PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Ronaldo Fabiano dos Santos Gaspar

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA CRÍTICA AO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Ronaldo Fabiano dos Santos Gaspar

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA CRÍTICA AO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida.

SÃO PAULO

2011

Banca Examinadora

Ao meu querido tio João Manuel dos Santos Filho, o "Zinho" (*in memorian*)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior – CAPES, pela bolsa que me foi concedida durante cinco semestres do curso. Sem ela, as demandas profissionais não poderiam ter sido amenizadas e, com isso, as exigências do trabalho acadêmico provavelmente teriam sido incontornáveis.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida, acadêmico respeitável e grande capacidade intelectual, pela gentileza, generosidade acadêmica, meticulosidade e compreensão com a vida profissional atribulada de seu orientando.

À Profª Drª Lívia Cotrim, que, desde minha graduação, erigiu-se num exemplo de dedicação profissional e capacidade, e que, na Banca Examinadora de Qualificação, brindou-me com sua presença e com importantes comentários a este trabalho.

Ao Prof. Dr. Miguel Chaia, a quem conheci ao assistir sua disciplina sobre política nos anos iniciais desse doutorado, agradeço tanto pelos conhecimentos proporcionados quanto pelo desafio lançado naquele momento. E, igualmente, pela excelsa presença em minha Banca Examinadora de Qualificação.

À minha mãe, Emiliana, que, com muita força e um coração imenso, trabalhou para criar seis filhos e, mesmo assim, jamais deixou que a qualquer um deles faltasse atenção e um transbordante e incondicional amor materno. Não há palavras para mensurar o quanto foi e é importante em toda minha trajetória.

Ao meu pai, Romildo, cujos caminhos e descaminhos da vida nos levaram da admiração mútua à colisão, a qual nos afastou por alguns anos, muito embora a melhor compreensão das coisas e as acomodações do tempo nos tenham permitido a explicitação dos, nunca desaparecidos, amores paternal e filial.

Aos meus queridos irmãos, João e Ricardo, e irmãs, Aline, Maura e Daniela, sempre tão solidários e prestativos, mesmo quando – e isso significa a maior parte de suas existências – a vida lhes foi extremante dura. Amo vocês!

Aos meus sobrinhos, Anderson, Gustavo, Eduardo, Leandro, Fernando e Natália, pela alegria de viver!

Aos meus tios, Claudino e Vera, e às minhas primas, Hilda, Cláudia e Tatiana, saibam que, por tudo, minha gratidão é eterna. E, igualmente, aos meus tios e tias, que forneceram auxílio material e moral a uma família que, por muitas vezes, deles precisou. Obrigado!

Aos meus amigos de ontem, hoje e sempre. E isso vale mesmo para aqueles com quem há tempos não tenho compartilhado momentos de diversão, companheirismo e reflexão. Sem

exceção, todos marcaram em demasia a minha vida. Nem que seja somente por isso, merecem ser lembrados: Cléber (*in memorian*), Vladimir (*Pê*), Carlinhos, Marcelo, Edson, Rogério, Eloísa, Tatiana, Rosemilton, Ricardo, Adilson, Adriana, Célio, Vânia (*Bá*), Alexandre, Marcos, Mauro, Eraldo, Silvana e Antônio Carlos. E, em especial, ao Elton, um grande amigo cuja roda-viva da miséria material e dos preconceitos humanos envergou sua sanidade.

Ao casal de amigos Zilmar (vítima de trechos esparsos dos meus textos) e Cleide, pelos momentos de diversão e amizade e, especialmente, por engolirem minhas "experiências culinárias" sem reclamação. Salve!

Ao Danilo (também uma vítima de meus textos) e a Shirley, afilhados geograficamente imponderáveis, pela amizade. E ainda esperando pelo cumprimento dos jantares prometidos. Um abraço!

Aos professores-lutadores da Unicastelo, que, por mais de um mês, me obrigaram a deixar (e atrasar!) as leituras dos textos e a escrita desta tese para, de corpo e alma, mergulhar nas tarefas sindicais e políticas. Força!

Aos meus sogros, Dona Francis e "Seu André", e cunhado, Marcos, pelo acolhimento e pela generosidade. Um grande abraço!

A Juliana, minha enteada, que, em razão da escolha materna, teve que suportar minhas vicissitudes e minhas implicações educacionais, tanto as escolares quanto as do lar. Linda e promissora menina a quem a aprendi a amar. Um beijo!

Ao meu filho, Vinícius, que, nesses últimos anos, tenho privado de certas alegrias conjuntas. Um lindo garoto cuja vinda ao mundo redefiniu, para mim, o próprio significado da palavra amor. Minha vida!

Por fim, agradeço demais à minha amada Tânia. Mulher maravilhosa, de corpo e espírito, com quem, além dos últimos oito anos, eu ainda espero, pelo resto da minha vida, compartilhar o companheirismo e momentos de paixão, alegria e reflexão. Com muita paciência sem fim, ela não apenas suportou minha "presença ausente", como, antes de qualquer outro, embora sem qualquer responsabilidade pelos meus equívocos, leu esboços e trechos inacabados desta tese, opinando e mostrando em quais pontos a argumentação e a redação poderiam ser melhoradas. Te amo!

Do rio que tudo arrasta
se diz que é violento
Mas ninguém diz violentas
as margens que o comprimem

Bertolt Brecht

RESUMO

O objetivo central deste trabalho foi investigar as antinomias em que Hannah Arendt incorreu ao longo do seu complexo percurso teórico no campo do pensamento político. Dentre essas antinomias, destacamos suas críticas ao nazismo, que se nutrem de algumas fontes filosóficas similares às deste movimento; sua defesa da razão, que recusa – em aspectos decisivos – a racionalidade da história; sua apologia da revolução, que contém uma concepção aristocrática da participação política; e, por fim, numa pensadora tida como inclassificável, como suas ideias se enquadram, em essência, nos cânones do liberalismo político. Na análise deste percurso, que vai desde seus primeiros escritos até as vésperas d'*A vida do espírito*, buscou-se aflorar, especialmente, o papel destacado que a obra de Karl Marx ocupa como objeto de crítica e de desenvolvimento das próprias posições de Hannah Arendt, em particular o caráter controverso e mesmo incorreto das análises que a autora efetua desta obra. Enfim, tentamos demonstrar que o conservadorismo de Hannah Arendt se adensou ao longo de suas formulações críticas em relação a Marx e, ao mesmo tempo, com o distanciamento da II Guerra mundial e o recrudescimento da Guerra fria.

Palavras-chave: teoria política; estado; totalitarismo; revolução.

ABSTRACT

The main scope of this study was to investigate the antinomies incurred by Hannah Arendt in her complex theoretical path in the field of political thought. Among these antinomies, we point out her criticism of Nazism, nourished by some philosophical sources similar to that movement; her defense of reason, which refuses, in some decisive aspects, the rationality of history; her apology of revolution, characterized by an aristocratic concept of political participation; at last, Being Hannah Arendt a thinker considered difficult to be classified, this study shows that, in essence, her ideas are connected to the canons of political liberalism. By analyzing her early writings until the eve of *The life of the mind* we tried to approach mainly the prominent role of Karl Marx's works as object of criticism. These critiques compelled her to develop her own positions, particularly the controversial and even incorrect analysis about Marx's works. Finally, we tried to evidence that the conservatism of Hannah Arendt was strengthened by her criticism of Marx and at the same time, by the fact that World War Second became a distant event, while there was an intensification of Cold War.

Keywords: political theory; state; totalitarianism; revolution.

SUMÁRIO

Introdução **12**

I.1. Contextualização do tema 13

I.2. Metodologia 18

I.3. Organização da tese 36

PARTE I - NOS BRAÇOS DE CLIO: O CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL E A TRAJETÓRIA (EXISTENCIAL) DE UMA JUDIA ALEMÃ **38**

Capítulo 1. Capitalismo tardio, imperialismo e irracionalismo **39**

1.1. A miséria do capitalismo alemão 41

1.2. Unificação nacional, desenvolvimento econômico e autocracia política 57

1.3. Império, imperialismo e a I Guerra mundial 69

Capítulo 2. Contextualização de uma trajetória: sociedade, vida e pensamento **83**

2.1. Os anos de formação: da I Guerra mundial à ascensão do nazismo 83

2.2.Os anos de consolidação: da instauração do regime nazista aos desdobramentos do Holocausto 91

2.3.Os anos finais: à sombra da Guerra fria 95

PARTE II - DO SENTIDO DA OBRA: RAÍZES E MATURAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT **99**

Capítulo 3. Da tese de doutoramento aos escritos que antecedem *Às origens do totalitarismo* **100**

3.1. Martin Heidegger e Karl Jaspers: acerca de suas influências 101

3.1.1. Martin Heidegger 107

3.1.2. Karl Jaspers 126

3.2. Da descoberta da judeidade a *Rahel Varnhagen* 146

Capítulo 4. *Origens do totalitarismo*: dos antecedentes à história como evento **159**

4.1. Antissemitismo e imperialismo: a negação do "outro" 161

4.2. O totalitarismo como "evento" 184

Capítulo 5. Momento decisivo: o confronto com o pensamento marxista **197**

5.1. Totalitarismo: um breviário 198

5.2. Totalitarismo e marxismo 221

PARTE III - SOBRE A *VITA ACTIVA*: DA REJEIÇÃO DE KARL MARX E DA TRADIÇÃO REVOLUCIONÁRIA JACOBINA E SOCIALISTA AOS CÂNONES DO PENSAMENTO LIBERAL **253**

Capítulo 6. *Vita activa*: delineamento das atividades objetivas (e essenciais) da vida humana **254**

6.1. O trabalho e a perpetuação da espécie humana 255

6.2. A fabricação: fundamentação e demarcação da existência humana 267

6.3. A ação e a confirmação da existência dos homens 288
6.4. Marx: centralidade do trabalho e a negação de um "produtivismo" ontológico 304
Capítulo 7. Política e liberdade em Hannah Arendt 311
7.1. Hannah Arendt: Marx e a revolução 312
7.2. Revolução francesa: necessidade histórica e prelúdios do terror totalitário 322
7.3. Independência dos Estados Unidos: o arquétipo da revolução 335
7.4. Hannah Arendt e o pensamento liberal: a propriedade como condição da liberdade e a excelência como critério de participação política 351
7.5. A violência e a negação da política: o fim da história como evento 364
7.5.1. Sobre revolução e violência 365
Considerações finais 382
Referências bibliográficas 390

INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XX, período em que ocorreu o declínio daquele tipo de intelectual que intervém na vida pública provocando clamorosos debates, e cujo exemplo mais recente e eloquente (e o último dos grandes) foi Jean Paul-Sartre[1], Hannah Arendt, é verdade que em escala mais modesta do que seu congênere francês, foi uma importante expressão do intelectual que exerce essa função social, a qual remonta aos grandes filósofos e publicistas do século XVIII. Desde a publicação do livro *Origens do totalitarismo*, mas, sobretudo, depois dos seus artigos sobre o caso Adolf Eichmann publicados na revista *The New Yorker* – após os quais sofreu "uma campanha de violência extrema, que durou mais de três anos e que compararam à Questão Dreyfus" (COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 102) –, Hannah Arendt tornou-se uma pensadora muito comentada e debatida para além dos círculos restritos da intelectualidade especializada[2]. Muito dessa popularidade, além das inequívocas qualidades literárias e da profundidade e originalidade de seus textos, adveio do modo polêmico pelo qual ela tratou de dois dos assuntos mais explosivos e propícios à mobilização de sentimentos apaixonados e/ou odiosos do pós-guerra: o nazismo e o stalinismo (o Holocausto, os *Processos de Moscou* e os *gulags*, os acontecimentos, os personagens, as responsabilidades e as respectivas culpas das partes envolvidas, dentre outros aspectos). Em plena Guerra fria e no início da cicatrização das chagas da II Guerra Mundial, não havia assuntos mais polêmicos e, querendo ou não, oportunos para empurrar o pensador (ou pensadora) ao centro dos debates de seu tempo. Na mesma época, ela também demonstrou grande preocupação – a qual, a despeito das antinomias nas quais ela se enredou, a acompanhou pelo resto de sua vida – com relação aos *meios*, *modos* e *amplitude* da participação dos cidadãos na esfera política. Sendo assim, seja *sobre o quê* ou pelo *como* escreveu, Hannah Arendt tornou-se, nas décadas de 1950 e 60, uma pensadora de grande respeitabilidade, com ideias debatidas tanto em publicações especializadas como em algumas voltadas ao público culto leigo[3]. Ademais, nos últimos vinte anos, suas ideias filosóficas e políticas têm sido objeto de intensa difusão nos Estados Unidos, na Europa e mesmo na América latina. É, portanto, de

[1] Filósofo a quem, em 1960, a revista *Paris-Match* dedicou um editorial sintomaticamente intitulado "Sartre, a máquina da guerra civil" (MÉSZÁROS, 1991, p. 10).

[2] Nesta revista, os artigos foram publicados nos meses de fevereiro e março de 1963. Em livro, sob o título *Eichmann in Jerusalém*, a primeira edição é de maio do mesmo ano (Cf. ARENDT, 2007a, p. 5).

[3] Segundo Adler, em 1964, "*Eichmann em Jerusalém* é agora lido e comentado no mundo inteiro, fala-se dele na televisão, e não apenas nos meios universitários" (ADLER, 2007, p. 483). Este foi um livro que desatou "uma das mais amplas e complicadas controvérsias do século XX" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 21).

alguns aspectos das ideias dessa pensadora nada obscura da história filosófica contemporânea que iremos tratar. Pensadora que – é claro, incluindo os "pensadores" – muitos consideram a maior filósofa ou, ao menos, uma das maiores filósofas políticas do século XX[4].

I.1. Contextualização do tema

Em suas obras, Hannah Arendt legou-nos uma das mais sugestivas e complexas reflexões sobre a política do século XX. Primordialmente conhecida por suas investigações sobre o *totalitarismo* (conceito que, em suas análises, corresponde à estruturação e às práticas sociopolíticas tanto do nazismo como do stalinismo), sua importância não se restringe à original e controversa abordagem deste, mas se espraia por diversos aspectos da realidade que, direta ou indiretamente, remetem à prática e ao pensamento político contemporâneo. Nas últimas duas décadas[5], tornaram-se cada vez mais frequentes as referências às suas significativas análises dos fundamentos e das potencialidades da política – as quais, revisitando e interpretando, *à la Heidegger*, os clássicos do mundo antigo, perpassam ideias medievais, modernas e contemporâneas –, de eventos históricos (revoluções, violência, *totalitarismo*[6]), de esferas sociais a ela correlacionadas (moral, ética, direito) e, como n'*A vida do espírito*, da denominada *vita contemplativa*[7]. Para muitos, mais do que profundas e elucidativas em relação aos acontecimentos políticos contemporâneos, suas ideias são tão originais que não podem ser vinculadas a nenhuma das correntes do pensamento político tradicional[8],

[4] Dana Villa, por exemplo, considera que a reflexão de Arendt sobre a ação política é "o mais radical repensar da ação política efetuada por um teórico neste século" (VILLA, 1996, p. 4).

[5] No Brasil, o pensamento político de Hannah Arendt encontra-se em franca influência ascensional nos últimos quinze anos. Neste período, não apenas a tradução quase completa da sua obra foi realizada como, inclusive, uma rápida pesquisa feita no banco de dados eletrônico das bibliotecas da PUC-SP e da USP nos revelou o crescimento significativo das dissertações e teses que contêm as suas ideias como tema principal. Na PUC-SP, enquanto até 1997 não houve nenhuma defesa de tese ou dissertação centrada na discussão de suas idéias, de 1998 até 2006 já ocorreram oito defesas. No caso da FFLCH-USP, constatou-se apenas uma defesa na década de 80. Nos anos 90, ocorreram cinco. E, por fim, três defesas nos cinco primeiros anos da década atual.

[6] Neste momento, essa terminologia está sendo utilizada em sua acepção corrente na literatura política, porém, quando necessário para o esclarecimento de elementos discutidos na pesquisa, os aspectos polêmicos que a envolvem serão salientados.

[7] O termo em questão identifica a vida interior, a quietude, em oposição à inquietude, ao agir, ao movimento que dissolve a contemplação (Cf. ARENDT, 2010, pp. 14-20).

