movimentos à revelia da influência real dos judeus na política dos países em questão — na verdade, muito pequena — e com a vantagem de que, devido ao teor conspiratório internacionalista dessa ideologia, os judeus apareciam como um opressor estrangeiro. “A verdadeira importância do antissemitismo dos movimentos de unificação étnica está nisto: o ódio aos judeus foi pela primeira vez isolado de toda experiência real — política, social ou econômica —, seguindo apenas a lógica peculiar de uma ideologia” (Arendt, 2012, p. 321).

diretamente os discursos totalitários, representam precisamente o exercício de concatenação da *lógica de uma ideia* descrita por Arendt: da assumpção de uma premissa unilateral, no caso a unidade intrínseca e racializada de certos povos e de seu destino histórico, que se desenvolve em uma cadeia de afirmações de caráter histórico determinista, no caso sobre o futuro expansionista dessa suposta comunidade de povos. Além disso, é extremamente notável, por exemplo, que Arendt indique que essa ênfase ideológica na unidade unilateral do povo pelo nacionalismo tribal “nega teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum” (Ibidem) — ou seja, que a ideologia termine por opor-se a um dos princípios da tradição do pensamento ocidental, a da humanidade como diversidade de povos. *Estamos, portanto, defronte a um dos exemplos de como a ideologia e seus desenvolvimentos contribuem para a ruptura da tradição.* E também é extremamente notável que Arendt indique que o caráter apelativo das ideologias está relacionado não só às complexidades da vida política moderna, mas à explicação fácil e totalizante que tais ideologias oferecem a sujeitos politicamente desenraizados: “o imperialismo continental nada tinha a oferecer além de uma ideologia e de um movimento. *Isso, porém, era bastante numa época que preferia uma chave da história à ação política, quando os homens, em meio à desintegração da comunidade e à atomização social, precisavam ater-se a alguma coisa a qualquer preço*” (Ibid, p. 316, grifo nosso). Esse último comentário, por sua vez, indica como a ideologia pode proliferar-se frente a um cenário de empobrecimento das relações humanas no mundo comum — o que revela não só mais uma das pré-condições para o advento, ou ao menos a popularidade, dessas formas de pensamento, como também que a ruptura da tradição é perpassada por um desgaste concreto na vida público-política ocidental⁸³.

É evidente, e sempre válido lembrar, que tal desgaste não ocorre de forma repentina, mas assoma-se a um amplo pano de fundo de transformações culturais e sociais que acometem a Europa durante a Era Moderna. A própria Arendt o nota ao tratar das diferenças entre a propaganda ideológica e os dispositivos publicitários modernos, com os quais a

⁸³ Sempre pertinente lembrar que se trata de um diagnóstico hoje consolidado sobre a degradação das condições de vida comum na modernidade, processo radicalizado com o desenvolvimento do capitalismo e todas as transformações socioeconômicas e espaciais em seu esteio. Em uma passagem especialmente auspiciosa em nosso contexto, Eric Hobsbawm descreve como a degradação social provocada pela crescente industrialização nos grandes centros urbanos europeus produz uma desorientação extrema entre os setores mais vulneráveis das sociedades nascentes — as trabalhadoras e trabalhadores pobres, em especial. Neste sentido, ele indica que “[a] difusão de seitas e cultos de caráter místico e apocalíptico durante esse período [...] indica uma incapacidade semelhante em lidar com os terremotos da sociedade que destroçavam vidas humanas” (Hobsbawm, 2012, p. 225) — noutras palavras, indica a propensão de indivíduos cada vez mais atomizados para toda sorte de grupo que oferecesse a sensação de reunião e comunhão humana, especialmente se associada a uma tentativa de explicação completa das crises circundantes.

primeira é frequentemente relacionada. O principal ponto de contato entre ambas é a roupagem científica de suas argumentações; porém, os paralelos cessam quando nos atentamos ao caráter profético das doutrinas totalitárias: “[o]s homens de negócios geralmente não se arrogam a profetas e não demonstram constantemente a correção de suas predições” (Ibid, p. 478). Nesse sentido, as ideologias totalitárias devem ser responsabilizadas por radicalizar e aperfeiçoar as pretensões premonitórias do discurso científico e da propaganda moderna — mas, justamente por essa razão, não é ela a responsável por criar esses dispositivos argumentativos, cujo desenvolvimento tem origens mais profundas na história moderna ocidental. Do ponto de vista metodológico:

[...] a melhor maneira de evitar [uma] discussão é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos. Contudo, não foram as ideologias totalitárias que inventaram esse método e não foram elas as únicas a empregá-lo. O cientificismo da propaganda de massa tem sido empregado de modo tão universal na política moderna que chegou a ser identificado como *sintoma mais geral da obsessão com a ciência que caracterizou o Ocidente desde o florescimento da matemática e da física no século XVI*. Assim, o totalitarismo parece ser *apenas o último estágio de um processo durante o qual “a ciência [tornou-se] um ídolo que, num passe de mágica, cura os males da existência e transforma a natureza do homem”* [citação de Voegelin, “The origins of scientism” (1948)]. Realmente, há uma antiga ligação entre o cientificismo e o surgimento das massas. O “coletivismo” das massas foi acolhido de bom grado por aqueles que viam no surgimento de “leis naturais do desenvolvimento histórico” a eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo (Arendt, 2012, pp. 479-480, grifo nosso).

A passagem é das mais interessantes, porque nela Arendt traça as origens dos dispositivos argumentativos cientificistas das ideologias totalitárias, localizando sua origem em certo “delírio fáustico” que caracterizaria a modernidade europeia: o advento e desenvolvimento sem precedentes das ciências modernas — e, com isso, das possibilidades tecnológicas abertas ao ser humano — estimulam também um imaginário comum antropocêntrico e onipotente, que julga ser o “Homem” capaz de dominar por completo a

“Natureza” e a “História” devido ao acesso e domínio de suas “leis”. E, para retomar uma discussão do capítulo anterior, é fácil relacionar essa tendência moderna a traços mais profundos e antipolíticos da tradição do pensamento político ocidental. Afinal, o desejo de controle racional e científico da história humana e do mundo comum é exatamente uma das marcas mais influentes daquele “platonismo político” que a autora analisa criticamente em seus escritos. Em *A Condição Humana*, por exemplo, encontramos uma reflexão com profundos paralelos semânticos para com o último período da citação acima: a maior parte das teorias políticas ocidentais buscam um substituto para a ação humana e seus malogros, “a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores” (Arendt, 1999, p. 232), de modo que “redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação numa atividade em que o homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim” (Ibidem) — como já vimos, buscando substituir a ação (*praxis*) por uma atividade aos moldes da fabricação (*poiesis*). Em outras palavras, a investigação sobre as origens do cientificismo das ideologias dá excelentes pistas sobre o modo como certas transformações intelectuais e elementos tradicionais do pensamento ocidental compõem os precedentes para as ideologias especificamente totalitárias — nos encaminhando, inclusive, para refletir sobre o papel deste devir fabricativo, tão tradicional ao pensamento ocidental, no desenvolvimento do pensamento e das práticas totalitárias, reflexão à qual nos voltaremos mais tarde.

§8.2. *Mentalidade imperialista*

Todos os elementos que destacamos nas últimas páginas sobre a definição conceitual da ideologia e, a partir disso, sobre os elementos históricos de seu advento enquanto forma de pensamento no Ocidente são, portanto, cruciais para a compreensão das origens do fenômeno totalitário e da ruptura definitiva com a tradição ocidental que este representa. Além de indicar diversos prenúncios do pensamento e das práticas totalitárias no século XIX, o exame do tema da ideologia parece pertinente para pensar de forma mais ampla a relação de elementos da própria tradição do pensamento ocidental — como algumas de suas disciplinas fundamentais, como vimos — com sua própria ruptura — através, é claro, de seu uso

dogmático e intensificado por meio das ideologias⁸⁴. O essencial aqui, mais uma vez, não é tanto asseverar se tais elementos são ou não totalitários em sua essência, o que nos parece uma falsa questão, mas sim observar como mesmo elementos sólidos da tradição foram desviados pela irrupção das correntes subterrâneas da civilização ocidental que começam a emergir nos fenômenos políticos da modernidade europeia. No mesmo sentido, nos voltaremos agora para o exame de algumas das origens intelectuais e de algumas figuras centrais do imperialismo novecentista — o que, novamente, nos permitirá compreender melhor tanto os elementos que permitem a ascensão do totalitarismo quanto as razões específicas da ruptura da tradição ocidental.

Deste modo, nos voltaremos ao que parece ser o coração da análise dos elementos que culminam no período do imperialismo (1884-1914), período que, diz Arendt, serve em muitos aspectos como estágio preparatório do totalitarismo e, assim, “levou a uma interrupção quase completa do fluxo da história, pelo menos no que diz respeito ao Ocidente, como a conhecíamos havia mais de 2 mil anos” (Arendt, 2012, p. 189). Um dos eixos mais determinantes dessa análise está na leitura que Arendt realiza da ascensão da burguesia europeia, marcada tanto pelo desenvolvimento de uma mentalidade econômica e política própria como pela sua emancipação política em relação às estruturas do Estado-nação. São esses dois elementos que levam a classe burguesa a um conflito direto com as instituições nacionais e portanto limitantes do Estado-nação, em um momento em que o processo de acumulação de capital passa a exigir uma expansão para além das estruturas nacionais: é neste momento, nas palavras de Arendt, que “[c]om o lema ‘expansão por amor à expansão’⁸⁵, a burguesia tentou — e parcialmente conseguiu — persuadir os governos nacionais a enveredarem pelo caminho da política mundial” (Ibid, p. 193), ou seja, na busca pela conquista de territórios a serem explorados industrial e comercialmente nos continentes africano e asiático. Não nos interessa tanto analisar detidamente os aspectos materiais desse

⁸⁴ Importante notar que essa relação com a ideologia vai ser de certo modo revista posteriormente com a análise da banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalém*, quando Arendt apontará o caso clássico do oficial nazista em que sequer há adesão ideológica no sentido aqui abordado, mas mera obediência e irreflexão. De qualquer forma, uma análise pormenorizada dessa questão nos levaria muito longe dos temas aqui discutidos.

⁸⁵ Segundo Canovan, este lema simboliza o principal dentre os vários elementos do totalitarismo que Arendt identifica como precedentes que se cristalizam nessa forma específica de governo algumas décadas mais tarde. “No coração de seu entendimento do totalitarismo repousa a pulsão em direção à expansão ilimitada do poder, não como os meios para qualquer objetivo humano, mas como o *momentum* auto-perpetuado ao qual os totalitários estavam dispostos à sacrificar a si mesmos e a todos os outros” (Canovan, 1995, p. 29, tradução nossa). A passagem é muito pertinente por localizar o cerne dos desenvolvimentos totalitários nas práticas antipolíticas da burguesia novecentista, apesar do risco de, ao alçar esse aspecto à posição de principal elemento proto-totalitário, negligenciar outros aspectos espirituais e materiais tão fundamentais quanto o expansionismo imperialista e mais profundamente entranhados à tradição — p. ex., o devir fabril e toda a sua carga antipolítica tradicional, como insistimos nesta dissertação.

processo de expansão, como também o faz Arendt e o que nos levaria muito longe, mas atentar, logo de início, aos destaques da pensadora sobre a mentalidade burguesa e colonial implicada nesse mesmo processo — na suposição entre os franceses, por exemplo, de que “a nação francesa [estivesse] marchando [...] para disseminar os benefícios da civilização francesa” (Ibid, p. 196) sobre os territórios colonizados, vendo em suas populações “discípulos da luz francesa e seguidores da liderança francesa” (Ibidem), ou como, em direção inversa e complementar, ao insistir na separação entre sua própria cultura e aquela dos países invadidos, “os britânicos fortaleciam o conceito imperialista baseado em superioridade fundamental de ‘elementos elevados’ sobre os ‘inferiores’” (Ibid, p. 197). Nosso objetivo principal nessa subseção é, então, compreender em que sentido a mentalidade burguesa se relaciona a essa mentalidade imperialista e alimenta seus preconceitos.

Compreender o sentido profundo dessa mentalidade burguesa, afinal, pode esclarecer alguns dos traços mais característicos do domínio imperialista moderno, como o fato de “permanecerem as instituições nacionais separadas da administração colonial, embora se lhes permita exercer controle” (Ibid, p. 198), dando sanção institucional às “autoridades imperialistas que governavam por decretos” (Ibidem). Pois é a mentalidade burguesa europeia, diretamente atrelada à acumulação do capital e à necessidade de expansão internacional dos investimentos, que exige o emprego dos dispositivos de controle do Estado-nação para além, e com grande autonomia, das fronteiras nacionais — algo nítido na análise de Arendt quando ela mostra que “[s]ó a expansão dos instrumentos nacionais de violência poderia racionalizar o movimento de investimentos no estrangeiro e reintegrar na economia da nação as desenfreadas especulações com o capital supérfluo” (Ibid, p. 203). É assim, mais precisamente, que essa mentalidade produz a situação, tipicamente imperialista, em que “os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército [...], foram delas separados e promovidos à posição de representantes nacionais” (Ibid, p. 204) nos países invadidos; e essa situação é tão mais grave pelo fato de produzir um grupo com força política considerável dentro do sistema imperialista, afetando a política tanto nos países invadidos quanto no próprio Estado-nação original: “[o]s administradores da violência, empregados pelo Estado, logo formaram uma nova classe dentro das nações e, embora seu campo de atividade fosse tão distante do país de origem, eles chegaram a exercer importante influência no corpo político doméstico” (Ibid, pp. 204-205), fato que denuncia não só o agigantamento do aparelho policial-militar do Estado mas também o “efeito rebote” ou “bumerangue” dos dispositivos de violência forjados nos territórios ultramar para dentro das fronteiras europeias.

É nesse sentido que a constelação de forças econômicas engendradas pela necessidade burguesa de expansão do capital alimenta uma *praxis* e uma mentalidade especificamente imperialista de domínio pela força, de controle populacional através dos mecanismos de violência exportados do Estado-nação; e o essencial, porém, é que o “novo enfoque dessa filosofia política, já imperialista, não está no destaque que ela dava à violência, nem na descoberta de que a força é uma das realidades políticas básicas” (Ibid, p. 205) — fatos há muito conhecidos, e mesmo estimulados, pelos governos ocidentais. A novidade está no emprego administrativo da violência, que passa a constituir o centro do governo imperialista e não mais um meio, sabidamente limitado, para quaisquer fins governamentais. Nas palavras de Arendt, o que há de novo no emprego da violência e da força pelos regimes imperialistas é que “nem uma nem outra constituíram antes o *objetivo consciente* do corpo político ou o *alvo final* de qualquer ação política definida. Porque a força sem coibição só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força — e não em benefício da lei — torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta a violar” (Ibidem, grifo nosso). A mentalidade expansionista da burguesia e suas necessidades capitalistas alimentam um tipo de governo imperialista voltado a um processo de expansão “supostamente permanente sem outro fim ou objetivo a não ser ele próprio” (Ibidem), gerando uma situação em que “tudo perde o significado, a não ser a própria força como motor indestrutível e autoalimentador de toda ação política” (Ibidem) — comentários extremamente notáveis para a compreensão do modo como a política imperialista está na origem dos regimes totalitários e de sua convicção absoluta nos processos inexoráveis da História. Em uma passagem que resume esse movimento argumentativo, Arendt afirma peremptoriamente:

A força tornou-se a essência da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir. É verdade que isso foi provocado por um fator econômico. Mas a resultante introdução da força como único conteúdo da política, e da expansão como seu único objetivo, dificilmente teria obtido aplauso tão universal, nem a consequente dissolução do corpo político do país teria encontrado tão pouca oposição, *se não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes*. A burguesia, que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação e, por sua própria falta de interesse, das

coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo (Arendt, 2012, p. 206, grifo nosso).

Em suma: o curioso apelo ao princípio da força na política é um dos pressupostos subjacentes da mentalidade burguesa — individualista, competitiva, meritocrática etc., para ficar em alguns lugares comuns — e isso dá indícios importantes sobre a importância dessa mentalidade para o desenvolvimento da política imperialista, que é palco para a emancipação política da burguesia — a saber, sua entrada definitiva nos assuntos públicos transformados em disputas de proporções político-econômicas mundiais. Assim, tratar-se-á de compreender mais precisamente o sentido da mentalidade burguesa, e é muito notável que Arendt elenque uma figura do cânone filosófico ocidental como representante não reconhecido do pensamento burguês: Thomas Hobbes, nas palavras da pensadora, “o único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar, embora os seus princípios não fossem reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo” (Ibid, p. 207). As palavras com que Arendt introduz sua breve porém instigante análise do pensamento hobbesiano resumem de forma precisa o que está em jogo em sua abordagem: em contato direto com suas reflexões sobre a ascensão da política da força entre burgueses e imperialistas, ela observa que “os modernos adeptos da força estão em completo acordo com a filosofia do único grande pensador que jamais tentou derivar o bem público a partir do interesse privado e que, em benefício desse bem privado, concebeu e esboçou um *Commonwealth* cuja base e objetivo final é o acúmulo de poder” (Ibidem). Para usar as palavras sinópticas disponíveis em “Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o racismo imperialista” (2020), instigante artigo de Yara Frateschi, “[o]s princípios hobbesianos, em franca oposição à tradição do pensamento político ocidental, tornaram-se os princípios da burguesia imperialista do século XIX” (Frateschi, 2020, p. 79); em outras palavras, portanto, os adeptos da força poderiam encontrar no elogio do interesse privado, subjacente ao conceito de natureza humana hobbesiano e sua ênfase no caráter egoísta do indivíduo, e na defesa da soberania absoluta e incontestável do governo sob a forma do Leviatã, os precedentes teóricos de sua própria mentalidade.

Arendt é enfática ao destacar o caráter “premonitório” das formulações filosóficas de Hobbes: é “difícil encontrar um único padrão moral burguês que não tenha sido previsto pela inigualável magnificência da lógica de Hobbes. Ele pinta um quadro quase completo não do Homem, mas do homem burguês, uma análise que em trezentos anos não se tornou antiquada nem foi suplantada” (Arendt, 2012, p. 208). Para sustentar essa afirmação, a pensadora destaca e analisa alguns temas do pensamento hobbesiano, como sua afirmação de que a

razão não é senão o cálculo de consequências, a ideia de que o indivíduo e seu valor são mensurados a partir de sua suposta função na sociedade, e, mais importante, pela noção de poder como monopólio de um governo de características absolutas, que traz paz à perigosa igualdade conflituosa do estado de natureza ao garantir o mínimo de segurança aos indivíduos igualmente capazes de matar um ao outro⁸⁶. Em consonância com essa abordagem, Arendt destaca como esse quadro do homem burguês e de suas instituições impossibilita a ideia de participação plena em uma comunidade política — indicando, pelo contrário, que o pensador “não consegue, nem realmente procura, incorporar definitivamente esse ser numa comunidade política” (Ibid, p. 209): os súditos de um país, em caso de conquista por força externa, não lhe devem qualquer lealdade, assim como aqueles que “vivem fora da comunidade (os escravos, por exemplo) não têm nenhuma obrigação para com os que a compõem e podem matar tantos quanto quiserem” (Ibidem), de modo que o pensador isenta aqueles desamparados pelo Estado de qualquer responsabilidade com o mesmo, prevendo e justificando até “que os proscritos sociais se organizem em bandos de assassinos, como consequência lógica da filosofia moral burguesa” (Ibid, p. 211). Por fim, nenhum indivíduo tem o direito de fazer frente às decisões do Estado, mesmo em benefício de um concidadão, de modo que “não existe nem espírito de companheirismo nem responsabilidade entre os homens” (Ibid, p. 209). O essencial de toda essa abordagem é como, no retrato do indivíduo burguês de Hobbes, privilegia-se sempre o interesse egoísta, individual, impedindo a formação de verdadeiras comunidades humanas: em suma, “a participação em qualquer forma de comunidade é para Hobbes temporária e limitada, e essencialmente não muda o caráter solitário e privado do indivíduo [...] nem cria laços permanentes entre ele e seus companheiros” (Ibidem).

O mais fundamental, portanto, do que concerne à imagem da mentalidade burguesa ascendente no retrato do cidadão do Leviatã está no modo como a filosofia política internaliza, desenvolve e justifica aqueles traços característicos dessa mentalidade. De um lado, isso implica a internalização do egoísmo individualista como característica central do humano, interessado exclusivamente em sua propriedade e interesses privados e, portanto, sem nenhuma obrigação concreta com o bem público e os interesses coletivos; e, do outro lado, culmina na elaboração de uma teoria do Estado que visa proteger os indivíduos *qua*

⁸⁶ Algo que se aclara em uma formulação sucinta de Maria Cristina Müller: “[o] contrato de Hobbes motiva-se mais pelo medo, ou seja, negativamente, do que pelo gosto de constituir um mundo comum; em Hobbes não é o cidadão a imperar, mas o indivíduo particular” (Müller, 2016, p. 89).

indivíduos atomizados e exclusivamente privados, monopolizando para si o controle sobre os assuntos públicos através dos meios de violência em um regime absoluto e, em muitos aspectos, tirânico. Vejamos tudo isso mais detalhadamente, seguindo a análise de Arendt. Numa passagem esclarecedora, ela ataca o cerne das preocupações hobbesianas, a consolidação da teoria do Estado Absoluto, corrigindo possíveis interpretações equivocadas sobre sua leitura da mentalidade burguesa:

Seria uma grave injustiça a Hobbes e à sua dignidade como filósofo considerar esse retrato do homem como tentativa de realismo psicológico ou verdade filosófica. O fato é que Hobbes não está interessado nem num nem noutra, mas se preocupa exclusivamente com a própria estrutura política e traça as feições do homem em função das necessidades do Leviatã. Para fins de argumento e convicção, apresenta seu esboço político partindo do desejo de poder pelo homem e passando para o plano do corpo político adaptado a essa sede de poder (Arendt, 2012, pp. 209-210).

Noutras palavras, é a sede de poder de cada homem e o conflito que ela produz entre os indivíduos em competição no estado de natureza que serve de esteio para a formulação da teoria hobbesiana do Estado como Leviatã; e o essencial aqui, portanto, não é tanto a verdade ou falsidade filosófica dessa teoria sobre a natureza humana, mas o fato de que tanto ela quanto a ideia de corpo político que ela produz foram concebidas “para o uso da nova sociedade burguesa que emergia no século XVII, e esse quadro do homem é um esboço do novo tipo de Homem que se adequava a ele” (Ibid, p. 210)⁸⁷. Mais uma vez, é destacada a capacidade “premonitória” da teoria hobbesiana — mais precisamente, a capacidade de sua teoria de formular-se a partir dos germes da mentalidade burguesa, com suas preocupações individualistas e expectativas especificamente securitárias para com o Estado, que se mostrariam plenamente desenvolvidas apenas alguns séculos mais tarde, com a exigência

⁸⁷ E é muito pertinente notar que essa “nota de justiça” feita por Arendt revela também o tamanho da limitação da teoria hobbesiana, cujas pretensões universais embasam-se na mais que limitada mentalidade burguesa e em seus interesses de classe. Como indica Frateschi, a “análise que Arendt faz do Leviatã em *Origens do totalitarismo* visa [também] desmascarar a sua suposta fundamentação filosófica: Hobbes atribui à natureza humana o que é próprio do homem burguês. O Estado hobbesiano, baseado no acúmulo de poder e isento da limitação da lei divina, natural ou baseada no contrato, corresponde não às supostas necessidades da natureza humana, mas às necessidades políticas da burguesia em ascensão. A sagacidade filosófica de Hobbes reside aí: em ter percebido os anseios da nova classe e em ter imputado à natureza humana os padrões de conduta da burguesia” (2020, p. 80).

tipicamente burguesa de proteção da propriedade privada e dos negócios pelo Estado, além de seu descaso mais global pelos assuntos comuns, a serem conduzidos através da força monopolizada do aparato de violência. Tudo isso, indica novamente Arendt, está delineado no pensamento hobbesiano, e tem consequências profundas:

O *Commonwealth* é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio de força do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões humanos de “certo” e “errado”). Porque na lei do Estado não existe a questão do “certo” ou “errado”, mas *apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa*. E, como essa lei flui diretamente do poder que ela torna absoluto, *passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela* (Arendt, 2012, p. 210, grifo nosso).

A passagem é interessante não só por reforçar os traços mais absolutistas da teoria hobbesiana do Estado, mas por indicar as consequências teóricas de tal formulação: um reforço, por assim dizer, dos traços mais nefastos e antipolíticos da mentalidade burguesa ascendente. Interessado exclusivamente em assuntos privados, o súdito do Estado hobbesiano assente em um tipo de obediência absoluta e conformista, avessa ao que poderíamos chamar sucintamente de espírito cívico — o que anuncia, em germe, o tipo de *apolitia* que viria a caracterizar o homem burguês das sociedades de massas do século XX, como vimos antes. Mais ainda, essa obediência absoluta alimenta uma mentalidade não só antipolítica como determinista, que passa a ver na condução dos assuntos públicos pelo Estado Absoluto uma *necessidade absoluta*; novamente, os prenúncios de um tipo de mentalidade suscetível tanto a um tipo de Estado que se arrogue o direito exclusivo de conduzir os assuntos públicos quanto, no limite, ao apelo ideológico de programas de governo que se digam capazes de conduzir os movimentos sempiternos da História segundo uma chave explicativa, como no caso dos regimes totalitários. Nesse sentido, a análise dos prejuízos burgueses vivificados pela teoria hobbesiana tem um papel muito significativo para a compreensão dos fenômenos políticos disruptivos dos séculos XIX e XX: ela indica, em suma, as origens de um tipo específico de credulidade no controle estatal e na política da força.

A convicção no princípio político da força presente no pensamento de Hobbes tem consequências ainda mais profundas para Arendt. Em primeiro lugar, ela intensifica a instabilidade do corpo político: “[c]omo a força é essencialmente apenas um meio para um fim, qualquer comunidade baseada unicamente na força entra em decadência quando atinge a calma da ordem e da estabilidade” (Ibid, p. 211). Tal instabilidade, portanto, está intrinsecamente ligada à compreensão do poder como força; assim concebido, ele “só é capaz de garantir o *status quo* adquirindo mais poder; só pode permanecer estável ampliando constantemente sua autoridade através do processo de acúmulo de poder” (Ibidem). A estabilidade do Estado hobbesiano, portanto, está vinculada à instabilidade: o “*Commonwealth* de Hobbes é uma estrutura vacilante que está sempre precisando buscar novos esteios de fora; do contrário, ruiria imediatamente para a insensatez do caos de interesses privados de onde surgiu” (Ibidem).

Essa lógica expansionista, por sua vez, afeta o desenvolvimento da mentalidade ideológica imperialista: o “correlativo filosófico da instabilidade inerente de uma comunidade baseada na força é *a imagem de um processo histórico infundável* que [...] envolve inexoravelmente os indivíduos, os povos e, finalmente, toda a humanidade” (Ibid, p. 212, grifo nosso). Em outras palavras, essa instabilidade só pode ser resolvida a partir da suposição de um processo totalizante ao redor do Estado e de seu poderio bélico; sua expansão precisa ser garantida por meio da afirmação deste processo amalgamador, a um passo de ser descrito como destino histórico e unidimensional da humanidade. E essa suposição ideológica gerada a partir da convicção unilateral na força vai vincular-se, portanto, diretamente ao projeto imperialista: o “processo de constante acúmulo de poder, necessário à proteção de um constante acúmulo de capital, criou a ideologia ‘progressista’ de fins do século XIX e prenunciou o surgimento do imperialismo” (Ibid, p. 213), passagem notável tanto pela identificação dos prenúncios do projeto imperialista quanto por matizar a ideologia especificamente burguesa do progresso que vai se desenvolvendo na Europa novecentista. Afinal, trata-se de um “progressismo” com todas as aspas possíveis: estamos longe, a autora nota, da crença no progresso constante e racional da humanidade em direção à sua emancipação, como previsto e defendido pelos baluartes do Esclarecimento europeu; do contrário, a ideologia do progresso da qual tratamos aqui é aquela da “infundável evolução da sociedade burguesa, que não apenas não desejava a liberdade e autonomia do homem, mas *estava pronta a sacrificar tudo e todos a leis históricas supostamente supra-humanas*” (Ibidem, grifo nosso) — no caso, as “chamadas leis econômicas” (Ibidem) que exigiam tanto

o exercício da força pelo aparelho de Estado quanto a expansão constante das fronteiras comerciais e industriais por meio desse exercício.

A análise arendtiana do pensamento hobbesiano enfatiza os traços prescientes deste pensamento quando analisado sob a vantagem do olhar retrospectivo. O essencial para a autora é notar como Hobbes, em sua obra, parte de “uma incomparável compreensão das necessidades políticas do novo corpo social, cuja crença fundamental num processo interminável de acúmulo de propriedade estava a ponto de eliminar toda segurança individual” (Ibid, p. 212); em outras palavras, ele parte da mentalidade cumulativa e expansionista da burguesia para estabelecer uma teoria de Estado conveniente aos anseios políticos e necessidades particulares dessa classe ascendente — e, nesse afã, consegue “retratar o homem segundo os padrões de conduta da futura sociedade burguesa” (Ibidem). Assim, “embora nunca inteiramente reconhecido, Hobbes foi o verdadeiro filósofo da burguesia, porque compreendeu que a aquisição de riqueza, *concebida como processo sem fim*, só pode ser garantida pela tomada do poder político, pois o processo de acumulação violará, mais cedo ou mais tarde, todos os limites territoriais existentes” (Ibid, p. 217, grifo nosso). Em suma, a teoria hobbesiana do Estado adequa-se precisamente aos anseios burgueses e, também, às necessidades expansionistas da sociedade burguesa moderna, antecipando seus princípios mais fundamentais de expansão monopolizada e irrestrita do aparelho de violência para além das fronteiras territoriais do Estado-nação, embora não tenha previsto seu retorno apoteótico ao interior desse Estado.