[8] Seguem, aqui, algumas afirmações nesse sentido: "...seus escritos políticos, históricos e filosóficos (para alguns, de maneira quase deliberada) resistem a enquadramentos nas linhas tradicionais" (WATSON, 2001, p. 12). Segundo COURTINE-DÉNAMY (1999, p. 124), "a direita censurou-lhe a sua crítica das instituições americanas e a sua subestimação da luta contra o comunismo, /.../ a esquerda acusou-a de conservadorismo, de elitismo, de estar fechada às diferentes classes...". E mais: "O pensamento político de Hannah Arendt é independente e original; dificilmente pode ser classificado nos esquemas tradicionais da teoria política. Arendt tampouco pode ser acomodada nas categorias de direita e esquerda que determinam o debate político público. Ela é realista e idealista ao mesmo tempo" (SONTHEIMER *in* ARENDT, 2004, p. 10).

constituindo não apenas um poderoso construto/recurso heurístico, mas um manancial teórico capaz de orientar alternativas aos impasses políticos da atualidade[9].

Seja como for, o fato é que as reflexões de Hannah Arendt acerca da violência (revolucionária ou conservadora) e, principalmente, do totalitarismo e seus desdobramentos levaram-na à conclusão de que esses acontecimentos do século XX provocaram o esgotamento intelectivo das "categorias usuais do pensamento político" e, com isso, demandaram uma espécie de "acerto de contas" com a tradição da filosofia política ocidental (Cf. ARENDT, 2010). Assim, num percurso intelectual marcado pela influência da filosofia existencialista alemã, pelo retorno à Antiguidade Clássica – e, com ele, à busca pelo sentido original de termos filosóficos que ainda povoam o universo das ideias políticas –, passando pela análise de atividades fundamentais da existência humana (que, diria ela, com a *ação*, perfazem a *condição humana* (Cf. ARENDT, 2010)), pela revisitação de fecundas experiências revolucionárias e pela crítica das "teorias tradicionais" (liberal e marxista), ela refletiu sobre o sentido da *ação* e enfrentou alguns dos principais dilemas teóricos e práticos da política contemporânea.

Sem entrar ainda nas intrincadas questões que envolvem o mérito e a originalidade de suas ideias políticas, é inequívoco que neste percurso ela se defrontou com e/ou sofreu a influência de importantes pensadores. Dentre essas influências, Martin Heidegger e Karl Jaspers são as presenças mais expressivas, encontrando-se tanto nas origens como, sob certos aspectos, comparecendo ao longo de toda sua vida intelectual[10]. Por meio deles, nota-se, no pensamento arendtiano, a presença de características da fenomenologia e do existencialismo

[9] Como exemplo esclarecedor, temos, no prefácio a uma coletânea de textos sobre Hannah Arendt, coordenada por Adriano Correia, a seguinte assertiva do filósofo Osvaldo Giacoia: "Hannah Arendt é, por certo, a grande filósofa cuja obra – densa, profunda e multifacetada – se impõe ao debate ético e político contemporâneo pela relevância e atualidade das contribuições que oferece para pensar os principais problemas e desafios de nosso tempo" (GIACOIA *in* CORREIA, 2002, p. V). Para Leonardo AVRITZER (2006, p. 147), "Hannah Arendt foi uma das principais filósofas e pensadoras sobre a natureza do político na segunda metade do século XX". Ou então, tratando de *A condição humana*, Newton Bignotto comenta: "Escrito num momento em que os debates dos filósofos políticos pareciam encantonados pela disputa entre liberais e marxistas, Arendt foi capaz de realizar um movimento audacioso que, retomando fios esquecidos da tradição, lançou os elementos para uma filosofia atenta às profundas mudanças que haviam definido a face trágica da contemporaneidade. Ao lado de um número muito reduzido de outros textos, o livro de Arendt foi responsável pelo ressurgimento da filosofia política no século XX" (BIGNOTTO *in* CORREIA, NASCIMENTO, 2008, p. 7).

[10] Em sua belíssima biografia de Hannah Arendt, Laure Adler faz um comentário sobre a profundidade da influência de Heidegger. Segundo ela, "esta aluna apaixonada até o fim de sua vida por seu professor ousa [no volume 2 – O querer, de seu *A vida do espírito*], enfim, afrontá-lo e, colocando-se diante dele, e não sob sua dependência, contesta a ideia de retirada do mundo preconizada por Heidegger /.../ Hannah se separa aqui definitivamente do empreendimento teórico de Heidegger" (ADLER, 2007, p. 558) – "aqui", isto é, ao final da vida. Karl Jaspers, por sua vez, além de orientador de sua Tese de Doutoramento (*O conceito de amor em Santo Agostinho*), foi presença intelectual e pessoal marcante por quase toda a sua vida (Jaspers faleceu em 1969; Arendt, em 1975). (Cf. WATSON, 2001, pp. 53-5).

– e, assim, do romantismo alemão –, bem como certos traços aristocráticos em suas análises acerca do exercício das atividades políticas. Porém, como para qualquer pensador, as influências sofridas por Arendt não se fazem presentes apenas pela assunção das ideias dos autores estudados, mas também pela possibilidade de, por meio da discordância, exercitar novos caminhos de suas próprias ideias, de seu próprio discurso. Neste sentido, a despeito das assunções ou objeções feitas às ideias de inúmeros clássicos, a figura de Karl Marx – e, de um modo mais difuso, da corrente teórica que leva seu nome: o marxismo[11] – avulta como a mais importante referência crítica de suas obras[12]. Tanto que, assim que dirigiu seu olhar crítico ao marxismo, "o resultado foi uma crítica vigorosa da tradição ocidental na sua totalidade. Seu projeto de estudo dos elementos totalitários no marxismo se converteu em um plano para estabelecer os fundamentos de uma nova ciência política" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 358). O que, de certo modo, vem ao encontro da constatação de Lukács, para quem, desde as últimas décadas do século XIX, toda filosofia "que aspira uma validade universal, a uma ampla influência social e que não se contenta em ser apenas uma disciplina universitária, deve-se medir abertamente com o marxismo" (LUKÁCS, 1979a, p. 108). Pelo contexto sócio-histórico em que nasceu e amadureceu e, também, pelas influências familiares que sofreu[13], Arendt não poderia ter se frutado a esse enfrentamento. Assim, por meio de seus confrontos *sistemáticos* com Marx, cujo primeiro ocorreu no início dos anos 1950, ela desenvolveu suas mais relevantes ideias (isto é, ideias de Arendt) para a conceituação da *vita activa* – e suas atividades (trabalho, fabricação e ação) –, a qual constitui o âmago daquela que é considerada sua obra-prima (*A condição humana*) e, mediadas por esta, de suas ideias da maturidade. Para Arendt, as confusões que atravessam esses conceitos na formulação marxiana encerram a mais significativa contribuição para o obscurecimento de *características essenciais* da política – ou melhor, da *verdadeira política* –, que são a *primazia do discurso sobre a violência*, a *liberdade* e a *casualidade*.

Na verdade, as críticas de Arendt a Marx a tornam, de certo modo, precursora daqueles inúmeros pensadores – alguns de grande expressão filosófica e/ou sociológica, como, dentre outros, Jürgen Habermas, André Gorz, Claus Offe – que, nas décadas posteriores, criticaram as ideias do revolucionário alemão acerca do caráter humanizante (ou não) do

[11] Inclusive, sua principal obra, *A condição humana*, foi em larga medida elaborada como um contraponto às idéias marxianas acerca dos fundamentos da vida humana e do sentido das possibilidades emancipatórias contidas na ação revolucionária do proletariado.

[12] "Pairando por cima da obra de Arendt está a figura de Karl Marx" (HANSEN, P. *apud* AMIEL, 2003, p. 121).

[13] Seus pais eram socialdemocratas, seu segundo marido ex-comunista e, dentre outros, estabeleceu relações de amizade com um famoso e heterodoxo marxista como Walter Benjamin.

trabalho – e do complexo econômico – e, por conseguinte, de suas relações com as outras atividades – e complexos – e do ser social[14]. De modo geral, essas críticas contestam a prioridade ontológica do trabalho na configuração do ser social e, ao mesmo tempo, tendem a lhe atribuir características naturalizantes e/ou técnicas que demandam modalidades de controle externo, especialmente controles oriundos da política.

Outrossim, numa das mais polêmicas e comprometedoras conclusões de suas leituras da obra de Marx, ainda que não atribua a este a responsabilidade pelo advento daquilo que considera a maior catástrofe política do século XX, o *totalitarismo*, Arendt assevera que "O marxismo, como uma ideologia, é sem dúvida a única ligação que vincula a forma totalitária de governo diretamente à tradição; sem ele as várias tentativas de deduzir o totalitarismo de alguma corrente da tradição ocidental não teriam sequer aparência de plausibilidade"[15]. Nesta afirmação, mais do que a qualquer outra teoria política, Arendt compromete profundamente o marxismo com a referida catástrofe, não deixando qualquer dúvida quanto à sua concepção acerca da presença – no marxismo – de elementos totalitários[16]. Mas considerando que o marxismo "permanece, pois, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não foram superadas" (SARTRE, 1987, p. 124) – ainda que o próprio filósofo francês tenha ficado longe de extrair desta afirmação todas as suas consequências teóricas –, esse posicionamento frente a essa corrente de pensamento somente poderia deixar – como deixou – marcas profundas no pensamento arendtiano.

No contexto dessa encruzilhada teórica, o objetivo desta pesquisa é a investigação do desenvolvimento da conceituação arendtiana da política, transitando por conceitos a ela integrados e/ou derivados, como, por exemplo, são os casos do totalitarismo e da violência revolucionária. Igualmente, investigar os limites de uma crítica que, como diz Lukács acerca da "maior parte dos pensadores antifascistas", parte, "ideológica e metodologicamente, do mesmo plano que seus adversários" (LUKÁCS, 1979a, p. 62); e, inclusive, as antinomias nas quais se enredou em razão disso (crítica do nazismo que se nutriu de fontes filosóficas

[14] Em nossa dissertação de mestrado, defendida em 2001, buscamos avaliar como a subvalorização do trabalho promove uma sobrevalorização da ética e da política na configuração do ser social, com nítidas implicações para aqueles que têm como escopo da prática sociopolítica a emancipação humana (Cf. GASPAR, 2001). Do mesmo modo, num artigo intitulado "A complexidade do trabalho e a dualidade da vida social", retornamos a essa questão por meio do tratamento d um determinado aspecto do pensamento de André Gorz (Cf. GASPAR, 2007).

[15] ARENDT *apud* DUARTE (2000, p. 75). (O texto original do qual esta afirmação de Arendt foi extraída encontra-se, sem previsão de publicação, nos arquivos da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos. Durante a pesquisa para sua tese de doutoramento, André Duarte pesquisou *in loco* o original). Sobre o conteúdo desta afirmação, sublinhe-se que se, para Arendt, o totalitarismo é a negação da tradição do pensamento político ocidental, o marxismo é justamente o ponto final desta trajetória deste pensamento.

[16] Um projeto desta natureza, intitulado *Totalitarian Elements in Marxism*, foi apresentado à *Guggenheim Foundation*, no início dos anos 50 (*Ibidem*, p. 76). Partes desse projeto foram publicadas em ARENDT (2004a; 2008a; 2008b).

similares; defensora da razão que nega a racionalidade na história; apologista da revolução que professa uma concepção aristocrática da participação política; pensadora "inclassificável" que, em essência, se enquadra nos cânones do liberalismo político). Para isso, analisaremos tanto as bases ontológicas e epistemológicas que sustentam a arquitetura conceitual de suas ideias – isto é, a reprodução sintética dos conceitos, a elucidação da lógica específica de suas inter-relações e a concatenação interna dos argumentos – quanto, o que ocupa um papel destacado na própria configuração delas, suas relações (sejam elas explícitas ou não) com o pensamento marxiano e, portanto, com o comunismo como possibilidade *real*.

Quanto à sua importância, ela reside na contribuição que pode oferecer, em primeiro lugar, ao próprio entendimento do pensamento político arendtiano. Em segundo, à elucidação da influência de algum modo nele exercida pelas ideias de Marx, tendo em vista que, de um lado, elas constituem o principal referencial crítico enfrentado por Arendt na formulação dos aspectos mais importantes e originais de sua obra e, de outro, porque certas distorções da leitura que faz da obra do pensador alemão ficam obliteradas pelo predomínio da abordagem exegética de sua própria obra. Em terceiro, aprofundando esta mesma senda analítica, como auxílio para o reconhecimento tanto das distorções efetuadas no marxismo como das antinomias teóricas que, em razão das leituras e críticas que efetua da obra marxiana, Arendt parece ter incorrido. Em quarto, porque pode auxiliar na compreensão das críticas à centralidade do trabalho efetuadas, sobretudo no último quarto do século XX, por pensadores de elevada estatura intelectual. Enfim, em quinto, porque a avaliação adequada do significado presente dessas ideias – que, diga-se, são cada vez mais influentes – é uma condição necessária para uma tomada de posição teoricamente mais sustentada perante as perspectivas de ação política que elas oferecem.

Desde já, é importante sublinhar que muitos fatores contribuem para limitar as expectativas que eventualmente este trabalho possa gerar, sendo os mais importantes deles a complexidade e a vastidão de temas e textos da obra arendtiana e as inequívocas limitações objetivas (em razão das demandas relativas à própria sobrevivência) e, em parte decorrentes destas, subjetivas do autor. Além, é claro, das mais do que conhecidas restrições de tempo a que a produção acadêmica da atualidade está submetida, sujeitando os bastante diversos processos de maturação intelectual às padronizadas, abstratas e temporalmente declinantes – e, portanto, restritivas – condições impostas pelas normas dos programas institucionais, que, a seu modo – isto é, ao modo curricular –, expressam as imperativas demandas mercantis e governamentais, cujas maiores consequências têm sido o aligeiramento e a superficialização da formação acadêmico-escolar em todos os níveis. Fato este agravado pelo ecletismo teórico,

"espírito de composição" e aristocrático distanciamento de questões políticas candentes que, há muito tempo, têm tendencialmente transformado a academia num espaço de poucas discussões e de preocupações fortemente arrivistas, o que se expressa no impressionante descompasso entre a quantidade e a qualidade da produção acadêmica na atualidade.

De qualquer modo, no contexto dessas limitações, o estado de espírito que nos move no desenvolvimento desta pesquisa exige que ela não seja apenas um exercício escolástico, mas que se justifique no contexto das relações e lutas sociais do nosso tempo. Sendo assim, consideramos que ela justifica-se pelas consequências teóricas e práticas que a disseminação das ideias arendtianas – e o provável falseamento das ideias marxianas – podem, quiçá, orientar/incentivar na práxis política contemporânea, especialmente neste longo período de hegemonia conservadora entrelaçada com a – e fortalecida pela – profunda crise do projeto emancipatório do trabalho.

I.2. Metodologia

Nesse momento, algumas considerações de ordem metodológica merecem um breve tratamento. E logo de início, cabe destacar que uma das grandes dificuldades relacionadas à discussão metodológica diz respeito ao *arbítrio* que, dentro de certos limites, parece haver no processo de definição e delimitação da metodologia utilizada na pesquisa, tendo em vista que um mesmo objeto pode, de acordo com as premissas filosóficas que animam o sujeito que o investiga, ser analisado por meio de abordagens e/ou procedimentos teórico-metodológicos sumamente diversos. Em razão das referidas premissas filosóficas, considera-se que a captação conceitual do objeto pode depender mais ou menos das construções gnosiológicas do sujeito cognoscente ou, ainda, aquele pode, *em si*, ser mais ou menos acessível ou refratário à investigação deste (tanto em sua *abrangência*, que transita do singular ao universal, quanto no que se refere ao *grau de verdade* de sua reprodução conceitual, que vai do solipsismo aos idealismos platônico e hegeliano). Sobre isso, não é supérfluo recordar que, na história da filosofia, os mais diversos pensadores, das mais diversas correntes de pensamento, buscaram responder aos complexos problemas envolvidos nessas relações entre o sujeito e o objeto, o pensamento e o ser (como, por exemplo, nos casos das filosofias radicalmente distintas, ou melhor, opostas, de Parmênides e Heráclito, Platão e Aristóteles, realista conceitual e nominalista, idealistas e materialistas modernos, Kant e Hegel), configurando, inclusive, campos próprios no corpo do pensamento filosófico contemporâneo (ontologia, gnosiologia, epistemologia, filosofia da ciência etc.). E, também, que o fizeram condicionados pelas

demandas, potencialidades e limites *objetivos* – e, por conseguinte, dos indivíduos, *subjetivos* – dos modos de produção e reprodução da vida social – e, nestes, das classes sociais – de suas respectivas épocas[17].