Mas toda essa adequação da teoria hobbesiana aos valores burgueses e imperialistas também tem consequências mais profundas. Pois — além de prever a forma do Estado expansionista, necessário à acumulação da propriedade privada — a teoria hobbesiana, “através de simples voo da imaginação” (Ibidem), também teria realizado o feito impressionante de delinear os “principais traços psicológicos do novo tipo de homem que se encaixaria em tal sociedade” (Ibidem), preconizando mais uma vez aspectos fundamentais do homem burguês de massas das sociedades dos séculos XIX e, sobretudo, XX. Nas palavras de Arendt, Hobbes previu

como necessária a idolatria do poder que caracteriza esse novo tipo humano, e pressentiu que ele se sentiria lisonjeado ao ser chamado de animal sedento de poder, embora na verdade a sociedade o forçasse a renunciar a todas as suas forças naturais, suas virtudes e vícios, e fizesse dele o pobre sujeitinho manso que não tem sequer o direito de

se erguer contra a tirania e que, *longe de lutar pelo poder, submete-se a qualquer governo existente e não mexe um dedo nem mesmo quando o seu melhor amigo cai vítima de uma raison d'état incompreensível* (Arendt, 2012, p. 217, grifo nosso).

Nessa passagem, trata-se novamente daquela obediência absoluta, cega e conformista do homem de massas ou “pequeno-burguês” do século XX, do “pai de família” conformado e impotente dos regimes totalitários, identificada e delineada já na teoria hobbesiana do século XVI, quando seu desenvolvimento apenas germinava sob a forma da mentalidade da burguesia ascendente. A análise arendtiana de Hobbes complexifica e amadurece, portanto, o seu quadro sobre os prenúncios dos aspectos mais antipolíticos da modernidade europeia, inclusive dentro do cânone filosófico; e não é tão importante discutir se Hobbes defende ou execra a natureza humana, visto que o essencial estaria em delinear uma teoria do Estado a partir de traços emergentes e não em conferir-lhes verdade filosófica. Parte da força da teoria política hobbesiana está em sua capacidade de articular as concepções e prejuízos políticos de uma classe então ascendente e que seria, séculos mais tarde, dominante no cenário político europeu imperialista, espalhando sua concepção (anti)política sobre o globo. A *Commonwealth*, que monopoliza os meios de violência, transforma o cidadão em mera peça dentro de seu funcionamento interno e em seu afã dominativo, retirando-lhe a dignidade da ação política e o sentido da associação com seus iguais; relega-lhe, assim, à posição mais do que questionável de “consolar-se, se quiser, *com pensamentos sublimes a respeito do destino final dessa máquina*, construída de forma a ser capaz de devorar o mundo, *se simplesmente seguir a lei que lhe é inerente*” (Ibidem, grifo nosso) — ou seja, à crença em uma ideologia qualquer sobre o destino final e determinado da máquina estatal que, embora sendo impotente, ele ajuda a sustentar.

Além dessa preconização da mentalidade burguesa e conformista do homem de massas, outra das consequências mais profundas da relação da teoria hobbesiana com os anseios imperialistas está em sua compreensão ímpar das relações internacionais. Trata-se, obviamente, de uma “condição de guerra perpétua” (Ibidem), de orientação da política do Estado considerando exclusivamente os próprios interesses, condição de conflito e conquista mútua e constante que progride “até que chegue a uma última guerra ‘que dê a todos os homens a vitória ou a morte’” (Ibid, p. 218). E, mais grave ainda, como os princípios do Estado assim formulado são exclusivamente o domínio pela força e a expansão ilimitada de seu poderio, a “guerra final” ou “domínio total” também não pode promover nenhum tipo de

estabilidade ao corpo político: “a máquina de acumular poder, sem a qual a expansão contínua não teria sido possível, precisará de novo material para devorá-lo em seu infindável processo” (Ibidem). O Estado, assim concebido, caso não possa expandir-se, “só poderá passar a devorar-se a si mesmo, para começar novamente o infinito processo da geração de poder” (Ibidem).

Há ainda um último elemento fundamental para nossos propósitos na análise arendtiana do pensamento de Hobbes e de suas relações com a mentalidade burguesa europeia — especialmente por indicar o caráter disruptivo de ambos com relação à tradição ocidental e, portanto, por indicar também como estas prenunciam as quebras mais profundas da tradição nos séculos XIX e XX. Pois o “sucesso tardio” da teoria do Estado de Hobbes está, para Arendt, ligado ao desenvolvimento da ideologia do progresso baseada no processo de acúmulo constante do poder para fins de expansão do acúmulo de capital — ou seja, da justificação do domínio a partir de supostas leis econômicas — que se tornaria hegemônica para as elites burguesas da era imperialista. Esse movimento se deve, por sua vez, em grande parte, “às implicações revolucionárias do *Commonwealth*, seu intrépido rompimento com a tradição ocidental, coisas que Hobbes não deixou de apontar” (Ibid, p. 214). Esse caráter revolucionário ou disruptivo, por sua vez, é nuançado e tem dois matizes principais. Em primeiro lugar, desdobra-se de certo utilitarismo inerente ao pensamento hobbesiano e seu retrato realista das necessidades burguesas e do Estado adequado à tais necessidades: “[t]odo homem e todo pensamento que não é útil, e *não se conforma ao objetivo final de uma máquina cujo único fim é a geração e o acúmulo de poder*, é um estorvo perigoso” (Ibidem, grifo nosso); em outras palavras, tudo o que não se coaduna ao fim-meio — notável paradoxo — da acumulação de poder e capital deve ser descartado como inútil e desprezível. Isso explica o desdém de Hobbes para com os valores ético-políticos da tradição ocidental, greco-romanos e cristãos, algo que o filósofo conscientemente desejava superar com sua teoria; e isso também nos encaminha ao segundo matiz, que se encontra na tentativa mais específica de Hobbes em estabelecer uma teoria de governo para além dos preceitos estabelecidos pelo cânone ocidental e sua conhecida tipologia dos governos:

[a] profunda suspeita alimentada por Hobbes em relação a toda a tradição ocidental de pensamento político não nos surpreende, se lembrarmos que ele procurava nada menos que justificar a Tirania, que, embora houvesse ocorrido muitas vezes na história do Ocidente, nunca havia sido homenageada com um fundamento filosófico.

Hobbes confessa orgulhosamente que o Leviatã é realmente um governo permanente de tirania: “a palavra Tirania significa nem mais nem menos que a palavra Soberania. [...] Acho que tolerar o ódio declarado à Tirania é tolerar o ódio à comunidade em geral (Arendt, 2012, pp. 214-215).

Assim, no seio do pensamento hobbesiano encontra-se, seguindo a interpretação de Arendt, um esforço em subverter o cânone ocidental em privilégio de uma teoria de governo baseada em um novo tipo de comunidade, organizada ao redor do monopólio absoluto dos meios de violência e da anuência total aos poderes estabelecidos. Esse esforço teórico em romper com a tradição é certamente digno de nota, não só por suas consequências teóricas particulares — o elogio ou redefinição da Tirania, na contramão do pensamento político ocidental —, mas por relacionar-se também ao fato de que “Hobbes já podia perceber na ascensão da burguesia todas aquelas qualidades antitradicionalistas da nova classe, que iriam levar três séculos para desenvolver-se por completo” (Ibid, p. 215) e de que o filósofo estabelece uma teoria política de acordo com as qualidades de uma classe “cuja existência está essencialmente ligada à propriedade como um mecanismo dinâmico produtor de mais propriedade” (Ibidem) — ou seja, às qualidades de uma classe que redefine a própria noção de propriedade, concebida não mais como conjunto de bens que oferecem segurança e estabilidade⁸⁸, mas como elemento motor dentro de um processo de acúmulo incessante, “como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo” (Ibidem). Em suma, o antitradicionalismo da teoria do Estado de Hobbes vincula-se ao antitradicionalismo da mentalidade cumulativa burguesa, que, como advogado nas teorias liberais dos séculos XIX e XX, centra-se não só no privilégio do interesse privado sobre os assuntos públicos, mas na quimérica suposição de que o bem público possa ser alcançado pela soma dos interesses privados e por processos contínuos de acumulação. Arendt não deixa de destacar o caráter ideológico dessa forma de pensamento, mais especificamente, o fato de que os conceitos liberais “são apenas uma acomodação temporária entre os velhos padrões de cultura ocidental e a crença da nova classe na propriedade como princípio dinâmico e automotivo” (Ibid, p. 216) —; afinal, na inversão liberal da ênfase entre público e privado, colocando o último em destaque, podemos antever a dissolução da

⁸⁸ Sobre a diferenciação entre as noções antiga e moderna de propriedade, assim como a discussão acerca das transformações modernas na noção de propriedade a partir, sobretudo, da ascensão do social, ver *A Condição Humana*, §§6-8.

preocupação do pensamento político tradicional com o bem comum em função das necessidades ilimitadas do processo privado de acumulação do capital:

Todos os chamados conceitos liberais de política (isto é, todas as noções políticas pré-imperialistas da burguesia) — como a concorrência sem limites regulada por um secreto equilíbrio que provém, de modo misterioso, da soma total das atividades concorrentes; a busca de um “esclarecido interesse próprio” como virtude política; o progresso limitado baseado na simples sucessão dos acontecimentos — tem isso em comum: *simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de conduta pessoais e apresentam o resultado como leis de história, de economia ou de política* (Arendt, 2012, p. 216).

Com essas notas sobre o caráter antitradicionalista do pensamento hobbesiano, da mentalidade burguesa e, mais tarde, da ideologia liberal em mente, podemos começar a compreender as consequências da mentalidade política da força e do domínio, em sua formulação especificamente imperialista, para a constelação de eventos determinantes para a história ocidental dos séculos XIX e XX. O essencial aqui é notar como o imperialismo em particular, com seu amparo na mentalidade política burguesa e seus precedentes na justificação do monopólio e da acumulação da força no pensamento hobbesiano, cristaliza os aspectos antitradicionalistas desses dois elementos e como que realiza, no campo prático da expansão imperial, o tipo de domínio vislumbrado e defendido por ambos⁸⁹. Se, dando mais um passo, quisermos compreender com maior profundidade como esses precedentes

⁸⁹ Aqui cabe uma nota muito pertinente de Frateschi sobre as relações antipolíticas dessa mentalidade burguesa não só com o domínio imperialista, mas com as pretensões ideológicas dos governos racistas do imperialismo novecentista e, sobretudo, do totalitarismo nazista — cujos primeiros precedentes, já vimos, estão nas teorias pseudocientíficas sobre as “raças” humanas do século XIX. “Ao identificar Hobbes como o filósofo por excelência da burguesia, Arendt tira da classe burguesa o seu manto liberal, mostrando que ela rompe com as ideias de liberdade, emancipação e autonomia quando se prontifica a excluir e exterminar quem supostamente se coloca em seu caminho. É certo, admite Arendt, que a filosofia de Hobbes nada contém das modernas doutrinas raciais. No entanto, ele forneceu ao pensamento político o requisito elementar dessas doutrinas ao prescindir ‘em princípio da ideia de humanidade como o único conceito regulador da lei internacional’ [*Origens...* (ed. 2004), p. 187]. Ele propicia, portanto, o melhor fundamento teórico para “ideologias naturalistas”, para as quais as nações são tribos separadas umas das outras, sem qualquer tipo de conexão, sem vínculo de solidariedade, compartilhando apenas o instinto de preservação.” (Frateschi, 2020, p. 82). Veremos, a partir de agora, as consequências mais nefastas dessa mentalidade na política imperialista e, mais à frente, totalitária.

impactam a mentalidade específica dos imperialistas europeus e se desdobram em formas de pensamento ainda mais antipolíticas, será mister recorrer aos relatos que Arendt elabora sobre alguns dos expoentes desse período da história contemporânea. Encontramos tais relatos nas páginas finais do capítulo “Raça e Burocracia”, mais especificamente, na seção “3. O caráter imperialista”. Depois de traçar os principais elementos da ocupação europeia na África do Sul, no Egito e na Índia, descrevendo o desenvolvimento nesses países de um regime voltado para a exploração de riquezas naturais e centrado no domínio administrativo de “raças” ou “estirpes inferiores”, Arendt volta-se a um registro sinóptico da mentalidade imperialista recorrendo a algumas figuras centrais do período — Cecil Rhodes, Lorde Cromer e T. E. Lawrence —, apresentando assim a transformação disruptiva dos valores tradicionais ocidentais em seus atos e ideias.

Todo o relato é permeado por um interessante e bem pouco ortodoxo recurso metodológico: a remissão a obras literárias como lendas fundadoras do período imperialista, que ajudam a compreender os traços gerais, por assim dizer, da mentalidade dessas personagens e dos próprios arquétipos que elas representam — o negociante megalomaniaco, o burocrata furtivo, o aventureiro inconsequente. As lendas, segundo Arendt, sempre tiveram papel crucial para o desenvolvimento das civilizações e a feitura da história; explicam em seus relatos dos fatos do passado longínquo o sentido de uma formação cultural qualquer, oferecendo aos atores do presente “uma verdade que transcende a realidade, uma lembrança além da memória” (Arendt, 2012, p. 295). Num sentido geral, portanto, as lendas representam uma compreensão inventiva, fabricada, sobre os eventos do passado — e, ao contrário das ideologias, “não visam a explicações universais: interessam-se por fatos concretos” (Ibid, p. 296); assim, elas permitem que os agentes tomem para si um passado distante que, de outra forma, restaria inexplicado e inacessível. Nas palavras de Arendt: “[a]s lendas davam-lhe o domínio sobre o que não fora obra sua, e a capacidade de lidar com o que não podia desfazer. Nesse sentido, as lendas não são apenas as primeiras lembranças da humanidade, mas também o verdadeiro começo da história humana” (Ibidem).

Assim, o essencial dessa remissão sobre o papel das lendas para a humanidade no tocante ao estudo do caráter imperialista é compreender como as “lendas fabricadas pelos intelectuais britânicos tiveram um papel decisivo na formação do burocrata e do agente secreto dos serviços ingleses” (Ibid, p. 295), e é a essa “lenda fundadora” que Arendt então se volta. Trata-se de alguns momentos da obra de Rudyard Kipling que têm o Império Britânico como objeto central — as pequenas histórias “The first sailor” [O primeiro navegante] (1928) e “The tomb of his ancestors” [A tumba de seus ancestrais] (1897), que, segundo Arendt,

revelam alguns traços da mentalidade expansiva, conquistadora e cavalheira dos imperialistas britânicos, e o romance *Kim* (1901), que apresenta os principais aspectos da mentalidade aventureira e abnegada do agente secreto no Império Britânico. As duas pequenas histórias, por seu caráter mais geral para a compreensão dos administradores burocratas, são analisadas logo de início. No caso de “The first sailor”, o ponto de partida da lenda de fundação de Kipling, parte-se da “realidade fundamental do povo das Ilhas Britânicas” (Ibid, p. 297): rodeados pelo mar, recorrem a três elementos naturais fundamentais — Água, Vento e Sol — através da invenção do Navio, que permite a eles não só a “sempre perigosa aliança com os elementos” (Ibidem), mas a expansão e eventual conquista do mundo. Através da aventureira condução do Navio e sob os auspícios dos elementos, Kipling narra da seguinte forma a expansão britânica: “Conquistarás o mundo [...] sem que ninguém se importe como; conservarás o mundo em teu poder sem que ninguém saiba como; e levarás o mundo em tuas costas sem que ninguém se aperceba como” (Ibidem, grifos do autor); com tal conquista, os britânicos nada ganhariam além dos Quatro Dons relativos aos elementos que mobilizam em seu favor: seus filhos “[s]erão intelectualmente astutos, macios no falar e terão a mão pesada — terrivelmente pesada —; e estarão sempre um pouco a barlavento do inimigo, para que possam salvaguardar os que cruzam os mares para fins lícitos” (Ibidem). É, portanto, notável nesse relato de Kipling a autocompreensão britânica de sua suposta missão protetora sobre os mares do mundo e de suas nobres características enquanto povo conquistador, o que pode dar interessantes pistas sobre a mentalidade expansionista e orgulhosa dos agentes do imperialismo:

O que torna essa pequena história de “The first sailor” tão próxima das antigas lendas de fundação é o fato de apresentar o povo britânico como o único politicamente amadurecido e preocupado com a lei e encarregado do bem-estar do mundo, em meio aos bárbaros que não sabem nem querem saber o que faz o mundo girar. Infelizmente, da história de Kipling não emana a verdade inata das lendas antigas; o mundo se importava, e sabia, e viu como eles fizeram tudo, e nenhuma lenda podia jamais convencer a ninguém que os ingleses “não haviam ganho coisa alguma com aquele pequeno feito”. Existia, contudo, uma certa realidade na própria Inglaterra que correspondia à lenda de Kipling e que a tornara possível: a existência de virtudes como cavalheirismo, nobreza, bravura, *embora completamente deslocadas numa realidade política dominada por Cecil Rhodes ou*

por lorde Curzon — símbolos de um mundo e de um tipo de domínio
(Arendt, 2012, pp. 297-298, grifo nosso).

A partir dessa passagem fica claro tanto como a lenda fundadora de Kipling enuncia alguns dos valores centrais da autocompreensão britânica e de suas “virtudes inerentes” quanto como estes valores, correspondentes ou não à realidade cultural da Inglaterra, são mobilizados pela lógica imperialista; o relato de Kipling dá pistas tanto sobre os valores da autocompreensão britânica e de seu orgulho enquanto “nobres conquistadores” quanto sobre o modo como esses valores se aliam e dão suposta legitimidade à mentalidade de domínio tipicamente imperialista. Com isso em mente, podemos começar a compreender com mais profundidade essa mentalidade tipicamente imperialista, notando o modo como a autocompreensão conquistadora do povo britânico dá azo às expectativas civilizatórias e expansionistas dos imperialistas — marcadas pelas noções do “fardo do homem branco” e de outras quimeras coloniais —, mobilizados assim para a empresa imperialista e “transformando-se em trágicos e quixotescos bobos do imperialismo” (Ibid, p. 298).

Não tão distante dessas expectativas civilizatórias está, para Arendt, aquilo “que poderíamos chamar de tradição de ‘matadores de dragões’” (Ibidem), outra figura fundamental do imperialismo britânico: mais precisamente, trata-se da tradição dos “nobres cavalheiros e conquistadores” que rondariam o globo em grandiosas missões em favor das populações indefesas, ou melhor, nas palavras de Arendt, a tradição dos “que partem entusiasmados para países distantes e exóticos, ao encontro de povos estranhos e ingênuos, para matar os numerosos dragões que os atormentam há séculos” (Ibidem). Aqui, a outra pequena história de Kipling, “The tomb of his ancestors”, cumpre um papel esclarecedor: o protagonista da história é o tenente Chinn, soldado pouco importante do Império Britânico que serve, assim como seus antepassados, a uma tribo indiana que lhe oferece a maior reverência; enquanto representante de uma linhagem de protetores, “sua única recompensa é um ‘túmulo de ancestrais’ e uma lenda familiar, aceita por toda a tribo indiana, segundo a qual ‘o respeitado ancestral [...] tem o seu próprio tigre — um tigre de sela que ele monta para andar pelo mato sempre que tem vontade’” (Ibidem). O essencial da história, neste sentido, é o modo como a função militar imperial se vincula ao papel quase mitológico do heroísmo entre a população local. Nascido na Índia e educado na Inglaterra, o tenente Chinn transita confiantemente entre as duas realidades: “[d]e um momento para outro, pode mudar de obediente e subalterno soldado de Sua Majestade para a excitante e nobre figura do mundo nativo, protetor bem-amado dos fracos e matador de dragões das velhas histórias” (Ibidem).

Mais uma vez, portanto, a lenda de Kipling lança luzes sobre o desenvolvimento da autocompreensão dos “nobres conquistadores” sob a égide da mentalidade imperialista, sendo a figura do matador de dragões, em suma, o produto objetivo “*de sonhos que encerravam as melhores tradições europeias e cristãs*” (Ibidem, grifo nosso) sob a força das experiências expansionistas do imperialismo. Esses relatos são determinantes para a compreensão do modo como essa mentalidade quixotesca associa-se e de certa forma justifica o fomento de um dos mecanismos do governo imperialista: a burocracia, mais precisamente, a “aplicação de princípios administrativos através dos quais os europeus haviam tentado dominar povos estrangeiros considerados inferiores e carentes de sua proteção especial” (Ibid, pp. 294-295). Há aqui, portanto, logo nessa primeira descrição do dispositivo burocrático, um aceno fundamental para o seu caráter antipolítico, especialmente no sentido do “paternalismo administrativo” inerente às intenções do governo imperialista; afinal, como indica Arendt, “a burocracia foi a consequência da tentativa de assumir uma responsabilidade que, na verdade, nenhum homem pode assumir por outro homem e nenhum povo por outro povo” (Ibid, p. 295), ficando claro que tal dispositivo é alimentado pelas expectativas quixotescas dos imperialistas britânicos.

É sob essa constelação de elementos lendários e práticas de controle governamental que Arendt tece o retrato dos imperialistas, começando com Lorde Cromer (1841-1917), “secretário do vice-rei e membro financeiro do governo pré-imperialista da Índia [que] pertencia ainda à categoria dos matadores de dragões ingleses” (Ibid, p. 300). Figura particularmente dotada de um senso de justiça e dever tanto com as “populações atrasadas” quanto com o Império Britânico, ficou marcado talvez pela recusa de algumas honrarias por parte do regime imperial em privilégio de tornar-se “o pouco conhecido mas todo-poderoso cônsul-geral britânico no Egito de 1883 a 1907” (Ibidem); essa preferência, longe de indicar modéstia ou abnegação, revela antes o grau de compreensão de Lorde Cromer acerca do regime em ascensão nas colônias do império. Precisamente por isso, sua carreira é “fascinante porque personifica o ponto de transição entre os antigos serviços coloniais e os serviços [propriamente] imperialistas” (Ibid, p. 302). Trata-se de um regime burocrático que ele descreve, um pouco consternado, em seus primeiros anos como cônsul-geral, como “uma forma híbrida de governo à qual não se pode dar nome e para a qual não há precedente” (Ibidem), marcada pelo controle praticamente total dos assuntos públicos por um pequeno grupo de burocratas ingleses chefiados por ele mesmo, fazendo com que ele fosse, “na prática, o governante do Egito” (Ibidem), apesar das aparências e do papel público da figura do vice-rei.

Seja como for, Arendt nota que a consternação de Cromer não durou muito e que, em alguns poucos anos, ele mesmo passa a justificar o governo “sem nome nem precedentes” da administração burocrática imperialista entre cartas e escritos políticos: “[n]o fim da vida, traçou (em seu ensaio sobre ‘O governo de raças dominadas’) *as linhas mestras do que se pode chamar a filosofia do burocrata*”⁹⁰ (Ibid, p. 303, grifo nosso). O essencial, para Arendt, do governo defendido por Cromer e expresso nesses seus escritos é a ideia de que a “influência pessoal”, o juízo administrativo de um indivíduo, bastariam para uma “supervisão suficientemente eficaz dos negócios públicos” nos países estrangeiros” (Ibidem). Não se trata tanto da preferência por um tipo de governo personalista ou o que valha, mas antes da convicção de que esse “tipo de influência informal era preferível a uma política bem definida, porque podia ser alterada de um momento para outro e não envolvia necessariamente o governo inglês em caso de dificuldade” (Ibidem). Em outras palavras, trata-se da defesa de um governo de decretos e de administradores burocratas, que não dependa dos trâmites institucionais e da atuação política de representantes públicos para a

⁹⁰ Arendt menciona em mais de uma oportunidade passagens marcantes deste texto, sem realizar, porém, uma análise pormenorizada dele; trata-se, em todo caso, de um importante documento do imperialismo europeu, o que pode ser atestado mesmo pela mais breve leitura dele. Dentre as opiniões notáveis de Cromer, encontramos, p. ex., um comentário sobre a necessidade de conduzir os assuntos imperiais pensando nos interesses tanto dos imperialistas quanto dos colonizados — um humanista, nota-se. Estando, diz ele, estes povos colonizados todos *in statu pupillari* (“em estado de pupilos”, no latim), os papéis do governante ocidental e do súdito colonizado estão claros: “Não precisamos sempre investigar tão pormenorizadamente o que estes povos [...] julgam eles mesmos ser melhor para si, ainda que este seja um tópico que mereça séria ponderação. Mas é essencial que cada assunto especial seja decidido sobretudo com referência àquilo que, pela luz da sabedoria Ocidental e pela experiência forjada pelas considerações locais, nós cuidadosamente julgamos melhor para a raça dominada” (Cromer, 1913, pp. 12-13, tradução nossa). Esses papéis de mestre e pupilo são “evidentes”, visto, p. ex., a “comprovada” ausência de pensamento lógico entre os “orientais” (Ibid, pp. 40-41, tradução nossa) e o “fato” de que o cristianismo, esse irretocável baluarte do Ocidente, é a base da lei britânica e elemento chave no domínio das raças dominadas (Ibid, pp. 9, 52). Paternalismos catequizantes à parte, a verdade é que Cromer não é tão bom escritor ao ponto de conseguir disfarçar os reais interesses imperiais com sua retórica civilizacional: o imperialista, diz ele, “não terá simpatia àqueles que [...] são tão temerosos da grandeza Imperial que não desejam que nós alcancemos nosso destino manifesto, e que portanto nos fariam afundar na insignificância política ao recusar o título maior que nos torna grandiosos” (Ibid, p. 5, tradução nossa). Enfim, evidente que a “estatura” de Cromer — ademais bem nítida em suas opiniões — não interessa tanto quanto o fato de que sua mentalidade e atuação política revela muito dos dispositivos políticos e discursivos empregados pelo imperialismo ocidental para fins econômico-políticos. Edward Said vai ainda mais longe em seu notório *Orientalismo* (1978), demonstrando como a atuação do “Over-baring” — alcunha pela qual ficou conhecido, trocadilho com seu nome de batismo, Evelyn Baring, e o termo *overbearing*, “despótico”, “autoritário” (Said, 2007, pp. 66-67) — e suas opiniões expressas no artigo citado revelam de forma cristalina o modo como a discursividade civilizatória, e mesmo os “saberes legítimos” da geopolítica ou da história cultural, são mobilizados para a acumulação ilimitada de capital, poder e conhecimento pelos “ocidentais”: “[...] o conhecimento das raças subjogadas ou dos orientais é o que torna fácil e lucrativa a sua administração; o conhecimento fornece poder, mais poder requer mais conhecimento, e assim por diante numa dialética crescentemente lucrativa de informação e controle” (Ibid, p. 68).

realização de seus atos executivos. Além disso, e talvez até mais importante, trata-se de um governo informal, ou melhor, baseado na ideia do sigilo: o mérito dos governantes burocráticos está em conduzir os interesses imperialistas sem alarde, por detrás da autoridade das figuras públicas como o vice-rei ou o quediva. Neste sentido, a “maior paixão” dos administradores e de seu corpo de assistentes “teria de ser o sigilo (‘quanto menos se falar dos funcionários britânicos, melhor’) e uma função por trás dos bastidores; seu maior desprezo seria pela publicidade e por aqueles que a apreciavam” (Ibidem) — e, nesse caso, Cromer realmente postulava entre os mais qualificados para tais posições, uma vez que seu “orgulho era realmente ‘permanecer mais ou menos oculto [e] puxar os cordões’” (Ibid, p. 304).

Esses comentários sobre a filosofia do burocrata aventada por Cromer são interessantes por diversas razões. Além de apresentar as consequências da mentalidade paternalista do “nobre matador de dragões” na condução dos assuntos públicos em um território colonizado e de expressar os principais traços práticos da mentalidade imperialista — espreada num domínio burocrático sem a menor possibilidade de participação ou controle pelas populações colonizadas —, os comentários de Arendt sobre Cromer vão delineando a emergência de um domínio burocrático antipolítico em sua essência: de um lado, trata-se de um governo “oculto”, que toma suas decisões para além das possibilidades de verificação por parte dos governados, e, de outro, trata-se de um regime completamente avesso aos exercícios discursivos e aos contrapesos institucionais tão visíveis nos arranjos republicanos, onde representantes ao menos tentam conferir uma legitimidade popular às decisões de uma minoria de eleitos. Assim, o governo burocrático subverte a própria lógica elementar da “aparência pública” do governo, que deve satisfação aos governados e está aberto à sua avaliação e posicionamento, e, enquanto máquina burocrática, é avesso a qualquer tipo de controle democrático, visto que suas decisões se baseiam nas avaliações de especialistas e na cadeia hierárquica da burocracia estatal⁹¹. Nas palavras sintéticas de Arendt, para esse tipo de

⁹¹ Pedimos a compreensão do leitor frente a esses comentários, especialmente porque eles podem parecer reforçar certos traços daquela ideologia liberal que vê no Estado-nação burguês a expressão final, “racional”, de um “arranjo institucional ideal” no Ocidente — posição que provavelmente se origina das interpretações teleológicas sobre o “fim da História” em Hegel e que tem sua expressão ideológica mais conhecida nas opiniões de Francis Fukuyama sobre a vitória definitiva da “democracia ocidental” com a dissolução da União Soviética. O caráter ideológico dessas opiniões parece evidente à luz dos comentários desse trabalho sobre o antideterminismo histórico de Arendt; além disso, o fato da deterioração do Estado-nação nos dispositivos de violência dos Estados contemporâneos — considerando também, é claro, das experiências totalitárias e toda sorte de ditadura nos séculos XX e XXI — parece suficiente para demonstrar o quão falacioso seria elogiar o “progresso contínuo” das instituições políticas ocidentais. Ademais, os limites do Estado-nação ocidental, com sua divisão republicana dos poderes e estrutura participativa oligárquica — afinal, um regime cuja participação

governo a própria ideia de instituições democráticas “só pode tornar-se uma ameaça [...]. A burocracia é sempre um governo de peritos, de uma ‘minoria experiente’, que tem de resistir da melhor forma possível à constante pressão da ‘maioria inexperiente’” (Ibidem). A população governada é conscientemente afastada do governo de todas as formas concebíveis, produzindo-se uma noção deliberadamente antipolítica de governo: “[t]odo povo é basicamente formado por uma maioria inexperiente e, portanto, não se lhe pode confiar um assunto tão altamente especializado como política e negócios públicos” (Ibidem). Estamos assistindo, portanto, à descrição da emergência de um governo antipolítico, “sem nome nem precedentes”, de populações ditas atrasadas, inferiores ou simplesmente incapazes — prenúncios evidentes das burocracias partidárias que controlariam os regimes totalitários algumas décadas mais tarde.