Para Engels, especialmente na filosofia moderna, a "grande questão fundamental /.../ é a da relação entre o pensamento e o ser" (ENGELS, s/d. "a", p. 178), entre a ideia/espírito e a matéria. De acordo com sua precisa fórmula interrogativa, o elemento mais essencial dessa questão é: "que relação mantém nossos pensamentos sobre o mundo que nos rodeia com esse mesmo mundo?" (ENGELS, s/d. "a", pp. 179-80). Dentre as mais importantes e influentes tentativas de resolução dos problemas gnosiológicos e epistemológicos envolvidos nessa relação, é notório o relevo que possui a filosofia kantiana[18]. E pela importância que possui não apenas para a própria história da filosofia, mas para os objetivos deste tópico e, de um modo mais geral, da própria tese como um todo – pois, por um lado, exerceu influência significativa sobre as ideias de Hannah Arendt, tanto por intermédio da fenomenologia e do existencialismo como, nas esferas da ética e da política, diretamente[19]; por outro, porque "a marginalização da ontologia marxiana, desde o princípio e durante muito tempo, ocorre predominantemente sob o influxo kantiano" (LUKÁCS, 1979c, p. 36) –, iniciaremos nossa reflexão por uma breve indicação de algumas características dessa filosofia e a desenvolveremos pelos desdobramentos dos aspectos essenciais das críticas dirigidas a ela.

Em sua filosofia, que muitos consideram assentar-se sobre uma verdadeira "revolução copernicana" do pensamento, Kant efetua uma das mais complexas (e, para alguns, das mais profícuas) tentativas de superar tanto as ilusões e incertezas da sensibilidade próprias do *materialismo* – que aduzem ao ceticismo – quanto o caráter autárquico da razão apriorística do *idealismo* – que aduz ao dogmatismo. Para isso, diferentemente de outras filosofias idealistas, a filosofia de Kant, em consonância com o modelo da física clássica, não subvaloriza a experiência; ao contrário, assume-a como momento necessário na elaboração de conhecimentos científicos de validade universal. Mas, ao mesmo tempo, mantendo a

[17] Na formulação sintética de Lukács: "na sociedade cada homem existe numa determinada situação de classe à qual naturalmente pertence a inteira cultura de seu tempo; não pode assim haver nenhum conteúdo de consciência que não seja determinado pelo '*hic et nunc*' da situação atual" (LUKÁCS *apud* HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 40).

[18] Um exemplo interessante dessa influência de Kant ainda nos dias atuais pode ser constatado nos manuais introdutórios de filosofia. De modo quase invariável, de todas as correntes e/ou autores tratados, seu pensamento é aquele que, utilizando um critério puramente quantitativo, possui, às vezes circundado por Platão e Aristóteles, maior destaque.

[19] Sobre seu interesse juvenil pela filosofia, leiamos o que ela disse:

"Arendt: /.../ Só posso dizer que sempre soube que ia estudar filosofia. Desde os catorze anos de idade.
Gauss: Por quê?
Arendt: Li Kant..." (ARENDT, 2008a, p. 38).

prioridade do sujeito na relação com o objeto, procura, por meio da universalidade das denominadas *intuições puras da sensibilidade* e do esclarecimento acerca daquilo que considera os fundamentos apriorísticos dos procedimentos cognitivos (tabela dos juízos e das categorias), suprimir o *arbítrio* e as incertezas de sua (do sujeito) sensibilidade individual[20], dado que ambos afetam a correção de suas análises do objeto. Para a maioria dos adeptos da filosofia kantiana, sua maior conquista foi, então, a "crítica do processo raciocinante", pois "foi ele [Kant] quem estabeleceu, para a filosofia – pelo menos de maneira imperativa – o problema inteiramente novo da natureza da cognição" (BENDA, 1976, p. 17). Em outras palavras, Kant estabeleceu a própria *cognição como problema*, e não se restringiu apenas, como até então, ao questionamento dos critérios e meios que mensuram e/ou comprovam a adequação do pensamento ao ser; e, como se sabe, o fez ao preço da renúncia ao conhecimento filosófico-científico essencial da realidade. Para Nicol, com Kant, "O conhecimento se salva para a ciência e se perde para a ontologia; mas dizemos que se perde com nostalgia, porque não se nega o ser em si, mas tão somente nossa capacidade de alcançá-lo" (NICOL, 1989, p. 53). Seja como for, com sua problematização do conhecimento – não apenas de seus métodos, mas de sua própria natureza, estabelecendo-lhe o *fenômeno* como objeto e limite e, com isso, o *númeno* (a *coisa em si*) como inacessível –, o pensamento de Kant despertou enorme interesse, conquistou imensa fortuna crítica e exerceu forte influência, direta ou indireta, sobre muitas correntes filosóficas posteriores, desde o neokantismo ao existencialismo, passando pelo positivismo e pela fenomenologia[21].

Com suas intuições puras, categorias e juízos etc., a filosofia de Kant constitui o mais imponente – e o derradeiro – sistema filosófico do iluminismo, tendo enfrentado e tentado encaminhar resoluções efetivas aos dualismos que cindiam o moderno pensamento filosófico – e, quiçá, a própria filosofia ao longo de sua história. No entanto, a despeito dos méritos que contenha – a ponto de elevar o filósofo de Königsberg à condição de "primeira figura

[20] Como diz Eduardo Nicol, frente à situação do conhecimento humano em virtude da crítica empirista ao racionalismo, "só Kant pôde salvá-lo do descalabro de um subjetivismo e um relativismo" (NICOL, 1989, p. 51). Agora quanto ao paradoxo centralidade do sujeito e supressão do arbítrio, Lukács esclarece: a filosofia kantiana é "uma teoria segundo a qual é o sujeito que, no que se refere à objetividade concreta, realiza em cada oportunidade a síntese concreta, embora submetido a um procedimento que lhe é prescrito por uma lei" (LUKÁCS, 1979c, p. 36).

[21] Hannah Arendt, por exemplo, em suas últimas obras, retomou suas reflexões sobre o pensamento de Kant, continuando, assim, uma convicção que enunciou no primeiro longo artigo filosófico que escreveu após sua tese de doutoramento, "O que é a filosofia da existência?" Nele, tratando das implicações ético-morais da filosofia kantiana, ela afirma: "Os filósofos modernos, com sua pose heroica modernista, mostram que conseguiram levar o pensamento de Kant até suas conclusões lógicas, mas não conseguiram dar um passo além. Na verdade, nessa coerência lógica e no desespero, eles até ficaram alguns passos atrás, pois todos, com a única e grande exceção de Jaspers, em algum momento abriram mão do conceito kantiano básico da liberdade e dignidade humana" (ARENDT, 2008a, p. 200).

importante e influente na criação do método dialético no idealismo da filosofia clássica alemã" (LUKÁCS, 1970, p. 8) –, seu grande problema é que nela não se encontra uma resolução efetiva, mas, sob as formas do idealismo subjetivo, apenas uma reposição daqueles dualismos em novos patamares. Segundo Lukács, expressões da irresolução desses dualismos na filosofia kantiana são suas oscilações "entre o materialismo e o idealismo" e "entre o pensamento metafísico e o dialético" (LUKÁCS, 1970, p. 8). E, embora sua referência exclusiva aos fenômenos não constitua um limite à práxis científica "mecanicista-metafísica", ela é incapaz de responder de maneira adequada às contradições do real que, na prática e na teoria, afloram com intensidade cada vez maior em fins do século XVIII. Por conseguinte, com os dilemas teóricos relativos – por exemplo – às crescentes evidências da evolução biológica (Buffon, Erasmus Darwin, Lamarck) e ao afloramento das contradições sociais com as revoluções francesa e industrial e seus respectivos e entrelaçados desdobramentos, as contradições emergentes – e/ou, agora, observáveis – da realidade objetiva exigem que o próprio pensamento supere seu caráter metafísico e assuma, em sua reprodução conceitual da realidade, a dialeticidade desta – isto é, se torne dialético (Cf. LUKÁCS, 1970, pp. 5-22 *e passim*). E é justamente aí, quando, ao defrontar-se com a dialeticidade do real, o pensamento filosófico-científico é forçado a superar seus dualismos antediluvianos, que "Kant se refugia no idealismo subjetivo", pois nele, "não obstante os importantes aspectos dialéticos, predomina o pensamento metafísico" (LUKÁCS, 1970, pp. 11; 17). Por isso, em sua sentença acerca da filosofia de Kant, Lukács sustenta que esta

> não representa nem uma grandiosa e fundamental síntese à base da qual deve ser construído o pensamento filosófico posterior, nem a descoberta de um novo continente, uma 'revolução copernicana' na história da filosofia. Ela é – e, naturalmente, isso não é pouco – um momento importante na aguda crise filosófica desencadeada no século XVIII (LUKÁCS, 1970, p. 8).

Aparentemente muito severo, esse juízo ganha até mesmo contornos róseos quando comparado com a crítica interna efetuada por Hegel (como se sabe, se a filosofia kantiana foi arduamente criticada, ela encontrou no famoso dialético alemão um de seus mais severos críticos), que, segundo Engels (s/d. "a", p. 180), "em refutação a esse ponto-de-vista", fornece "os argumentos decisivos, /.../ na medida em que isso podia ser feito de uma perspectiva idealista". Sendo que, quanto a esses argumentos, Hegel, sem muitos volteios, logo no prefácio de seu primeiro grande livro, *Fenomenologia do espírito*, afirma:

> O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela forma triádica [isto é, as formas lógicas do juízo, R.G.[22]] que em Kant era ainda carente-de-conceito,

[22] Em geral, palavras entre colchetes no meio das citações são de nossa autoria. Porém, neste, e em outros (e poucos) casos ao longo da tese, elas estão identificadas pelas letras R.G. porque, no corpo do texto, o tradutor ou

> morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela /.../ Em vez da vida interior e do automovimento do seu ser-aí, essa simples determinidade da intuição – quer dizer, aqui: do saber sensível – se exprime conforme uma analogia superficial. Chama-se *construção* essa aplicação vazia e exterior da fórmula (HEGEL, 1992, p. 48).

Ou ainda:

> O entendimento tabelador guarda para si a necessidade e o conceito do conteúdo: [tudo] o que constitui o concreto, a efetividade e o movimento vivo da coisa que classifica /.../ De fato, tal procedimento só fornece uma indicação-do-conteúdo, e não o conteúdo mesmo /.../ Em vez de penetrar no conceito imanente da coisa, o entendimento lança uma vista geral sobre o todo, e vem pairar sobre um ser-aí singular do qual fala; quer dizer, não o enxerga de modo nenhum (HEGEL, 1992, p. 50-1).

Nem mesmo a peculiar forma de expressão de Hegel oblitera a severidade e o caráter incisivo de suas críticas à filosofia kantiana, insistindo na assertiva de que a engenhosidade do construto categorial de Kant, distante de constituir o modo filosófica e cientificamente adequado de apreensão do objeto pelo pensamento (ou, em outros termos, do desvendamento conceitual do objeto), imprime a este um caráter formal, vazio, morto. E considera que isso ocorre porque Kant negligencia – ou desconhece – aquilo que é essencial àquela apreensão, a saber, que "o conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto, ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto" (HEGEL, 1992, p. 51). Negligencia ou desconhece, assim, que o procedimento teórico correto exige que o sujeito cognoscente renuncie à "vaidade ofuscante" e, com ela, "a suas próprias incursões no ritmo imanente do conteúdo; não interferir nele através de seu arbítrio e de sabedoria adquirida alhures – eis a discrição que é, ela mesma, um momento essencial da atenção ao conceito" (HEGEL, 1992, p. 54). Ou, então, no julgamento do mais importante crítico do próprio Hegel antes de Marx: "O idealismo kantiano, onde as coisas se regulam pelo entendimento e não o entendimento pelas coisas, nada mais é, pois, do que a realização da representação teológica do entendimento divino, o qual não é determinado pelas coisas, mas, pelo contrário as determina" (FEUERBACH, 1988, p. 59). Nesse caso, pode-se afirmar que o procedimento cognoscitivo correto, tal como indica de maneira precoce o célebre aforisma baconiano que trata do domínio do homem sobre a natureza – "a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece" (BACON, 1999, p. 33) –, consiste em que o objeto somente pode ser apreendido mediante a discrição e – por que não? – a humildade do sujeito que obedece

autor do texto citado já introduziu colchetes em algum momento. Portanto, excetuando-se as citações de Hegel, palavras entre colchetes sem identificação no texto foram introduzidas por nós.

aos seus movimentos (isto é, aos movimentos do objeto). Sujeitar-se, portanto, para apreender e dominar.

De qualquer modo, por mais implacável que seja sua crítica, Hegel não circunscreve suas tarefas de superação da filosofia kantiana ao momento negativo (*negação, antítese*) – ou seja, à desconstrução das barreiras erguidas por Kant entre o sujeito e o objeto, as quais, ao restringir o conhecimento filosófico-científico ao *fenômeno*, torna sua *essência*, a *coisa em si*, inapreensível pelo pensamento e, o que é pior, deixa uma porta aberta ao irracionalismo[23] –, mas eleva-as ao momento positivo (*negação da negação, síntese*), mostrando os caminhos que devem ser percorridos na busca pela efetiva apropriação do objeto pelo pensamento. Nesse percurso de superação do dualismo kantiano[24], a ação possui um papel de inequívoca importância, pois "Como permanecer kantiano quando se age? A ação é decisiva. Desfaz, a todo o instante, antinomias aparentes, e atesta a identidade profunda do sujeito e do objeto" (D'HONDT, 1990, p. 24). O pensamento, portanto, não é exterior, estático e circunscrito à dimensão fenomênica, mas, ao contrário, por meio de seu esforço contínuo, apreende as determinações essenciais de sua configuração lógico-imanente inscritas na objetividade e, assim, eleva-se à condição de verdade – ou seja, de pensamento verdadeiro; no caso de Hegel, até mesmo de verdade absoluta. Nas palavras do próprio filósofo,

> A filosofia [que, aqui, ele opõe ao método científico mecanicista e à filosofia de Kant, que neste método se baseia e a ele justifica, R.G.], ao contrário, não considera a determinação *inessencial*, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito. É o processo que produz e percorre os seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade (HEGEL, 1992, p. 46).

Com Hegel, ainda sob formas idealistas, afirma-se a necessidade do objeto imprimir sua regência sobre o sujeito[25], mesmo que esse objeto – o que não é um problema de menor

[23] Sobretudo em sua *Crítica do Juízo*, "a dialética interna dos problemas leva Kant até o ponto em que surgem as questões da dialética, porém nesse ponto ele faz marcha à ré e recorre à intuição, ao irracionalismo" (LUKÁCS, 1970, p. 22). Ainda que, como pondera o próprio Lukács, ele esteja "bem longe de indicar, como um caminho que possa ser completamente trilhado, aquele que suas considerações apontam como saída metodológica e que conduz à intuição e ao irracionalismo" (*ibid.*, *ibidem*).

[24] "Em Kant, intelecto e razão são metafisicamente contrapostos. A razão pura é transcendente com relação a todos os fenômenos; jamais poderá ser usada de modo adequado no nível do empírico /.../ A razão em Hegel é superior ao intelecto na medida em que ela conhece a verdadeira conexão – contraditória, dialética – entre os objetos, que parecem ter uma existência inteiramente autônoma e reciprocamente independente na vida, nas categorias correspondentes e no pensamento correto" (LUKÁCS, 1979b, p. 78).

[25] "Considerar algo racionalmente não é vir trazer de fora ao objeto uma razão e com isso transformá-lo, mas sim considerar que o objeto é para si mesmo racional /.../ A ciência apenas se limita a trazer à consciência este trabalho que é próprio da razão da coisa" (HEGEL, 1990, p. 51).

monta – seja a própria *Ideia* e, portanto, seja ele também um *objeto ideal*[26]. Impressão esta que, de modo algum, implica em passividade do sujeito. Como lembra D'Hondt (1990, p. 49): "Um ardor humanista aquece, na *Fenomenologia*, cada processo criador da consciência: ela ganha uma maior certeza de que nada lhe pode resistir, de que nada lhe será impenetrável, de que conseguirá apropriar-se daquilo que agora se apresenta como estranho". Tem-se, assim, na filosofia hegeliana, uma mescla de conquista e limite que, em razão da primeira, orienta o pensamento no sentido da supressão do "arbítrio" dos construtos categoriais que são exteriormente imputados ao objeto, buscando-se, com isso, "o ritmo imanente do conteúdo". Conquista essa que, pela própria natureza do idealismo objetivo, acaba por incorrer na problemática assunção do *concreto* como "a identidade sujeito-objeto ao invés de uma realidade independente da consciência e que é refletida no pensamento" (LUKÁCS, 1970, p. 35). Por sua vez, na articulação interna de sua filosofia, essa identidade sujeito-objeto é o resultado tanto do caráter ontológico de sua lógica[27] como de sua "necessidade de construir um sistema, e um sistema, de acordo com as exigências tradicionais, deve ser coroado com uma espécie qualquer de verdade absoluta" (ENGELS, s/d. "a", p. 174). Intrinsecamente problemática, não se pode negar que uma das expressões progressistas dessa contraditória construção teórica é a seguinte: com ela, a história da filosofia – e, na verdade, de todas as outras esferas constitutivas da *idealidade* (artes, religião, ética) – deixou de ser um amontoado de sistemas filosóficos produzidos em diversas épocas e lugares em conformidade com os imperativos da razão para, de modo radicalmente distinto, ser a história de momentos incontornáveis da férrea necessidade lógica do processo de auto-esclarecimento do *Espírito Absoluto*. "O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata – isto Hegel *sabe* como o *fazer* da filosofia" (MARX, 2004, p. 124). O sistema filosófico de Hegel não se constituiu, então, tendo como referência apenas a sua configuração lógica interna, mas, de um modo geral, integrou os outros sistemas como momentos constitutivos (necessários) de sua própria história, tornando-se o ápice de todos –

[26] "Em Hegel, a dialética é o autodesenvolvimento do conceito. O conceito /.../ é a verdadeira alma viva de todo o existente" (ENGELS, s/d. "a", p. 194). Ou, então, na formulação explicitamente crítica de Feuerbach (1988, p. 77): para Hegel, "a filosofia só tem por objeto '*o que é*'; mas este *é* constitui em si mesma algo de *abstrato*, *pensado*".