Todavia, o retrato de Arendt sobre Cromer não se resume a esses elementos e se estende ainda em uma descrição dos objetivos conscientes do domínio administrativo dos territórios colonizados pelo império — sendo nessa descrição, inclusive, que o retrato de Cromer cruza com o retrato de outra figura capital do imperialismo britânico: Cecil Rhodes (1853-1902), o magnata de diamantes e Primeiro-Ministro da África do Sul de 1890 a 1896. À diferença do governo sigiloso e paternalista defendido pelo “valoroso” Cromer — governo dotado ao menos da intenção, ou pretensão, de defender os interesses das populações colonizadas através dos avanços dos interesses do Império —, na concepção da expansão imperialista de Rhodes não resta sequer um fiapo de respeitabilidade ou fantasia civilizatória. Com ele, a coisa é mais simples: “‘A expansão é tudo’, disse Cecil Rhodes, deprimido ao ver no céu ‘essas estrelas [...] esses vastos mundos que nunca poderemos atingir. Se eu pudesse, anexaria os planetas’” (Ibid, p. 190). É nesse sentido que Arendt nota que as concepções de governo e de expansão de Rhodes são bem mais avançadas do que as de Cromer, de modo que, para o primeiro, “a expansão não precisava ser justificada por motivos sensatos como a necessidade de preservar o que já se possuía” (Ibid, p. 301); convicto acerca da necessidade

popular resume-se à eleição bienal ou quadrienal de representantes geralmente vinculados às elites econômicas nacionais só é “democrático” no sentido mais formal e abstrato possível —, nos parecem suficientemente claros a partir das análises históricas de Arendt sobre as chamadas “democracias de massas” apresentadas nesta dissertação. No limite, esses comentários não visam mais do que refletir sobre a destruição dos, ainda que ambivalentes, modelos de governança ocidentais em sua legitimidade particular na (anti)política imperialista — algo notado por Canovan, p. ex., quando ela comenta que “[...] os ideias políticos de soberania popular e dos direitos dos cidadãos eram postos em risco pelos métodos imperiais de governo arbitrário sobre territórios conquistados” (1995, p. 35, tradução nossa). Ou seja: é preciso reconhecer que a estrutura institucional das democracias burguesas — mesmo com todos os seus limites participativos e sua maleabilidade à toda sorte de interesse privado e *lobby*, como tão visível em nossas democracias modernas — ainda oferece um pequeno anteparo às arbitrariedades políticas de governantes, anteparo que os governos imperiais demolem por completo.

de expansão ilimitada do império, para ele “a Índia, a África do Sul e o Egito eram igualmente importantes ou desimportantes *como degraus* numa expansão a que só o tamanho da terra impunha limites” (Ibidem, grifo nosso). Um pouco diferente é a defesa do governo burocrático de Cromer, para quem a posse britânica do Egito, por exemplo, “não passava *de um meio para atingir um fim*, uma expansão necessária em prol da segurança da Índia” (Ibid, pp. 300-301, grifo nosso).

Porém, é exatamente nesse ponto e nesse *devir fabricativo* que as ideias e práticas de Cromer e Rhodes se assemelham para Arendt: o essencial é que “ambos olhavam os seus países [Egito e África do Sul, respectivamente] não como fins, *mas simplesmente como meios para uma finalidade mais elevada*” (Ibid, p. 301, grifo nosso). Em outras palavras, uma nova face da *antipolitia* do governo imperialista se revela, uma vez que seu objetivo passa a ser completamente alheio aos supostos interesses dos países dominados e estes, seus territórios, riquezas e população, passam a ser tomados como meros meios para o avanço do Império — em outras palavras, *os ovos da omelete imperialista*. Estamos, portanto, mais uma vez na origem francamente totalitária da mentalidade despótica e fabricativa dos imperialistas. Nessa concepção de governo que toma povos e territórios como meros meios para a realização de um fim alheio, começamos a ver mais claramente, por meio de eventos históricos, o esgarçamento das práticas políticas e de lugares comuns ocidentais como o de que “os fins justificam os meios”. Nenhuma diferença objetiva entre as expectativas particulares de Cromer e Rhodes pode apagar essa nefasta ligação:

Havia por certo um abismo entre Rhodes, o vulgar megalômano, e Cromer, o culto homem do dever e do sacrifício; contudo, alcançaram resultados mais ou menos idênticos e foram igualmente responsáveis pelo “Grande Jogo” do segredo, que não foi menos insano nem menos nocivo para a política do que o mundo fantasma das raças [presente, especialmente, na constelação de eventos que envolvem a colonização e empresa imperialista na África do Sul]. [...] Assim que Cromer começou a governar o Egito por amor à Índia, perdeu o seu papel de protetor de “povos atrasados” e já não podia crer sinceramente que “a defesa do interesse pelas raças subjugadas é o principal fundamento de toda a estrutura imperial” (Arendt, 2012, p. 301).

Em outras palavras, a instrumentalização dos povos e territórios dominados através da administração burocrática está diretamente ligada ao desenvolvimento daquela política de governo sigiloso e tecnocrático, marcado por um alheamento por parte dos administradores que termina por produzir uma “forma de governo mais perigosa que o despotismo e a arbitrariedade” (Ibidem). O mais grave desse alheamento, em particular, estava no supremacismo étnico e moral que ele suscitava entre os governantes burocratas; em outras palavras, “o administrador alheado mal percebia ter inventado uma nova forma de governo: acreditava realmente que a sua atitude era condicionada pelo ‘contato forçado com pessoas que viviam num plano inferior’” (Ibid, p. 302); e assim, os governantes burocratas podem elevar-se hierarquicamente sobre os povos subjugados, sentindo-se “como membro de ‘uma nação que havia atingido um nível relativamente alto de civilização’ e, portanto, podia manter a sua posição por direito de nascimento, independentemente de realizações pessoais” (Ibidem). Esse alheamento está ligado a um tipo de “raciocínio hierárquico racial” que informa as práticas de governo dos burocratas imperialistas — e que precede, mais uma vez, o governo totalitário nazista, com sua intrincada burocracia partidária e racial que termina por organizar de forma totalizante a sociedade alemã no decorrer da década de 1930.

Deste modo, essas últimas notas sobre o caráter fabricativo das práticas governamentais dos imperialistas e seu alheamento hierarquizante sobre seus súditos são importantes para relembrarmos a pertinência do estudo das ideologias raciais, de pretensões explicativas totais acerca dos processos da História, para o desenvolvimento das expectativas expansionistas e dominativas dos imperialistas. Em todo caso, sua pertinência é ainda mais notável no caso da descrição de Arendt das ambições póstumas de Rhodes — que, “a despeito de todo o seu apetite de autoglorificação, teve a mesma ideia do governo sigiloso que o supermodesto lorde Cromer” (Ibid, p. 304) e estipulou em diversos testamentos o desejo de que “seu dinheiro deveria ser usado para fundar ‘uma sociedade secreta [...] que realizasse os seus planos’” (Ibidem). O teor fabricativo da sociedade almejada por Rhodes é mais que explícito: ela deveria contar, em suas próprias palavras, com milhares de homens dotados, “desde os anos mais tenros, [*d*]o sonho do fundador e [que], além disso, teriam sido especialmente — matematicamente⁹² — escolhidos para a finalidade prevista pelo

⁹² O leitor filosoficamente treinado certamente notará o curioso paralelo entre essa formulação com os comentários que tecemos antes acerca do “platonismo político” originado na filosofia de Platão, onde o rei-filósofo, por sua capacidade única de contemplar as ideias ou formas (*eidos*) eternas, pode estabelecer os parâmetros e diretrizes para o mundo comum e seus concidadãos “leigos” — paralelo ainda mais curioso se nos lembramos da conhecida inscrição na entrada da Academia que declarava claramente a disciplina fundamental para o filósofo aspirante: “*Que não entre aqui quem não souber geometria*”. Até que ponto se trata de (i) um

Fundador” (Ibid, pp. 304-305, grifo nosso). Tão impressionante quanto esse teor é o caráter racial da sociedade secreta, notado com filigranática ironia por Arendt:

Possuidor de visão mais larga que a de Cromer, Rhodes abriu desde logo a sociedade a todos os membros da “raça nórdica”, de sorte que o seu objetivo não era tanto a expansão ou a glória da Grã-Bretanha [...] quanto a expansão da “raça nórdica”, a qual, unida em sociedade secreta, fundaria um governo burocrático para dominar todos os povos da terra (Arendt, 2012, p. 305).

Assim, na ambição da sociedade secreta de Rhodes encontramos um exemplo nítido de como a mentalidade imperialista pode aglutinar em si elementos das ideologias raciais proeminentes do século XIX e dos lugares comuns ocidentais — extraviados em delírio megalomaníaco, a bem da verdade — sobre a fabricação no campo da política: a “expansão pela expansão” dá azo aos aspectos mais antipolíticos das suposições hierárquicas raciais e aos devaneios fabricativos que veem os assuntos públicos como elementos de um plano a ser realizado por agentes como uma mesa é realizada pelo artesão. De qualquer forma, esses dois elementos estão relacionados, no caso da mentalidade dos imperialistas, a outro preconceito subjacente, tão comum, como vimos, às ideologias do século XIX; pois Cromer e Rhodes mostram-se tão dispostos à adoção do governo secreto da burocracia devido à “descoberta de uma expansão que não era motivada pelo apetite específico por um país específico, *mas sim concebida como processo infundável no qual cada país serviria de degrau para expansões futuras*” (Ibidem, grifo nosso). Nesse sentido, os devaneios fabricativos, em especial, estão inteiramente ligados aos preconceitos historicistas ou teleológicos do século XIX, e é nesse balaio que a descoberta da expansão tipicamente imperialista como processo se mostra tão importante para os fins dessa dissertação — afinal, como indica Arendt na sequência, no interior dessa descoberta revela-se um emaranhado ideológico onde também a agência

tragicômico “paralelo”, sem maiores consequências, entre o mais tacanho imperialismo e os fundamentos do pensamento filosófico ocidental em sua dignidade própria ou (ii) mais um indício das relações entre os preconceitos racionalistas e fabricativos da tradição com as distorções e rupturas ideológicas da contemporaneidade, é algo que infelizmente não poderemos responder nesta dissertação — merecendo, em todo caso, ao menos ser indicado. Ademais, parece que esse possível paralelo é mais um dos elementos daquela reflexão de Arendt acerca da filosofia declarada em carta a Jaspers de 4 de março de 1951, quando ela diz que a tradição do pensamento ocidental e, em particular, “a filosofia não é totalmente inocente nessa confusão toda” (Arendt, Jaspers, 1992, p. 166, tradução nossa) provocada pelo totalitarismo — reflexão à qual nos voltaremos com maior atenção nas Considerações finais (cf. p. 258, nota 119).

individual perde seu sentido, restando apenas a confiança ideológica nas “leis inerentes” do processo histórico da civilização ocidental:

Não importam as qualidades ou defeitos individuais que um homem possa ter: uma vez mergulhado no turbilhão de um processo expansionista sem limites, cessa, por assim dizer, de ser o que era e *obedece às leis do processo, identifica-se com as forças anônimas a que deve servir para manter o processo em andamento*; concebe a si próprio como mera função e *chega a ver nessa função*, nessa encarnação da tendência dinâmica, *a sua mais alta realização* (Arendt, 2012, p. 305, grifo nosso).

Para nossos fins nesta dissertação, o mais essencial a reter destas últimas passagens é, em primeiro lugar, o modo como os preconceitos raciais, historicistas e fabricativos se amalgamam na ideologia particularmente imperialista — visando justificar sua prática de governo e, sempre válido lembrar, antecipando alguns traços centrais do regime totalitário — e, em segundo lugar, como a ideologia imperialista, conforme descrita na última citação, cumpre um papel na preparação dos indivíduos para o “mero funcionamento” no interior de uma máquina estatal que se arroga o direito de realizar na prática supostos fins políticos segundo “leis ocultas” da História — mais um elo na cadeia da preparação do indivíduo ideal ao governo totalitário, começando com o pequeno-burguês conformista da teoria hobbesiana e terminando no pai de família acuado, no homem comum e alienado ou no sujeito atomizado e seduzido pelos fanatismos ideológicos das sociedades de massas do século XX⁹³. Tudo isso

⁹³ Parece importante destacar que não é bem um consenso, entre os leitores de Arendt, essa correlação que estamos sugerindo entre os eventos cruciais na preparação do indivíduo massificado e disponível aos governos totalitários. Canovan, p. ex., aponta uma incongruência entre as “duas explicações diferentes para a facilidade com a qual os nazistas foram capazes de dominar a população alemã” (Canovan, 1995, p. 54, tradução nossa) aventadas por Arendt em sua obra. A primeira, que vimos antes neste capítulo, aparece no contexto da discussão do pai de família como “maior criminoso do século” e enfatiza o conformismo impotente de indivíduos vulneráveis a toda sorte de insegurança social (pp. 142-147); a segunda aparece na definição das massas modernas em *Origens do totalitarismo* como conjuntos de indivíduos desterrados e atomizados que, sem lugar no mundo, tornam-se suscetíveis a quaisquer ideologias ou movimentos que ofereçam algum sentimento de pertencimento. Segundo Canovan “há, portanto, algo como uma ambiguidade em seu relato dos adeptos do nazismo, entre seu registro, de um lado, do indivíduo totalmente atomizado que se torna um aderente fanático do movimento, e, do outro, dos homens de família totalmente privados que mantêm suas cabeças baixas e se recusam a pensar sobre o que estão fazendo” (1995, p. 54, tradução nossa). Em todo caso, a “incongruência” apontada pela comentadora nos parece perder de vista o essencial sobre a questão: não há apenas um traço da modernidade a preparar os indivíduos a aderir aos projetos totalitários, nem os humanos massificados são idênticos em suas convicções e mentalidades. Nesse sentido, as análises apontadas se complementam — algo que parece reforçado (i) pelo fato de que, já no artigo de 1945, Arendt destaca que aquilo que ela chama de “burguês” é exatamente o humano restrito meramente a seus interesses privados e não o humano massificado

está intrincado no relato que Arendt faz da mentalidade imperialista e do governo dos burocratas — sujeitos que, nas palavras de Cromer, eram “instrumentos de incomparável valor na execução da política do imperialismo” (Ibid, p. 306); agentes que, nas palavras de Arendt, operavam dentro da lógica do sigilo de modo que a “única ‘lei’ que seguiam era a ‘lei’ da expansão” (Ibidem). É dessa forma que Arendt arremata sua descrição dos perigos emergentes no surgimento do governo burocrático na experiência imperialista, vinculando-o aos preconceitos historicistas ocidentais e acenando, mais uma vez, para a “novidade jurídica” antipolítica que ele inaugura:

Essa superstição de uma possível identificação mágica do homem com as forças da história está na base da burocracia como forma de governo e *da definitiva substituição da lei por decretos provisórios e mutáveis*. Para tal estrutura política, o ideal será sempre o homem que puxa os cordões da história por trás da cortina (Arendt, 2012, p. 306, grifo nosso).

De qualquer forma, as consequências da mentalidade imperialista e dos preconceitos historicistas e fabricativos no cerne da experiência imperialista não se encerram neste relato. Na sequência, Arendt descreve a mentalidade de outra figura central no jogo imperial: o agente secreto, papel exercido por aventureiros de um código ético não tão distante daquele dos “matadores de dragões” do imperialismo britânico. O movimento argumentativo de Arendt aqui é parecido com o da descrição anterior: ela inicia seu relato dos agentes secretos notando que “também eles tinham o direito de reclamar sua lenda fundamental, a lenda do Grande Jogo como é narrada em *Kim* por Rudyard Kipling” (Ibid, p. 307). O romance conta a história do jovem agente que lhe dá o nome, cujo principal traço de personalidade é, nas palavras do romancista, o fato de que “ele amava o jogo pelo próprio jogo” (Ibidem). Trata-

“em seus momentos exaltados de excitação coletiva” (Arendt, 2005, p. 130, tradução nossa), ficando claro que o elo entre massificação e fanatismo já era visível à pensadora, elo este que não se confunde nem contradiz a mentalidade pequeno-burguesa do “pai de família”; e (ii) pelo fato de que ela repete, ao tratar das pessoas massificadas disponíveis para se unir ao movimento nazista nas *Origens*, o mesmo argumento que tecera nesse artigo sobre a “normalidade” dos indivíduos massificados — o fato de que a capacidade organizacional de um Himmler partia do pressuposto “de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família” (Arendt, 2012, p. 472). Assim, nos parece claro que, no contexto das crises da primeira metade do XX e da ascensão dos regimes totalitários, não faz tanta diferença se a pessoa massificada adere a eles por fanatismo ideológico ou conformismo egoísta — não sendo, como declara Canovan, “razoável supor que ela mudou de ideia” (1995, p. 54, tradução nossa) entre um texto e outro. O essencial é a morte completa das condições de cidadania e participação no mundo comum, a atomização plena de grandes setores da população global, que os torna suscetíveis, seja por qual motivo for, aos projetos totalitários.

se, assim, de um aventureiro nato, que encontra nas intrigas, segredos e missões ao redor dos conflitos imperiais entre britânicos e russos na Índia um excitante modo de vida e uma curiosa forma de comunidade com todos aqueles envolvidos no Grande Jogo. Nas palavras de Arendt, há em Kim um interessante senso de humanidade que se revela em “uma genuína fraternidade [que] une as ‘estirpes superiores e inferiores’, e *Kim*, um ‘sahib e filho de um sahib’, pode legitimamente dizer ‘nós’ quando fala de ‘escravos encadeados’, ‘todos puxados por uma corda só’” (Ibidem) — ou seja, há uma representação da curiosa coletividade formada entre as peças de diferentes origens e interesses no balaio de conflitos imperialistas na região.

O mais essencial no romance, todavia, está na abnegação aventureira que caracteriza o agente secreto na figura: a “ausência de objetivos é exatamente o encanto da existência de Kim” (Ibid, p. 308). Diferente das maquinações expansionistas dos burocratas, o traço central do agente secreto é sua disponibilidade quase jovial para as aventuras e possibilidades únicas da vida dúplice e oculta do espião: ele adota “o seu peculiar modo de vida de ‘não perguntar a razão, mas apenas agir ou morrer’, sem ao menos ter feito a primeira pergunta. Foi tentado apenas pela interminabilidade do jogo e pelo segredo em si” (Ibidem). O problema, é claro, é que tal disponibilidade desinteressada cai como uma luva aos interesses bem delimitados da política imperial — “seus padrões sabiam o que eles buscavam, e usavam o seu amor pelo anonimato para fins de mera espionagem” (Ibid, p. 309) —, de modo que seu papel no interior das políticas e maquinações ideológicas da expansão imperialista apenas se consolida com sua abnegação aventureira; isso, contudo, não muda as características mais marcantes e específicas de sua personalidade, sendo ainda fundamental para a adequada compreensão de sua mentalidade e das consequências desta.

O exemplo histórico elencado por Arendt do agente secreto, do aventureiro britânico tornado peça de espionagem na máquina de expansão imperialista, é T. E. Lawrence, também conhecido como Lawrence da Arábia por sua atuação nas revoltas árabes contra o domínio otomano — melhor dizendo, por sua atuação “com o encargo de fazer com que os árabes se rebelassem contra os dominadores turcos e lutassem ao lado dos ingleses” (Ibid, p. 310) no contexto da Primeira Guerra Mundial. O fundamental da situação de Lawrence está no caráter abnegado de sua entrega à missão de fomentar a revolta árabe, que faz com que o verdadeiro objetivo de seus atos, servir ao imperialismo inglês, chegue mesmo a parecer secundário, tamanha sua devoção e identificação com o movimento nacional árabe. Mais especificamente, a abnegação e alienação de si é justamente o traço característico de sua atuação individual no coração dos interesses imperiais. “Fingindo ser árabe, podia apenas

perder sua ‘natureza inglesa’ e o que o fascinou foi o completo segredo da anulação de si mesmo, não se deixando enganar pela óbvia justificativa de um governo benevolente sobre um povo atrasado, que lorde Cromer teria preferido” (Ibidem). No seio de seu papel enquanto agente secreto, portanto, ele descobre o curioso alento da despersonalização e readaptação para as condições particulares do Grande Jogo, mais importantes que quaisquer teorias sobre os motivos civilizatórios do domínio imperial, mas nem por isso menos atreladas a certa concepção das “forças ocultas” da História: a figura de Lawrence representa a transformação do agente secreto, pelo alheamento de si:

até que se tornasse a encarnação da força do movimento nacional árabe, até que perdesse toda vaidade natural em *sua misteriosa aliança com forças necessariamente superiores a ele próprio*, por maior que ele fosse, até que adquirisse um mortal ‘desprezo não pelos outros homens, mas por tudo o que eles fazem’ por iniciativa própria e não em concerto com as forças da história (Arendt, 2012, p. 310, grifo nosso).

Assim, a questão chave para a compreensão da figura de Lawrence, atrelada ao seu ferrenho desejo pelo anonimato após retornar da guerra e a “sua perfeita consciência de que a grandeza não tinha sido sua, mas apenas do papel que havia eficientemente assumido” (Ibid, p. 311), é a relação do agente secreto não só com seus atos e seu espírito aventureiro, mas com a autocompreensão de seu papel no interior das querelas imperiais e, em sentido mais amplo, com os movimentos da história. De volta a seu país natal com o fim da guerra, Lawrence “viu com outros olhos ‘o Ocidente e as suas convenções: destruíram tudo para mim’” (Ibid, p. 310). O agente reformado nunca conseguiu, nem pretendeu, retornar à normalidade da vida decadente da sociedade europeia e de seus valores em vias de destruição — “o mundo da respeitabilidade insípida” (Ibid, p. 309) —, recusando honrarias oficiais e evitando explorar sua fama enquanto agente britânico na Arábia. A ele, o que realmente importava — e este é o aspecto central do retrato de Arendt — era a convicção de ter agido em função de um movimento histórico maior que todos os indivíduos, ou melhor, sua crença em “haver penetrado — ou ter sido atirado — na *correnteza da necessidade histórica* e que se tornou funcionário ou agente das forças secretas que governam o mundo” (Ibid, p. 312, grifo nosso). A figura de Lawrence, portanto, é também fundamental para a compreensão da adesão consciente dos agentes imperialistas aos preconceitos historicistas ocidentais, com

seus patentes efeitos na produção de uma imagem determinista e teleológica da História. Nas palavras de Arendt, citando a correspondência de Lawrence:

“Eu havia empurrado o meu barco ao sabor da corrente eterna, de modo que ele ia mais rápido que os que tentavam cortá-la ou ir contra ela. No fim, eu já não acreditava no movimento árabe, mas achava-o necessário em seu tempo e lugar”. Do mesmo modo como Cromer havia governado o Egito por causa da Índia e Rhodes, a África do Sul pela necessidade de expansão, *Lawrence havia agido para algum fim ulterior e imprevisível*. A única satisfação que podia derivar disso, na falta da consciência tranquila por alguma realização limitada, advinha do próprio senso de *haver funcionado, de ter sido abraçado e dirigido por algum movimento grandioso* (Arendt, 2012, p. 312, grifo nosso).

É verdade, portanto, que Lawrence, ao agir para um fim imprevisível, ainda não representa a ação abnegada motivada por uma fanática e determinista convicção ideológica na fabricação de um ideal qualquer através da obediência a supostas leis da História — “provavelmente por ser demasiado educado para as superstições do seu tempo” (Ibidem); porém, como a passagem indica claramente, para Arendt ele é mais um representante dentre os agentes do imperialismo daquela convicção historicista — e no limite fabricativa, de meios-e-fins — acerca dos movimentos necessários da História e de uma suposta realização final ulterior por meio das ações individuais. Tudo nítido, como nota Arendt citando mais uma correspondência, na afirmação de Lawrence de que “[a]inda não sei quanto valor tem o indivíduo: muito, acho eu, se se esforçar na direção certa” (Ibidem). As sucintas palavras ganham um sentido profundo sob a análise de Arendt, revelando mais precisamente como também Lawrence, mesmo que distante do fanatismo especificamente ideológico, “já havia experimentado aquele fascínio, baseado no desespero de toda responsabilidade humana possível, exercido pela corrente eterna e por seu eterno movimento” (Ibidem)⁹⁴. A principal consequência de todo esse relato é revelar não só mais uma nuance da preparação, no seio da

⁹⁴ Cabe lembrar aqui de uma passagem muito interessante de Canovan sobre a importância dessas figuras do imperialismo para a compreensão de alguns dos traços centrais da atuação das lideranças totalitárias: “O burocrata imperialista e o agente secreto — ambos servindo à ‘lei’ da expansão e preparados para romper com qualquer lei ordinária para tanto; ambos agindo em segredo e embriagados por sua ‘aliança com as forças secretas da história e da necessidade’ — ofereceram precedentes aos quais poderiam recorrer os líderes dos movimentos totalitários” (1995, p. 30, tradução nossa).

mentalidade imperialista, do indivíduo como “mera peça” e “mera função” no interior de um aparelho estatal que se supõe capaz de realizar as leis da História, mas também por indicar, nessa crise da responsabilidade individual aventada na última citação, uma transformação profunda na mentalidade ocidental. Com a submissão de Lawrence ao sabor dos “movimentos ocultos” da História, antevemos a cristalização de uma ruptura na concepção ocidental do papel do indivíduo em seus atos no mundo comum:

Eis, portanto, *o fim do verdadeiro orgulho do homem ocidental*, que já não tem valor como um fim em si próprio, que já não faz ‘nada de si próprio nem tem a decência de ser ele mesmo’ dotando o mundo de leis, e que só tem chance se ‘se esforçar na direção certa’, em uníssono com as forças secretas da História e da necessidade — das quais é mera função (Arendt, 2012, p. 312, grifo nosso).

Não fica perfeitamente claro o que Arendt quer dizer exatamente com o “orgulho do homem ocidental”, e nos levaria muito longe investigar mais a fundo o sentido dessa expressão em seu pensamento⁹⁵. O essencial para nós é notar, mais uma vez, a semântica da ruptura em atuação: a mentalidade imperialista, especialmente no caso do abnegado agente de forças ocultas, revela uma transformação fundamental na mentalidade ocidental — a responsabilidade e agência individual dão lugar à submissão a correntes deterministas e teleológicas da História, às quais o indivíduo só pode obedecer ou ser arrastado por elas. Mais profundamente, os retratos da mentalidade imperialista de Cromer, Rhodes e Lawrence sumarizam a emergência de diversos traços daquele governo que viria a romper definitivamente a tradição do pensamento e da prática política ocidental; pois, aqui, tratamos

⁹⁵ Deve-se, no mínimo, notar que a expressão guarda grande ambiguidade, especialmente por repetir a ideia apresentada um pouco antes no capítulo, ao tratar da colonização europeia na África do Sul e seu contato com os habitantes autóctones, de que a perda desse orgulho está de certa forma atrelada ao contato com o “mundo não-europeu”. O relato feito então por Arendt, posto sua importância para a economia interna da obra, é permeado de preconceitos antropológicos evolucionistas e caricaturiza de forma profundamente problemática, no limite racista, as populações do continente africano. “Os bôeres foram o primeiro grupo europeu a *alienar-se completamente do orgulho que o homem ocidental sentia em viver num mundo criado e fabricado por ele mesmo*. Tratavam os nativos como matéria-prima e viviam à custa deles como se vive dos frutos de uma árvore. *Preguiçosos e improditivos, concordaram em vegetar mais ou menos no mesmo nível em que as tribos negras haviam vegetado durante milhares de anos*” (Arendt, 2012, p. 279, grifo nosso). Em todo caso, criticar o patente evolucionismo etnocêntrico dessa passagem, o que exigiria analisar também o restante da descrição da colonização sul-africana feita por Arendt, está além dos objetivos dessa dissertação. Para uma leitura crítica do pensamento arendtiano e atenta a esse problema, ver o texto de Anne Norton, “Heart of Darkness: Africa and African Americans in the writings of Hannah Arendt”, disponível na coletânea *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (1995), ou o artigo de Shiraz Dossa, “Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust” (1980), publicado pelo *Canadian Journal of Political Philosophy* (13/2).

dos casos mais simbólicos e expressivos daquelas expectativas disruptivas do imperialismo, expressas por exemplo entre os aventureiros que “também diziam, como Kipling: ‘Ponham-me num navio que vá para leste de Suez, onde o bom é como o mau, onde não existem os Dez Mandamentos e onde todos os desejos são permitidos’” (Ibid, p. 272). Quando os administradores se transformaram de “nobres conquistadores” em representantes de “raças superiores”, quando o governo político abriu mão de qualquer legalidade em privilégio do domínio voltado para a expansão ilimitada, e quando, especialmente, os homens ocidentais transformaram-se em agentes do imperialismo “que preferiam servir a forças misteriosas no mundo inteiro a servir o bem comum de seu país, o cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis. Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo” (Ibid, p. 313). Não poderia exprimir-se mais claramente o modo como o imperialismo está na origem dos regimes totalitários do século XX.