[27] "Kant, Fichte e Schelling fizeram sua a lógica formal tradicional /.../ Só com Hegel é que a lógica – reelaborada por ele em sentido dialético – torna-se portadora da nova ontologia" (LUKÁCS, 1979b, p. 33). Uma das consequências dessa ontologização da lógica – por meio, claro, da ontologização da *Ideia* – é que, em Hegel, "a natureza, como simples 'exteriorização' da ideia, não é suscetível de desenvolvimento no tempo, podendo apenas desdobrar sua variedade no espaço /.../ [Sendo que] Esta concepção anti-histórica imperava também no campo da história" (ENGELS, s/d. "a", p. 183).

e, portanto, o mais verdadeiro –, pois acabou incorporando e superando (*aufhbeng*) dialeticamente a todos os outros[28]. Por isso, Lukács reconheceu que "a teoria do sujeito-objeto idêntico constitui um mito filosófico, /.../ mas esse mito dirige-se no sentido da realidade objetiva com muito maior decisão que a gnosiologia subjetivo-transcendente de Kant" (LUKÁCS, 1979b, p. 35). Desse modo paradoxal – isto é, no seio do idealismo –, Hegel superou as incertezas da sensibilidade e de sua correspondente organização no espírito e a incongruência daqueles sistemas lógico-mecanicistas justificados como expressões da própria razão, pois tomou a filosofia *como* história; mesmo que, como é o caso, história do *Espírito*, cujo mundo objetivo, por mais importante que seja, constitua um *momento/aspecto* – crucial, é verdade, mas apenas um momento/aspecto do Espírito[29].

Seja, então, em razão dos limites objetivos de sua época histórica – em particular, do nível de desenvolvimento das pesquisas em ciências naturais e do atraso socioeconômico e político da nação alemã – ou, ainda, teóricos – dos fundamentos e articulações internas de sua filosofia –, a própria resolução hegeliana encontra-se, ela também, permeada de contradições insolúveis, cujas primordiais são a referida identidade sujeito-objeto e seu corolário, a verdade absoluta, e aquela que opõe a *dialética* ao *sistema* – isto é, opõe o *movimento contraditório* a um *todo fechado* (e que, portanto, a partir de certo limiar de seu desenvolvimento, torna-se *estático*, *intransponível*)[30].

No curso do desenvolvimento do pensamento filosófico pós-Hegel, o mais importante – e, *até o momento*, o último – *grande* passo dado para a *elucidação* das relações entre ser e pensamento pode ser encontrado nas obras de Karl Marx[31]. Nelas, mais como realização em processos investigativos de acontecimentos, complexos e características do ser social do que como reflexão abrangente e sistemática sobre o tema, o revolucionário pensador alemão efetuou uma guinada ontológica radical – e, com ela, metodológica –, superando os

[28] Como enunciou o próprio Hegel (1990, p. 17): "Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta o voo o pássaro da noite". Ou seja, se ele alçou voo, configurando assim a identidade sujeito-objeto, o pensamento, ou melhor, a lógica hegeliana é a consumação da filosofia no que diz respeito ao desvendamento dos aspectos essenciais do ser – suas leis de funcionamento e desenvolvimento.

[29] Segundo Marx, "A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem /.../ aparece para Hegel /.../ de modo que *sensibilidade*, *religião*, poder do estado etc., são seres *espirituais* –, pois apenas o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo" (MARX, 2004, p. 122).

[30] Ecoando observações de Engels sobre o tema, Lukács, novamente esclarecedor, assevera que, na filosofia de Hegel, enquanto "o método dialético tende a conceber todos os setores do ser e da consciência como um processo histórico movido por contradições, o sistema fechado elimina este movimento para o presente e para o futuro, introduz contradições insolúveis inclusive na concepção de que o pensamento tem movimento, transforma frequentemente o desenvolvimento reconhecido pelo método em desenvolvimento apenas aparente" (LUKÁCS, 1970, pp. 34-5).

[31] Para o desenvolvimento dos parágrafos seguintes, além dos textos do próprio Marx, nos ancoramos nas análises profundamente criteriosas e elucidativas de Lukács (1979c; 2007) e Chasin (2009).

supracitados dualismos e, enfim, sob a égide do materialismo, assumindo a historicidade do ser[32] (como complexo de complexos naturais e – num certo nível de desenvolvimento, momento e contexto – sociais[33]) como uma de suas características ontológicas mais decisivas, ao lado de sua objetividade[34]. E, apoiados nas próprias aquisições filosóficas de Marx, podemos afirmar, sem negar sua genialidade, que, de antemão, cabe destacar que suas idéias não brotaram de sua mente por geração espontânea e, muito menos, vieram a constituir, à moda da filosofia tradicional, um novo sistema filosófico – isto é, um novo, engenhoso e absoluto construto lógico ou lógico-ontológico. Elas, na verdade, exprimem as determinações e as possibilidades de um novo – comparado a Kant e a Hegel – contexto sociopolítico e filosófico-científico, o qual tinha como características essenciais a burguesia em estágio de consolidação de sua posição econômica e de seu poder político, o proletariado emergindo como classe dotada de autonomia política e ideológica e, enfim, a filosofia e o pensamento social burguês esgotando seu potencial progressista e assumindo conteúdos e feições nitidamente conservadores[35]. Decerto instigante, uma reflexão mais acurada sobre o tema, porém, será efetuada em momento posterior. Por ora, fiquemos no esboço de alguns aspectos do desenvolvimento das ideias de Marx e, em razão de nosso interesse imediato, de sua importância para o esclarecimento de algumas questões metodológicas.

---

[32] Além das obras clássicas de Marx e Engels, uma análise detalhada do tema pode ser encontrada no subcapítulo Historicidade e universalidade teórica, do capítulo Os princípios ontológicos fundamentais de Marx, da *Ontologia do ser social*. No Brasil, o capítulo citado encontra-se publicado sob a forma de um livro independente (ver LUKÁCS, 1979c, pp. 77-171).

[33] "A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem" (MARX, 2004, p. 112).

[34] Nas palavras do próprio Marx: "Um **ser** que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo". E, por fim, a título de arremate: "Um ser não-objetivo é um *não-ser*" (MARX, 2004, p. 127).

[35] Em seu estudo "O jovem Marx", Lukács afirma: "Foram poucas as personalidades de importância histórica em face das quais se pode constatar, como é o caso em Marx, uma tão estreita coincidência do desenvolvimento individual e do desenvolvimento global da sociedade" (LUKÁCS, 2007, p. 122). E mais, quão novo era esse contexto histórico pode-se vislumbrar no parágrafo de abertura de um texto de Feuerbach escrito em 1842, antes mesmo da superação marxiana de seu período "pré-marxiano", ocorrido em 1843 (LUKÁCS, 2007; CHASIN, 2009). Nesse trecho de texto, Feuerbach, em sua linguagem "antropológica", tangencia ideias propriamente marxianas, ainda que o curso do desenvolvimento de sua filosofia demonstre o quanto ele não extraiu as consequências mais relevantes e radicais disso. Segundo ele, "Uma nova filosofia que se situa numa época comum às filosofias precedentes é algo inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade; isto é, uma filosofia que deve sua existência apenas à necessidade filosófica como, por exemplo, a de Fichte em relação à kantiana, é uma coisa; mas uma filosofia que corresponde a uma necessidade da humanidade é outra coisa inteiramente diferente; uma filosofia que se inscreve na história da *filosofia* e só indiretamente, por meio dela, se relaciona com a história da humanidade é uma coisa; mas uma filosofia que é imediatamente a história da *humanidade* é outra coisa de todo diversa" (FEUERBACH, 1988, p. 13). Não há dúvida de que, mais do que a do próprio Feuerbach, a filosofia de Marx e Engels inscreve-se como uma filosofia que "é imediatamente a história da *humanidade*".

Tratando-se do evolver das descobertas filosóficas marxianas, não se pode elidir a importante contribuição dada por Feuerbach[36], considerado pelo próprio Marx como sendo "o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério*, *crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia" (MARX, 2004, p. 117). Em seus curtos e aforismáticos textos de 1842/1843 (*Necessidade de uma reforma da filosofia*, *Teses para uma reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro*), há inúmeras passagens em que, apesar das também inequívocas distinções que delineiam contornos e desenvolvimentos profundamente divergentes das ideias de ambos, estão explícitos os aspectos que influenciaram o desenvolvimento das ideias marxianas. Compare-se, por exemplo, dentre tantas comparações possíveis, a seguinte afirmação: "Só um ser sensível é um ser *verdadeiro e efetivo*" (FEUERBACH, 1988, p. 79), com outra, mais célebre: "Um ser não-objetivo é um *não-ser*" (MARX, 2004, p. 127). Curiosa, também, é a reflexão de Feuerbach acerca das diferenças entre os sentidos naturais, animais, e os sentidos humanos, desenvolvida no aforisma 53 dos *Princípios da filosofia do futuro* (FEUERBACH, 1988, p. 96), sobretudo porque, a despeito do *não-reconhecimento* adequado da *atividade sensível* na configuração do homem como homem e nem da *historicidade* como categoria ontológica do ser social, influenciou Marx em seu tratamento similar do mesmo tema nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2004, pp. 108-111).

Numa minuciosa análise acerca da *instauração* e *configuração* das ideias marxianas – e, no interior delas, das contribuições feuerbachianas no auxílio do trânsito do "Marx pré-marxiano" ao nosso conhecido pensador comunista –, Chasin destaca que Feuerbach contribuiu tanto na crítica da – e sua consequente ruptura com a – filosofia especulativa como, também, "na vigorosa impulsão a um universo ontológico qualitativamente novo" (CHASIN, 2009, p. 44): o *ser objetivo* (natural e humano) como o *real*, como a *base efetiva* sobre a qual se erguem todas as ideias e todas as mistificações, desde aquelas mais próximas do senso comum até as da ciência, da filosofia e da religião[37]. Isto fica demonstrado numa sintética asserção crítica dirigida à filosofia de Hegel. Nela, em que apreende o fulcro da especulação

[36] De acordo com Chasin, é importante ponderar essa influência, dado que, em razão da crítica à filosofia especulativa efetuar-se, em Marx, por meio da crítica ontológica à política – isto é, ao criticar a inversão ontológica entre ser social e política, inexistente em Feuerbach, ele, ao mesmo tempo, efetua a crítica ontológica da inversão entre ser e pensamento –, é "Impossível, pela voz dos próprios textos, ouvir um Marx feuerbachiano, mas são perfeitamente audíveis certos acordes de Feuerbach nas partituras marxianas" (CHASIN, 2009, p. 69).

[37] "A opinião de que a filosofia é a expressão abstrata da situação existente /.../ pertence, originalmente /.../ a *Feuerbach*, o primeiro a caracterizar a filosofia como um empirismo especulativo e místico" (MARX; ENGELS, 2003, p. 52).

hegeliana, Feuerbach assevera: "Em Hegel, *o pensamento é o ser*; o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*" (FEUERBACH, 1988, pp.30-1). E, dentre a profusão de argumentos bastante similares, também diz:

> "na lógica hegeliana, os objetos do pensamento não são objetos do pensar. O pensar está aqui numa unidade ininterrupta consigo mesmo. Os seus objetos são apenas determinações do pensar, mergulham puramente no pensamento, nada tem para si que permaneça fora do pensar /.../ Mas o que são os seres idênticos a um ser abstrato e espiritual? Em si mesmos, apenas seres abstratos – *pensamentos*" (FEUERBACH, 1988, p. 47).

Em contraste com essa filosofia especulativa, Feuerbach ainda insiste que não é tarefa da filosofia construir qualquer "arbitrariedade especulativa", pois, ao fazê-lo, inverte-se a relação real entre ser e pensamento – isto é, atribui-se a este a *prioridade ontológica* em relação àquele[38]. Trata-se, a bem da verdade, de empreender a crítica e a superação daquela inversão, e, para isto, deve-se enfrentar o mais expressivo dos edifícios de tal filosofia: a lógica hegeliana. E isto não apenas porque a atmosfera filosófica alemã encontra-se, nesta época, totalmente envolvida pela filosofia de Hegel, donde reformadores e conservadores nutrem-se da mesma fonte – caudalosa, contraditória –, mas porque, se a metafísica foi derrotada pelo materialismo francês, e este, por sua vez, o foi pela "*filosofia alemã especulativa* do século XIX", a qual Hegel "havia fundido de uma maneira genial com toda a metafísica anterior e com o idealismo alemão, instaurando um sistema metafísico universal" (MARX; ENGELS, 2003, p. 144), o confronto com Hegel era, a seu modo, um confronto com toda a metafísica. "A *consumação* da filosofia moderna é a filosofia de Hegel. *A necessidade e a justificação históricas da filosofia moderna* religam-se, pois, sobretudo, com a *crítica de Hegel*" (FEUERBACH, 1988, p. 61). Na mesma direção, e já reconhecendo o pioneirismo de Feuerbach, caminham as palavras de Marx e Engels:

> É *Feuerbach* quem consuma e critica *Hegel do ponto de vista hegeliano*, ao dissolver o espírito metafísico *absoluto* no '*homem real sobre a base da natureza*'; é ele o primeiro que consuma a *crítica da religião*, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais *rasgos basilares* para a *crítica da especulação hegeliana* e, por isso, de *toda a metafísica* (MARX; ENGELS, 2003, p. 159 – grifos no original).

Daí a importância da crítica à especulação e da guinada ontológica que Feuerbach efetua para a abertura de novos horizontes filosóficos, ambas resumidas na sustentação de que "A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia" (FEUERBACH, 1988, p. 26). Em suma, o

[38] "Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível" (LUKÁCS, 1979c, p. 40).

mérito primordial da filosofia de Feuerbach reside no deslocamento do pensamento da *especulação* – que tem por primado a própria *ideia* ou o *espírito* – em direção ao ser – objetivo, efetivo –, donde o pensamento é regido por este e não este por aquele. Ao fazer isto, Feuerbach repôs o pensamento filosófico nos caminhos do materialismo, mas, a despeito do brilhantismo de seus feitos filosóficos, não superou plenamente o dualismo entre ser e pensamento, pois "quebrou o sistema [de Hegel] e o pôs simplesmente de lado" (ENGELS, s/d. "a", p. 178), quando o correto e necessário a fazer era estabelecer uma crítica interna ao sistema e, desse interior, salvar seu núcleo racional, suas conquistas filosóficas, e não apenas descartá-lo como ultrapassado, equivocado. Por conseguinte, em razão das virtudes e vicissitudes de sua crítica e de sua proposição filosófica, Feuerbach, como crítico de Hegel, ao mesmo tempo foi além e – seja pela incapacidade de extrair todas as consequências de sua guinada ontológica ou, ainda, pelas conquistas hegelianas que não incorporou, como a historicidade do ser e a dialética – ficou aquém deste pensador (Cf. LUKÁCS, 1959, p. 212). Inclusive, pelo caráter insuficiente de suas críticas – e, diga-se, em razão de uma apropriação bastante deturpada delas –, ele foi apreciado até mesmo pelo mais importante dos reacionários críticos de Hegel do período de dissolução do hegelianismo (décadas de 1830-40), Kierkegaard (Cf. LUKÁCS, 1959, pp. 229-30; 238-40). De resto, cabe lembrar que, frente à grandiosidade *extensiva* e *intensiva* da obra hegeliana, a de Feuerbach é inequivocamente uma obra menor. Por isso, como se sabe, foi a Marx, e não a Feuerbach, que coube a realização da referida tarefa crítica.

Dentre as muitas críticas que endereçou às ideias de Feuerbach, Marx – e também Engels – demonstrou que, ao contrário do idealista Hegel, que entendeu o homem como ser histórico, "nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista" (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). Para Feuerbach, o homem é um ser natural, mudo, eternamente dado, cuja sociabilidade não ultrapassa o lugar-comum da necessidade mútua de relacionamento – que se expressa nos sentimentos (desejo, amor, paixão etc.) –, sem dizer absolutamente nada acerca da especificidade sócio-histórica desse homem, de suas relações com a natureza e, portanto, também nada da especificidade de sua "própria natureza" – isto é, da "natureza" humana. O resultado disto é que – apesar de entender que "*O homem de modo nenhum se distingue do animal só pelo pensamento.* Pelo contrário, *o seu ser total é que o distingue do animal*" (FEUERBACH, 1988, p. 96) – Feuerbach "Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca /.../ conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem" (MARX;

ENGELS, 2007, p. 32). No aforisma 59 de seus *Princípios da filosofia do futuro*, é evidente a incompreensão acerca da abrangência ontológica – como gênese e como determinação – da sociabilidade humana. Segundo ele,

> O homem singular por si não possui em si a essência do homem *nem enquanto ser moral*, *nem enquanto ser pensante*. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na *unidade do homem com o homem* – uma unidade que, porém, se funda apenas na *realidade da distinção* do eu e do tu (FEUERBACH, 1988, p. 98).

Feuerbach trata, assim, do homem em geral, mas não dos homens social e historicamente determinados. "A 'concepção' feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz '*o* homem' em vez de os 'homens históricos reais'" (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Isso não significa que ele apenas reproduz as ideias dos materialistas de outrora, os "materialistas puros", pois, diferentemente destes, percebe que "o homem é também 'objeto sensível'", mas jamais o apreende "como 'atividade sensível'" (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). Daí que, numa das mais sintéticas e profundas de suas famosas teses "Ad Feuerbach", as quais contém o essencial de suas críticas a este pensador, Marx afirma:

> O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* (*Objekt*) ou da *contemplação* (*Anschauung*), mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n'*A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica" (MARX *in* MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Ou, ainda, de acordo com a esclarecedora análise de Chasin (2009, p. 97):

> Para esse materialismo [isto é, que antecede ao materialismo inaugurado por Marx] a realidade é apenas exterioridade, multiverso, contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar, não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas.

Indo muito além desse *materialismo contemplativo*[39], Marx provocou uma radical ruptura na história do pensamento filosófico. Após séculos e séculos de valorização da *contemplação* e da *racionalidade abstrata* – sob formas filosóficas predominantemente idealistas, mas, em alguns casos, também materialistas –, ele não apenas reconheceu *adequadamente* os fundamentos da

[39] Feuerbach, então, "contribuíra para a crítica da especulação e promovera a inflexão rumo à *objetividade do ser* /.../ [mas] fora incapaz de compreender a efetiva essência humana como *objetividade social*" (CHASIN, 2009, p. 95).

vida humana naquilo que ela tem de mais elementar e inelidível: a *atividade sensível*, a *práxis* – e, em seu centro, o *trabalho* –, mas, o que é tão importante quanto, colheu as necessárias conclusões filosóficas, científicas, éticas, morais, estéticas etc., legando às gerações posteriores um riquíssimo manancial de ideias e perspectivas filosófico-científicas. Desnecessário dizer, pois é sobremodo claro, que, ao fazê-lo, não promoveu uma ruptura tão profunda na história da filosofia a partir do nada, mas, sem dúvida, aquilo que fez, o fez de um modo *radical* e original.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* – escritos meses depois da guinada ontológica que, sob os influxos de Feuerbach, efetuou em sua análise da filosofia hegeliana do direito[40], extraindo daí conclusões inconcebíveis para seu predecessor na crítica a Hegel e na adesão ao materialismo –, Marx considerou um grande feito de Hegel ter compreendido, na trilha dos economistas clássicos, o homem como ser ativo e, indo além destes, como um ser histórico. Em suas palavras, quanto ao ser ativo: "só a economia nacional, que reconheceu o *trabalho* como seu princípio – Adam Smith – não sabia a propriedade privada apenas como um *estado* exterior ao homem", mas, também, como "essência subjetiva" (MARX, 2004, p. 99). Quanto ao segundo, o ser histórico:

> A grandeza da '*Fenomenologia*' hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entäusserung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho* (MARX, 2004, p. 123).

Ele, então, avalizou o fato de Hegel ter compreendido o homem como um ser que se autoproduz – que, em termos hegelianos, significa, sobretudo, se *autoconscientiza* – por meio do trabalho, incorporando a conquista da economia política clássica, isto é, o reconhecimento da essência subjetiva do trabalho e, portanto, dos produtos do trabalho[41]. De acordo com Lukács, ancorado, aqui, especialmente, na dialética do senhor e do escravo analisada por Hegel, este filósofo "vê o homem como criador de si mesmo. O homem, ao trabalhar, faz de si mesmo um homem: ele se torna homem por meio do trabalho. É este o pensamento principal da *Fenomenologia*" (LUKÁCS, 2007, p. 98).

---

[40] Partindo da indicação do próprio Marx acerca de seu percurso intelectual, contido na 'Introdução de 1857', LUKÁCS (2007) e CHASIN (2009) demonstram como essa guinada ontológica ocorreu em 1843, quando o revolucionário alemão analisou a filosofia do direito hegeliana, como pode ser constatado em Marx (2005).

[41] Como lembra Lukács (2007, p. 97), "o pensamento mais importante que resulta deste estudo da economia por Hegel é a descoberta do trabalho como atividade fundamental da humanidade, como relação fundamental entre o homem e a natureza, até mesmo entre o homem e a realidade".

Marx, porém, ao mesmo tempo em que saudou a conquista hegeliana, não se furtou a criticá-la devido ao caráter especulativo de que se revestiu essa compreensão do papel do trabalho, demonstrando que, em Hegel, "A *humanidade* da natureza e da natureza criada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de estes serem *produtos* do espírito abstrato e nessa medida, portanto, momentos *espirituais*, *seres de pensamento*" (MARX, 2004, p. 122). Nessa filosofia, isso resulta do fato de que, em termos ontológicos, há uma compreensão de que os *seres reais*, os homens e suas atividades, constituem apenas momentos – e, portanto, *predicados* – do espírito em seu processo de autoconscientização. Como consequência, temos que, quando "compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho* /.../ como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele [Hegel] vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo". Desse modo, em razão de sua ontologia lógico-ideal – que inverte as relações entre ser e pensamento e, com isso, transforma o *sujeito efetivo* (*ser social*) em predicado e o *predicado* (*consciência*) em sujeito e o *ontologicamente determinante* (*objetividade*) em determinado e o *determinado* (*subjetividade*) em ontologicamente determinante –, o "trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*" (MARX, 2004, p. 124). Foi somente com Marx que o homem real, de carne e osso, que trabalha e produz – e, por conseguinte, (re)produz *objetivamente* a si mesmo (isto é, ao próprio homem) como indivíduo e gênero –, adentrou na história. Somente com ele, portanto, que o pensamento sobre a história adquiriu fundamentos e contornos verdadeiramente científicos, superando, decididamente, a história dos grandes feitos – isto é, a "admirável história" dos grandes homens e suas ideias[42]. Como consequência, somente com Marx surgiu, de fato, uma "ciência da história"[43].

Em passagens sobejamente conhecidas d'*A ideologia alemã*, Marx e Engels definem com muita precisão os fundamentos da história humana e, por meio destes, seus outros elementos e/ou complexos constitutivos. Nelas, eles demonstram como mesmo as mais fantasiosas e abstratas formações do espírito encontram, em algum momento/aspecto, seus fundamentos

[42] De acordo com Nicol, em Hegel, "a história universal é o progresso na consciência da liberdade" (NICOL, 1989, p. 121), e os grandes homens, os heróis, são seus intérpretes. Neles, a necessidade histórica ganha concretude. Em oposição a esta concepção de necessidade absoluta do espírito, da ideia, ergue-se a figura do romântico Carlyle. Para Carlyle, "O herói é /.../ o homem universal, mas esta universalidade não pode justificar-se mediante conceitos. A história não é /.../ objeto de conceituação, mas de admiração /.../ Mas este herói não cumpre uma necessidade histórica, como em Hegel /.../ o herói é, para ele, esse fenômeno histórico de concentração numa individualidade de todas as potências criadoras do homem" (*ibid.*: pp. 234-5). E, claro, tal concentração é inexplicável, podendo ser apenas descrita e vivenciada.

[43] Ideia que, como veremos, Arendt rejeita peremptoriamente porque considera que, subjetivamente, há a impossibilidade de apreensão totalizante da realidade, e, objetivamente, a imprevisibilidade dos acontecimentos históricos, insubmissos à causalidade. (Ainda retornaremos ao tema).

nas próprias condições sócio-históricas da vida humana, cujo momento predominante, mas jamais mecanicamente determinante, é a atividade econômica. Sendo que esta nunca é entendida como mero processo de "reprodução da existência física dos indivíduos" ou de seus meios de subsistência, por mais complexos e abrangentes que sejam essa reprodução e esses meios num dado contexto sócio-histórico, mas processo de produção e reprodução da vida material e, com ela, dos próprios homens. Em suas palavras, "O que eles [os homens] são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como também com *o modo como* produzem". Superando séculos e séculos de elaborações filosóficas que, sob a égide do idealismo (subjetivo ou objetivo) ou do materialismo contemplativo, afirmaram a determinação da consciência sobre o ser social (isto é, afirmaram a regência e a onipotência da razão), Marx e Engels partiram de um fato aparentemente banal da existência humana, mas tão amplamente negligenciado por aquelas filosofias, qual seja, que "O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos" (MARX; ENGELS, p. 87) – e, neste caso, o que faz toda a diferença, de indivíduos *humanos* vivos. E que, por conseguinte, "para viver [como seres humanos], precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais" (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Daí que, como corolário lúcido e simples, temos a seguinte constatação:

> O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Essa grande conquista intelectual permeia a obra de ambos até o final de suas vidas, ganhando crescente complexidade e concretude. Assim, na famosa "Introdução de 1857", onde expõe brevemente sua trajetória intelectual e o papel decisivo de seu confronto com a filosofia hegeliana do direito, Marx assim sumariza a referida conquista:

> O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 1982, p. 25).

Com essa conquista – que, como mostram LUKÁCS (2007) e CHASIN (2009), é primariamente *marxiana* –, as bases reais sobre as quais se erguem o pensamento foram

elucidadas e, com isso, foi minada a pretensão autárquica à autonomia e à neutralidade por muitos acalentada. A força e a abrangência dessa conquista teórica são impressionantes, pois, em razão da inescapável fundamentação objetiva do pensamento, o desvendamento efetivo dos limites e potencialidades das idéias e, também, do sentido e das intenções – que podem ser mais ou menos conscientes – de seus autores tornaram-se objeto de pesquisa sócio-histórica, e não apenas de investigações especulativas que negligenciam ou desconhecem o solo real sobre o qual elas se erguem. Se são os homens que pensam – e não qualquer Espírito que, *nos* homens ou à revelia dos homens, pensa, produzindo e postulando-lhes categorias, idéias, valores ético-morais, religiosos etc. –, e os homens são seres objetivos, reais e carentes, o pensamento somente pode ser a expressão dessa condição real dos homens e não um ente abstrato que pode ser produzido e reproduzido a despeito dela, por mais nebuloso ou fantasioso que possa ser em cada momento histórico e/ou produção específica[44]. Isto porque o ser social é "o sujeito decifrado como *atividade sensível*, do qual o espírito é inerência reiterada na própria confirmação objetiva daquele" (CHASIN, 2009, p. 110). Nos termos clássicos de Marx e Engels (2007, p. 94): "A consciência (*Bewusstein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusstes Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real". Ou ainda, partindo das formulações marxianas nos *Manuscritos*, como nos diz Chasin: "*atividade ideal é atividade social*. O pensamento tem caráter social porque sua atualização é a atualização de um predicado do *homem*, cujo ser é, igualmente, atividade social". Assim, o sujeito, o ontologicamente determinante, é o homem e o complexo de relações sociais que o perfazem como tal; o predicado, o ontologicamente determinado, é o pensamento. Por fim, adensando sua reflexão, Chasin continua: "Na universalidade ou na individualidade de cada modo de existência teórica – cientista, pensador etc. – o pensamento é atividade social, inclusive pelos materiais e instrumentos que utiliza" (CHASIN, 2009, p. 106), pois das entranhas da vida social brotam tanto os indivíduos que produzem as idéias quanto as "matérias-primas" *objetivas* e *subjetivas* – isto é, as necessidades, os anseios, as idéias preexistentes, etc. – a partir das quais elas são elaboradas.

Não se trata, e é importante que isso fique bem claro, de subestimar a diferença ontológica que existe entre ser e pensamento, mas apenas de demarcar que se, em sua mútua distinção, ambos se inter-relacionam das formas mais diversas, a *prioridade ontológica* neste relacionamento pertence ao ser e não ao pensamento. Tanto que, mesmo nos momentos em

[44] Por isso, é possível dizer que mesmo "as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais" (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

que o pensamento parece mera "consciência pura", ele encontra-se "contaminado pela matéria" (Cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 34), isto é, contaminado pela atividade social dos homens, pelos processos de produção e reprodução da vida social e, de imediato, pela linguagem, condições essas que permitem a própria existência do *homem que pensa*. Por isso, se uma determinada ideia se apresenta para o indivíduo como o produto de sua genialidade ou de seu esforço e talento pessoal, ela, tenha ele consciência disso ou não, é sempre a expressão de uma potencialidade e/ou necessidade social. Como lembra Lukács (1959, p. 5):

> a razão mesma não é, nem pode ser, algo que flutua acima do desenvolvimento social, algo neutro ou imparcial, mas sim algo que reflete sempre o caráter racional (ou irracional) concreto de uma situação social, de uma tendência de desenvolvimento, dando-lhe clareza conceitual e, portanto, impulsionando-a ou entorpecendo-a.

Não há neutralidade, pois todo pensamento está comprometido – isto é, enraizado na realidade social. Por conseguinte, também não há nenhuma ideia, filosofia ou "ideologia inocente", nem em suas intenções e, muito menos, em seus fundamentos e resultados. Daí que, se nem todo pensador possui plena consciência do sentido e do alcance de suas idéias, nenhum é inocente perante seus resultados, sejam eles quais forem, virtuosos ou viciosos, benéficos ou profundamente maléficos. Como diz Lukács, por mais importantes que sejam as intenções, a filosofia não se ocupa delas, "mas dos fatos, da expressão objetivada dos pensamentos e de sua ação historicamente necessária. E cada pensador é, neste sentido, responsável ante a história pelo conteúdo objetivo de sua filosofia, independentemente dos desígnios subjetivos que a animem" (LUKÁCS, 1959, p. 4). Um dos objetivos da investigação filosófica deve ser, portanto, a elucidação da *função social* cumprida pelo pensamento filosófico investigado, o que não se faz voltando-se apenas para a concatenação interna de suas idéias ou para as intenções de seu(s) autor(es), mas, além disso, expondo sua gênese e seus vínculos sociais (classes, estamentos, grupos, corporações etc.), posto que, "Condição de possibilidade da atividade ideal, a vida societária *responde* como fonte primária ou raiz polivalente pelas grandezas e falácias do pensamento" (CHASIN, 2009, p. 108). Não há, assim, verdade ou falsidade em abstrato. Os limites e as possibilidades do pensamento são condicionados pela vida social, que, em seus fundamentos, é prática. Nos termos de Marx: "Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática" (MARX *in* MARX; ENGELS, 2007, p. 534). Portanto, essa investigação exigirá que nos debrucemos sobre os múltiplos vínculos existentes entre o contexto histórico-social e as ideias arendtianas que nele germinaram.

Enfim, o procedimento filosófico que consideramos adequado a uma apreensão objetiva da realidade[45] é aquele que Lukács (1959, p. 5) denomina como "crítica imanente". E é justamente uma crítica imanente que tentaremos executar do pensamento de Hannah Arendt – especialmente de seu confronto (e suas consequências) com o pensamento de Marx –, pois, sendo válidas para todas as filosofias e seus autores, aquelas condições, necessárias à pesquisa filosófica adequada, também o são para a filosofia arendtiana.