§8.3. O horror das fábricas de morte: os extremos do devir fabricativo

Se tomamos em consideração esses elementos que destacamos até aqui — tanto o sentido geral e desenvolvimento histórico do pensamento ideológico quanto a emergência da política de domínio e expansão ilimitada que culmina na experiência política do imperialismo —, uma interessante imagem da constelação de eventos que precede e contextualiza a ruptura da tradição ocidental começa a emergir. Em suma, assistimos ao desenvolvimento, no decorrer de diversos séculos, de uma mentalidade violenta, particularmente ocidental, que toma o campo da política como o espaço para o exercício da força. Começamos a compreender — *a encarar os fatos e resistir a eles* — o modo como certos traços da própria tradição ocidental, como seus dispositivos teóricos da lógica e das ciências naturais ou, ainda, o estudo realista das funções do Estado para a expansão e segurança da propriedade e dos interesses privados, descarrilham em ideologias, de um lado, sobre as hierarquias raciais e, de outro, sobre a necessária e justificada expansão de poderios imperiais sobre povos ditos atrasados e inferiores. E, no seio de tudo isso, parecem se destacar os elementos mais fundamentais da futura ruptura totalitária: de um lado, a submissão dos seres humanos aos movimentos e às necessárias leis da História, de modo que o agente abre mão de qualquer responsabilidade e mesmo de sua própria dignidade; de outro, a convicção de que é possível

realizar tais movimentos e leis através da fabricação de um corpo político à sua imagem, extrapolando completamente os lugares comuns, que vimos antes, sobre a fabricação nos assuntos políticos e no mundo comum.

O último movimento de nossa análise das *Origens do Totalitarismo* dirige-se à melhor compreensão desses dois elementos da ruptura totalitária e seu papel efetivo nas experiências (anti)políticas dos regimes totalitários. Parece fundamental dar mais atenção ao que temos chamado de devir — talvez fosse mais preciso dizer *delírio* — fabricativo, uma vez que este parece crucial para a aplicação das ideologias sobre as leis da História, no caso dos governos ocidentais, sendo um traço visível na mentalidade de governantes pré-totalitários, como ficou nítido na análise da mentalidade imperialista, e uma convicção ferrenha, no caso dos governantes totalitários e da estruturação desses regimes, como veremos mais à frente. Já vimos alguns aspectos notáveis desse devir fabricativo quando mencionamos as críticas de Arendt ao platonismo político da tradição e suas infinitas variações em que sempre se elege um sujeito para a condução dos assuntos públicos, orientado por uma atividade nos moldes da fabricação, e não da ação especificamente humana e dialógica.

Do mesmo modo, tivemos a oportunidade de aprofundar o exame da extrapolação dos preconceitos ocidentais acerca da categoria meios-e-fins quando analisamos o artigo *Os ovos se fazem ouvir*, e notamos ali como os comentários de Arendt acerca desses preconceitos vinculavam-se diretamente à análise das experiências totalitárias e ao fato de que esta, em muitos aspectos, apenas leva às últimas consequências certos traços da mentalidade política ocidental. Em qualquer caso, como também a análise da mentalidade imperialista anuncia, essa extrapolação tem origens mais antigas, vinculando-se tanto a preconceitos e experiências tradicionais, algo visível em ditos populares, para remeter mais uma vez ao artigo de 1950, quanto em marcos mais profundos da tradição relativos a experiências históricas que antecedem a ascensão dos regimes totalitários.

Uma dessas experiências é a já mencionada emancipação política da burguesia e, mais especificamente, aquilo que Arendt nomeia como a aliança entre essa classe e a ralé — classe emergente na contemporaneidade europeia definida por Arendt como sendo “fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes” (Arendt, 2012, p. 159). Neste sentido, a ralé não é propriamente uma classe social, mas um subproduto do desenvolvimento do capitalismo, uma subclasse “gerada pela monstruosa acumulação de capital” (Ibid, p. 222) e, uma vez que composta por indivíduos ressentidos por serem “excluídos dos processos normais de produção” (Ibid, p. 220) e representação, caracterizados por certa mentalidade populista que “brada sempre pelo ‘homem forte’, pelo

‘grande líder’” (Ibid, p. 159). No momento, não nos interessa tanto destrinchar e aprofundar os comentários de Arendt sobre a emergência dessa classe, mas simplesmente notar que seu primeiro grande aparecimento no cenário político contemporâneo se dá no palco do imperialismo — aparecimento atrelado à expansão das fronteiras comerciais e industriais como válvula de escape para o capital excedente da burguesia europeia: o “fato novo da era imperialista foi que essas duas forças supérfluas — o capital supérfluo e a mão de obra supérflua — uniram-se e, juntos, abandonaram seus países” (Ibid, p. 222) em direção aos domínios coloniais da Europa.

Há muito, portanto, a retirar dessa relação entre a burguesia e a ralé, o que Arendt faz mostrando que grandes historiadores do século XIX, apesar de acertadamente notarem o surgimento e expansão da ralé e de sua irresponsabilidade fundamental, equivocaram-se ao associar seu desenvolvimento, por exemplo, ao crescimento da classe trabalhadora industrial. Assim, eles teriam deixado de compreender que “a ralé não é apenas o refugo mas também o subproduto da sociedade burguesa, gerado por ela diretamente e, portanto, nunca separável dela completamente” (Ibid, p. 229). Noutras palavras, a ralé irrompe de forma colateral aos processos produtivos específicos da sociedade burguesa e, podemos inferir, de sua mentalidade particular, cujos principais traços a autora delineou em sua análise do pensamento de Hobbes. Seus membros são os excedentes humanos expulsos do processo de produção, e sua mentalidade está vinculada aos lugares comuns burgueses sobre a natureza egoísta do humano e a centralidade da força nos assuntos públicos. Essa incompreensão, por sua vez, vincula-se a um equívoco ainda mais grave, relativo à crescente admiração das classes abastadas europeias pela franqueza irreverente da ralé: os historiadores do século XIX “deixaram de notar a admiração cada vez maior da alta sociedade pelo submundo (que tão bem se percebe no século XIX), seu recuo gradual e contínuo em todas as questões de moral e seu crescente gosto pelo cinismo anárquico, característico dos rebentos da ralé gerados pela sociedade” (Ibidem).

A aliança entre ralé e capital na experiência imperialista está no centro do processo de desenvolvimento de uma nova “moralidade” no seio da sociedade burguesa, assim como as experiências concretas dos capitalistas se relacionam às primeiras crises cíclicas do capital ainda no século XIX — crises que “forçaram a burguesia a compreender pela primeira vez que o pecado original do roubo, que séculos antes tornara possível o ‘original acúmulo de capital’ (Marx) e gerara todas as acumulações posteriores, teria eventualmente de ser repetido, a fim de evitar que o motor da acumulação parasse de súbito” (Ibid, p. 220). Estes elementos se mesclam e criam condições favoráveis para a ruptura definitiva das classes

abastadas com quaisquer traços remanescentes da moralidade tradicional — representando, portanto, um importante elo na longa cadeia de eventos que estão nas origens da ruptura da tradição ocidental. É o que fica nítido na seguinte passagem:

[...] foi principalmente devido à experiência adquirida pela burguesia durante as crises e depressões anteriores ao imperialismo que a alta sociedade finalmente confessou estar pronta a aceitar *a mudança revolucionária de padrões morais* sugeridas pelo “realismo” de Hobbes, ora novamente propostas pela ralé e por seus líderes. *O fato de que o “pecado original” do “acúmulo original de capital” requeria novos pecados para manter o sistema em funcionamento foi mais eficaz, para persuadir a burguesia a abandonar as coibições da tradição ocidental, do que o seu filósofo ou o seu submundo.* Foi esse fato que finalmente levou a burguesia alemã a arrancar a máscara da hipocrisia e a confessar abertamente seu parentesco com a escória, recorrendo expressamente a ela para defender os seus interesses de proprietários (Arendt, 2012, p. 229, grifo nosso).

Em suma, as experiências concretas da burguesia europeia com as crises do capital e com a necessidade de um processo de expansão contínuo de acumulação primitiva levam-na a romper definitivamente com os padrões morais tradicionais ocidentais e a vincular-se cada vez mais a padrões emergentes representados pela mentalidade da ralé — mentalidade essa que, no limite, é apenas a expressão pura da própria mentalidade burguesa, visto que seus princípios políticos “denunciam uma afinidade surpreendentemente forte com as atitudes políticas da sociedade burguesa, uma vez expurgadas da hipocrisia e das concessões à tradição cristã” (Ibid, p. 230). De certa forma, é como se a burguesia encontrasse na mentalidade da ralé seu refugio, o desenvolvimento lógico e revolucionário dos seus próprios princípios (anti)políticos e antitradicionalistas, culminando eventualmente na completa adesão da elite aos valores irresponsáveis da ralé, algo notável no comportamento da burguesia alemã frente à ascensão do Partido Nazista. Tratam-se, evidentemente, de notas importantes sobre o papel da elite europeia nessa ruptura — aqui, um convicto abandono dos valores antiquados da moralidade ocidental em proveito da nova mentalidade anunciada por Hobbes no século XVII e radicalizada, no século XX, pela ralé. Em todo caso, é pertinente lembrar que tal abandono acontece sobre o pano de fundo de transformações mais profundas na sociedade europeia — não só as necessidades materiais da expansão capitalista, como

também os dilemas éticos promovidos pelo processo de secularização e o concomitante enfraquecimento da tessitura de valores cristãos, com seus conhecidos códigos morais, proibições individuais e promessas de salvação ou punição eterna⁹⁶.

Essas transformações e dilemas éticos são apresentados com bastante clareza quando Arendt discute as perplexidades das declarações de direitos universais na modernidade: afinal, a secularização é essencial não só para compreender o sentido emancipatório da Declaração dos Direitos do Homem — prenúncio, dentro da lógica do Esclarecimento europeu, de que o homem ocidental “havia atingido a maioria” (Ibid, p. 395) —, mas também para avaliar a urgência dessa Declaração em um contexto histórico em que a autoridade religiosa — antes imperiosa, para o bem ou para o mal, sobre a cultura e os costumes ocidentais — estava permanentemente abalada:

A Declaração dos Direitos Humanos destinava-se também a ser uma proteção muito necessária numa era em que os indivíduos já não estavam a salvo nos Estados em que haviam nascido, nem — embora cristãos — seguros de sua igualdade perante Deus. Em outras palavras, na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens não mais estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam da ordem política, garantidos não pelo governo

⁹⁶ Mencionar a importância do enfraquecimento da influência tradicional da moralidade cristã para o desenvolvimento da moralidade radical, burguesa e niilista típica da ralé não deve nos levar à conclusão de que um “resgate” dos valores cristãos pudesse reatar o fio rompido da tradição ou “expurgar” o perigo do totalitarismo no mundo contemporâneo — conclusão conhecida de Eric Voegelin e que permeia sua discussão pública com Arendt, cujo principal referência é sua resenha às *Origens do totalitarismo*, a resposta de Arendt e sua tréplica (*The Review of Politics*, 1953). Sem sequer entrar no mérito do papel do cristianismo ou da Igreja Católica nos eventos da modernidade e contemporaneidade europeia — das refinadas justificações do “catecismo”, outra palavra para epistemicídio, dos povos originários americanos ou da escravização das “bestas humanas” da África até o apoio ativo de setores da Igreja ao movimento nazista e a um sem fim de ditaduras globo afora —, o essencial aqui é que, como aponta Arendt, a herança ética e política do Ocidente simplesmente não pode ser reatada, visto tal herança ter sido completamente imiscuída aos aspectos mais nefastos do mundo ocidental: “[a] corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos” (Arendt, 2012, p. 14). No mais, dizer que a ruptura da tessitura moral cristã contribuiu para o surgimento da mentalidade totalitária significa apenas dizer que o Ocidente perdeu um anteparo cuja solidez parecia evitar os horrores específicos dos séculos XIX e XX — o que, longe de servir de elogio ao anteparo, nos leva a perguntar sobre a natureza de uma civilização que precisa tão ferrenhamente dele para não se reduzir à barbárie dos campos de extermínio. O reconhecimento do peso da secularização para os eventos totalitários, assim, não contribuiu para um apelo teológico, mas para a compreensão do novo imaginário e moralidade que permeiam tais eventos. “Talvez nada melhor do que a perda da fé num Julgamento Final distinga tão radicalmente as massas modernas daquelas dos séculos passados: *os piores elementos perderam o temor, os melhores perderam a esperança*. Incapazes de viver sem temor e sem esperança, as massas são atraídas por qualquer esforço que pareça prometer uma imitação humana do Paraíso que desejaram e do Inferno que temeram” (Ibid, p. 593, grifo nosso).

ou pela constituição, *mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos* (Arendt, 2012, p. 395, grifo nosso).

Ao tratar desse enfraquecimento dos direitos sociais com a dissolução do sistema de valores gerais do Ocidente, Arendt dá pistas sobre o sentido profundo da ruptura da tradição ocidental: aqui, tal ruptura aparece atrelada ao processo de secularização que, poderíamos inferir pelo que foi analisado anteriormente, abre espaço para a ascensão da mentalidade antitradicional da burguesia e, finalmente, para o niilismo inconsequente da ralé europeia. Todavia, os perigos dessa perda de referenciais provocada pela secularização podem ser ainda mais profundos, como Arendt indica em suas reflexões sobre os problemas inerentes à definição dos direitos universais — o caráter abstrato desses direitos supostamente inalienáveis, ignorantes do elementar “direito de ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada” (Ibid, p. 403). O problema não é apenas a perda cada vez mais constante na modernidade “de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos” (Ibid, p. 405) a diferentes grupos, mas o fato de que os direitos universais abstratos, radicados em uma suposta “natureza humana”, mostram-se cada vez mais dependentes dos arranjos políticos da humanidade enquanto coletivo humano — humanidade esta, como ela nota, cada vez mais emancipada das determinações da natureza ou das imposições tradicionais da história, que antes fundamentariam os direitos abstratos. Uma vez que, “queiramos ou não, já começamos realmente a viver num Mundo Único” (Ibid, p. 404), onde a ideia de humanidade deixou de ser “mero” conceito filosófico e “tornou-se hoje de fato inelutável” (Ibid, p. 406), a responsabilidade coletiva sobre a garantia dos direitos adquire uma inaudita importância e revela, à luz dos eventos políticos da modernidade, dilemas também inauditos: para começar, essa “nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível” (Ibidem).

Na atual conjuntura do “Mundo Único” e da comunidade de nações, o direito de pertença a uma comunidade política não pode ser efetivamente garantido, justamente por transcender a esfera dos arranjos recíprocos da comunidade internacional. Essa problemática também não seria mitigada por um utópico “governo mundial”, visto que, como atestado pelo caso dos regimes totalitários, um governo poderia sempre justificar seus crimes contra os direitos humanos “pela desculpa de que o direito equivale ao que é bom ou útil para um todo,

em contraste com as suas partes” (Ibid, p. 407). E é aqui que o problema mais profundo se revela: pois, vivendo numa era marcada pela perda ou pauperização dos referenciais tradicionais e com a tendência, atestada em sua medida extrema pelos regimes totalitários, de aderir a valores utilitários dentro de uma concepção ideológica dos assuntos humanos⁹⁷, a garantia dos direitos por uma humanidade totalizada na forma de um governo único poderia culminar na cristalização de violações ainda maiores desses direitos abstratos. Em primeiro lugar, o problema ainda se radica na ruptura da tradição ocidental em geral: afinal, uma “concepção da lei que identifica o direito com a noção do que é bom — para o indivíduo, ou para a família, ou para o povo, ou para a maioria — torna-se inevitável quando as medidas absolutas e transcendentais da religião ou da lei da natureza perdem a sua autoridade” (Ibidem). O mais grave é que tal perda de autoridade culmine na tentação de uma concepção estritamente utilitária do direito — em outras palavras, do direito como aquilo que é “bom” ou “útil” a um grupo qualquer —, cujos perigos podem ter imensas consequências:

[...] essa situação de forma alguma se resolverá pelo fato de ser a humanidade a unidade à qual se aplica o que é “bom”. Pois é perfeitamente concebível, e mesmo dentro das possibilidades políticas práticas, que, um belo dia, *uma humanidade altamente organizada e mecanizada* chegue, de maneira democrática — isto é, por decisão da maioria —, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma (Arendt, 2012, p. 407, grifo nosso).

Podemos retirar desse exercício imaginativo de Arendt as piores consequências de um possível governo global, responsável pela garantia e distribuição dos direitos humanos a todos os indivíduos que compõem a humanidade. A ideia de um “genocídio democrático”, embora extrema, não é absurda se considerada a disponibilidade dos indivíduos massificados

⁹⁷ É interessante a remissão que Arendt faz a um lema hitlerista no tocante a esse assunto. “O lema de Hitler, de que ‘o direito é aquilo que é bom para o alemão’, é apenas a forma vulgar de uma concepção da lei que pode ser encontrada em toda parte e que, na prática, só não permanecerá eficaz se as tradições mais antigas, ainda em vigor nas constituições, o evitarem” (Arendt, 2012, p. 403). Arendt parece estar se referindo aos lugares comuns sobre o direito e a justiça centrados em uma concepção maniqueísta de “bem” e “justo” — desde os famosos arbítrios da Lei do Talião até os gritos punitivistas de que “bandido bom é bandido morto” — que talvez encontre sua primeira expressão no cânone ocidental na conhecida declaração de Trasímaco de que “o justo não é outra coisa senão o vantajoso ao mais forte” (Platão, 2014, p. 39 (338c)). O comentário é pertinente por revelar, ainda outra vez, o papel das tradições ocidentais como anteparo à certas tendências presentes “em toda parte”, inclusive no próprio Ocidente, que se mostram especialmente nefastas quando associadas ao tipo de regime especificamente totalitário.

das sociedades contemporâneas, ou dos intelectuais presos às suas próprias formulações abstratas, a todo tipo de demagogia ou racionalização simplificadora no campo da política. É perfeitamente possível imaginar grupos da sociedade apoiando projetos contra uma minoria qualquer, especialmente se considerarmos as constantes e crescentes crises do mundo contemporâneo e seus efeitos no humor político das populações. O problema não está só na aplicação maniqueísta do princípio utilitário de que “o direito é o que é bom e útil para a maioria”, mas a quimérica suposição de que os dispositivos políticos ou jurídicos — em suma, o aparelho estatal — possam ser usados para produzir uma humanidade segundo uma série qualquer de etapas — no caso do exemplo, através do extermínio de uma parcela “inútil” da própria humanidade. Mais uma vez, embora não esteja explícito na discussão, podemos ver emergir a problemática da deturpação da categoria dos meios-e-fins e dos lugares comuns a ela atrelados no âmbito da política. No exercício imaginativo de Arendt, podemos encontrar as piores consequências, mesmo em uma democracia altamente organizada, de que na política também lidamos com uma *coisa* a ser *produzida* por meio do manejo de certa *matéria prima*, como no caso de privilegiar aquilo que é útil ao todo *cortando fora* uma parte vista agora como inútil ou perigosa.

Com essas reflexões, pretendemos caminhar no sentido de aprofundar a problemática da aplicação da categoria dos meios-e-fins, que se atrela a um de nossos objetivos centrais nesta dissertação — compreender com mais profundidade os limites da tradição ocidental e de seus marcos, em lugares comuns e na mentalidade ocidental geral, como vimos até aqui. Por hora, cumpre apenas lembrar, como vimos antes, que as origens dessa aplicação questionável são mais antigas; em todo caso, o sentido mais claro desta aplicação está atrelado aos elementos organizacionais e ideológicos dos regimes totalitários, assim como sua definitiva ruptura com a tradição ocidental. Vimos há pouco como essa ruptura definitiva atrela-se não só ao “crescente triunfo das atitudes e convicções da ralé — que não eram mais que as atitudes e convicções da burguesia despidas de fingimento” (Ibid, p. 467) nos primeiros anos do século XX, mas também à decisão da burguesia europeia de abdicar completamente dos valores morais tradicionais que antes, ainda que hipocritamente, sustentava como seus. Numa direção similar, Arendt nota que também a elite intelectual europeia do período abdica abertamente desses valores e alia-se, ainda que temporariamente, aos valores morais da ralé emergente; tal aliança, vinda de artistas e acadêmicos que já não suportavam a hipocrisia moral da sociedade burguesa, é das mais interessantes, uma vez que

indica precisamente o grau de putrefação do mundo espiritual das sociedades burguesas da virada dos séculos XIX e XX⁹⁸. Seria um equívoco tomar como mero “acesso de niilismo” (Ibid, p. 459) essa repulsa dos intelectuais aos caminhos e descaminhos do mundo europeu; em outras palavras, “seria ignorar [o] quão justificada pode ser a repulsa numa sociedade inteiramente impregnada com a atitude ideológica e os padrões morais da burguesia” (Ibidem), ainda que se dirija a um perigoso e “futurista” desejo, por parte dessa geração de vanguarda, “de ver a ruína de todo esse mundo de segurança falsa, cultura falsa e vida falsa” (Ibidem).

É nesse sentido que a aliança entre ralé e elite intelectual mostra-se tão reveladora das transformações culturais que antecedem a ruptura definitiva da tradição pelo evento totalitário. Pois, uma vez enleados por todas as transformações políticas de anos de colonização e imperialismo, de um lado, e do enfraquecimento da estrutura do Estado-nação, do outro — assim como por todas as transformações suscitadas pelo desenvolvimento das ideologias totalizantes e da mentalidade do domínio —, a elite intelectual europeia via-se presa fácil da aparente “justiça poética” representada pelo assalto da ralé — “o submundo da classe burguesa” (Ibid, p. 471) — aos assuntos políticos da sociedade burguesa. “Os membros da elite concordavam em pagar o preço, *que era a destruição da civilização*, pelo prazer de ver como aqueles que dela haviam sido excluídos injustamente, no passado, agora penetravam nela à força” (Ibid, p. 465, grifo nosso); e o problema aqui não é tanto o ingresso dos historicamente excluídos na política, mas a falsa redenção representada por esse processo, visto que a ralé não representa de modo algum os setores oprimidos da sociedade europeia e sim aqueles estratos de todas as classes que radicalizam a mentalidade egoísta e despótica da burguesia europeia. Mais ainda, a emergência das atitudes e convicções da ralé europeia, e especialmente a adesão da elite intelectual e artística a esses valores ainda que às custas da destruição da civilização ocidental, representam o primeiro passo para a definitiva

⁹⁸ Ademais, esta análise da aliança entre elite e ralé vincula-se diretamente à crítica que Arendt tece sobre a *intelligentsia* europeia — que vimos antes, ainda no capítulo 2, quando avaliamos sua crítica à *Gleichschaltung* na Alemanha Nazista e às amarras da filosofia heideggeriana em “Heidegger, a raposa”. Grunenberg faz um excelente resumo das questões em jogo neste momento das *Origens do Totalitarismo*, indicando como Arendt “narra vividamente a putrefação entre a *intelligentsia* alemã após a Primeira Guerra Mundial, cujos protagonistas intelectuais e artísticos entraram na guerra com a mesma ideia com a qual eventualmente a deixariam: destruir as cambaleantes ruínas da sociedade burguesa. Da perspectiva de Arendt, o papel e influência das elites europeias no século XX havia passado por uma total reversão desde a era do imperialismo: as elites não mais comandavam a ralé (i.e., os movimentos de massa antiestatais e antipolíticos Europa afora); ao contrário, a ralé as comandava, até que os líderes da ralé não mais precisavam das elites. No final, não havia mais elites para prevenir o movimento nazista de realizar seu objetivo: estabelecer um sistema de terror e ideologia totais. *O que, num olhar superficial, poderia se apresentar apenas como a relativização histórica da tarefa do intelectual era de fato uma crítica fulminante da mentalidade de toda uma profissão — a da própria Arendt — que não podia ser mais afiada*” (2007, p. 1020, grifo e tradução nossa).

ruptura da tradição ocidental: afinal, é nesse momento que a massa da comunidade europeia renuncia definitivamente à “máscara da hipocrisia” (Ibid, p. 229), aos valores morais do Ocidente tornados “inertes, exangues, inexpressivos e irreais” (Ibid, p. 12), aderindo abertamente aos valores da ralé, por mais absurdos que pudessem ser, por sua suposta robustez.

Desde que a burguesia afirmava ser a guardiã das tradições ocidentais e confundia todas as questões morais exibindo em público virtudes que não só não incorporava na vida privada e nos negócios, mas que realmente desprezava, parecia revolucionário admitir a crueldade, o descaso pelos valores humanos e a amoralidade geral, porque isso pelo menos destruía a duplicidade sobre a qual a sociedade existente parecia repousar (Arendt, 2012, p. 467).

Assim, o caminho está completamente aberto para a adesão em massa aos projetos totalitários, com suas falácias ideológicas e moralidade aparentemente revolucionária, despida de todos os resquícios puídos do bom-senso ocidental. E é fundamental insistir, junto com Arendt, no papel crucial da hipocrisia burguesa tanto para o empobrecimento dos valores morais ocidentais quanto, como vimos antes, pelo desenvolvimento de uma mentalidade imperialista que precede em muitos aspectos a mentalidade totalitária. Com relação a esse último ponto, Arendt vai ainda mais longe. Em primeiro lugar, a pensadora retoma a problemática geral dessa mentalidade conforme ela se desenvolve em diferentes correntes do liberalismo do século XIX, notando como “a filosofia política dos liberais, segundo a qual a mera soma dos interesses individuais constitui o milagre do bem comum, parecia apenas uma racionalização da temeridade com que se atendia aos interesses privados sem se atentar para o bem comum” (Ibid, p. 470). Assim, os filósofos liberais acabavam dando munição para as pretensões totalizantes dos movimentos totalitários, que se declaravam superiores à mesquinhez dos partidos e seu papel enquanto representantes de interesses particulares, “pelo fato de conterem uma *Weltanschauung* através da qual tomariam posse do homem como um todo” (Ibidem). Mas essa aparente oposição entre a concepção burguesa da política e a ideologia tipicamente totalitária não resiste a uma inspeção mais cuidadosa. Afinal:

Nessa pretensão de totalidade, os líderes da ralé dos movimentos totalitários formulavam a sua ideologia invertendo apenas a própria

filosofia política da burguesia. A classe burguesa, tendo aberto caminho para si por meio da pressão social e, frequentemente, através da chantagem econômica contra instituições políticas, sempre acreditava que os órgãos públicos oficiais do poder fossem dirigidos por seus próprios interesses e influxos secretos. *Nesse sentido, a filosofia política da burguesia era sempre “totalitária”*; supunha sempre que política, economia e sociedade fossem uma coisa só, na qual as instituições políticas serviam apenas de fachada para os interesses privados (Arendt, 2012, p. 470).

A pretensão totalizante das ideologias tipicamente totalitárias deve muito à mentalidade política da burguesia — que, em sua convicção de que as instituições são mera fachada para movimentos secretos e leis misteriosas da economia, prenuncia exatamente o que há de mais característico nas ideologias totalitárias, a saber, a crença no movimento da história segundo uma lei fixa e determinada⁹⁹. Em todo caso, nada é mais determinante para a compreensão do regime totalitário e de sua ruptura definitiva com a tradição ocidental do que o fato de que este se arroga a prerrogativa de ser capaz de realizar a lei da história, ou de fabricar um corpo político à imagem dessa lei. O governo totalitário consolidado no poder “emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), *mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias*” (Ibid, p. 474, grifo nosso). É essa tentativa efetiva de *produzir ou fabricar* uma realidade à imagem da ideologia que caracteriza de forma mais precisa a novidade ímpar do regime totalitário e de sua ruptura com a tradição ocidental — o

⁹⁹ E é claro que, como veremos agora que começamos a analisar as particularidades do regime totalitário, que essas tendências são radicalizadas a um extremo sem precedentes por essa nova forma de governo. Para Duarte, essa nova concepção de lei é mais fundamental do que as conhecidas novidades institucionais e jurídicas dos regimes totalitários, com suas inúmeras instituições de fachadas e aparelho legal volátil e difuso. “Mais importante do que a fragilidade e maleabilidade dos estatutos legais instituídos pelo regime é o fato de que o totalitarismo altera radicalmente o próprio conceito de lei, ao compreendê-la em termos das leis da Natureza ou da História prescritas pela ideologia. As leis positivas deixam de ser restrições e proibições de certas condutas particulares para tornarem-se instrumentos de transformação e criação da realidade, de acordo com a interpretação da ideologia pelo líder totalitário” (Duarte, 2002, p. 57-58). Em *O pensamento à sombra da ruptura*, Duarte desenvolve mais esse raciocínio, notando como o ordenamento jurídico ocidental é subvertido em seus princípios mais elementares pela noção totalizante, teleológica e fabricativa de lei dos regimes totalitários: “[d]e proibições, as leis positivas passam a ser concebidas como a prescrição do que deve ser a conduta humana, deixando de existir um espaço de indeterminação entre a lei concreta e o seu princípio fundamental, já que a lei [supostamente] torna-se a expressão imediata desse último” (Duarte, 2000, p. 64). Como veremos ao fim dessa seção, tal interpretação está em pleno acordo com as descrições feitas por Arendt da burocracia terrorista totalitária e sua orientação ideológica, e também nos parece reforçar a hipótese de que este esforço em fabricar uma realidade com base em uma ideologia historicista é o principal fundamento da novidade totalitária — o que abordaremos diretamente já no próximo parágrafo.

modo, em suma, como os movimentos totalitários mobilizam uma série de dispositivos inéditos de governo e de organização, tanto partidária quanto estatal, para tentar fabricar os pressupostos de uma ideologia no mundo, para tentar produzir uma realidade à sua imagem.