I.3. Organização da tese

Na tentativa de apreender o objeto de análise – nesse caso, uma formação ideal –, este trabalho foi dividido em três partes.

Na Parte I – Nos braços de Clio: contexto histórico e trajetória (existencial) de uma judia alemã –, o objetivo é trazer à luz o contexto histórico no qual Hannah Arendt nasceu (*em si* e *para si*) para, mais adiante, captar e compreender, em seu pensamento, as marcas do caráter profundamente antidemocrático da vida sociopolítica alemã e, também, do irracionalismo que, na época, permeava a quase totalidade da filosofia burguesa ali produzida. Para isso, faremos um sobrevoo pela história alemã e, no período de sua vida, pelos acontecimentos alemães e mundiais que marcaram sua trajetória pessoal e intelectual, desde os dilemas relativos à sua condição de judia na República de Weimar até, no ocaso de sua vida, o seu retorno às questões eminentemente filosóficas. Transitaremos, assim, pela expansão de suas preocupações filosóficas e políticas com o exílio, a II Guerra Mundial, o nazismo e o stalinismo, a Guerra Fria e as políticas alemã e norte-americana.

Na Parte II – Do sentido da obra: raízes e maturação do desenvolvimento intelectual de Hannah Arendt –, munidos de conhecimentos sobre sua vida no contexto histórico-social, tentaremos adentrar na esfera do pensamento filosófico e político, apreendendo as raízes intelectuais e, sem perdê-las de vista, acompanhando o seu desenvolvimento. Razão pela qual atentaremos para suas relações com seus mestres intelectuais, Heidegger e Jaspers, e, em especial, para o impacto exercido pelos "regimes totalitários" – e suas consequências – sobre esse desenvolvimento, tornando necessário um imprevisto diálogo com o marxismo e, por conseguinte, uma fundamentação filosófica mais complexa e abrangente às suas idéias.

[45] "Creio que há sempre uma maior aproximação à objetividade, mas que não existe uma objetividade metafísica, ou seja, fora do espaço e do tempo. Mas penso que sempre é possível, trabalhando e demonstrando com justeza as premissas históricas e sociais de cada filosofia, aproximarmo-nos cada vez mais da objetividade" (LUKÁCS, 2007, p. 117).

Na Parte III – Sobre a *vita activa*: da rejeição de Karl Marx e da tradição revolucionária (jacobina e socialista) aos cânones do pensamento liberal –, analisaremos a sua apropriação e a sua rejeição do marxismo (e, claro, das idéias de Marx) por meio de seu enfrentamento com algumas categorias centrais para essa corrente de pensamento – trabalho, revolução, violência. Inclusive, tentaremos mostrar como essa rejeição vai explicitar, na política, seu pertencimento, ainda que atípico, ao campo do pensamento liberal.

Nas considerações finais, por meio de um breve excurso daquilo que foi proposto e realizado, analisaremos o desenvolvimento e o sentido e da valorização contemporânea do seu pensamento.

Antes, porém, de adentrar nessa empreitada, pedimos ao leitor que reflita sobre algumas palavras de Hegel que, a nosso ver, permitem explicar de modo cristalino o alongamento necessário de certas passagens do nosso trabalho. São elas:

> A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação (HEGEL, 1992, p. 36).

Pois bem, vamos aos "momentos necessários" dessa reflexão.

PARTE I

NOS BRAÇOS DE CLIO: O CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL E A TRAJETÓRIA (EXISTENCIAL) DE UMA JUDIA ALEMÃ

O irracionalismo era certamente um fenômeno europeu universal, mas por toda a parte expressou-se essencialmente como uma forma de emocionalismo e recebeu sua qualidade especial de idealismo e espiritualismo originalmente na Alemanha; só aí se converteria em uma filosofia de desdém pela realidade empírica...

(HAUSER, 2003, p. 609).

CAPÍTULO 1. CAPITALISMO TARDIO, IMPERIALISMO E IRRACIONALISMO

Dentre os grandes povos da Europa, aqueles cuja formação e desenvolvimento marcaram de modo mais incisivo e abrangente a história do Velho continente nos últimos séculos e que, no decurso de sua expansão, afetaram profundamente os outros povos daquele e de outros continentes, os alemães ocupam um lugar de destaque. Além de iniciador da Reforma Protestante, com Martinho Lutero, e promotor das memoráveis rebeliões camponesas do século XVI, sob a liderança de Thomas Münzer, de suas entranhas emergiram grandes gênios das artes e da filosofia – como Lessing, Goethe, Schiller, Beethoven, Heine ou Kant, Hegel, Feuerbach e Marx –, cujas obras se inscrevem no profundo e contraditório processo civilizatório de formação e desenvolvimento da sociedade burguesa. Poucos povos modernos produziram tamanha pletora de artistas e pensadores de tão elevado nível – complexos, sofisticados e influentes; no mundo antigo, ao que parece, apenas os gregos o fizeram. Mas, contraditoriamente, até pouco mais de meados do século XIX, nos acontecimentos socioeconômicos e políticos, os alemães ocuparam um papel retardatário e subalterno[46] – especialmente em relação às rivais França e Inglaterra. Foi somente com as consequências oriundas das circunstâncias de sua tardia unificação nacional – e, portanto, de sua configuração como estado-nação (1870) – que o mundo pôde sentir a *plenitude* de sua influência, mas, agora, de modo sumamente *negativo*: por meio do imperialismo ultra-agressivo do estado alemão, da centralidade da Alemanha nas duas grandes guerras mundiais e, nesse contexto, pela ascensão e domínio nazista.

Na história do século XX, o porquê a Alemanha dos luminares do pensamento tornou-se a nação que produziu e, em massa, apoiou as ideias, os homens e as práticas do nacional-socialismo intrigou indivíduos (intelectuais ou não) dos mais diversos cantos do mundo, e, até hoje, é objeto de controvérsias e de inúmeros estudos acadêmicos. Dentre estes, os estudos de Hannah Arendt ocupam inequívoco destaque. No entanto, não é nossa preocupação esmiuçar e, muito menos, tentar contribuir com o esclarecimento de controvérsias da história alemã – inclusive pelo fato óbvio de que essa tarefa escapa amplamente à nossa competência. Fundamentalmente, interessa-nos *evocar* alguns aspectos da história e da cultura filosófica alemã, em especial como se formaram e desembocaram, na primeira metade do século XX, as

[46] Daí a irônica asserção de Marx: "se a *totalidade* do desenvolvimento alemão não fosse além do desenvolvimento *político* alemão, seria impossível que um alemão tivesse mais interesse nos problemas contemporâneos do que um *russo*" (MARX, 2005, p. 149 – itálicos no original).

filosofias de cunho romântico e irracionalista. Um período em que a história da Alemanha girou ao redor não apenas de "um problema central: a expansão imperialista por meio da guerra" (NEUMANN, 2005, p. 19), mas dois, esta expansão e a luta de classes entre burgueses e aristocratas contra os proletários.

No quadro de nossas reflexões, essa preocupação procede porque, apesar de nunca ter se *sentido* "espontaneamente alemã" (ADLER, 2007, p. 287), Hannah Arendt *era* alemã, e marcas indeléveis da história e da cultura dessa nação perpassam toda sua produção intelectual. A começar pelos dois influentes filósofos que, nos anos essenciais de sua formação acadêmica (na década de 1920), foram suas mais importantes referências intelectuais, e, no âmbito privado, pessoas marcantes até o fim de sua vida, Martin Heidegger e Karl Jaspers[47]. E, além de sua convivência com os judeus alemães e a perseguição nazista, há ainda a obviedade quase desnecessária de recordar de que suas obras políticas de maior impacto nos meios não-acadêmicos foram produzidas, *primordialmente*, como uma tentativa de explicar eventos ocorridos – e a mentalidade de homens que dele participaram – nos anos 1930/40 naquele país, *Origens do totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém*.

Entretanto, antes de adentrarmos *in totum* na temática do capítulo, consideramos necessário um rápido esclarecimento. Em nossa pesquisa, partimos do pressuposto de que o entendimento adequado de um *corpus* de pensamento exige mais do que a apreensão de suas características num dado momento histórico e de seus vínculos socioeconômicos e político-culturais imediatos. Além de sua *estrutura* e de sua *função social*, ele exige a investigação de sua gênese filosófico-científica, que, por sua vez, demanda a investigação do contexto histórico em que esta ocorre. Como anteriormente explicado, tal pressuposto baseia-se na convicção filosófica e cientificamente nutrida de que, "*se quisermos compreender os fenômenos em sentido genético, o caminho da ontologia é inevitável*, e que se deve chegar a extrair das várias circunstâncias que acompanham a gênse de um fato qualquer os momentos típicos necessários para o próprio processo" (LUKÁCS, 1969, p. 14 – itálicos no original). Sendo assim, faremos um rápido excurso pela história alemã com o objetivo de, em linhas bastante amplas, delinear os fundamentos sócio-históricos e as características de certas ideias filosóficas que, como demonstraremos em capítulos posteriores, ganharam acolhimento e desenvolvimento na obra de Hannah Arendt; isto sem jamais esquecer que a história alemã é, em que pesem suas

[47] Pois, "mesmo aceitando /.../ novas influências, Arendt nunca se afastou do sentimento de estar sustentando uma tocha passada a ela por seus professores – Heidegger e Jaspers – e pelos seus mestres eleitos na tradição grega e alemã" (WATSON, 2001, p. 34), como se pode constatar desde a escolha do tema de sua tese de doutoramento até a tentativa de, em sua última e inacabada obra, *A vida do espírito*, expiar a influência de Heidegger – passando pela influência de Jaspers em política, em sua leitura de Marx etc.

marcantes especificidades, parte do quadro geral de desenvolvimento da sociedade burguesa européia.

1.1. A miséria do capitalismo alemão

Em contraste com a atual riqueza de seu capitalismo industrial e o "caráter democrático" de seu estado burguês, com sua liberdade de expressão, sufrágio universal e suas inúmeras instituições estabelecidas na sociedade civil (políticas, patronais, profissionais, sindicais, populares, corporativas, dentre outras), produtos da liberdade de associação, a história socioeconômica e política alemã foi, até boa parte do século XIX, uma sucessão de misérias[48]. Na verdade, mesmo com a intensa e abrangente industrialização ao final desse século, a *miséria alemã*, na esfera política, arrastou-se até o fim da Segunda Guerra Mundial, momento que demarcou o encerramento *prático* e *teórico-cultural* da "excepcionalidade" de seu desenvolvimento e o efetivo adentramento da Alemanha (nesse caso, a ocidental) no rol dos "estados burgueses democráticos"[49].

Seguramente, muitas são as causas e muitos são os acontecimentos que contribuíram para essa "excepcionalidade alemã", mas as *raízes modernas* desse percurso histórico tortuoso e permeado de singularidades podem ser sintetizadas no seguinte fato essencial: ao contrário dos grandes povos europeus ocidentais[50], que "desenvolveram fortes monarquias nacionais no início da era moderna, o Sacro Império Romano-Germânico [nome do arremedo de monarquia nacional que unia as centenas de principados alemães] saiu da idade Média como uma entidade fraca e fragmentada" (STACKELBERG, 2002, p. 44), incapaz de promover as condições políticas, jurídicas e sociais necessárias ao pleno desenvolvimento econômico capitalista. Haja vista que, nesse momento, por conta do baixo desenvolvimento de suas forças produtivas, o capital, dependia em demasia das forças extra-econômicas do estado para sua reprodução. Como diz Marx, este é o período em que todos "utilizaram o poder do estado,

[48] Até parte do século XIX porque a revolução de 1848 – e, ainda que lentamente, a consequente supressão de certos entraves político-jurídicos, à reforma de algumas instituições do estado, os efeitos do *Zollverein* (aliança aduaneira) – e os acontecimentos políticos de 1866 e 1870 possibilitaram um surto de desenvolvimento econômico.

[49] Isto é, num momento em que, há tempos, a democracia burguesa já se encontrava largamente corrompida em suas entranhas pela monopolização, pela profissionalização da política, pela manipulação midiática das massas etc. Mas, de qualquer modo, agora a Alemanha encontra-se "politicamente atualizada" em relação aos seus congêneres, os países centrais do capitalismo monopolista.

[50] Portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses. A única exceção são os italianos, que, em diversos aspectos, desenvolveram uma trajetória similar à alemã. Quanto ao povo russo, sua unificação também ocorreu no início da era moderna, porém, a trajetória de formação do seu absolutismo, as condições econômicas e geográficas do país, a dimensão e o atraso sociocultural de seu campesinato, dentre outros fatores, contribuíram para o imenso atraso de sua industrialização (Cf. ANDERSON, 1995, pp. 328-60).

a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição" (MARX, 1985(II), p. 286). Assim, a não unificação nacional nesses primórdios da sociedade burguesa (o que somente se realizou no último terço do século XIX) marcou profundamente a história alemã posterior, especialmente por suas consequências sobre a transição do feudalismo para o capitalismo (ausência de uma revolução burguesa clássica) e sobre o próprio modo como ocorreu aquela unificação, com todos seus complexos e problemáticos desdobramentos.

Logo nos primórdios do capitalismo, momentos cruciais na constituição da *miséria alemã* foram a Reforma protestante (1517) e a Guerra dos camponeses (1525) – e, claro, as consequências advindas da derrota das massas rebeladas. Nessa época, a religião ocupava uma posição ideológica dominante, por isso que as lutas socioeconômicas e políticas burguesas assumiram uma conotação imediatamente religiosa; ou seja, essas formas teológicas decorriam da própria configuração socioeconômica e político-cultural do mundo medieval[51]. Condenando os abusos econômicos que sustentavam a luxúria do alto clero e, ideológicos, que cerceavam a liberdade de pensamento e maculavam o próprio livre-arbítrio, a Reforma pretendeu aliviar o jugo material e espiritual da Igreja sobre seus fiéis. A Revolução camponesa, por sua vez, além das reivindicações socioeconômicas e religiosas, "pretendeu levar a cabo o que o império era incapaz de realizar: a unificação da Alemanha, a liquidação das tendências centrífugas, absolutistas-feudais, cada vez mais acentuadas. E a derrota dos camponeses acabou por dar ainda mais vigor a estas forças" (LUKÁCS, 1959, pp. 31-2). E, nos termos concisos de Stackelberg, pode-se dizer que os efeitos dessa derrota foram sentidos por séculos, pois

> O absolutismo enraizado em centenas de principados alemães teve consequências persistentes e debilitantes: fortaleceu os privilégios sociais e econômicos de uma reduzida casta aristocrática, degradou a situação dos camponeses, obstruiu a emancipação e a educação política da classe média, instituiu a burocracia e o exército como os esteios do governo e perpetuou a estratificação rígida de uma sociedade em que cada grupo tinha seu lugar determinado (STACKELBERG, 2002, p. 45).

Tão grave quanto os resultados socioeconômicos e políticos dessa derrota[52] – que, segundo Engels, fez a Alemanha desaparecer "por três séculos das nações que intervêm com

[51] Como diz Engels, "A Idade Média anexou à teologia, convertendo em seus apêndices, todas as demais formas ideológicas: a filosofia, a política, a jurisprudência. Obrigava, com isso, todo movimento social e político a revestir uma forma teológica" (ENGELS, s/d. "a", p. 204)

[52] Com ela, a sociedade alemã passou a ser dominada basicamente "por dois grupos: os altos funcionários do estado e da corte, formando uma espécie de nova vassalagem em torno dos príncipes, e a burocracia dos níveis inferiores, formados pelos mais obedientes servidores dos príncipes" (HAUSER, 2003, pp. 604-5).

personalidade própria na história" (ENGELS, s/d. "a", p. 205) – foram seus efeitos culturais[53]. Dentre eles, um dos mais desastrosos para o desenvolvimento da Alemanha, foi a contribuição que deu à constituição de um profundo e duradouro traço cultural do povo alemão, o qual perdurou pelos séculos posteriores: a estreiteza das preocupações e ambições políticas[54] e um forte senso de submissão à autoridade[55]. Como salienta HAUSER (2003, p. 602), "A impotência da burguesia e sua exclusão do governo do país e praticamente de toda espécie de atividade política induziram uma mentalidade passiva que afetou a vida cultural desse tempo". Mas além das próprias condições objetivas de sua existência social, houve um outro fator que contribuiu para essa mentalidade, a saber, o predomínio, dentre as seitas protestantes, do luteranismo[56]. Essa particularidade alemã possibilitou que se transfigurasse "religiosamente a submissão ao absolutismo dos pequenos estados, dando um fundo espiritual, uma base moral, ao atraso econômico, social e cultural da Alemanha" (LUKÁCS, 1959, p. 31). Isto porque, com o levante dos camponeses alemães e a reação nobiliárquica, os aspectos do protestantismo que possuíam conotações *políticas* progressistas acabaram sendo rejeitados pelo próprio Lutero[57], um severo crítico da revolta popular.