A bem da verdade, são muitas as novidades do regime totalitário, e corre-se o perigo de reduzir em excesso a análise desses vários dispositivos — como a propaganda totalitária, que não só nega a realidade como ativamente afirma uma “realidade paralela”, a organização em camadas dos partidos totalitários, com sua complexa interação entre níveis gradativos de membros simpatizantes até lideranças radicais, ou o dispositivo do terror, peça chave não só para fins de policiamento, mas para a realização das ambições totalizantes do governo, como se evidencia sobretudo na análise dos campos de concentração nazistas pela autora — ao caracterizar a cristalização mais radical do devir fabricativo ocidental como o traço determinante da novidade do regime totalitário. De qualquer forma, consideramos esse indicativo necessário, visto que ele nos parece explicar, de forma sumária, o sentido da aplicação inédita desses dispositivos também inéditos¹⁰⁰. Quando aborda, por exemplo, a recusa entre os nazistas do uso de *slogans* que defendessem uma forma determinada de governo ou a defesa stalinista da tese, de origem marxista, da dissolução definitiva do Estado por meio da ditadura do proletariado, Arendt evidencia que essas atitudes denotam uma concepção original do uso do aparelho estatal como mero meio para a realização de um fim estipulado pela ideologia totalitária:

É como se, pelo menos nesse assunto, [os movimentos totalitários] sempre soubessem que iriam ser completamente originais. Toda discussão a respeito da verdadeira forma do seu futuro governo podia ser rejeitada como conversa-fiada a respeito de meras formalidades — pois o Estado, segundo Hitler, *era apenas um “meio” para a preservação da raça*, do mesmo modo como, segundo a propaganda

¹⁰⁰ Sobre essa questão, Sylvie Courtine-Dénamy elabora um excelente comentário em sua conferência “A lógica de uma ideia: a fabricação do gênero humano [*La logique d'une idée: la fabrication du genre humain*]” (2007). Ela resume desta forma a pretensão fabricativa dos regimes totalitários, ligando-os, como vimos, tanto às ideologias totalizantes quanto à pretensão de transformar a “natureza humana” por meio do domínio total: “[n]o pano de fundo tanto da ideologia nazista quanto da ideologia marxista, encontramos de fato a ideia “insana” de que se poderia criar a sociedade ideal: num caso, uma comunidade ariana racialmente pura, no outro, uma sociedade sem classes. Nos dois casos, tal objetivo implica uma abordagem manipuladora da sociedade, a crença na artificialidade da ordem social, a ânsia de intervir de modo autoritário sobre a “natureza humana” para purificá-la dos seus elementos “patogênicos”: os judeus no primeiro caso, o burguês no segundo caso” (Courtine-Dénamy, 2007, p. 22, tradução nossa).

bolchevista, o Estado é *apenas um instrumento na luta de classes* (Arendt, 2012, p. 493, grifo nosso).

Em suma, a forma específica do governo totalitário não é tão importante, nem para os próprios totalitários, quanto a realização do fim supremo estabelecido no coração da ideologia totalitária. E é digno de nota, como estamos tentando apontar, o modo como Arendt relaciona nessa passagem a mais profunda originalidade dos regimes totalitários a esse tratamento fabricativo da máquina estatal, que deve servir de meio para a produção da realidade estabelecida pela ideologia — o que, como sempre, se relaciona diretamente com seu caráter explicativo totalizante, a qual pretende ser a “correta interpretação de forças históricas ou naturais essencialmente seguras, forças que nem a derrota nem a ruína podem invalidar porque, a longo prazo, tendem a prevalecer” (Ibid, p. 482). Assim, o uso da máquina estatal e seus diferentes dispositivos tem um objetivo mais preciso nos regimes totalitários, que contraria a lógica geralmente aceita pela tradição ocidental de que os governos obedecem *raisons d'état* compreensíveis e vinculadas a interesses baseados na concretude da realidade material; ao contrário, os governantes totalitários, ao alcançarem o poder, “cuidam de algo que está acima de quaisquer considerações utilitárias: *fazer com que as suas predições se tornem verdadeiras*” (Ibidem, grifo nosso). E é evidente que muitos dispositivos estatais são mobilizados para este fim, desde o policiamento ostensivo e a perseguição a todo tipo de dissidente — decerto não desconhecida da política europeia mas claramente radicalizada nos governos totalitários — até a organização da sociedade em hierarquias de raças ou classes “superiores” e “decadentes”, produzindo na realidade material as suposições ideológicas desses movimentos¹⁰¹, ou a construção das fábricas de morte que

¹⁰¹ Nesse contexto, interessa muito um comentário escrito em *Sobre a natureza do totalitarismo: um ensaio de compreensão* (1953/54). Em determinado momento do ensaio, Arendt caracteriza a novidade do uso totalitário da ideologia como a tentativa de transformação das suposições ideológicas em realidade concreta através dos meios de organização totalitários. O primeiro exemplo para isso é a efetiva reorganização social, por critérios raciais, no regime nazista: “O movimento nazista, longe de organizar [apenas] pessoas que calhassem de acreditar no racismo, organizou-as [todas] de acordo com critérios raciais objetivos, *de modo que a ideologia racial não era mais uma questão de mera opinião, ou argumentação, ou mesmo de fanatismo, mas constituía a realidade efetivamente vivida*, primeiro dentro do movimento nazista, e então da Alemanha Nazista, onde a quantidade de comida, a escolha de profissão e mesmo a esposa de um indivíduo dependiam de sua fisionomia e ancestralidade racial” (Arendt, 2005, p. 351, grifo e tradução nossa). Em suma, a reorganização social segundo critérios ideológicos raciais termina por “concretizar” os pressupostos da ideologia, tornando-os “irrefutáveis”: em curto tempo, os arianos com pleno emprego e bem-estar social serão “de fato” humanamente distintos dos judeus adoecidos e subnutridos dos guetos, mesmo para o mais neutro dos observadores. Como aponta Canovan repetindo e aprofundando a formulação arendtiana, no seio do governo nazista o “antissemitismo não era mais uma questão de opinião mas um princípio de identidade e status, alocando indivíduos atomizados dentro da

cristalizam os aspectos mais distintivos do terror totalitário — esses dois últimos dispositivos específicos aos regimes totalitários.

Mais central do que a mobilização inédita da máquina estatal e de dispositivos de governo também inéditos parece ser o fato de que toda essa mobilização se orienta segundo as suposições ideológicas mais profundas dos movimentos totalitários. Quando Hitler anuncia a inevitável aniquilação da “raça judaica” ou quando Stálin refere-se aos dissidentes do partido como membros das “classes agonizantes”, anuncia-se um objetivo de governo associado diretamente à compreensão ideológica da realidade, à pressuposição de que certas leis inevitáveis devem servir de base para a ação do Estado totalitário: “em ambos os casos [das falas de Hitler ou de Stalin], consegue-se o mesmo objetivo: o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, *de acordo com leis imutáveis*, sucederia de qualquer modo” (Ibid, p. 483, grifo nosso). Se considerarmos os comentários de Arendt acerca da mentalidade hubristica dos membros mais atuantes dos partidos totalitários — os principais executores, por assim dizer, de sua tentativa de fabricar as leis ideológicas na realidade comum —, notamos, mais uma vez, como a convicção totalitária de que “tudo é possível” através da adequada organização representa a mais profunda articulação do delírio fabricativo ocidental:

O que une esses homens é uma firme crença na onipotência humana. O seu cinismo moral e a sua crença de que tudo é permitido repousam na sólida convicção de que tudo é possível. É verdade que esses homens pouco numerosos, não são facilmente apanhados em suas próprias mentiras específicas e não creem necessariamente em racismo ou em economia, em conspirações de judeus ou de Wall Street. Contudo, são também iludidos — *iludidos pela ideia impudente e presunçosa de que se pode fazer tudo*, e pela insolente convicção de que tudo o que existe é apenas um obstáculo temporário a ser certamente vencido pela organização superior (Arendt, 2012, p. 483, grifo nosso).

Volksgemeinschaft [comunidade popular] do movimento” (1995, p. 56, tradução nossa). Talvez aqui se exemplifique o que há de mais horrível e potencialmente perigoso nas pretensões fabricativas totalitárias: o fato de que possam eventualmente se “tornar reais” através da prática organizada do Estado; como nota Duarte, é essa organização terrorista fabricativa que serve como “razão para a suprema ‘coerência’ que imanta ideologicamente as sociedades totalitárias, cuja perfeição constitui mais um sinal de que a realidade foi substituída pela ‘ficção’” (2000, p. 54).

As elites atuantes dos partidos totalitários, em seu cinismo que pode afastá-las até mesmo dos marcos mais característicos das propagandas totalitárias, demonstram outra face da *hybris* fabricativa totalitária: aqui, mesmo o princípio ideológico fundamental — tão central, como vimos, a todo o edifício totalitário em sentido mais amplo — é secundário frente à suposição de que *qualquer coisa pode ser realizada mediante a organização total*. Aos adeptos do partido nazista é menos importante a verdade da teoria do conflito racial como motor da história e da superioridade dos arianos do que *a possibilidade de produzir um mundo* a partir dessas suposições¹⁰². Mais uma vez, e mesmo quando despido da ingênua crença na ideologia totalitária, o totalitarismo revela a cristalização definitiva do devir fabricativo ocidental e de suas consequências nefastas para o mundo comum; a convicção onipotente totalitária, aponta Canovan de forma muito precisa, “[...] soa como um tipo de humanismo vastamente distendido, uma fé hubristicamente exagerada no poder dos seres humanos de remoldar o mundo em consonância com a imaginação humana” (1995, p. 57, tradução nossa).

Essa cristalização do devir fabricativo se mostra mais claramente na análise do Estado totalitário, destacando-se suas duas principais instituições, a polícia secreta e o campo de concentração. Mas mesmo no sentido mais geral da dominação estatal totalitária — com seu característico amorfismo, promovido ativamente pela duplicação de órgãos partidários sem uma autoridade claramente demarcada entre eles — os traços nefastos do estímulo à mentalidade fabricativa já se revelam. Tratando especificamente da mentalidade dos altos escalões do partido — que assegura não só o monopólio do poder, mas a “completa independência do ditador em relação a todos os subordinados e [possibilita] as súbitas e surpreendentes mudanças de política pelas quais o totalitarismo é famoso” (Arendt, 2012, p. 547) —, Arendt nota como a fanática anuência ao amorfismo estatal em privilégio do desejo supremo do Líder “liquida sistematicamente todo real interesse em tarefas específicas e produz uma mentalidade *que vê em toda e qualquer ação um meio de atingir algo completamente diferente*” (Ibid, p. 548, grifo nosso), e que esteja em acordo com o desejo do Líder e, portanto, com os pressupostos fundamentais do projeto ideológico totalitário que ele representa.

¹⁰² É nesse sentido que podemos compreender uma outra afirmação de Arendt, também em seu ensaio *Sobre a natureza do totalitarismo: um ensaio de compreensão*, de que “[o]s nazistas, à diferença de outros racistas, não acreditavam tanto na verdade do racismo quanto desejavam transformar o mundo em uma realidade racial” (Arendt, 2005, p. 351, tradução nossa). Quer dizer: segundo Arendt, mais vale aos nazistas o uso do princípio racial como dispositivo para transformar como se queira a sociedade do que a suposta verdade deste princípio.

Não se trata simplesmente de uma obediência cega a uma liderança vista como forte e decidida, como muitos grandes estudiosos da personalidade autoritária e de suas características já apontaram. O que Arendt mostra nesse momento de sua análise do funcionamento do Estado totalitário é sua absoluta anuência aos princípios mais fundamentais do movimento — mesmo que às custas de considerações materiais e econômicas que, segundo os pressupostos ocidentais e sua compreensão pragmática dos meios-e-fins na política, deveriam estar no centro das preocupações do governo¹⁰³. A derrota nazista em Stalingrado, por exemplo, não teve o efeito esperado de um governo tradicional de forçar uma mudança objetiva nas onerosas políticas de perseguição aos judeus, que privavam os nazistas de um imenso contingente de mão-de-obra qualificada em diferentes áreas. Arendt lembra o exaspero de Hans Frank, governador-geral nazista da Polônia, diante da deportação de judeus que poderiam ajudar em obras diversas e na produção de armamentos. A razoabilidade administrativa de Frank ainda fala um pouco mais alto do que sua adesão aos princípios ideológicos nazistas: “Uma vez que a guerra tenha sido ganha, pouco se me dá se se fizer picadinho dos poloneses e ucranianos e de todos os mais aqui” (Ibid, p. 755), escreve em ofício, pedindo o fim da deportação dos judeus empregados nesses setores. O que o governador-geral não consegue entender é que justamente essa preocupação com a materialidade administrativa é secundária ao governo totalitário: “o risco de perder inteiramente a guerra foi apenas mais um motivo para pôr de lado quaisquer considerações utilitárias e procurar atingir, por meio da impiedosa organização total, os objetivos da ideologia racial totalitária, nem que fosse por pouco tempo” (Ibid, p. 549, grifo nosso).

O essencial, novamente, não é a governabilidade ou a consolidação do poder em sentido material tradicional, mas o uso do poderio estatal para a finalidade estabelecida pela ideologia totalitária: “[p]ara o ‘movimento’, era mais importante demonstrar que era possível fabricar uma raça pela aniquilação de outras ‘raças’ do que vencer uma guerra de objetivos limitados” (Ibid, p. 550, grifo nosso). A novidade do governo totalitário, novamente, não se limita aos expedientes organizacionais inéditos que ele inventa e mobiliza, mas se liga

¹⁰³ Deste ponto em diante, podemos começar a considerar uma outra questão que será refinada na análise arendtiana dos campos de concentração — a saber, o fato de que a *praxis* fabricativa e ideológica dos regimes totalitários é tão radical que rompe até mesmo com os preconceitos produtivistas e a categoria meios-e-fins do pensamento político tradicional. Duarte tem excelentes comentários sobre essa questão e será uma de nossas principais referências para analisar tal questão; na passagem abaixo, ele nota que “quando a fabricação da morte torna-se um fim em si mesmo, a despeito do seu caráter contraproducente para uma economia em estado de guerra, é a própria lógica de meios e fins que chega ao seu limite e se estilhaça. Arendt foi uma das primeiras a denunciar o caráter paradoxal dos campos de extermínio, os quais, ao levarem as relações de meios e fins ao seu paroxismo, não mais podiam ser entendidos à luz dos princípios da *Realpolitik*, nem mesmo como uma instância *ensandecida da razão instrumental*” (2002, p. 72, grifo nosso).

sobretudo ao fato de que seus líderes são os primeiros a mobilizar integralmente o aparelho estatal disponível desprezando “todos os interesses limitados e locais — econômicos, nacionais, humanos, militares — em favor da realidade puramente fictícia de um futuro distante e indefinido” (Ibid, p. 551). Ela se liga, então, ao fato de que esses regimes se orientam pela “constante pressuposição de que um dia *conseguirão atingir o seu objetivo final, e nunca o perdem de vista*, por mais remoto que ele pareça ou por mais que se choque com as necessidades do momento” (Ibid, p. 554, grifo nosso)¹⁰⁴. O domínio total do Estado totalitário não se orienta pelas necessidades objetivas de seu próprio governo, mas pela pretensão original do movimento de estabelecer o domínio total, de proporções mundiais, que, por sua vez, permitirá a realização dos objetivos ideológicos do movimento — o império da “raça ariana”, no caso nazista, o domínio completo da “classe trabalhadora”, no caso stalinista —, não importando se a realização de tais objetivos “só viria dali a séculos” (Ibid, p. 550). Tudo isso permite a Arendt sintetizar o que há de determinante nas inovações dos regimes totalitários e sua forma de governar:

O problema com os regimes totalitários não é que eles joguem a política do poder de um modo especialmente cruel, mas que atrás de suas políticas esconde-se um conceito de poder inteiramente novo e sem precedentes, assim como atrás de sua *Realpolitik* jaz um conceito de realidade inteiramente novo e sem precedentes. Supremo desprezo pelas consequências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; *desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse*; “idealismo”, ou seja, *a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder* — tudo isso introduziu na política internacional um fator novo e mais

¹⁰⁴ Evidente que se trata de mais um exemplo do caráter completamente sem precedentes do totalitarismo, que rompe com os mais elementares princípios da *raison d'État* tradicionalmente compreendida, com sua defesa dos principais interesses de um corpo político e suas classes dominantes. É claro que há um “interesse” no regime totalitário, mas, por ser puramente ideológico e megalomaniaco, ele rompe com o próprio “princípio elementar de realidade” que deveria informar um indivíduo em suas escolhas, ainda mais um estadista. Como também nota Duarte, a diferença entre o totalitarismo e todas as formas de governo conhecidas pelo Ocidente: “[e]nquanto estas últimas almejam fins políticos, econômicos ou religiosos bem definidos em uma escala territorial limitada, o totalitarismo tende sempre à contínua expansão porque visa ao domínio total de toda a população da terra [...], absurdo primeiro e fundamental, do qual decorrem todos os outros” (Duarte, 2000, p. 63). Trata-se mesmo, na falta de palavra melhor, de uma “insanidade”, em que os pressupostos ideológicos ganham prioridade mesmo sobre as necessidades mais elementares e pragmáticas da vida individual ou de um Estado em guerra.

perturbador do que teria resultado da mera agressão (Arendt, 2012, p. 557, grifo nosso).

Em seu sentido mais geral, a dominação totalitária representa o advento ou a cristalização de uma mentalidade efetivamente inaudita na política, que transcende suas origens. Há no domínio totalitário um completo desprezo pela concretude dos interesses políticos e necessidades utilitárias em privilégio da fé inabalável no edifício ideológico e em seus pressupostos fundamentais. Isso também se torna visível em alguns comentários que Arendt faz sobre emprego inédito da polícia secreta pelos regimes totalitários. Sobre esse dispositivo, que é “o verdadeiro ramo executivo do governo [totalitário], através do qual todas as ordens são transmitidas” (Ibid, p. 571), Arendt evidencia que sua função especificamente central dentro desses regimes está diretamente atrelada não só ao papel crucial do terror político, mas ao fato de que os agentes e organizações secretas produzem uma rede diretamente ligada à liderança totalitária que dá certo ordenamento oculto à estrutura amorfa do regime e que, sem dever prestar contas a nenhuma outra instância do movimento ou do partido, efetivamente dá vazão aos desejos do líder: “através da rede de agentes secretos, o governante totalitário cria uma correia transmissora diretamente executiva que, em contraposição com a estrutura de camadas superpostas da hierarquia ostensiva, é completamente separada e isolada de todas as outras instituições” (Ibidem). Essa situação, por sua vez, produz uma consequência relevante: “os agentes da polícia secreta são a classe francamente governante nos países totalitários, e as suas normas e escalas de valores permeiam toda a textura da sociedade totalitária” (Ibidem); ou seja, é a mentalidade desses “abnegados e convictos” condutores da política totalitária — mentalidade, como vimos, obstinada em tomar “*em toda e qualquer ação um meio de atingir algo completamente diferente*” (Ibid, p. 548, grifo nosso) e, no caso específico dos agentes secretos, caracterizada sobretudo pela preocupação em perseguir e liquidar “inimigos objetivos” do movimento, selecionados não por qualquer tipo de oposição, mas por ser supostamente “um ‘portador de tendências’, como o portador de uma doença” (Ibid, p. 564)¹⁰⁵ — que molda a tessitura

¹⁰⁵ Sobre isso, Duarte faz um interessante comentário que também prenuncia algumas das rupturas mais radicais e “incompreensíveis” realizadas pelos regimes totalitários. Estes regimes, diz ele, “definem a culpa de seus inimigos não a partir de sua conduta no mundo, mas a partir de sua certidão de nascimento, tomada como justificativa suficiente para perseguição, internação e assassinato. Assim procedendo, as suas vítimas são escolhidas a despeito de sua própria inocência, destruindo-se por completo o nexu jurídico entre ação e consequência, bem como a própria possibilidade de distinção entre culpados e inocentes, visto que ambos têm o mesmo destino” (Duarte, 2000, p. 46).

objetiva da sociedade totalitária, desde o clima de constante perseguição e vigilância mútua até o arbítrio secreto com o qual as vítimas da perseguição são efetivamente selecionadas.

Porém, o que há de mais grave e central ao estado de coisas suscitado pela construção do edifício da polícia secreta, o verdadeiro edifício executivo do regime, está na produção não apenas de um dispositivo de controle social que se mostra decisivo ao domínio total dos sujeitos, mas de um terreno propício, dentro das próprias organizações secretas, para um verdadeiro laboratório do domínio da subjetividade humana segundo uma ideologia e um princípio organizacional — sempre, é claro, movidos pela pretensa e arrogante ideia de que a ideologia não apenas explica exhaustivamente a realidade como pode ser completamente realizada no campo da política¹⁰⁶. É este estado de coisas e suas implicações mais profundas que Arendt descreve ao abordar conclusivamente a condução dos líderes totalitários de suas polícias secretas:

A fé na onipotência humana e a convicção de que tudo pode ser feito através da organização leva-os a experiências com que a imaginação humana pode ter sonhado, mas que a atividade humana nunca realizou. Suas abomináveis descobertas no reino do possível são inspiradas por um cientificismo ideológico que já vimos ser menos controlado pela razão e menos disposto a reconhecer os fatos que as mais loucas fantasias da especulação pré-científica e pré-filosófica. Criam a sociedade secreta, que agora já não opera à luz do dia, a sociedade da polícia secreta, ou o soldado político, ou o guerreiro ideologicamente treinado, para que possam realizar a pesquisa experimental do possível (Arendt, 2012, pp. 579-580).

Essa última passagem é notável por algumas razões. Em primeiro lugar, ela sintetiza como o próprio dispositivo da polícia secreta desempenha um papel fundamental na tentativa totalitária de produzir uma realidade à imagem de sua ideologia. O agente “abnegado”, neste sentido, é ferramenta do dispositivo e, ao mesmo tempo, cobaia de um experimento social que visa extirpar a capacidade de agência livre ou de reflexão e responsabilização individual,

¹⁰⁶ Esse caráter ostensivo das organizações de fachada para os verdadeiros órgãos de execução da polícia secreta está diretamente ligado às pretensões ideológicas do totalitarismo. Canovan indica isso ao apontar como “difícilmente a disformidade administrativa caótica seria uma receita para a eficiência, mas Arendt enfatiza continuamente que as considerações utilitárias ordinárias não eram importantes dentro dos regimes totalitários. Estes não eram estados protegendo interesses específicos, mas movimentos interessados em refazer a realidade por razões ideológicas em uma escala global” (1995, p. 58, tradução nossa).

uma vez que ele também se torna mero, ainda que supremo, executor da vontade ideologicamente informada do líder totalitário — que é, ele também, não um tirano caprichoso mas o suposto “executor máximo” das leis da História ou da Natureza¹⁰⁷. Em segundo lugar, e talvez mais importante, a passagem anuncia o modo como os dispositivos totalitários, em sua suprema novidade, são os próprios laboratórios de um tipo de domínio total da humanidade e, nesse sentido, diretamente atrelados à tentativa de produzir uma realidade ideológica pelos meios mais atrozes — o que anuncia, mais precisamente, a pormenorizada análise que Arendt realiza de outro dispositivo original dos regimes totalitários, o campo de concentração, “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (Ibid, p. 583). Assim, Arendt abre sua análise desses dispositivos declarando diretamente que os “campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (Ibid, p. 581): é essa a sua significação fundamental no jogo totalitário de possibilitar um mundo à imagem de um quadro qualquer de premissas ideológicas.

Assim, por meio dos campos de concentração, os regimes totalitários visam principalmente produzir uma “humanidade” às avessas daquilo que habitualmente compreendemos como “humano”. Neste sentido, o coração do problema é o desejo de “fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única ‘liberdade’ consista em ‘preservar a espécie’” (Ibid, p. 582); mais especificamente, na tentativa persistente da “eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da

¹⁰⁷ Quer dizer, como nota Duarte, que nem mesmo a “liberdade caprichosa” do tirano sobrevive ao terror totalitário: os “líderes totalitários desrespeitam flagrantemente os princípios do interesse próprio em suas ações e não se guiam pelas leis que instituem e desrespeitam sem, entretanto, abolir os códigos legais preexistentes. Os governantes totalitários governam a partir da aplicação terrorista de supostas leis transcendentais [...]” (2000, p. 53) — ou seja, nem eles são livres em seus atos e decisões, mas meramente “realizam” as determinações pressupostas por sua ideologia. Também Canovan destaca esse traço particular ao líder totalitário, chamando atenção ao modo como suas ações e decisões partem do pressuposto da inexistência da liberdade, espontaneidade e responsabilidade humanas, em privilégio da submissão completa do humano — o líder incluso — às “leis inerentes e inescapáveis” da História. “Diferentemente de tiranos e ditadores ordinários, eles veem a si mesmos não como detentores de um poder arbitrário, capazes de fazer o que bem entenderem, mas, ao contrário, como servos das leis desumanas que governam o universo. Não é apenas no nível dos seguidores e vítimas que a pluralidade e espontaneidade humanas tornaram-se supérfluas, mas mesmo no nível do líder em si. Este, portanto, segundo Arendt, é essencialmente o totalitarismo: uma tentativa de exercer domínio total e demonstrar que ‘tudo é possível’ através da destruição da pluralidade e espontaneidade humanas em todos os níveis, além de nivelar tudo aquilo que é humano e contingente para ajustá-lo a uma ideologia determinista” (Canovan, 1995, p. 27, tradução nossa).

transformação da personalidade humana numa simples coisa” (Ibidem)¹⁰⁸. Afinal, no cerne do funcionamento dos campos, tanto algozes quanto vítimas são meros autômatos que confirmam a pseudoteoria historicizante da ideologia totalitária: os agentes totalitários produzem e executam um extermínio não por volição, mas mediante uma organização dentro da qual são peças também supérfluas, e os grupos perseguidos são exterminados não por qualquer culpa ou responsabilidade individual, mas por conta de sua predisposição, prevista pela ideologia, para o perecimento em um quadro teleológico qualquer — isto é, como representantes das “raças inferiores” ou das “classes agonizantes”.

Nesse contexto, Arendt escreve uma nota, particularmente interessante para nossa dissertação, sobre como elementos fabricativos e dominativos do pensamento ocidental culminam na *hybris* totalitária de que “tudo é possível”. A autora descreve como a experiência totalitária revela ainda mais do que esse desenvolvimento, culminando na quebra da própria lógica fabricativa dos meios-e-fins; comentando o teor virtualmente incompreensível da experiência nos campos de concentração, ela mostra que a transformação de seu uso, desde os primeiros anos dos regimes totalitários, quando servem como espaço de prisão e extermínio dos opositores, até suas últimas e aparentemente ilógicas consequências:

O terror extraordinariamente sangrento durante a fase inicial do governo totalitário atende realmente ao fim exclusivo de derrotar o oponente e de impossibilitar qualquer oposição futura; mas o terror total só é lançado depois de ultrapassada essa fase inicial, quando o regime já nada tem a recear da oposição. *O meio se transforma no fim e a afirmação de que “o fim justifica os meios” já não se aplica, pois o terror, não sendo mais o meio de aterrorizar as pessoas, perdeu a sua “finalidade”* (Arendt, 2012, p. 584, grifo nosso).

A finalidade inicial, garantir a permanência do governo, dá lugar a uma finalidade que é o próprio meio — o extermínio puro e simples não da oposição, mas de populações tidas ideologicamente como indignas da existência. Ainda que se mantenha o objetivo concreto de produzir uma realidade idêntica às suposições da ideologia, houve uma transformação

¹⁰⁸ Sobre essa questão da desumanização nazista, João Medina tece um excelente comentário em sua conferência “‘Ser judeu, ser alemão’: o diálogo epistolar entre Hannah Arendt e Karl Jaspers (1926-1969)” (2007). Falando sobre a novidade atroz do totalitarismo para Arendt, ele menciona como, para ela, “o crime nazi era único por ter ousado postular uma inumanidade radical, o que justificava o encarniçamento da máquina SS em conduzir esses infra-seres (*Untermenschen*) para o matadouro industrial, graças a uma racionalização total dos mecanismos de destruição e por um processo de terror sem limites” (Medina, 2007, p. 206).

crucial: o “meio”, o domínio total e o extermínio, torna-se o próprio “fim”, a “confirmação” da ideologia. Se retomamos a imagem abordada anteriormente na análise de *Os ovos se fazem ouvir*, é como se a omelete proverbial realmente não fosse mais sequer um fim: a quebra de ovos virou uma espécie de meio-em-si-mesmo¹⁰⁹.

É neste sentido, portanto, que a análise dos campos de concentração por Arendt é tão pertinente para explorar as dimensões mais nefastas do totalitarismo e da quebra definitiva que ele realiza na tradição do pensamento e da prática política ocidentais. E é claro que essa quebra é possibilitada não só pelos desenvolvimentos ideológicos e espirituais da modernidade, mas também pelas transformações sociopolíticas acarretadas pela dissolução do Estado-nação e pelo desenvolvimento predatório do modo de produção capitalista: afinal, se os campos se caracterizam pelo fato de que “as massas humanas que eles detêm são tratadas como se já não existissem” (Ibid, p. 591), é porque, em grande parte do mundo, havia se tornado habitual a existência de vastos contingentes populacionais supérfluos, de apátridas e refugiados de toda parte do globo. Nesse sentido, Arendt é enfática em apontar que a

desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos. O incentivo e, o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de

¹⁰⁹ Duarte nota muito bem essa quebra, segundo Arendt, da formulação tradicional da categoria de meios-e-fins quando aplicada à política totalitária. Em uma passagem abundante em citações de reflexões presentes nos ensaios *Sobre a natureza do totalitarismo: um ensaio de compreensão* e *Humanidade e Terror* (1953), ele diz o seguinte: “Para Arendt, requer-se o terror a fim de que o mundo torne-se um espelho fiel das premissas ideológicas totalitárias, pois, para mantê-lo assim, é preciso dominar os seres humanos até o ponto em que eles percam, junto com sua ‘espontaneidade’, também a ‘imprevisibilidade’ especificamente humana do pensamento e da ação (EU: 350). Entretanto, o terror totalitário não é um simples meio ou um mero instrumento para alcançar um certo fim previsível a curto prazo, nem serve simplesmente para inspirar ou coibir determinadas condutas humanas, como no caso das tiranias. *Aqui é a própria referência à categoria de meios e fins que deixa de fazer sentido, mostrando que se está realmente diante de algo novo e não simplesmente diante de mais uma variante da tirania.* Em se tratando do fenômeno totalitário, ‘não apenas todos os nossos conceitos políticos e definições são insuficientes (...), mas, também, todas as nossas categorias de pensamento e padrões de julgamento parecem explodir em nossas mãos, no instante em que tentamos aplicá-los’ (EU: 302-303). O terror totalitário não é um meio de conservar o poder, intimidando as pessoas para que elas se comportem deste e não de outro modo, pois o medo não pode oferecer qualquer orientação de conduta quando se sabe que o pior pode acontecer a despeito do que quer que se faça. Para a autora, ‘se os meios se tornaram os fins, se o terror não é apenas um meio para subjugar as pessoas pelo medo, mas é um fim em razão do qual as pessoas são sacrificadas, então a questão pelo significado do terror nos sistemas totalitários tem de ser colocada de um modo diferente e respondida sem o uso da categoria de meios e fins’ (EU: 302-303)” (Duarte, 2000, p. 65-66, grifo nosso).

outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos (Arendt, 2012, p. 593).

Dessa forma, se um dos traços centrais dos campos de concentração é a irrealidade que paira sobre si, fica claro de que modo esse dispositivo desempenha um papel fundamental no interior do regime totalitário, sendo assim “apenas aparente a inutilidade dos campos, sua antiutilidade cinicamente confessada” (Ibid, p. 604) e tão nitidamente afirmada pelos observadores externos que só podem enxergar o desperdício de recursos econômicos e humanos na empreitada totalitária — seja pelo emprego de oficiais na questionável tarefa do extermínio, seja na aniquilação de indivíduos úteis para fins econômicos. Contudo, o campo de concentração é essencial para a preservação do poder do governo totalitário:

Sem os campos de concentração, sem o medo indefinido que inspiram e sem o treinamento muito definido que oferecem em matéria de domínio totalitário, que em nenhuma outra parte pode ser inteiramente testado em todas as suas mais radicais possibilidades, o Estado totalitário não pode inspirar o fanatismo das suas tropas nem manter um povo inteiro em completa apatia (Arendt, 2012, p. 604).

A centralidade do campo de concentração no regime totalitário está atrelada, portanto, às suas funções experimentais e policiais: por um lado, oferece espaço para treinamento e exercício das mais avançadas técnicas de domínio total sobre grupos populacionais determinados e, por outro lado, mantém a população nativa e não perseguida sob o constante risco da perseguição e encarceramento. Dessa forma, o campo de concentração é de fato a mais importante instituição do totalitarismo, conseguindo gradativamente realizar, no mundo comum, as suposições ideológicas que norteiam suas práticas políticas — uma vez que “os regimes totalitários criam um mundo demente que funciona” (Ibid, p. 607), criam uma realidade baseada na suposta coerência absoluta de sua ideologia e do que a pensadora nomeia como supersentido ideológico do totalitarismo. A autora relaciona esse supersentido ao logicismo inerente às ideologias, que, ao serem realizadas pelos governos totalitários, revelam-se os verdadeiros epicentros desta nova forma de governo. Com a imposição das práticas aparentemente ilógicas e antiutilitárias dos campos de concentração, os regimes totalitários impõem:

ao mesmo tempo uma espécie de supersentido que, na verdade, as ideologias sempre insinuaram quando pretenderam haver encontrado a chave da história ou a solução para os enigmas do universo. *Acima da insensatez da sociedade totalitária, entrona-se o ridículo supersentido da sua superstição ideológica.* 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 paranoicos, *tudo se segue compreensiva e até mesmo compulsoriamente, uma vez que se aceita a primeira premissa* (Arendt, 2012, pp. 606-607, grifo nosso).

E o ridículo do supersentido ideológico não reside apenas em sua supersticiosa convicção de guardar a chave para todos os segredos da história humana e de seu curso inexorável, mas em sua ferrenha tentativa de fabricar uma realidade que confirme compulsoriamente certas premissas, mesmo às custas da experiência concreta: “Nada importa a não ser a coerência” (Ibid, p. 607), a coerência absoluta das premissas ideológicas e suas consequências com uma realidade que, então, é preciso artificialmente produzir para que a dita coerência se verifique — o que, no limite, só poderia ser plenamente realizado se as pretensões de domínio global dos regimes totalitários fossem concretizadas. Comentário dos mais interessantes, especialmente por relacionar-se diretamente ao conceito arendtiano de ideologia e o modo como este se vincula à *camisa de força* ou *tiranía da lógica*; no esforço deturpado pela coerência absoluta, o pensamento totalitário subverte completamente o encadeamento da disciplina formal da lógica em um dos mais potentes mecanismos ideológicos que justificam e orientam a prática política. E assim, novamente, Arendt pode constatar como esse amálgama de inovações dos regimes totalitários — desde suas instituições até o modo específico como mobiliza seus princípios ideológicos — consolida uma quebra definitiva no fio da história ocidental, transcendendo mesmo as origens proto-totalitários encontradas nas experiências burguesas e imperiais:

Com essas novas estruturas, *constituídas à força do supersentido e impulsionadas pelo motor da lógica*, chegamos realmente ao fim da era burguesa dos lucros e do poder, assim como ao fim do imperialismo e da expansão. A agressividade do totalitarismo não advém do desejo do poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é

por amor à expansão e ao lucro, *mas apenas por motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para provar que seu supersentido estava certo* (Arendt, 2012, pp. 607-608 grifo nosso).

Por meio do aprimoramento de dispositivos de governo que foram gestados por séculos no Ocidente, este regime visa fabricar uma realidade aos moldes de uma ideologia que se pretende capaz de explicar a totalidade da história humana, delegando ainda os papéis de vencedores e aniquilados a determinadas populações, produzindo por fim uma realidade que se coadune com as verdades irrefutáveis da ideologia. E essa pretensão se cristaliza de forma ímpar no campo de concentração, onde podem se realizar não só o domínio completo das subjetividades, mas também, e principalmente, as previsões ideológicas sobre o destino dos humanos tidos como supérfluos. Em suma, podemos dizer que a análise arendtiana dos dispositivos totalitários e, em especial, dos campos de concentração, estabelece algo como o nível zero do totalitarismo, momento em que seu sentido enquanto nova forma de governo se desvela — sentido talvez melhor compreendido numa expressão de Villa, de que o “*totalitarismo apresenta uma versão absolutamente nova da política como fabricação*” (1996, p. 248, grifo e tradução nossa). Trata-se, em suma, de um projeto político orientado pela convicção hubristica na onipotência organizacional humana, justificada pela suposta posse explicação total da história¹¹⁰.

Com tudo isso em mente, podemos compreender com maior clareza o assombro motivador das *Origens do Totalitarismo*, que Arendt confessa em entrevista a Gaus: “*Isso*

¹¹⁰ O próprio Villa discorre sobre este tema ao pensar as contradições do modelo poético de ação heideggeriano e sua curiosa proximidade com os anseios “plásticos” — que, como em alguns lugares comuns da política ocidental, concebe o Estado como uma “obra de arte coletiva” (Arendt, 2014, p. 200) — da política nazista. Com o amparo da análise arendtiana sobre a pretensão totalitária em fazer realizar supostas leis naturais ou históricas no mundo comum, ele diz: “[s]ob o totalitarismo, a ‘arte plástica’ da política consiste na produção de um sujeito coletivo cujo movimento é diretamente determinado por tais leis. Esta arte necessariamente envolve a *eliminação*, como excedente ou impeditivo, daquelas classes, raças e indivíduos cuja existência retarda a produção do sujeito coletivo que (assim afirma a ideologia) a Natureza ou a História finalmente criará. O projeto totalitário de ‘fabricar a humanidade’ presume que haja um material humano, cuja maleabilidade seja limitada apenas pela presença de elementos anacrônicos, subdesenvolvidos e ‘inorgânicos’” (Villa, 1996, p. 255, tradução nossa). Sobre isso, há também um brilhante comentário de Courtine-Dénamy que, retomando discursos de Joseph Goebbels, aborda as pretensões imperialistas nazistas sob o continente europeu, que presumivelmente nem mesmo se restringia ao chamado *Lebensraum* [“Espaço vital”] ideologicamente delimitado. O comentário e as citações indicam claramente o modo como os nazistas mobilizavam os lugares comuns “plasticistas” do pensamento político ocidental: “Tratava-se nada menos do que de remodelar o continente, o Führer aparecendo nos discursos de Goebbels como um escultor: ‘O estadista é também um artista. Para ele, o povo não é outra coisa senão o que é a pedra para o escultor’. Veja-se também essa outra citação: ‘A massa é para nós apenas uma matéria informe. Não é senão pela mão do artista que da massa nasce um povo e do povo uma nação’. A realidade da destruição do ‘outro’ fundou assim a ficção da criação de um povo ‘novo’ porque livre de suas impurezas, racialmente homogêneo, a reprodução do mesmo” (Courtine-Dénamy, 2007, p. 26, tradução nossa).

não devia ter acontecido. E não me refiro apenas ao número de vítimas. Me refiro ao método, à fabricação de corpos e assim por diante [...]. Isso não devia ter acontecido. Algo aconteceu lá [em Auschwitz] com que nós não podemos nos reconciliar” (Arendt, 2005, p. 14, grifo da autora, tradução nossa). Em outras palavras, o esforço pela compreensão que motiva a obra não é capaz de nos reconciliar com o horror absoluto dos crimes nos campos de concentração — crimes que situam os criminosos “além dos limites da própria solidariedade do pecado humano” (Arendt, 2012, p. 609), que ainda são explicados por interesses e motivos pessoais, por mais atrozes que sejam seus resultados e por mais viciosas que sejam essas motivações; crimes que “a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar” (Ibidem), visto transcenderem qualquer motivação individual e humanamente compreensível, atrelando-se antes à irrealidade ideológica e à suposta necessidade genocida que ela suscita.

Ao comentar, já na conclusão do livro¹¹¹, sobre o papel do terror nos regimes totalitários, Arendt mostra novamente que mesmo o respeito ocidental pelo indivíduo e sua agência fenece sob o peso das pretensões totais do regime: “o terror, como execução da lei de um movimento¹¹² cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, *mas a fabricação da humanidade*, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as ‘partes’ em benefício do ‘todo’” (Ibid, p. 618, grifo nosso). Em resumo, nada está a salvo do processo histórico e da força do terror quando se pretende fabricar uma humanidade segundo os princípios de uma ideologia — eis o grande horror da ruptura totalitária.

¹¹¹ Isto é, novamente no ensaio “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, cujo principal objetivo Villa resume assim: “[e]ste ensaio demonstra como o totalitarismo apropria-se por meio da naturalização de algo que é, de fato, *uma metáfora bem tradicional*. Esta abordagem permite a Arendt enfatizar tanto a chocante novidade do totalitarismo e suas raízes profundas dentro da “tradicional substituição da ação pela fabricação” (1996, p. 257, grifo e tradução nossa).

¹¹² Note-se a importância dessa definição do terror como aplicação violenta de uma suposta “lei natural” que, ademais, é um princípio de movimento — uma premissa que justifica um suposto desenvolvimento lógico da Natureza ou da História. Se retomamos uma discussão feita pouco antes, essa noção de lei é um dos elementos mais característicos e específicos do totalitarismo, que o diferencia, por exemplo, das tiranias ou ditaduras com seu governo arbitrário e desamparado por leis. Como nota Canovan, “[...] o totalitarismo é algo completamente diverso: é um tipo de governo que não é arbitrário, nem se faz em prol dos interesses de alguém (nem mesmo do governante), nem é desprovido de lei, e onde o terror não é mais um mero princípio auxiliar da ação mas a essência do sistema. É um sistema que não tem nenhuma preocupação com os seres humanos individuais, mas usa-os meramente como materiais para as operações das ‘leis’ supostamente suprahumanas da natureza ou da história” (1995, p. 88, tradução nossa). Nesse sentido, Canovan nota como Arendt demonstra que o totalitarismo rompe a distinção tradicional entre a arbitrariedade-sem-lei das tiranias e a legalidade restritiva dos governos legítimos: afinal, ainda que os líderes totalitários “não tenham nenhum respeito às leis comuns do tipo que protege direitos individuais, eles não apreciam o poder arbitrário do tirano tradicional. Ao contrário, eles agem em consonância com o que supõem ser as leis prioritárias da natureza ou da história, fazendo seu melhor para fazer os seres humanos incorporarem e exemplificar essas leis [...]” (Ibidem, tradução nossa).

Algumas palavras conclusivas sobre a ruptura definitiva da tradição ocidental são bem-vindas para sintetizar as muitas nuances da análise de Arendt que procuramos recortar neste capítulo. Num primeiro sentido, é fundamental lembrar que a ruptura se deve em grande parte à emergência das “correntes subterrâneas” do mundo ocidental durante a modernidade europeia. Podemos nos lembrar, sobretudo, da descrição arendtiana do advento da mentalidade (anti)política da burguesia, que termina por pauperizar, em sua hipocrisia moral, mesmo os valores mais sólidos da tradição da qual tornou-se testamentária. Também é importante lembrar do modo como essa mentalidade relaciona-se não só com a expansão imperialista, mas que seu advento está relacionado a certo processo de enfraquecimento da tessitura moral ocidental com a crescente secularização da modernidade europeia — algo, por fim, fundamental tanto para o desenvolvimento da mentalidade típica e particularmente destrutiva da ralé quanto para a emergência de sentimentos niilistas e vanguardistas contra a tradição supostamente preservada pela burguesia ocidental. Fica nítido como a fragilização da tradição ocidental é, em grande parte, produto de elementos refratários aos seus marcos e valores, que se desenvolvem principalmente no contexto da expansão e consolidação do capitalismo na contemporaneidade; nesse sentido, trata-se da destruição de todo um mundo espiritual, a destruição daqueles valores que, ao fim e ao cabo, “*eram apenas aparentemente bens seguros*” (Arendt, 2007, p. 42, grifo nosso, tradução nossa).

Em segundo lugar, para usar uma expressão de Arendt acerca da filosofia em carta a Jaspers de 4 de março de 1951, devemos lembrar que a tradição do pensamento ocidental “não é totalmente inocente nessa confusão toda”¹¹³ (Arendt, Jaspers, 1992, p. 166, tradução nossa), e sua ruptura só é possível devido à mobilização totalitária de certos elementos que lhe são inerentes. Afinal, o fato é que certos elementos insuspeitos da tradição ocidental — como no caso da camisa de força da lógica, dos preconceitos eugenistas das ciências naturais dos séculos XVIII e XIX ou mesmo do delírio fáustico ocidental, antropocêntrico e “progressista”, estimulado pelo desenvolvimento das ciências em geral a partir do século XV; além, é claro, dos preconceitos fabricativos que permeiam toda a tradição ocidental e que, como vimos em *Os ovos se fazem ouvir* e em passagens esparsas de *A Condição Humana*, não são de modo algum monopólio dos movimentos totalitários — são radicalizados pelo totalitarismo e, neste processo, revelam-se em seus aspectos mais perigosos e antipolíticos. Neste sentido, ainda que seja errôneo simplesmente vincular de forma causal os muitos

¹¹³ Nas Considerações finais, voltaremos com mais calma a essa importante reflexão epistolar de Arendt (cf. p. 258, nota 119).

preconceitos políticos ocidentais ao totalitarismo, é inegável que quando posições equívocas como o que chamamos de devir fabricativo se aliam a supostas chaves explicativas da História e convicções hubrísticas como a de que “tudo é possível” mediante a correta organização do Estado e dos povos, o terreno está preparado para a emergência de um regime que, perdido em sua própria *hybris* e abstração ideológica, não pode nem mesmo ser plenamente compreendido através da análise de seus precedentes.

O melhor exemplo para compreender essa simultânea filiação do totalitarismo ao Ocidente e certas concepções políticas gestadas por essa civilização, de um lado, e ruptura completa com os marcos mais profundos e mesmo com os preconceitos mais corriqueiros sobre a política, de outro, ainda é aquele oferecido pela análise dos campos de concentração. A ruptura totalitária atrela-se fortemente ao fato de que os campos de concentração mobilizam e extrapolam uma série de preconceitos, lugares comuns e opiniões ocidentais em uma verdadeira máquina estatal de pretensões fabricativas, cuja expressão máxima são as fábricas de morte do totalitarismo nazista. Mas, justamente nesse sentido, a ruptura é tão profunda que — como anunciado nas inversões proverbiais de *Os ovos se fazem ouvir* e, principalmente, na análise da quebra da própria categoria utilitária dos meios-e-fins nos campos de extermínio — o devir fabricativo em sua expressão totalitária quase não pode mais ser compreendido através da comparação com os preconceitos políticos ocidentais que o originam, ainda dotados do utilitarismo e pragmatismo comum às suas práticas políticas e mobilizado por concepções de fins delimitados a serem produzidos por meios também delimitados — ou seja, bem diferente do fim-meio ilimitado e semovente do extermínio totalitário.

Outro fator que indica como o totalitarismo rompe com os próprios elementos que o permitem existir e, de certa forma, nos permitem compreendê-lo, é a análise que Arendt tece sobre a crescente pauperização das possibilidades de participação dos agentes humanos em um espaço efetivamente público, algo diretamente atrelado à formação histórica de massas de indivíduos atomizados e preocupados exclusivamente com sua sobrevivência e vida privada, vulneráveis às diferentes crises socioeconômicas e políticas da modernidade e suscetíveis às promessas ideológicas dos movimentos totalitários — seja por fanatismo, seja por conformismo. Novamente, essa pauperização pode ser traçada historicamente, radicalizando-se com a gradativa destruição dos espaços públicos nos Estados ocidentais — o espaço de formação do senso comum e da compreensão partilhada da realidade comum — e transformação das sociedades e seus contingentes humanos em meras massas de “empregados” cuja única preocupação é a própria subsistência. Mas esse mapeamento não

explica de forma exaustiva, ainda que ajude a compreender, a sujeição dessas massas desesperadas às ideologias totalitárias e sua convicção em “[...] uma ‘causa’ cuja realização, por definição, repousa no futuro” (Arendt, 2005, p. 280, tradução nossa) — teleologismo ou historicismo vulgar que encontramos expresso na epígrafe deste capítulo, onde Machado de Assis descreve corriqueiramente as ambições ideais do jovem e resoluto Pedro em “reformular” a república brasileira então nascente.

O mérito da epígrafe é justamente lembrar o quão corriqueiro e proliferado é esse tipo de pensamento historicista: trata-se de mais um exemplo daqueles preconceitos que podem ser encontrados “em todo lugar” e que, sem dúvida, estão entre os elementos centrais no balaio de elementos fundamentais do totalitarismo. Todavia, compreender o modo como esses preconceitos são capturados, reformulados e mobilizados pelas ideologias totalitárias — ideologias que, nas palavras sinópticas de Young-Bruehl, “devoraram tanto passado quanto futuro, transformaram o passado em mitos da Natureza ou da História e apagaram a imprevisibilidade do futuro com imagens milenares sobre a realização destes mitos” (1985, p. 253, tradução nossa) — exige primeiro compreender como tais ideologias rompem até mesmo, por exemplo, com o devaneio ainda minimamente informado pela realidade material da personagem machadiana, estabelecendo um delírio historicista que visa fabricar algo puramente ideal e ao arrepio das preocupações materiais ainda humanamente compreensíveis. Talvez nada ateste com maior clareza as dificuldades de compreensão do totalitarismo do que esses paradoxos aos quais somos expostos quando tentamos compreender as relações do totalitarismo com a tradição ocidental que ele rompe.

Considerações finais: da ruptura ao reexame crítico da tradição

[...] em tempo, a investigação terá que traçar a gênese dos movimentos através do curso de uma civilização que perdurou por um milênio (Voegelin, 1953, p. 68, tradução nossa).

A ruptura da tradição é um evento central da modernidade para Arendt, e, sobretudo no Capítulo 3, pudemos compreender melhor algumas das razões para tal centralidade. Em suas pesquisas durante as décadas de 1930 e 1950, a pensadora articula o tema da ruptura a uma miríade de crises específicas da contemporaneidade europeia, como a crescente atomização social provocada pelas transformações destrutivas da tessitura sociopolítica e econômica dos Estados-nação europeus e a produção de vastos contingentes de “indesejados sociais”, que termina por ser um evento tragicamente preparatório para os genocídios totalitários. Vimos também como suas investigações acerca da ruptura da tradição e o evento determinante dessa ruptura — o campo de concentração que emerge dos regimes totalitários — conduz Arendt a um exame mais profundo dos precedentes históricos e ideológicos da experiência totalitária, destacando o desenvolvimento, ao longo de toda a modernidade europeia, de uma mentalidade expansionista e fabricativa alimentada tanto pelos interesses materiais da burguesia em vias de emancipação quanto pelas suposições pretensamente totalizantes sobre a História, suas leis e seus movimentos das ideologias europeias dos séculos XIX e XX.

Tentamos argumentar que um dos pontos chave dessa complexa análise da contemporaneidade por Arendt está em sua compreensão do modo como o totalitarismo radicaliza tendências inerentes ao pensamento ocidental, dentro das quais se destaca a vulgar suposição de que as categorias do pensamento fabricativo podem ser aplicadas no campo da política — tendência sempre problemática, mas levada às mais nefastas consequências através do extermínio ideológico de populações ditas “inferiores” pelos regimes totalitários, na tentativa de se produzir, por meio de ações políticas e toda sorte de dispositivos governamentais, os pressupostos totalizantes da ideologia que motiva o movimento totalitário. Em outras palavras, o assombro frente “àquilo que não devia ter acontecido” leva Arendt a um reexame da história da modernidade europeia, em que se assomam as análises

objetivas tanto sobre alguns dos eventos cruciais desse período quanto sobre os elementos espirituais da tradição ocidental que, frente a completa ruptura da tradição representada pelo evento totalitário, podem ser como que vistos sob uma nova luz, resgatados e compreendidos como estranhas pérolas de valor inestimável para a compreensão do sentido mais amplo da crise no seio da civilização ocidental que culmina no totalitarismo. Em conclusão a essa dissertação, convém tecer mais algumas palavras sobre o evento que motiva e justifica esse esforço arendtiano de — mobilizando todo o aparato fenomenológico, hermenêutico e de análise crítica e heterodoxa da história que marca a sua formação e que também tivemos a oportunidade de avaliar nos Capítulos 1 e 2 — voltar os olhos a diferentes elementos da tradição ocidental, primeiro, como vimos, para a compreensão do horror totalitário em seu sentido mais profundo, e depois, como se evidenciará no desenvolvimento maduro de sua obra, para o resgate daqueles elementos cruciais da tradição ocidental e do sentido específico da coisa política que teriam sido obnubilados durante o “avanço civilizatório” da modernidade europeia.

É certo que as *Origens do Totalitarismo* representam a principal obra arendtiana para o estudo de sua posição acerca do fenômeno totalitário e de seus dispositivos políticos, como tivemos a oportunidade de avaliar. Em todo caso, também vimos que alguns textos preparatórios ou artigos de ocasião escritos durante a pesquisa e escrita dessa importante obra fornecem argumentos complementares e, por vezes, análises mais específicas sobre este mesmo tema, lançando luzes pertinentes para uma compreensão mais aprofundada sobre ele. É o caso do artigo *Técnicas das ciências sociais e o estudo dos campos de concentração* (1950), escrito também às vésperas da publicação das *Origens* e com um conteúdo argumentativo muito similar ao encontrado nas páginas sobre o campo de concentração dessa obra. Todavia, como o título do artigo evidencia, a argumentação arendtiana aqui tem um objetivo mais circunscrito — em suma, evidenciar que o fenômeno dos campos de concentração deveria ser compreendido como um evento de virada para os pressupostos, a metodologia e as técnicas de pesquisa fundamentais das ciências sociais, forçando “cientistas sociais e historiadores a reconsiderarem suas preconcepções fundamentais e até então inquestionáveis a respeito do curso do mundo e do comportamento humano” (Arendt, 2005, p. 232, tradução nossa). Com essa motivação mais específica, o artigo se desenvolve em uma análise dos campos de concentração que enfatiza de forma mais detida o modo como este dispositivo e seu funcionamento particular dinamitam o quadro de referências tradicional dessas disciplinas fundamentais das Ciências Humanas, uma vez que, nas palavras de Arendt, “dentro do quadro conceitual dos juízos do senso comum, nem a instituição em si e aquilo

que se dava dentro de suas fronteiras bem guardadas nem seu papel político faz qualquer sentido” (Ibid, p. 233, tradução nossa). Em outras palavras, o confronto com os horrores específicos do campo de concentração, do extermínio com motivações puramente ideológicas e levado a cabo mesmo ao arrepio dos interesses governamentais utilitários e minimamente compreensíveis, exige admitir que os caminhos tradicionais para a compreensão dos eventos políticos, seja do senso comum, seja dos pressupostos teóricos das humanidades, estão interditados no caso dessa instituição e dessa forma de governo.

Como aponta Arendt, o problema da compreensão do totalitarismo e de sua instituição-chave leva-nos às maiores das perplexidades, uma vez que nos força a renunciar ao quadro de referências com os quais familiarmente analisamos os eventos políticos e a conduta humana durante tempos imemoriais. “Se nós assumimos”, indica Arendt, como tradicionalmente se assume, “que a maioria de nossas ações possuem uma natureza utilitária e que nossos maus feitos emergem de algum ‘exagero’ de interesse próprio, então somos forçados a concluir que esta instituição particular do totalitarismo está para além do entendimento humano” (Ibidem, tradução nossa). Quer dizer, uma vez que se sabe que a motivação dos agentes totalitários não se pautava por nenhum interesse egoísta e materialmente palpável, mas por uma aderência ora fanática, ora conformista a um projeto de governo que poderia durar séculos ou milênios para se realizar, não é possível compreender suas ações pelo caminho das motivações humanamente compreensíveis e radicadas em interesses ou princípios pessoais. Todavia, se adotamos o caminho inverso e tentamos compreender suas ações recorrendo ao conteúdo fanático da ideologia nazista, também nos vemos com pouca sorte, além de perigosamente próximos de simplesmente “aderir” ou “validar” a loucura ideológica e seu irrealismo. Nas palavras de Arendt: “[s]e, por outro lado, fizermos uma abstração de todos os padrões sob os quais habitualmente vivemos e considerarmos apenas as fantásticas alegações ideológicas do racismo em sua pureza lógica, então a política de extermínio dos nazistas faz quase sentido demais” (Ibidem, tradução nossa). Noutros termos, outro horror se revela se tentamos “compreender” as ações dos nazistas recorrendo à sua ideologia: como ela baseia-se em uma suposta explicação total da realidade, o exercício nos obriga a aceitar suas premissas e, portanto, aceitar a consequência lógica delas, que é o extermínio das populações ditas inferiores¹¹⁴ — evadindo completamente da realidade concreta e não-ideológica no processo.

¹¹⁴ E tal exercício nos obrigaria também a recusar, por exemplo, o pouco que haveria de válido na combatida tradição ocidental — como o conceito de humanidade como uma pluralidade de povos diversos entre si. Afinal,

Tudo isso permite compreender que a principal dificuldade ao lidar com o fenômeno dos campos de concentração — como tivemos a oportunidade de ver também na análise feita por Arendt nas *Origens* — é lidar com uma instituição realmente sem precedentes, pois, à diferença das inúmeras instituições despóticas ocidentais — como os massacres de minorias durante o Colonialismo ou a escravização de povos conquistados que pode ser traçada até os impérios da Antiguidade, instituições com motivações claras em benefício do governo em questão —, o campo de concentração caracteriza-se pela “ausência de tais critérios utilitários, uma ausência que é mais que qualquer coisa responsável pelo curioso ar de irrealidade que circunda esta instituição e todo o resto conectado a ela” (Ibid, p. 234, tradução nossa). Contudo, esse caráter não-utilitário e mesmo antiutilitário dos campos de extermínio é talvez a peça-chave para a devida compreensão tanto de sua novidade quanto de sua função no quadro mais amplo das pretensões totais, globais e milenares dos regimes totalitários. Isso fica claro quando Arendt, na sequência, retoma o desenvolvimento das políticas antissemitas do partido nazista com o objetivo de indicar não tanto a centralidade do ódio aos judeus na política do partido, mas sua função para o desenvolvimento original da prática de extermínio típica do nazismo. “O antissemitismo em si mesmo tem uma história tão longa e sangrenta que o fato de que as fábricas de morte foram majoritariamente alimentadas com ‘material’ judaico de algum modo obliterou a excepcionalidade de sua ‘operação’” (Ibidem, tradução nossa); e essa excepcionalidade não se liga simplesmente ao processo de crescente perseguição aos judeus, desde as leis de Nuremberg em 1935 até as construções dos guetos nos territórios orientais a partir de 1938 — sucessão de eventos que “se mostrava asquerosa e criminosa, mas inteiramente racional” (Ibid, p. 235, tradução nossa) —, mas ao fato de que este processo apenas prepara o terreno para futuros extermínios, para o desenvolvimento do projeto de fabricação de uma sociedade racialmente pura que não deve em hipótese alguma ater-se ao extermínio dos judeus. Nas palavras de Arendt:

Nem o destino dos judeus europeus nem o estabelecimento das fábricas de morte podem ser completamente explicados e captados nos termos do antissemitismo. Ambos transcendem o raciocínio antissemita, assim como os motivos políticos, sociais e econômicos por detrás da propaganda dos movimentos antissemitas. *O*

em outra expressão sinóptica de Frateschi, “[a] ‘humanidade’ precisa desaparecer do imaginário para que entre em cena a ‘raça dominante’, o ‘povo escolhido’ e a sua contrapartida: a raça inferior, o povo que merece ser varrido da face da Terra” (2020, p. 78).

antissemítismo apenas preparou o terreno para tornar mais fácil começar o extermínio dos povos com o povo judeu. Nós sabemos hoje que esse programa de extermínio de Hitler não se absteve de planejar a liquidação de vastos setores do povo alemão (Arendt, 2005, p. 235, tradução nossa).