Em seu *Behemoth*, Franz Neumann nos fornece, dentre outros, um típico exemplo do conservadorismo político do monge alemão ao tratar de seu conceito de liberdade, que "combina nossa [moderna, burguesa] ideia de liberdade e sua contraposição exata. 'O cristão, diz ele, é o mais livre de todos os homens e não está sujeito a ninguém; o cristão é o servo mais humilde de todos e está submetido a todos'" (LUTERO *in* NEUMANN, 2005, p. 111). Esse imbróglio, em que o indivíduo cristão é o mais livre e o mais humilde e subalterno de todos, Lutero resolveu com "o conceito de 'liberdade interior'. A liberdade e a escravidão correspondem a duas esferas distintas: a primeira, ao mundo interno; a segunda, ao externo" (NEUMANN, 2005, p. 111). Em termos políticos, a consequência desse conceito de liberdade é

[53] "Os camponeses alemães nunca tinham conhecido outra coisa senão servidão, mas agora também as camadas médias perdiam tudo o que haviam conquistado ao longo dos séculos XIV e XV. Primeiro empobreceram e viram-se despojadas de seus privilégios, depois perderam a autoconfiança e o autorrespeito. Finalmente, a própria miséria levou-os a desenvolver aqueles ideais de submissão e lealdade incondicional que tornam possível a qualquer bajulador ignorante julgar-se o servidor de uma 'Ideia superior'" (HAUSER, 2003, p. 599).

[54] "...a extraordinária mesquinhez, a estreiteza, a falta de horizontes da vida nos pequenos principados alemães, comparada com a da Inglaterra ou França" (LUKÁCS, 1959,p. 32).

[55] O luteranismo "converte a submissão externa em servilismo interior e inocula, assim, aquela mentalidade de súditos que Friedrich Engels chamava a atitude 'lacaia'" (*ibid*., p. 32). Para Lukács, mesmo com a posterior unificação nacional, "a atitude submissa do povo alemão ante a 'superioridade' não experimentou /.../ mais do que mudanças insignificantes" (LUKÁCS, 1959, p. 47).

[56] Nos Países Baixos e na Inglaterra, por exemplo, onde ocorreram as primeiras revoluções burguesas vitoriosas, as correntes protestantes não assumiram essa característica.

[57] O que não é novidade alguma, pois sempre que suas ideias foram mobilizadas em prol da subversão popular da ordem ou da contestação da autoridade secular ele aderiu às soluções *dogmáticas* e *políticas* conservadoras.

a obediência incondicional dos súditos aos poderes seculares estabelecidos. Segundo o próprio Lutero, "A obediência é o dever dos súditos de empregar toda sua diligência e esforço em fazer e deixar de fazer o que seus senhores desejam deles, de não deixar-se afastar disto, façam o que façam os outros" (LUTERO *in* NEUMANN, 2005, pp. 112-3). Ou ainda, num trecho onde a sanção religiosa da obediência assume uma feição mais rude e explicitamente política: "O asno receberá golpes e o povo será governado pela força; Deus sabia perfeitamente bem e por isso não deu aos governantes um plumeiro, mas uma espada" (LUTERO *in* NEUMANN, 2005, p. 113). Com Lutero, portanto, no momento do ardor revolucionário dos camponeses,

> A Bíblia serviu para justificar a monarquia pela graça de Deus, a obediência passiva e até a servidão. Foi a negação não só da sublevação camponesa como até da rebeldia do próprio Lutero contra a autoridade espiritual e secular; a traição em benefício dos príncipes, não só da rebeldia popular como até do movimento burguês (ENGELS, 2008b, p. 81).

Entende-se mais claramente, agora, a afirmação lukacsiana de que o luteranismo forneceu sanção moral à contra-revolução principesca[58] como, também, a marxiana, segundo a qual "a guerra dos camponeses, o acontecimento mais radical da história alemã, fracassou por causa da teologia" (MARX, 2005, p. 152).

Nesse quadro lastimável, salta aos olhos, igualmente, o fato de que até mesmo aquilo que para outras nações constituiu um dos componentes motivadores da unificação[59] produziu, entre os alemães, devido às peculiaridades de sua história (e não, como a cantilena comum dos conservadores teutônicos, por qualquer traço distintivo de uma suposta "essência ariana"), consequências bastante distintas – ou mesmo opostas[60].

Quanto às condições socioeconômicas, o deslocamento das rotas comercias da península italiana e do Mediterrâneo para a península ibérica e o Atlântico também

---

[58] Sem menosprezar ou refutar a orientação profundamente negativa da subserviência luterana, é necessário apontar que, ao mesmo tempo, por seu fomento à introspecção, o luteranismo promoveu certa valorização do "mundo interior" e, portanto, do pensamento, da reflexão (Cf. TALMON, s/d., p. 125). Hannah Arendt, ao abordar sumariamente a relação do protestantismo com Santo Agostinho (as idéias e o homem), enfatizou que, "Na Alemanha, esse desenvolvimento [da "vida interior"] deu a volta pelo pietismo. Com a crescente secularização, a autorreflexão religiosa perante Deus perdeu seu significado. Não havia mais uma autoridade à qual fazer confissões, e a autorreflexão religiosa se tornou simples reflexão sobre a vida pessoal, esvaziada do elemento religioso" (ARENDT, 2008, p. 57). E Franz Mehring, por sua vez, afirmou que, num contexto de declínio ou estagnação da reflexão filosófica original na Alemanha, a expressão exterior dessa introspecção foi o brilhante desenvolvimento da linguagem (Cf. MEHRING, s/d.).

[59] Pensemos, por exemplo, nas lutas religiosas e em suas consequências nos reinados de Elizabeth, na Inglaterra, e de Henrique IV, na França. Como diz Engels, "Enquanto, na Alemanha, a Reforma luterana estancava e arruinava aquele país, a Reforma calvinista servia de bandeira aos republicanos de Genebra, da Holanda, da Escócia, emancipava a Holanda da Espanha e do império alemão e fornecia a roupagem ideológica para o segundo ato da revolução burguesa, que se desenrolou na Inglaterra" (ENGELS, s/d. "a", p. 205).

[60] "Enquanto na França o advento do absolutismo, na esteira das guerras religiosas, serviu para fortalecer a monarquia central, na Alemanha os beneficiários foram os soberanos dos muitos territórios separados" (STACKELBERG, 2002, p. 45).

contribuíram para a composição dessa crise, especialmente para o declínio das cidades alemãs e de suas camadas médias. E acrescentando mais um elemento cinzento a essa composição, Stackelberg comenta ainda que as divisões políticas e religiosas da Alemanha levaram à "Guerra dos Trinta Anos (1618-48), que deixou o império [Sacro Império Romano Germânico] como uma mera sombra do que fora e confirmou a fragmentação e o atraso alemães" (STACKELBERG, 2002, p. 44), expondo ainda mais a nação à intervenção estrangeira e, assim, abandonando-a às forças e aos interesses das potências europeias, mormente da França e da Inglaterra. Enquanto isso, na esfera cultural, ocorreu o desaparecimento do espírito burguês dos séculos XV e XVI da arte e da cultura alemãs (Cf. HAUSER, 2003, p. 600), deixando a nação entregue à reduzida estatura espiritual da pequena nobreza e de sua casta de funcionários públicos.

Numa análise sintética e precisa acerca das conseqüências desses acontecimentos, Lukács sublinha que esses tropeços iniciais do capitalismo na Alemanha tiveram como resultado o seguinte:

> convertida em campo de batalha e em vítima dos interesses em disputa pelas grandes potências, [ela] se arruinou política, econômica e culturalmente. Esta decadência não se manifesta somente no empobrecimento geral e na devastação do país, no rebaixamento da produção agrícola e industrial, no retrocesso das cidades um dia florescentes, mas também na fisionomia cultural de todo o povo alemão. A Alemanha não fez parte do grande auge econômico e cultural dos séculos XVI e XVII; suas massas, incluindo as da nascente intelectualidade burguesa, ficaram muito atrás do desenvolvimento dos grandes países civilizados (LUKÁCS, 1959, p. 32).

A situação socioeconômica e política da burguesia alemã nesses séculos era tão dramática que, segundo Hauser, ela fez com que a *intelligentsia* burguesa, basicamente constituída por "funcionário subalternos, mestres-escolas e poetas improficientes", perdesse

> todo contato com a realidade social /.../ Seu pensamento tornou-se puramente contemplativo e especulativo, irreal e irracional, seu modo de expressão obstinado, extravagante, incomunicável, incapaz de levar os outros em consideração e resistindo sempre a qualquer correção vinda de fora. Essas pessoas recolheram-se ao que chamavam o nível "universalmente humano", um nível acima de todas as classes, categorias e grupos; consideravam uma virtude a sua falta de espírito prático e chamavam-lhe "idealismo", "introspecção", triunfo sobre as limitações de tempo e espaço. De sua passividade involuntária desenvolveram um ideal da idílica vida privada, e da ausência de liberdade externa extraíram a idéia de liberdade interior e da soberania do espírito sobre a realidade empírica comum (HAUSER, 2003, p. 602-3).

Tem-se aqui, nas relações socioeconômicas, importantes elementos que forneceram sustentação a dois aspectos bastante característicos – ainda que jamais únicos ou exclusivos – do pensamento filosófico alemão: o idealismo (tanto subjetivo quanto objetivo) e o excessivo rebuscamento formal e sua conseqüente obscuridade, sendo que esta última esteve presente

desde Kant até os filósofos da primeira metade do século XX (momento este em que avultou a figura de Martin Heidegger).

Dito isto, e lançando um olhar retrospectivo sobre esses séculos (de meados do XVI a meados do XVIII) da história alemã, pode-se facilmente constatar como em todos os aspectos o povo alemão adentrou num torvelinho de decadência. Atravessado pela fragmentação e pelo autocratismo político da nobreza, pela fragilidade do desenvolvimento da burguesia – tanto socioeconômica quanto político-cultural –, por uma decadência avassaladora que abarcava todas as esferas da vida social e, ainda, envolvido em ideologias de lastro religioso (luterano, pietista) que fomentavam um espírito de lacaio entre as massas e até mesmo entre os intelectuais (Cf. LUKÁCS, 1959, pp. 32; 47-8), as possibilidades de desenvolvimento de movimentos de unificação nacional do povo alemão eram praticamente inexistentes, sobretudo se dependessem (e dependiam) de intensa participação popular[61]. A Alemanha não estagnou, mas, tal como a Europa nos séculos VI e VII, ela regrediu nesse período. Tanto que, "No decorrer do século XVI, as camadas médias alemãs tinham perdido sua influência política e econômica, que assistira a um constante progresso desde o final da Idade Média e, por conseguinte, perderam também sua importância na esfera cultural" (HAUSER, 2003, p. 598). Por isso, utilizando uma metáfora, pode-se afirmar que esses séculos constituíram uma pequena "Idade das Trevas" para os alemães, tanto em termos socioeconômicos e políticos quanto culturais.

Na vida social, porém, não há movimentos de crise ou ascensão eternos. Daí que, a partir da segunda metade do século XVIII, embora em ritmo lento, um "renascimento alemão" ocorreu e, com ele, o fortalecimento da classe burguesa, que ainda estava muito distante "de ser forte o bastante para eliminar os obstáculos que se interpõem ante a unidade nacional" (LUKÁCS, 1959, pp. 31-2). Uma das expressões desse renascimento é que, mesmo enredada em dificuldades econômicas múltiplas e politicamente atravancada pelo compromisso da burguesia com a nobreza, a vida nos estados alemães passou por um intenso processo de

[61] "Os regimes rígidos, organizados de acordo com uma concepção estática de papéis sociais de designação divina, deixavam pouca margem para a iniciativa individual ou o envolvimento popular em assuntos públicos" (STACKELBERG, 2002, p. 45). Ou ainda, segundo Talmon, "Na maioria, os pequenos estados eram tão minúsculos e, no conjunto, tão burlescos com seus exércitos liliputianos, a sua macaqueação da corte de Versalhes, o seu absolutismo de capelinha – que dificilmente poderiam inspirar orgulho ou sequer respeito aos espíritos mais corajosos e fortes de modo a conquistá-los para o governo. Daí a alienação política" (TALMON, s/d., p. 125). Na mesma linha, Hauser afirma que "Todos os duzentos insignificantes principados tiveram como sua ambição suprema imitar o rei francês e a corte de Versalhes" (HAUSER, 2003, p. 600). E, por fim, enfatizando as implicações desse desenvolvimento sobre as massas urbanas e camponesas, Lukács diz que "a fragmentação do país numa trama de pequenos estados resultou extraordinariamente nociva para a educação revolucionário-democrática das camadas mais baixas do povo, para o desenvolvimento das tradições revolucionário-democráticas entre as massas plebeias" (LUKÁCS, 1959, p. 40).

burocratização, que, "como em todos os países da Europa, [se converteu] numa forma transitória da liquidação do feudalismo, da luta da burguesia pelo poder do estado" (Lukács, 1959, p. 34). De forma limitada e insuficiente, essa burocratização não deixou de implicar numa certa racionalização da organização interna desses pequenos estados em conformidade com as demandas reprodutivas do capital. Ou seja, inequivocamente subalterna à nobreza, a burguesia conseguiu inocular no estado dominado pelos *junkers* algumas de suas demandas, pressionando-o a fazer concessões que dessem algum amparo ao desenvolvimento capitalista.

Nessa época, há que se constatar uma característica do desenvolvimento alemão que, emergindo neste momento, perdurou por cerca de dois séculos (de meados do século XVIII ao mesmo período do século XX), qual seja, um acentuado descompasso (assincronia, incontemporaneidade) entre as transformações socioeconômicas, as políticas e aquelas de ordem cultural. Mesmo quando "nos pequenos estados absolutistas-feudais se faz sentir cada vez com mais força a necessidade econômica de se aburguesarem" (LUKÁCS, 1959, p. 33), as transformações socioeconômicas e políticas ocorriam muito mais lentamente do que as culturais. Entrementes, o contraste entre essas esferas constitutivas da vida social adquiriu, então, tal dimensão que, em meados do avançado século XIX, Marx ainda pode dizer: "Somos os contemporâneos *filosóficos* da época atual sem sermos seus contemporâneos *históricos*. /.../ A *filosofia alemã do direito e do estado* é a única história alemã que está *al pari* com a época moderna *oficial*" (MARX, 2005, p. 150). Por conseguinte, é na esfera cultural, mais especificamente filosófica e artística, que os efeitos do desenvolvimento da sociedade burguesa alemã foram sentidos de modo mais contundente.

Essa incontemporaneidade de suas respectivas esferas sociais ganha contornos mais nítidos quando rememoramos que, passando ao largo da primeira revolução industrial e das contradições sociopolíticas que assolaram a França setecentista, foi do povo alemão que, no mesmo século, para ficar apenas nos exemplos mais relevantes, emergiram as imponentes figuras de Lessing[62], Kant e Goethe. Isso significa que,

> Enquanto a Alemanha era, simplesmente, um país atrasado, tanto no [campo] econômico como no social, [ela] ia avultando, entretanto, no [campo] espiritual, como um rival digno e, em certos campos, como o guia espiritual do mundo burguês; brotou, dessa situação, a ideologia precursora da revolução democrática na Alemanha (os poetas e pensadores alemães desde Lessing até Heine e desde Kant até Hegel e Feuerbach) (LUKÁCS, 1959, p. 49).

[62] Em sua análise do iluminismo alemão, Hauser afirma que Lessing (1729-1781) pode ser considerado não apenas o mais importante representante do iluminismo na Alemanha, "mas o maior e talvez a mais autêntica e mais atraente personalidade desse movimento como um todo" (HAUSER, 2003, p. 596).