A passagem é das mais interessantes, não só por retomar diretamente o problema das consequências genocidas da suposição de que um planejamento ideológico qualquer pode e deve ser executado na vida política segundo a mentalidade equivalente à da fabricação, da mesma forma que um marceneiro produz uma mesa ou um cozinheiro faz uma omelete. Tão interessante quanto isso é a indicação de que o planejamento genocida de fabricar uma humanidade “racialmente pura”, à imagem da “raça ariana”, deliberadamente *apenas começava* com o extermínio dos judeus, e que ainda durante o governo hitlerista já se planejava a extensão desse extermínio a outras porções da população alemã¹¹⁵. Se o motivador dos atos genocidas do totalitarismo é sua ideologia e suas premissas fanáticas, então ganhamos alguma coisa em compreender o escopo mais amplo dessas premissas e do planejamento que ela suscita — um projeto fabricativo de pretensões globais, que visava o extermínio definitivo de toda a humanidade “não-ariana” —, compreendendo de forma mais clara que este projeto fabricativo, em sua irreal convicção de que as premissas ideológicas podem ser perfeita e logicamente executadas no campo da realidade prática, operava como o verdadeiro motivador do regime totalitário e da ação de seus executores. Deste modo, nos parece se delinear mais claramente o que está em jogo na centralidade dos campos de concentração e, portanto, da novidade particular e sem precedentes do fenômeno totalitário, algo que se clarifica quando Arendt nota a irrealidade absoluta que permeia o exercício de

¹¹⁵ Interessa notar como esse “projeto de longo prazo” do regime nazista indica também a novidade de seu antissemítismo, tão distinto do tradicional ódio cristão ou das ideologias antissemítas mais rudimentares do século XIX. O antissemítismo nazista dota-se de uma “racionalidade totalizante” que termina por atrelar as ideologias raciais e antissemítas da modernidade europeia à fáustica confiança nas ciências e nos saberes técnicos, especializados gestados no Ocidente. Uma passagem de João Medina é bastante pertinente nesse contexto e explora com mais clareza o modo como o Holocausto se torna possível apenas através dessa inaudita combinação de preconceitos totalizantes, pseudocientíficos e pseudoracionais: “[c]oube, em suma, ao regime hitleriano dar a esse novo antissemítismo ‘científico’ um caráter sistemático, obsessivo e ferreamente racionalizado por técnicos alemães, vindos de diversos campos de especialidade (demografia, geopolítica, economia, direito, tecnologia industrial etc). Foi, desse modo, como política claramente assumida e organizada como negação radical do judeu que se levou a cabo a Shoah” (Medina, 2007, p. 202). Evidente que esse comentário de Medina também reforça aqueles comentários sobre a dialética entre domínio e conhecimento por Said (nota 90, pp. 205-206), assim como demonstra novamente a disponibilidade dos elementos mais “insuspeitos” da tradição ocidental — neste caso, diversas disciplinas científicas e seus saberes — para o governo totalitário.

domínio total da subjetividade humana executada nos campos, onde os seres humanos vão gradativamente se “tornando um feixe de reações previsíveis” (Ibid, p. 240, tradução nossa) e o indivíduo é “transformado em um ser completamente condicionado cujas reações podem ser calculadas mesmo quando ele é conduzido para a morte certa” (Ibidem, tradução nossa). O que há de novo é que esse projeto de domínio total, que visa tanto os objetivos globais e milenares da ideologia totalitária quanto o extermínio completo da agência e espontaneidade individual, orienta-se por uma nova forma de “motivação”, ideológica e fabricativamente informada:

Apenas pessoas que, por uma razão ou outra, não são mais conduzidas pelos motivos comuns de interesse próprio e pelo senso comum podem enlear-se num fanatismo de convicções pseudocientíficas (as leis da vida ou da natureza) que, para todos os propósitos práticos imediatos (vencer a guerra ou a exploração de trabalho), eram clara e obviamente contraproducentes (Arendt, 2005, p. 241, tradução nossa).

Em outras palavras, as motivações habituais e a tessitura familiar da psicologia humana, aquilo com o que cientistas sociais e estudiosos das humanidades estão acostumados e que “parecem uma mera questão de sanidade elementar” (Ibidem, tradução nossa), são completa e totalmente solapadas pelas convicções fantásticas e mesmo anti-estratégicas da ideologia total, de modo que os campos revelam-se o curioso e atroz aglomerado de criminosos que cometem seus crimes sem nenhum interesse pessoal aparente, sem visar nada que pudesse concretamente beneficiá-los enquanto pessoas — “pois um benefício previsto para ser realizado em séculos dificilmente pode ser chamado de um incentivo, especialmente em uma situação de grande emergência militar” (Ibidem, tradução nossa). É esse, em suma, o grande desafio das ciências sociais frente ao evento totalitário — compreender as condições sociais e operações internas por ele produzidas que transcendem completamente o quadro habitual de referências “normais” sobre a conduta humana e os interesses individuais ou de Estado, produzindo, de um lado, indivíduos completamente alienados e dissociados da realidade concreta e dos interesses humanamente compreensíveis e, do outro, uma *raison d'état* puramente ideológica e dissociada de interesses materialmente palpáveis. Afinal, a única pista que parece restar de tudo isso é que um novo tipo de agenciamento — completamente informado por uma ideologia pretensamente detentora das chaves da história

e, portanto, completamente apartado da realidade, “que nos ensina que o que quer que nós façamos, nós não podemos conduzi-lo com absoluta perfeição” (Ibid, p. 233, tradução nossa) — tomou forma com a ascensão dos regimes totalitários; pois, como indica Arendt, é essa irreabilidade e pretensão explicativa-totalizante absoluta das ideologias que termina por operar como “motivador fundamental” para as ações dos regimes totalitários e seus agentes.

O fato de que, devido a uma insana consistência, este amplo programa de extermínio e aniquilação pudesse ser deduzido a partir das premissas do racismo é ainda mais estarrecedor, pois *o supersentido ideológico, entronizado, por assim dizer, sob um mundo de falta de sentido fabricada*, explica “tudo” e, portanto, nada. Porém, *há muita pouca dúvida de que os autores destes crimes sem precedentes os cometeram em benefício de sua ideologia*, que eles acreditavam ser comprovada pela ciência, pela experiência e pelas leis da vida (Arendt, 2005, pp. 241-242, tradução nossa).

Primeiro, é notável o modo como Arendt relaciona o supersentido ideológico-totalitário à fabricação de um mundo sem sentido ou, como a passagem indica, com “sentido demais”, com um sentido artificialmente estipulado segundo o “rigor lógico” da ideologia racial. Com os campos de concentração e seu funcionamento puramente ideológico, vemos em uma situação grotesca: tudo é lógico e precisamente explicado pela ideologia e, portanto — uma vez que essa representa uma completa evasão da realidade em sentido mais profundo —, nada pode ser compreendido nem ter sentido para aqueles que não foram completamente cegados pela ideologia. Em segundo lugar e especialmente interessante para nós é a identificação clara, por Arendt, do motivador desses atos: a ideologia e suas premissas totalizantes e supostamente confirmadas pela realidade material — curiosa inversão, que faz com que seus seguidores deixem de perceber como ela na verdade os priva da experiência real com a realidade concreta, dominados que estão pelo supersentido totalitário e suas explicações definitivas. É essa, parece-nos, a força motriz por trás até mesmo daqueles aspectos mais chocantes e mais característicos dos campos de concentração para a pensadora: a completa mecanização do extermínio, o automatismo mudo que perpassa tanto os executores quanto os executados e que, deste modo, indica a pretensão totalitária de domínio

total do humano e transformação da “natureza humana”¹¹⁶, destruindo completamente sua agência, espontaneidade e responsabilidade individual. Numa passagem conclusiva e sinóptica, onde toda essa miríade de temas que perpassam as *Origens* e o próprio artigo, dentre outros textos, encontram um curioso resumo, Arendt indica que

O que há de sem precedentes não é nem o assassinato em si, nem o número de vítimas, e nem mesmo “o número de pessoas que se uniram para realizá-los”. É muito mais o *nonsense* ideológico que os motivou, a mecanização de sua execução, e a consolidação cuidadosa

¹¹⁶ Há certa polêmica, em nossa opinião infundada, acerca desta afirmação arendtiana sobre a pretensão totalitária de mudar a natureza humana. Provavelmente iniciada pelas críticas de Voegelin, em sua conhecida resenha sobre as *Origens*, de que uma natureza concebida enquanto essência não pode ser modificada sem a destruição do objeto em questão — nas palavras do autor: “‘Natureza’ é um conceito filosófico; ele denota aquilo que identifica uma coisa enquanto algo de uma espécie e não de outra. Uma ‘natureza’ não pode ser modificada ou transformada; uma ‘mudança de natureza’ é uma contradição em termos; adulterar a ‘natureza’ de uma coisa significa destruir dita coisa” (Voegelin, 1953, p. 74, tradução nossa) —, essa polêmica tende a apontar a “contradição” entre a descrição da natureza humana na obra de 1951 e o tratamento muito mais detalhado e existencialmente informado das condições humanas, que de modo algum se consolidam na descrição essencialista de uma “natureza humana”, em *A condição humana*. A crítica dessa polêmica é equívoca por várias razões: em primeiro lugar, é no mínimo ingênuo supor que uma autora formada pela contundente crítica ao substancialismo tradicional do existencialismo alemão e, como vimos, deliberadamente avessa ao caráter totalizante da busca pelas essências e da *differentia specifica* desta mesma tradição fosse tentar definir uma “essência humana” e, paradoxalmente, supor que tal essência pudesse ser modificada — o que de fato seria uma contradição em termos tradicionais. A própria Arendt indica isso em sua resposta à Voegelin, deixando claro que ele identifica uma contradição justamente por não compreender que sua descrição da “natureza humana” não mais assume as definições tradicionais destes conceitos: ela primeiro nota que o “problema da relação entre essência e existência no pensamento ocidental me parece ser um tanto mais complicado e controverso do que implica a afirmação do Sr. Voegelin sobre a ‘natureza’ [...], mas isso eu dificilmente posso discutir aqui” (Arendt, 1953, p. 83, tradução nossa); depois, indica que o coração do problema é que “o sucesso do totalitarismo é idêntico à muito mais radical liquidação da liberdade enquanto realidade política e humana do que qualquer coisa que tenhamos testemunhado antes. Sob essas condições, dificilmente encontraremos consolo ao nos apoiar a uma natureza imutável do homem e concluir que o homem em si mesmo está sendo destruído ou que a liberdade não pertence às capacidades essenciais do homem. Historicamente, nós sabemos da natureza humana apenas na medida em que ela possui existência, e nenhum reino das essências eterna irá nos consolar se o homem perder suas capacidades essenciais” (Ibid, pp. 83-84, tradução nossa). Mais grave, porém, é o fato de que tal crítica falha em reconhecer que a “natureza humana” de *Origens* nada mais é que a espontaneidade e a capacidade de pensar e agir livremente — elementos que, longe de serem “atributos essenciais do Homem”, são capacidades radicadas nas condições elementares da mundanidade e da natalidade, que podem ou não ser existencialmente atualizadas pelos agentes humanos na medida em que possam viver e conviver em concordância com a condição da pluralidade, como longamente descrito na obra de 1958. Assim, é fácil perceber que a “contradição” entre as duas descrições está na verdade nos olhos de quem lê. Sobre tudo isso, por fim, é pertinente um comentário de Villa — ainda sobre a apropriação arendtiana de temas do pensamento de Heidegger e, neste caso em particular, seu papel para a descrição arendtiana do esforço totalitário em destruir a “natureza humana” — em que o comentador nota como Arendt “renuncia a tendência a substancializar o ser humano em um ‘quê’, ou a ver a ‘natureza humana’ como uma resposta apropriada ao esforço por caracterizar a existência humana. Se ‘a ‘essência’ do *Dasein* repousa em sua existência’, então algo como a ‘natureza humana’ não pode ser isolado sem referência às condições histórico-existenciais do ser humano [...]. O ponto [...] é que as *condições* da existência humana podem mudar tão radicalmente (seja por conta da tecnologia ou do totalitarismo) que as capacidades que eram anteriormente vistas como intrínsecas, como ‘parte da natureza humana’, venham a desaparecer” (Villa, 1996, pp. 122-123, tradução nossa).

e calculada de um mundo dos moribundos em que nada fazia mais qualquer sentido (Arendt, 2005, p. 233, tradução nossa).

Com essa passagem, chegamos mais uma vez à constatação da nefasta novidade *daquilo que não devia ter acontecido*; estamos novamente, e talvez com a maior clareza e simplicidade possível, defronte a ideia de que os crimes ideologicamente motivados do totalitarismo rompem, em seu ineditismo, com os pressupostos do senso comum e com os princípios da tradição espiritual — política, filosófica, cultural e religiosa — do Ocidente como o conhecíamos, inaugurando uma nova era na política ocidental onde uma premissa ideológica irreal poderia motivar os crimes mais atrozes. Com a análise desse artigo, em conclusão, acreditamos refinar de forma conclusiva o problema da ruptura da tradição em Arendt, o que não poderia deixar de ser feito com uma última remissão ao evento-clímax dessa ruptura. Afinal, como bem nota a teórica política Seyla Benhabib em seu *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, reforçando a análise arendtiana, os campos de concentração apresentam o cerne do domínio totalitário e de sua ruptura da tradição:

os campos revelam verdades elementares acerca do exercício totalitário do poder, acerca da estrutura da ideologia totalitária, além de trazer à luz aquelas pressuposições morais, políticas e psicológicas da tradição que seriam para sempre destruídas uma vez que os campos se estabeleceram e se tornaram parte da história humana (Benhabib, 2000, p. 65, tradução nossa).

É, portanto, e sempre convém repetir, a análise arendtiana dos campos de concentração que nos permite avaliar as dimensões dessa ruptura tanto para uma nova compreensão da história política do ocidente e dos vários matizes de sua tradição, quanto para a oportunidade de resgatar os elementos antes negligenciados por essa tradição e forjar uma nova forma de pensamento político, adequado aos desafios particularmente complexos do mundo político pós-totalitário. Em outras palavras: a constatação da ruptura da tradição e todas as análises e argumentos que a ela se vinculam parecem ser algo como o estopim, o *ponto de partida*, para os desenvolvimentos maduros do pensamento político arendtiano, marcado tanto por uma crítica rigorosa à tradição filosófico-política ocidental como a um esforço de resgatar o sentido original da vida política que teria se perdido no desenvolvimento histórico ocidental — esforço esse, como os leitores de *A condição humana*

e *Sobre a revolução* não deixarão de entrever, que se relaciona tanto com a análise da antiga pólis e o sentido original de conceitos como liberdade e necessidade quanto com o estudo das modernas revoluções burguesas e o modo como estas próprias lidaram com a tentativa inaudita de instituir novos edifícios para a liberdade humana em oposição ao edifício tirânico do absolutismo imperante do Velho Mundo.

Isso tudo, é claro, não pode ser devidamente aprofundado aqui e é tema para uma nova pesquisa; em todo caso, pode ser entrevisto em passagens como as seguintes, dos fragmentos que compõem a coletânea *O que é política?* e que estavam ligados ao projeto arendtiano de uma *Introdução à Política*. Num fragmento intitulado “O sentido da política” e escrito, tudo indica, para o primeiro capítulo desta obra, encontramos uma discussão sobre os elementos mais primordiais e distintivos da coisa política pensada a partir de sua experiência fundamental, a pólis grega, que dá nome a essa esfera da vida e aos seus principais conceitos — como o binômio *isonomia/isegoria* e a ideia da liberdade como aquilo que se produz a partir do convívio desimpedido entre iguais — e não como supôs a tradição, para empregar uma formulação do artigo “Que é liberdade?”, como algo presente em “[...] um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção” (Arendt, 2014, p. 191). No meio dessa discussão, Arendt indica que essa relação inerente entre liberdade e política constitui um dos principais marcos da sabedoria política ocidental: em suma, ela nota como o “fato de a política e a liberdade serem ligadas e de a tirania ser a pior de todas as formas de estado — ser na prática antipolítica —” (Arendt, 2018a, p. 51) estender-se por toda a tradição ocidental “como uma diretriz [...] até os tempos mais recentes” (Ibidem) quando, tragicamente, é rompida pela emergência dos governos totalitário. É neste contexto que Arendt reapresenta sua tese sobre o elemento distintivo da ruptura totalitária, vinculado diretamente à suposição ideológica de que há um fluxo processual histórico a ser seguido e deliberadamente construído na realidade política através da ação de um governo e organização totais:

Apenas as formas de Estado totalitárias e as ideologias correspondentes — não o marxismo que proclamava o reino da liberdade e compreendia a ditadura do proletariado, no sentido romano, como uma instituição temporária da revolução — ousaram cortar essa linha [de ligação entre liberdade e política], mas o verdadeiro novo e assustador desse empreendimento não é a negação da liberdade ou a afirmação que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos

homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade (Arendt, 2018a, p. 51).

Em outras palavras, a novidade elementar dos governos totalitários, portanto, não é tanto a negação da política em seu sentido original — que Arendt se esforça em tantos momentos de sua obra, como aqui, em compreender com olhos libertos da tradição — como a ideia de um sacrifício, em privilégio do progresso linear de um processo histórico qualquer — os casos clássicos, já vimos, são os da classe e da raça —, da própria agência humana. Um processo, Arendt explicita ainda, “que se realiza pelas costas do homem atuante e age, às escondidas, do outro lado do espaço visível dos assuntos públicos” (Ibidem) — completamente às avessas, portanto, do que seria característico de um processo efetivamente político, marcado pela deliberada agência em concerto entre diferentes agentes. Com essa reflexão, porém, podemos entrever o modo como as considerações arendtianas sobre o totalitarismo e a ruptura da tradição começam a anunciar investigações sobre o sentido mais amplo da própria tradição que teria sido dinamitada por esse evento, o que tomará múltiplas direções em sua obra posterior¹¹⁷. André Duarte, em seu “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política”, nota duas dessas direções em uma passagem especialmente interessante para nossas conclusões. Comentando as consequências das reflexões arendtianas apresentadas em suas *Origens*, ele nota o seguinte:

¹¹⁷ Algumas dessas direções são muito bem delineadas por Villa em seu volume sobre Arendt e Heidegger. Ao comentar a apropriação de temas da ontologia fundamental heideggeriana — como a ausência de fundamentos (*groundlessness*) do *Dasein* ou sua condição enquanto ser lançado no mundo — na teoria política madura de Arendt, o comentador nota como estes elementos informam também a radical posição arendtiana sobre a “ausência de quaisquer ‘corrimãos’ ou medidas transcendentais que possam nos dizer como agir ou julgar” (Villa, 1996, p. 116, tradução nossa). Evidente, como vimos antes, que essa ausência de corrimãos vincula-se à posição da pensadora acerca da ruptura da tradição e de seus padrões de julgamento e se estenderá até suas mais tardias reflexões sobre a atividade do pensamento em *A vida do espírito* (1975); mais especificamente, “[e]mergindo pela primeira vez em seu tratamento cético dos ‘direitos do homem’ nas *Origens*, este tema torna-se explícito em suas reflexões sobre o colapso da tradição e a perda da autoridade na era moderna, e ele oferece o pano de fundo para seu trabalho inacabado sobre a natureza do juízo” (Ibidem, tradução nossa). Tais comentários são importantes, pois permitem a Villa resumir a relação dos temas maduros do pensamento arendtiano com estas reflexões acerca do fim da tradição ou, em vocabulário heideggeriano, da metafísica ocidental, de modo que seu novo pensar aparece mais claramente como uma recusa aos vícios totalizantes da tradição e seu privilégio à *bios theoretikos*. Nas palavras do autor: “Pode-se descrever sem exagero sua teoria política como uma prolongada meditação sobre o problema da ação e do julgamento *após* a metafísica. Visto deste ângulo, o ‘desterramento’ arendtiano da ação e do juízo reflete menos um privilégio existencialista ao ato do que uma hostilidade profunda à ideia ‘autoritária’ de que a razão ou a teoria podem assegurar um fundamento extrapolítico a essas atividades. Arendt vê o desejo por tal fundamento como o desejo de ser absolvido do ‘fardo’ de nossa liberdade e da necessidade de pensar e julgar por nós mesmos” (Ibidem, tradução nossa).

Suas considerações sobre o fenômeno do totalitarismo se articularam em duas frentes de questionamento que à primeira vista poderiam parecer contraditórias, mas que na verdade se complementam e indicam a direção do desenvolvimento posterior de sua reflexão. Por um lado, Arendt estava certa de que a originalidade do totalitarismo tinha que ver com “suas próprias ações”, as quais “constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente explodiram nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral”. *Por outro lado, entretanto, Arendt também se dera conta de que a despeito do caráter sem precedentes do totalitarismo, ele se tornara possível em vista de todo um conjunto de pressupostos em torno dos quais se constituiu a concepção tradicional da vida política no Ocidente.* Assumidas essas conclusões, era preciso lidar com dois problemas correlatos. Além de ter de encontrar um modo para lidar com a ruptura do fio da tradição, *era preciso, também, superar as deficiências da própria concepção tradicional da política,* em vista das quais o totalitarismo não só havia se tornado possível como também poderia vir a repetir-se no presente e no futuro (Duarte, 2001, p. 64, grifo nosso).

A passagem é interessante por indicar como o estudo sobre a ruptura da tradição abre caminho para, ao menos, dois movimentos distintos e complementares no pensamento arendtiano, ambos relacionados a um reexame crítico da tradição ocidental e do pensamento filosófico-político: de um lado, a tentativa de lidar com a ruptura e estabelecer novos marcos para o pensamento político, o que envolve tanto o famoso “pensar sem corrimãos” quanto o resgate do sentido mais profundo e ora encoberto pela própria tradição das experiências políticas fundamentais¹¹⁸; de outro, a superação do sentido tradicional da política para o

¹¹⁸ Tentativa essa que se expressa claramente, alguns anos mais tarde e com o projeto de reexame crítico da tradição completamente amadurecido, quando Arendt, no prefácio de *Entre o Passado e o futuro*, enfatiza seu esforço de “descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política — tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória —, deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica” (Arendt, 2014, p. 41). Evidentemente, esse esforço se estende também à obras como *A Condição Humana*, com sua conhecida análise fenomenológica das três atividades da *vita activa* — trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação (*action*) — na contramão dos pressupostos tradicionais, ou *Sobre a Revolução*, onde os processos

tradição do pensamento filosófico-político e para o senso comum ocidentais, que exige uma análise crítica dos marcos dessa tradição e dos preconceitos que ela suscita ou reproduz.

Já vimos como a proposta desse reexame crítico da tradição começa a ser efetivamente realizada por Arendt no final da década de 1940 e início dos anos 1950, o que é confirmado, por exemplo, tanto pelos achados sobre este tema disponíveis nos textos preparatórios às *Origens* e na própria obra quanto pelos fragmentos de *O que é a política?*, onde o tema da tradição e a reflexão acerca das questões fundamentais da política aparecem já no ano de 1950, marcando o princípio de uma série de argumentos centrais na obra da autora¹¹⁹. Mais importante que estes e outros elementos, todavia, são os projetos de pesquisa, cursos e palestras de Arendt no período imediatamente posterior à publicação das *Origens*, dentre os quais se destaca um importante estudo sobre a tradição filosófico-política: trata-se do estudo sobre o pensamento de Karl Marx e seu possível elo com os desenvolvimentos totalitários do governo stalinista, governo que advém nos desdobramentos da Revolução Russa de 1917 e da *praxis* marxista-leninista do partido bolchevique. Este estudo, intitulado *Elementos Totalitários do Marxismo* e planejado como complemento de sua *Origens do Totalitarismo*,

revolucionários burgueses dos séculos XVIII e XIX são reavaliados à luz de seu sucesso ou fracasso em reinventar o próprio sentido de coisa pública (*res publica*) e felicidade pública.

¹¹⁹ Voltamos-nos novamente ao fragmento de agosto de 1950, encontrado nos diários filosóficos de Arendt, que analisamos na introdução dessa dissertação. Diz ele: “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano [...]” (Arendt, 2018a, p. 21). Eis, portanto, uma das primeiras formulações cristalinas da noção arendtiana de pluralidade, cujo papel, sendo “especificamente a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política” (Arendt, 1999, p. 15), será central para o desenvolvimento argumentativo de *A Condição Humana*, publicada oito anos mais tarde. A sequência do fragmento, porém, nos parece ainda mais reveladora: “A filosofia e a teologia sempre se ocupam do homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso, [filósofos e teólogos] não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política?” (Arendt, 2018a, p. 21). Assim, o fragmento tem ao menos três consequências profundas para a obra arendtiana: (i) ele expõe as linhas gerais da crítica à perspectiva filosófica e teológica acerca do campo político ou secular, (ii) indica que a clássica formulação da pluralidade humana pela autora, “a paradoxal pluralidade de seres singulares” (Arendt, 1999, p. 189), se assenta na complexa relação entre a singularidade humana, sempre enfatizada pela tradição, e a alteridade humana, desvelada em sua mundanidade, e (iii), por fim, sugere que, em Arendt, um pensamento político válido só pode ser realizado na medida em que se afasta, de alguma maneira, das respostas filosoficamente consolidadas pela tradição ocidental.

Nesse contexto, é muito elucidativo um comentário de Arendt em carta a Jaspers, de 4 de março de 1951, que citamos brevemente antes e que vale agora analisar com mais calma. Falando do problema da superfluidade do humano *qua* humano — sintomaticamente produzida pelo desarraigamento em massa da modernidade e aperfeiçoada pelo campo de extermínio totalitário —, ela diz suspeitar “que a filosofia não é totalmente inocente nessa confusão toda. Não, é claro, no sentido de que Hitler tenha qualquer coisa a ver com Platão. [...] Antes, talvez no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro sobre o que constitui o político, e não poderia ter um, pois, por necessidade, sempre falou do homem como indivíduo e lidou tangencialmente com o fato da pluralidade” (Arendt, Jaspers, 1992, p. 166, tradução nossa). É evidente o modo como essa reflexão expressa ao mestre e amigo Jaspers prenuncia as investigações posteriores de Arendt acerca do sentido pleno da coisa política e da centralidade, para a compreensão deste sentido, da adequada compreensão da pluralidade humana; a reflexão indica, ainda, precisamente o modo como as análises acerca da ruptura totalitária da tradição encaminham uma investigação sobre os limites mais profundos do pensamento filosófico-político ocidental.

deveria ser redigido e publicado até 1954 — isso, todavia, nunca chegou a acontecer, visto que Arendt não terminou a redação deste projeto em sua forma inicial. As razões específicas que a levaram a abandonar este estudo não são tão relevantes para nossos propósitos¹²⁰. Importa apenas compreender as linhas gerais do projeto de Arendt: sua proposta central era de complementar a investigação sobre as raízes dos regimes totalitários, aprofundando a análise sobre quais elementos da tradição ocidental — e, portanto, para além dos elementos da realidade política moderna e contemporânea que ela analisara nas *Origens do Totalitarismo*, como o antissemitismo, as ideologias racistas, o imperialismo e a burocracia partidária — poderiam ter oferecido solo fértil para tal forma de governo. Este projeto era necessário, como indica Canovan, devido ao fato de que

[...] ela havia percebido logo de início que os antecedentes do stalinismo e do nazismo não eram simétricos, e que seu novo projeto precisaria de uma nova abordagem. Pois ao contrário do antissemitismo, que havia atuado como ‘amalgamador’ no totalitarismo nazista, o marxismo era inquestionavelmente um produto das grandes correntes da tradição do pensamento político ocidental.

¹²⁰ Um dos motivos mais elementares, e que nos levaria para além de nosso escopo aqui, é o simples fato de que os estudos sobre Marx levaram Arendt à tantas direções que foi necessário abandonar o projeto inicial e realizar um novo planejamento, que culminaria, por exemplo, na elaboração de *A condição humana*, no projeto da *Introdução à política* e nos diferentes ensaios que serão posteriormente compilados em *Entre o passado e o futuro*. Thiago Dias, analisando os dois projetos de pesquisa sobre o pensamento de Marx encaminhados à Fundação Guggenheim entre 1952 e 1953, nota como mesmo seu relatório sobre os resultados parciais de seus estudos apresentava, “por exemplo, sua conhecida distinção entre trabalho (*labor*) e fabricação (*work*), já insinuada no primeiro documento, mas apenas [no segundo] fixada em termos diferentes e apresentada junto aos correlatos ‘*animal laborans*’ e ‘*homo faber*’” (Dias, 2018a, p. 924), distinções fundamentais aos desenvolvimentos argumentativos de *A condição humana*. O mais crucial como indica Dias, são as transformações que podem ser mensuradas pela comparação entre ambos os projetos. Em suas palavras, na “segunda elaboração do projeto a análise histórica do bolchevismo é completamente abandonada em benefício da análise conceitual da obra de Marx. Consequentemente, essa mudança coloca Marx no centro do trabalho, mas de um modo um tanto particular. No primeiro documento, o vínculo entre Marx e a tradição de pensamento já era declarado, mas não havia ali nenhuma qualificação desse vínculo. Arendt havia deixado claro seu interesse em ‘fornecer o elo ausente entre o que há de inédito (*unprecedentedness*) em nossa atual situação e certas categorias tradicionais de pensamento político comumente aceitas’. Ao longo desse primeiro ano de pesquisa, entretanto, ela formulou a relação entre Marx e a tradição e, ato contínuo, convenceu-se de que o problema central do totalitarismo seria melhor abordado, não por meio de uma crítica a Marx, mas de uma crítica a toda a tradição” (Ibidem). Uma das expressões mais claras dessa formulação madura, por Arendt, da relação entre Marx e a tradição e aos vínculos de ambas com o fenômeno totalitário pode ser encontrada na afirmação já citada, na abertura de “A tradição e a época moderna” (texto de *Entre o passado e o futuro*), de que a tradição filosófico-política iniciada de forma bem definida em Platão e Aristóteles “chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx” (Arendt, 2014, p. 43), e que esta situação seria relevante porque “os problemas elementares da Política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final” (Ibid, p. 44) — alguns dos assuntos, evidentemente, elaborados nesse e em outros textos do período, claramente derivados de seus estudos precedentes sobre os traços totalitários no pensamento de Marx e, por conseguinte, na tradição ocidental.

Consequentemente, se houvesse, de fato, elementos totalitários a encontrar [nesta escola], isto deveria ter implicações ainda mais amplas (Canovan, 1995, p. 64, tradução nossa).

O projeto acerca do marxismo e seu vínculo com o totalitarismo, portanto, assenta-se em duas perplexidades de Arendt frente aos desdobramentos políticos da primeira metade do séc. XX. A primeira, evidentemente, é o próprio fato do totalitarismo e do terror político ideologicamente fomentado, “princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas” (Arendt, 2012, p. 623), que constituem, como vimos, o coração da ruptura totalitária com o conjunto ético e teórico da tradição. A segunda, como também indica Canovan, é o fato de que tal forma de governo pudesse ter surgido não somente a partir das “correntes subterrâneas” (1995, p. 63, tradução nossa) da cultura ocidental — as ideologias pseudocientíficas do racismo, o imperialismo com sua mentalidade política colonial e burocrática, dentre outros —, como no caso do regime nazista; mas, justamente, que um regime totalitário também pudesse surgir “do movimento radical que representava os ideais políticos mais humanos do Ocidente” (Ibid, p. 65, tradução nossa), como no caso do stalinismo e suas raízes marxistas. A gravidade dessa segunda perplexidade, segundo a palestra intitulada *Karl Marx e a Tradição do Pensamento Político Ocidental*, deve-se ao fato de que “[...] acusar Marx pelo totalitarismo implica acusar a própria tradição ocidental de encerrar-se, necessariamente, na monstruosidade desta nova forma de governo” (Arendt, 2018b, p. 6, tradução nossa), perplexidade agravada pelo fato de que, como ela afirma pouco à frente, devido ao seu peso para a cristalização do regime stalinista, “o marxismo, enquanto ideologia, é sem dúvida a única ligação que conecta a forma totalitária de governo diretamente à [...] tradição” (Ibid, p. 7, tradução nossa). Ou seja, se o marxismo carrega em si elementos totalitários, é que tais elementos foram carregados pela tradição sobre a qual ele se assenta — de modo que as raízes desta nova forma de governo teriam uma amplitude muito maior do que aquelas sugeridas nas *Origens do Totalitarismo*, muito além das deturpações ideológicas de elementos do pensamento científico e dos pressupostos teóricos ocidentais e diretamente relacionados a elementos positivos, a “*certas heranças que se tornaram perigos*” (Arendt, 2005, p. 283, tradução nossa), como vimos antes¹²¹.

¹²¹ É claro, portanto, que essas reflexões de Arendt não implicam em uma acusação simplista do “caráter totalitário do pensamento de Marx” ou em uma vinculação direta entre o regime totalitário e a tradição, com seus padrões conceituais e preconceitos particulares. Como bem indica Duarte, os estudos arendtianos sobre a tradição são marcados desde o princípio por uma perplexidade que, no limite, marcarão sua posição sobre o

Como dissemos, analisar os desenvolvimentos das pesquisas de Arendt sobre a tradição nessas palestras e artigos que se seguem à publicação das *Origens* é algo que, infelizmente, não pode ser realizado nessas considerações finais. Afinal, para usar uma formulação de Villa que sintetiza as dificuldades de Arendt frente a tais questões, bem como aquelas do pesquisador que queira se aventurar em compreender as mesmas, “[r]everter o predomínio da *poiesis* sobre a *praxis*, um predomínio instalado nos mais profundos níveis da tradição ocidental, não é uma tarefa pequena” (Villa 1996, p. 265, tradução nossa): o tema é vasto e exigiria por si só uma nova pesquisa¹²², atenta especialmente aos diversos textos de Arendt na década de 1950 onde o reexame crítico da tradição começa a tomar forma clara — como os textos *A Grande Tradição I. Lei e Poder* e *II. Governar e Ser Governado* (1956) ou *Filosofia e Política* (1954), além, é claro, das diversas palestras que compõem os cursos sobre Karl Marx e a tradição nos primeiros anos da década de 1950 — e, num segundo momento, às elaborações mais maduras de Arendt sobre o tema, que já se relacionam diretamente ao desenvolvimento de seu novo pensar político e que encontramos tanto nos fragmentos de *Introdução à Política* quanto nas principais obras publicadas do final da década. À guisa de conclusão, convém apenas mencionar alguns momentos em que essas reflexões de Arendt sobre os limites mais profundos da tradição do pensamento filosófico-político ocidental encontram-se sumarizadas, indicando brevemente a direção seguida pela pensadora em suas pesquisas sobre a tradição ocidental e seus limites nos primeiros anos da década de 1950. Começamos com uma passagem do ensaio “O conceito de História — antigo e moderno”, presente em *Entre o passado e o futuro*, que é das mais interessantes para nós uma vez que versa sobre os problemas da relação entre o pensamento filosófico-político e os preconceitos fabricativos do Ocidente. Já nos momentos finais deste ensaio, Arendt aborda a confusão entre História e Política no pensamento moderno, que se originaria já nas concepções teóricas de

assunto de forma duradoura: “se Marx não pode ser culpado pelo advento desta nova forma de governo, também não foi por acaso que o estalinismo assumiu o marxismo como sua ideologia oficial, elevando assim certos aspectos do pensamento de Marx ao plano da atualidade contemporânea como jamais antes ocorrera às ideias de um pensador” (2000, p. 79). Trata-se, portanto, de compreender o que no pensamento marxiano — e, por conseguinte, na tradição — poderia ser apropriado e deturpado no seio da ideologia totalitária; e tal esforço não se restringe a simplesmente “salvaguardar” Marx ou a tradição, mas em não incorrer em uma posição “antitradicional” próxima ao determinismo histórico — a saber, uma posição onde Marx e a tradição ocidental “seriam necessariamente responsáveis pelas catástrofes do presente, as quais, por sua vez, não seriam mais do que a realização de um *telos* inscrito na tradição desde o princípio” (Ibid, p. 80, grifo nosso).

¹²² A extensão do projeto e suas consequências para o pensamento maduro de Arendt podem ser avaliadas a partir de um breve comentário de Canovan sobre os caminhos de pesquisa da pensadora que se originam em seus estudos sobre o pensamento marxiano. “O modo de Arendt embarcar em sua tarefa de identificar os elementos totalitários no marxismo foi, portanto, não apenas o de estudar a obra do próprio Marx, mas de atravessar pela leitura todo o cânone de Platão a Hegel (em cinco idiomas). Conforme ela o fez, sua investigação aprofundou-se e tornou-se um exame com múltiplas camadas” (Canovan, 1995, p. 66-67, tradução nossa).

Giambattista Vico e se aprofundaria no pensamento hegeliano e, mais tarde, marxiano. Neste sentido, ela aponta como a relação entre o movimento da história e os eventos especificamente políticos em Marx supera a preocupação estritamente teórica com a história de Vico ou Hegel, que “[c]oncebiam a verdade como sendo revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador” (Arendt, 2014, p. 112) e, por essa razão, julgavam necessário concentrar-se “nos ‘desígnios superiores’ [da História] que se realizam por trás de suas costas” (Ibidem). Bem diferente desse afã teórico-contemplativo é o pensamento propositivo, revolucionário e frontalmente fabricativo de Marx:

Marx, por outro lado, *combinava sua noção de História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna*, de modo que em seu pensamento os “desígnios superiores”, que de acordo com os filósofos da História se revelavam apenas ao olhar retrospectivo do historiador e do filósofo, *poderiam se tornar fins intencionais de ação política*. O ponto essencial é que a Filosofia Política de Marx não se baseava sobre uma análise de homens em ação, mas, ao contrário, na preocupação hegeliana com a História. Foi o historiador e filósofo que se politizou. Ao mesmo tempo, *a antiga identificação da ação com o fazer e o fabricar foi como que complementada e aperfeiçoada através da identificação da fixação contemplativa do historiador com a contemplação do modelo (o eídos ou “forma” do qual Platão derivou suas “ideias”) que guia o artesão e precede todo fazer* (Arendt, 2014, pp. 112-113).

Nada poderia indicar mais sucintamente o que está em jogo no reexame crítico da tradição realizada por Arendt com relação ao problema, tão evidente na radicalização dos preconceitos fabricativos ocidentais pelo totalitarismo, da confusão entre as atividades da *praxis* e da *poiesis*. No esteio das teorias modernas sobre a História e seu sentido, Marx elabora uma teoria política que, resumidamente, centra-se no pressuposto de que seus “mecanismos superiores” e necessários podem ser tomados como *fins* da ação política — ação que, por sua vez, não é mais movida pela espontaneidade do agente ou por seus princípios, mas se orienta por um suposto “movimento necessário” da História¹²³. É nesse sentido que

¹²³ Duarte apresenta um interessante comentário sobre a novidade do historicismo marxiano segundo Arendt: seu argumento fundamental, diz ele, é de que “se Marx não foi o primeiro a pensar a história segundo os moldes

Marx — em curiosa consonância com as alegorias fabricativas do pensamento platônico que estão na base mais fundamental da tradição filosófica política — pode desenvolver uma teoria política que prevê a realização suprema da liberdade humana como o *fim* necessário do processo histórico e que justificaria quaisquer meios revolucionários disponíveis e em consonância com os necessários movimentos teleológicos da história, considerando, “em conformidade com a tradição, [...] esse ‘fim’ último como o produto final de um processo de fabricação” (Ibid, p. 113).

E é claro que — como mencionamos antes e como a própria passagem sugere ao tratar da centralidade do conceito de *eidōs* e do modelo fabricativo de ação no pensamento platônico — a presença desses preconceitos fabricativos no historicismo hegeliano-marxista não é acidental, mas indica até que ponto tais preconceitos estão atrelados às perspectivas políticas mais fundamentais do pensamento filosófico-político ocidental. Isso se clarifica em *A Condição Humana*, especialmente em “§31: A substituição da ação pela fabricação”, onde estes problemas, como já vimos, são abordados de forma mais direta. Agora, queremos brevemente chamar atenção a uma passagem que, à luz da análise do fenômeno totalitário, adquire um sentido especialmente profundo para nós. Comentando sobre a ojeriza tradicional à ação em pluralidade, ojeriza provocada devido aos riscos e malogros inerentes à ação humana, Arendt nota como a solução mais comum da tradição ao problema da pluralidade foi buscar a supressão dessa por meio do governo de um só (*mon-archia*). Dentre as várias modalidades desse tipo de governo — das tiranias antigas até os despotismos esclarecidos da modernidade —, Arendt destaca a solução platônica, uma das primeiras formulações filosóficas em privilégio desta forma de governo:

do processo e da fabricação, ele teria sido o primeiro a extrair radicalmente as conclusões fundamentais aí implícitas. Ao contrário de Hegel e de Kant, que introduziram na história a ‘astúcia da razão’ e a ‘astúcia da natureza’ sob a forma de um *deus ex machina* que confere sentido à multiplicidade caótica de eventos dispersos, sem que os atores possam ter qualquer controle sobre o ‘fim’ a ser alcançado, Marx acreditou que os homens poderiam assumir o próprio controle da história por meio de suas ações conscientemente planejadas de acordo com o conhecimento do seu sentido último” (2000, p. 117). Eis aí o teor fabricativo e proto-totalitário da posição marxiana frente à História, como também nota o autor comentando algumas passagens do ensaio citado acima. Para Arendt, “o vínculo existente entre o totalitarismo estalinista e o pensamento de Marx reside em sua concepção da história como o ‘produto’ da ação humana consciente” (Ibid, p. 108), de modo que, no pensamento do teórico alemão, reside o “pressuposto de que os homens que agem devem tornar-se os *fabricantes conscientes do futuro*, os fabricantes da história” (Ibid, pp. 108-109, grifo nosso). O coração do problema, mais uma vez, não está no caráter revolucionário do pensamento marxiano, em sua crítica da sociedade capitalista ou na defesa de uma sociedade efetivamente radicada na justiça social e igualdade universal; o coração do problema está no modo como seu pensamento ainda reproduz a clássica atitude antipolítica da tradição ocidental: afinal, a “concepção marxista da história como processo que pode ser desvendado e controlado pelos homens implicará a substituição da pluralidade dos atores políticos e a imprevisibilidade do resultado de suas ações pelo planejamento instrumentalizado da fabricação, resultando daí um grande perigo político” (Ibid, p. 108) — em suma, a morte da política enquanto tal.

O rei-filósofo — a solução de Platão —, cuja “sabedoria” resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma — e de modo algum a menos tirânica — variedade de governo de um só homem. *O mal destas formas de governo não é tanto sua crueldade, pois muitas vezes não são cruéis, mas o fato de que funcionam excessivamente bem.* [...] todas têm em comum o banimento dos cidadãos da esfera pública e a insistência em que devem dedicar-se aos seus assuntos privados, enquanto só “o soberano deve cuidar dos negócios públicos” [posição do tirano ateniense Pisístrato segundo Aristóteles, *Constituição de Atenas* xv. 5] (Arendt, 1999, pp. 233-234, grifo nosso).

É profundamente interessante chamar atenção ao paralelismo semântico desta passagem com a análise arendtiana das ideologias totalitárias: o problema, em suma, é que as tiranias racionais defendidas por autores como Platão *funcionam bem demais*, assim como as torpes estruturas sociais ideologicamente fabricadas dos regimes totalitários, cujo logicismo inerente, como vimos há pouco, “faz quase sentido demais” (Arendt, 2005, p. 233, tradução nossa) — e, por óbvia que seja a distância entre o “despotismo esclarecido” do rei-filósofo genuinamente preocupado com a justiça (*diké*) e o bem comum, de um lado, e a atroz pulsão genocida ideologicamente informada, e portanto completamente dissociada da realidade, dos regimes totalitários, do outro, é crucial notar como ambas reproduzem certa “atitude formalista” de orientar a realidade da política segundo pressupostos alheios a ela, orientados pelo modelo da fabricação e do “governante como artesão” e não pela atividade da ação humana entre indivíduos plurais. Em suma: *temos aqui mais um indicativo do modo como mesmo as tradições mais respeitáveis do Ocidente tornaram-se perigos*, em especial, o modo como o devir fabricativo — visto aqui talvez em sua origem mais fundamental, a filosofia platônica — soma-se a outros elementos, como a camisa de força da lógica ou a chave teleológica da história, que serão finalmente radicalizados pelos movimentos totalitários e suas ideologias.

Com tudo isso se esclarece o sentido geral do exame crítico de Arendt sobre a tradição filosófico-política ocidental, que dialogam diretamente com suas investigações acerca do sentido profundo da experiência totalitária e da ruptura da tradição que ela provoca — e que culminam, como atesta uma das mais importantes conclusões de *Filosofia e Política* (1954), na

ponderação de que uma genuína filosofia política só seria possível “[s]e os filósofos”, na contramão dos preconceitos individualistas da tradição e “apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, [... tivessem] como objeto de seu *thaumazein* [“espanto”] a pluralidade do homem, da qual surge — em sua grandeza e miséria — todo o domínio dos assuntos humanos” (Arendt, 2002, p. 115). Evidente, portanto, que o eixo central desse reexame crítico é a cegueira tradicional ao fato da pluralidade humana, do que se deriva tanto a inovadora compreensão arendtiana de conceitos como ação, liberdade e poder, quanto sua defesa do caráter efetivamente participativo e radicalmente democrático do espaço público em seu sentido pleno. Evidente também que a análise crítica dos preconceitos tradicionais frente a política — dentre os quais destacamos, nesta dissertação, o devir fabricativo, a atitude fabricativa frente à esfera dos assuntos humanos — constitui apenas *uma* das etapas, ainda que muito importante, dessa análise; e é claro que, para retomar suas palavras a Jaspers na carta que vimos há pouco, essa análise não se move no sentido de denunciar um vínculo simplista e direto entre a tradição e seus marcos com o fenômeno totalitário.

Mas, por tudo que se discutiu até aqui, é evidente que — do substrato fabricativo presente já no pensamento platônico até os refinados voos teleológicos da coruja de Minerva hegeliana — essa tradição pode ter contribuído para a consolidação dos elementos espirituais ou intelectuais que permitem não só a formulação das ideologias fabricativas e historicizantes do totalitarismo, mas também a tentação de grande parte das massas e da *intelligentsia* europeia aos projetos totalitários. E, quase desnecessário dizer, trata-se de problemas eminentes também para o mundo contemporâneo e pós-totalitário: afinal — para pô-lo nos termos mais sucintos possíveis —, ainda que seja necessário criar um mundo novo frente às crises do presente, nosso vício em confundir o agir em concerto que caracteriza a atividade política com a atividade intrinsecamente violenta da fabricação pode terminar por nos conduzir ainda mais até a catástrofe final.

Referências bibliográficas

1. Obras de Hannah Arendt

- ARENDDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- _____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2020.
- _____. A reply. **The Review of Politics**, v. 15, n. 1, p. 68-85, jan. 1953.
- _____. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- _____. **Between past and future: eight exercises in political thought**. Nova York: Penguin, 2006.
- _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio)**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- _____. **Essays in understanding: 1930-1954**. Nova York: Schocken Books, 2005.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____. **O que é política?**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018a.
- _____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **On Revolution**. Nova York: Penguin, 1990.
- _____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Some questions on moral philosophy**. *Social Research*, Nova York, v. 61, n.4, p. 739-764, set. 1994.
- _____. **The Great Tradition I. Law and Power**. *Social Research*, Nova York, v. 74, n.3, p. 713-727, abr. 2007.
- _____. **The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled**. *Social Research*, Nova York, v. 74, n.4, p. 941-955, abr. 2007.
- _____. **The Jewish Writings**. Nova York: Schocken Books, 2007.
- _____. **Thinking and moral considerations: a lecture**. *Social Research*, Nova York, v. 38, n.3, p. 417-446, set. 1971.

_____. **Thinking without a bannister: essays in understanding, 1953-1975.** Nova York: Schocken Books, 2018b.

_____. Trabalho, obra, ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo v. 7, p. 175-201, 2005.

ARENDR, H.; BLUCHER, H. **Within four walls: the correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968.** Nova York: Harcourt Inc., 2000.

ARENDR, H.; HEIDEGGER, M. **Letters, 1925-1975.** Nova York: Harcourt Inc., 2004.

ARENDR, H.; JASPERS, K. **Correspondence, 1926-1969.** Nova York: Harcourt Brace & Company, 1992.

ARENDR, H.; SCHOLEM, G. **The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem.** Chicago: University of Chicago Press, 2017.

2. Bibliografia secundária sobre Hannah Arendt

a) Biografias

COURTINE-DÉNAMY, S. **Hannah Arendt.** Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ETTINGER, E. **Hannah Arendt / Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1996.

GRUNENBERG, A. **Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor.** 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HEBERLEIN, A. **Arendt: entre o amor e o mal: uma biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SAFRANSKY, R. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** São Paulo: Geração Editorial, 2000.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for the love of the world.** New Haven: Yale University Press, 1982.

b) Comentários

AGUIAR, O. *et al* (org.). **O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt.** Passo Fundo: IFIBDE, 2012.

- ALLEN, A. **The international library of essays in the history of social and political thought: Hannah Arendt.** Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008.
- AMIEL, A. **A não-filosofia de Hannah Arendt: Revolução e Julgamento.** Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- AVRITZER, L. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova**, São Paulo, n. 68, p. 147-167, 2006.
- BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt.** Nova York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. In: **O que nos faz pensar**, v. 20, n. 29, p. 41-58, maio 2011.
- CANOVAN, M. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought.** Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- CASTANHEIRA, N. **Estar em casa no mundo: Hannah Arendt, crise do sentido e ser do humano.** Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.
- CARVALHO, J. **Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Perspectiva; São Paulo: FAPESP, 2017.
- COELHO, M. F. P. Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da amizade e afinidades eletivas em tempos sombrios. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 35, n. 3 p. 817-836, 2020.
- COURTINE-DÉNAMY, S. La logique d'une idée: la fabrication du genre humain. In: FERREIRA, M. *et al* (org.). **Hannah Arendt: luz e sombra - seminário internacional.** Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- CORREIA, A. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008.
- _____. Desmantelamento da metafísica e dignidade da aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger. In: AGUIAR, O. *et al* (org.). **O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt.** Passo Fundo: IFIBDE, 2012.
- _____. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 28, p. 109-121, 2016.

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

DIAS, L. **Os métodos de Hannah Arendt**: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

DIAS, T. Hannah Arendt contra a *Differentia Specifica*. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 141, p. 921-941 dez./2018a.

_____. **Totalitarismo, tempo e ação**: uma leitura de A condição humana de Hannah Arendt. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018b.

_____. Resenha de Hannah Arendt e Martin Heidegger: História de um Amor, de Antonia Grunenber. **Cadernos Arendt**, v. 1, n. 1, p. 87-92, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/1783>. Acesso em: 26 mar. 2024.

DISCH, L. J. **Hannah Arendt and the limits of philosophy**. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

DUARTE, A. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, A (org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: JARDIM, E; BIGNOTTO, N. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

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

DUARTE, A. *et al* (org.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ECCEL, D. Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o que permanece da tradição em Hannah Arendt?. In: **Conjectura: Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, p. 267-286, ago. 2018.

_____. **O abismo entre filosofia e política e suas relações com o dois-em-um socrático no pensamento de Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

FELÍCIO, C. Sob o signo da República: notas sobre o estatuto do sistema de conselhos no pensamento de Hannah Arendt. **Philosophos** - Revista De Filosofia, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 31-48, 2006.

FIGUEIREDO, V. A desconstrução da Filosofia Política. *In: DUARTE, A. et al (org.). A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

FRATESCHI, Y. Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes e o racismo imperialista. **Revista Ideação**, Feira de Santana, n. 42, p. 66-85, 2020.

_____. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 21; n° 3, p. 29-50, 2016.

GRUNENBERG, A. Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition. **Social Research**, Nova York, v. 74, n. 4, p. 1003-1028, 2007.

HAYDEN, P (org.). **Hannah Arendt: conceitos fundamentais.** Petrópolis: Vozes, 2020.

JARDIM, E. **Hannah Arendt: Pensadora da crise e de um novo início.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JARDIM, E; BIGNOTTO, N (org). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

KLUSMEYER, D. B. Hannah Arendt on authority and tradition. *In: HAYDEN, P (org.). Hannah Arendt: key concepts.* Londres: Routledge, 2014.

LAFER, C. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LEFORT, C. Hannah Arendt e a questão do político. *In: LEFORT, C. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOSURDO, D. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. **Crítica Marxista**, v. 17, p. 51-79, 2006.

MAGALHÃES, T. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. **Ensaio**, São Paulo, n. 14, p. 131-168, 1985.

MATOS, O. O *storyteller* e o *flanêur*: Hannah Arendt e Walter Benjamin. *In: JARDIM, E; BIGNOTTO, N (org). Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MEDINA, J. ‘Ser Judeu, ser alemão’: o diálogo epistolar entre Hannah Arendt e Karl Jaspers (1926-1969). *In: FERREIRA, M. et al (org.). Hannah Arendt: luz e sombra - seminário internacional.* Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

MÜLLER, M. As dificuldades de compreender o sistema totalitário: a celeuma provocada por Origens do totalitarismo de Hannah Arendt. **Perspectivas**, Palmas, v. 6, n. 2, p. 41-52, 2021.

_____. Política e governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, n. 28, p. 86-96, 2016.

- PORCEL, B. Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição. *In: AGUIAR, O. et al* (org.). **O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt**. Passo Fundo: IFIBDE, 2012.
- PORCEL, B.; MARTÍN, L. (org.). **Vocabulário Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.
- PIKTIN, H. **The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social**. Londres: University of Chicago Press, 1998.
- RAMOS, S. Hannah Arendt: não suportar o mal. **Comunicações**, Piracicaba, v. 24, n. 2, p. 71-82, 2017.
- _____. Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 20, n. 1, p. 72-82, 2023.
- RUBIANO, M. **Liberdade em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- _____. **Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.
- RIBEIRO, N. **A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica**. Tese (Doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.
- TELES, E. Hannah Arendt, a ação política e a experiência dos gregos. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 3, p. 151-161, 2001.
- _____. Práxis e poiesis: uma leitura arendtiana do agir político. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 6, n. 1, p. 123-140, 2005.
- _____. **Ação política em Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina, 2019.
- VILLA, D. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.
- _____. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. Hannah Arendt, 1906-1975. **The Review of Politics**, v. 71, n. 1, p. 20-36, 2009.
- _____. Arendt, Heidegger, and the Tradition. **Social Research**, v. 74, n. 4, p. 983-1002, 2007.
- _____. The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann. *In: MAY, L.; KOHN, J. Hannah Arendt: Twenty years later*. Massachusetts: MIT Press, 1997.

VOEGELIN, E. The origins of totalitarianism. **The Review of Politics**, v. 15, n. 1, p. 68-85, jan. 1953.

WAGNER, E. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WELLMER, A. Hannah Arendt on revolution. **Revue Internationale de Philosophie**. v. 53, n. 208 (2), p. 207-222, 1999.

3. Bibliografia complementar

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Editora Vega, 1998.

_____. **Ética a Nicômaco**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ANDRADE, J. B. **Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: **Quatro ensaios sobre liberdade**. Brasília: UNB, 1981.

_____. **Libertad y necesidad en la historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

BRANDÃO, E. Nietzsche e seu compromisso: a transvaloração e a "necessidade metafísica" em Schopenhauer. In: AZEREDO, V. (Org.). **Nietzsche**. Filosofia e Educação. Ijuí, v. 1, p. 115-128, 2008.

BROGAN, W. **Heidegger and Aristotle: the twofoldness of Being**. State University of New York Press, Nova York, 2005.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo, nº 1, 1999.

CROMER, E. **Political & literary essays: 1908-1913**. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1913.

FERREIRA, F. A interpretação fenomenológica de Aristóteles segundo o jovem Heidegger (1919-1923). **Kínesis**, vol X., nº 22, jul. 2018, pp. 97-109.

FRASER, N. **Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”**. São Paulo: Boitempo, 2022.

_____. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GUIGNON, C (org). **The Cambridge companion to Heidegger**. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

GADAMER, H. **Hermenêutica em retrospectiva, vol. 1: Heidegger em retrospectiva**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. **Los caminos de Heidegger**. Barcelona: Herder Editorial, 2002.

HEIDEGGER, M. b. Alétheia. In: **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Abril cultural, 1978 (Os Pensadores).

_____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Nietzsche I**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Parmênides**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **Sobre o problema do ser; o caminho do campo**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HERSCH, J. **Karl Jaspers**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

HOBBSAWM, E. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HUSSERL, E. **A origem da geometria**. Tradução de Maria Aparecida Viggiani Bicudo. São Paulo: SE&PQ, 2006.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

_____. The origin of geometry. In: DERRIDA, J. **Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

JANINE, R. **A democracia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. **A última razão dos reis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- JASPERS, K. **The Great Philosophers: the original thinkers**. Londres: Rupert Hart-Davis, 1966.
- LEBRUN, G. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LUXEMBURGO, R. **A revolução russa**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MARX, K. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARTON, S. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 2006.
- _____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- MOURA, C. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- MOTA, T. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 27, p. 213-237, 2010.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NUNES, B. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- PERRUSI, M. Nietzsche, um filólogo crítico da filologia. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 7, p. 61-70, nov. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/56766/32266> Acesso em: 26 mar. 2024.
- PLATÃO. **República**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SHEEHAN, T. "Reading a life: Heidegger and the hard times". In: GUIGNON, C (org). **The Cambridge companion to Heidegger**. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

SMITH, A. **Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations.**

Nova York: Routledge, 2006.

WOLFF, F. **Aristóteles e a política.** São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZAHAVI, D. **Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2017.