No campo espiritual, após meados do século XVIII[63], o desenvolvimento das idéias burguesas na Alemanha foi tão destacado que, logo no início do século XIX, surgiu a mais espantosa, complexa e abrangente produção da contraditória ascensão da sociedade burguesa alemã – e até mesmo européia e mundial –, a obra hegeliana. Expressão maior dos eventos socioeconômicos e políticos de seu tempo, como as Revoluções Industrial e Francesa[64], na obra de Hegel encontram-se desenvolvidas elaborações teóricas que, ainda nos dias de hoje, possuem valor teórico inestimável. Elas vão desde a momentosa síntese de conquistas pretéritas até a abertura de inequívocas clareiras ao avanço da razão em praticamente todos os campos da filosofia, das ciências humanas e, quiçá, das ciências naturais[65]. São muitas as conquistas hegelianas. Para Engels, uma conquista essencial da filosofia de Hegel é que ela "acabou, para sempre, com o caráter definitivo de todos os resultados do pensamento e da ação do homem" (ENGELS, s/d., pp. 172-3). Em inúmeros textos, Marx também demonstra imenso apreço pela obra hegeliana. Por exemplo, em sua famosa análise da dialética hegeliana nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele destaca que "a grandeza da *Fenomenologia* hegeliana /.../ é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho" (MARX, 2004, p. 123). O que não impede o revolucionário pensador alemão de, logo adiante, ponderar que, ao se colocar sob a perspectiva dos economistas políticos clássicos, Hegel "apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo" (MARX, 2004, p. 124 – itálicos no original). E, na sequência, frisar: "o trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual" (MARX, 2004, p. 124). Lukács, por sua vez, ressalta que, como maior consciência filosófica das revoluções em curso, francesa e industrial, com Hegel, "a dialética histórica passa a ser o problema central da filosofia" (LUKÁCS, 1959, p. 105). E mais, numa entrevista concedida a Perry Anderson no ano de sua morte, 1971, asseverou que "somente três grandes pensadores

[63] O próprio Lessing e o poeta Klopstock (1724-1803) foram, segundo Hauser (2003), as primeiras grandes expressões literárias do renascimento da sociedade burguesa na Alemanha.
[64] Uma sintética e competente análise do tema pode ser encontrada em Oliveira (1993).
[65] Numa apreciação da contribuição hegeliana, Carlos Nelson Coutinho assim a sintetiza: "O mérito essencial de Hegel reside nessa sua capacidade de sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do pensamento burguês revolucionário. Podemos resumi-los, esquematicamente, em três núcleos: o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a consequente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *Razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da espécie (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias que englobam, superando, as provenientes do 'saber imediato' (intuição) e do 'entendimento' (intelecto analítico)" (COUTINHO, 1972, pp. 14-5). Sobre a incorporação marxiana de algumas dessas conquistas, ver Mészáros (1983, pp. 157-95).

ocidentais resultaram incomparáveis a todos os demais: Aristóteles, Hegel e Marx"[66] (LUKÁCS, 1991, p. 6). Obviamente, não se trata, aqui, de avaliar os limites e nem os aspectos mais relevantes da filosofia hegeliana, mas simplesmente de indicar que, a despeito de suas limitações, Hegel foi o último grande pensador dialético positivamente original da filosofia burguesa, aquele cuja obra representa o ápice da trajetória filosófica dessa classe social. Daí ele ter surgido num contexto em que as possibilidades e as expectativas de transformação sociopolítica, aos poucos transitando para o proletariado, ainda recaiam predominantemente sobre a classe burguesa (progressista, revolucionária). Em suma, assim como, *na prática*, a burguesia havia atingido seu zênite com as clássicas revoluções na Inglaterra, Estados Unidos e França, a filosofia burguesa atingiu o seu com a filosofia hegeliana[67].

Todavia, como demonstrou o próprio Hegel, ainda que sob o prisma do idealismo objetivo[68], o avanço do pensamento não seguiu (e não segue) uma seqüência casuística, mas constituiu um processo de intrínseca concatenação entre seus diversos momentos, em razão dos quais as formas e conteúdos pretéritos foram dialeticamente superados por formas e conteúdos novos, os quais assumiram estas e não outras configurações quaisquer devido justamente àquelas. Sendo assim, não obstante a genialidade do filósofo alemão, o brilho e a riqueza da filosofia hegeliana não foram majestosos lampejos do acaso, mas sim precedidos e envolvidos por um movimento cultural profundamente contraditório – e, na verdade, uma das fontes filosóficas dessa filosofia[69] – que sacudiu a cultura européia em suas entranhas[70], o romantismo.

Antes mesmo da Revolução francesa e, de certo modo, antecipando-se a esta, o romantismo revolveu os espíritos e as paixões, promovendo novas formas de abordar e/ou enfrentar a realidade em todos as suas dimensões, exigindo assim novas respostas a velhos e a novos problemas. Seu impacto foi tão impressionante que alguns o consideram uma espécie

---

[66] Em suas palavras, "apenas três grandes pensadores ocidentais são incomparáveis a todos os demais: Aristóteles, Hegel e Marx" (LUKÁCS, 1991).

[67] Pode-se, aqui, perguntar acerca de Feuerbach, que, como sabemos, colocou um ponto final na filosofia clássica alemã. No entanto, cabe lembrar que se, em seus textos, Marx e Engels admitiram a importância da crítica à filosofia hegeliana efetuada por Feuerbach para a própria guinada ontológica que empreenderam, nunca deixaram de reconhecer que, por mais importante que tenha sido, esta crítica – e suas consequências – não resultaram, em Feuerbach, numa produção tão abrangente, sofisticada, complexa e influente como a de Hegel.

[68] Mesmo que tenha compreendido a importância da história e a sujeição dos homens a leis de desenvolvimento (nesse caso, do espírito), Hegel jamais compreendeu a primazia da práxis humana – e, portanto, das relações sociais – sobre as idéias; fato que, como se sabe, foi uma conquista marxiana.

[69] "Alguns escritos filosóficos de Schelling ou de Hegel não podem ser entendidos se não forem considerados no espírito do movimento romântico" (REALE, ANTISERI, 1991, p. 23).

[70] E, como se sabe, mais do que a das outras, a nação alemã.

de "divisor de águas" na cultura ocidental[71]. Talmon, por exemplo, avalia que "O homem moderno e a civilização contemporânea são inconcebíveis sem o ingrediente romântico" (TALMON, s/d., p. 165). Seja como for, não tendo sido um movimento unívoco e linear, mas multifacetado e irregular, uma investigação profunda do romantismo exigiria uma análise detida das idéias de suas figuras mais representativas; o que, claramente, não é o nosso objetivo e, muito menos, encontra-se ao alcance de nossa competência. Mas, ao mesmo tempo, dada sua importância para o posterior desenvolvimento da filosofia européia – em especial, a alemã – e aos evidentes vínculos que estabeleceram com ele as idéias de pensadores como Heidegger e Jaspers[72], os quais possuem alguma relevância perante os objetivos almejados neste trabalho, é necessário ao menos evocarmos algumas de suas características principais.

No celebrado *Século das Luzes*, em que a sobriedade da razão transbordou todas as manifestações culturais, da filosofia às artes, o romantismo, esse movimento um tanto conturbado e soturno, colocou o racionalismo dos iluministas sob o crivo da dúvida, questionando desde a "frieza" e o "distanciamento" da razão abstrata em relação aos sentimentos humanos (individuais) até à sua mais significativa expressão artística, o (neo)classicismo[73]. Dito de outro modo, por sua natureza, o romantismo foi um profundo grito de rebeldia de indivíduos insatisfeitos com o *status quo* social e o seu correspondente sufocamento das paixões e da criatividade pelas normas e formas universais e abstratas da racionalidade iluminista[74], cujos fundamentos socioculturais imediatos foram a assunção do

[71] Segundo REALE e ANTISERI (1991, p. 13), "Talvez nunca tenha acontecido de o fim de um século e o início de outro serem marcados por mudanças tão radicais e tão claras como as que caracterizam os últimos anos do século XVIII e os primeiros anos do século XIX".

[72] Em seu artigo "O que é a filosofia da existência?", Hannah ARENDT (2008a) afirma que esses dois pensadores – Heidegger e Jaspers – e Max Scheler constituem o ponto culminante de uma corrente de pensamento cujas origens remontam à obra madura de Schelling, o mais romântico dos filósofos da filosofia clássica alemã (Curiosamente, essa origem na obra madura de Schelling é o único aspecto sobre o qual há uma convergência entre a análise arendtiana e a lukacsiana acerca dessa corrente filosófica, no mais tão radicalmente distintas). Ela ainda assevera que, em relação aos eventos políticos dos nos 1930-40, o "modo de conduta [de Heidegger] guarda semelhanças tão grandes com o romantismo alemão que é difícil considerá-las mera coincidência com uma falta de caráter puramente pessoal. Heidegger é de fato (esperemos) o último romântico – um Friedrich Schlegel ou um Adam Müller de enorme talento, por assim dizer, cuja total falta de responsabilidade pode ser atribuída a uma jocosidade espiritual, derivada em parte de delírios de genialidade e em parte do desespero" (ARENDT, 2008a, p. 466).

[73] Num texto bastante esclarecedor sobre as origens, fundamentos e objetivos da arte – e, por conseguinte, também sobre o movimento romântico –, Ernst Fischer assinala que "O romantismo representou o abandono dos aprazíveis jardins do classicismo pela amplitude de um mundo bravio" (FISCHER, s/d., p. 64).

[74] Conforme a precisa observação de Argan (2003, p. 423), "Visando condicionar a arte a uma filosofia da arte, o neoclassicismo uniformizara nos mesmos modelos todas as culturas artísticas europeias, descartando as tradições ou as 'escolas' nacionais. A ideologia que o mantém é universalista, a mesma da Revolução e do Império; quando essa ideologia sucumbe à pressão reacionária, o modelo histórico reduz-se na arte a preceptismo, a conformismo acadêmico".

racionalismo (formal) pelos membros da corte no contexto das monarquias absolutistas[75] e, ainda mais intensamente, pela burguesia, que ainda coroava tudo isto com a exaltação do seu insípido e prosaico mundo dos negócios. Quanto a esses fundamentos, importa sublinhar que, cada qual ao seu modo, eles expressavam o *desenvolvimento* e o *fortalecimento* da sociedade capitalista. Por conta disso, num século de grandes revoluções burguesas (a americana, a francesa e a industrial), o movimento romântico – fruto genuíno dessas circunstâncias em que se confrontavam forças sociais distintas e até mesmo contraditórias; e, ele próprio, permeado de contradições –, mesmo que exprimisse problemas reais da sociedade burguesa, não podia abalar as convicções da alta burguesia acerca da superioridade do seu próprio mundo e de sua mais significativa produção filosófica[76] e nem expressar as insatisfações do incipiente proletariado. No contexto das supracitadas revoluções, o movimento romântico exprimiu, por um lado, as angústias de uma classe social que, aspirando à burguesia, vivia (e, no que lhe resta, ainda vive) acossada pelos temores da decadência social, a pequena-burguesia[77]; por outro, as insatisfações dos elementos saudosistas e reacionários da nobreza decadente[78]. O resultado disso foi que, ora exprimindo formas e intenções progressistas, ora conservadoras – na verdade, cada vez mais estas do que aquelas –, o movimento romântico lançou sombras escuras sobre o otimismo (ingênuo) que marcou de modo tão acentuado todo o século XVIII[79]. E se, como se disse, o romantismo foi um movimento europeu de luta contra

[75] Numa de suas análises do tema, Hauser mostra como, contraditoriamente, a aristocracia tanto assumiu padrões da racionalidade formal dos iluministas – compatível com certos aspectos da racionalização imposta pelas monarquias absolutistas à vida nacional – quanto compartilhou elementos do romantismo em suas idéias reacionárias, ou seja, em sua luta "contra as influências corrosivas do racionalismo e as tendências reformadoras do Iluminismo". E, mais adiante, esclarece: desde a Renascença, "A burguesia tinha de lutar contra hábitos e tradições imobilizantes; seu racionalismo era, portanto, de caráter dinâmico e antitradicional, com tendência para a máxima eficiência. A aristocracia do mesmo período era de natureza cavaleiresco-romântica, ilógica e improficiente, mas, principalmente sob a pressão dos avanços socioeconômicos a partir do final do século XVI, adaptou-se cada vez mais ao racionalismo da burguesia, embora sem deixar de modificar certas manifestações desse modo de pensamento e experiência" (HAUSER, 2003, p. 619).

[76] Como lembra Hauser acerca do romantismo alemão: "Os segmentos intermédios da burguesia tornaram-se rousseauístas, sentimentais e românticos, ao passo que as classes superiores desprezavam todas essas tolices sentimentais e permaneceram fiéis ao seu próprio intelectualismo" (HAUSER, 2003, p. 620).

[77] Segundo Fischer (s/d, p. 63), "A atitude romântica não podia deixar de ser confusa, pois a pequena burguesia era a própria corporificação da contradição social".

[78] Com muita clareza, um importante crítico literário brasileiro descreve assim, em seus traços mais abrangentes (supranacionais) a composição das classes e suas respectivas visões de mundo na configuração do romantismo: "O primeiro e maior círculo contorna a civilização no Ocidente que vive as contradições próprias da Revolução Industrial e da burguesia ascendente. Definem-se as classes: a nobreza, há pouco apeada do poder; a grande e a pequena burguesia, o velho campesinato, o operariado crescente. Precisam-se as visões da existência: nostálgica, nos decaídos do *Ancien Régime*; primeiro eufórica, depois prudente, nos novos proprietários; já inquieta e logo libertária nos que veem bloqueada a própria ascensão dentro dos novos quadros; imersa ainda na mudez da inconsciência, naqueles para os quais não soara em 89 a hora da Liberdade-Igualdade-Fraternidade" (BOSI, 1983, p. 99).

[79] Cuja crítica, ainda que insuficiente, os próprios iluministas já haviam feito, como demonstram, entre outras e sob prismas distintos, as famosas obras *Cândido*, de Voltaire, e *Emílio*, de Rousseau.

inúmeros aspectos – ou, em alguns casos, a totalidade – do iluminismo, seu impacto mais abrangente e profundo foi na Alemanha, pois, nesta nação, a situação era diferente daquela dos países em que o modo capitalista de produção encontrava-se mais desenvolvido e, com ele, a sociedade burguesa. E isto porque, entre outros motivos, os alemães podiam, "certamente, vangloriar-se de possuir numerosos e notáveis representantes do Iluminismo /.../, mas os defensores honestos, perspicazes e inabaláveis das idéias do Iluminismo sempre foram exceções, mesmo entre os intelectuais" (HAUSER, 2003, p. 597). Por motivos óbvios, analisar-se-á, aqui, alguns aspectos do romantismo alemão.

De modo geral, considera-se que o movimento *Sturm und Drang* (*Tempestade e Ímpeto*) foi uma espécie de "*prelúdio ao romantismo*, ainda que desalinhado e imaturo" (REALE, ANTISERI, 1991, p. 15 – itálicos no original). Esse movimento *primordialmente* literário e filosófico, que tomou de assalto a Alemanha do último terço do século XVIII, notabilizou algumas das mais importantes personalidades culturais daquela nação, como, dentre outros menores, Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805), Herder (1744-1813) e Jacobi (1743-1819). (Destes, Goethe foi basicamente um literato – na verdade, o maior dos literatos alemães –, apesar de seus interesses e escritos filosóficos e científicos em diversas áreas, enquanto os outros, a despeito da importância desigual de suas obras em cada um dos campos em que atuaram, produziram tanto obras de literatura quanto de filosofia[80]). Quanto aos seus objetivos, é indubitável que, pelo excessivo formalismo e pela unilateralidade da razão iluminista[81], a luta que os integrantes do *Sturm und Drang* e a dos românticos posteriores levaram contra ela fora, num certo sentido, necessária. Não, porém, como modo de luta contra a razão em geral – como o fizeram alguns –, mas como meio de conquista de novos territórios para a própria razão; isto é, um meio de conquista de novos conteúdos e formas para o desenvolvimento da razão (inclusive, dialética), sendo as obras de Rousseau, naquele momento, os maiores exemplos. É quase desnecessário dizer que os adversários a serem enfrentados nessa empreitada eram poderosos, visto que representavam uma tradição filosófica e artística dotada de sólidas raízes na cultura européia, sobretudo na francesa e na inglesa. Por isso, nos momentos iniciais de "sua campanha contra o Iluminismo, a *intelligentsia* limitou-se, sobretudo, àqueles campos em que o anti-racionalismo tinha mais ampla liberdade de ação e foi buscar suas armas

[80] Em fins do século XVIII, especialmente nas condições da "miséria alemã", a plena cisão entre ciência e filosofia e a especialização das ciências em áreas muito diversas e restritas – portanto, a divisão do trabalho na esfera intelectual –, com todas as suas problemáticas consequências sobre o desenvolvimento das individualidades, ainda se encontravam relativamente distantes das formas assumidas, um século depois, em toda a Europa ocidental.

[81] Ainda que certas críticas tenham sido obviamente improcedentes e até mesmo reacionárias, como é a acusação do pensamento iluminista ter sido, *in totum*, a-histórico (sobre o tema ver CASSIRER, 1994, e LUKÁCS, 1959).

intelectuais principalmente nas esferas religiosa e estética" (HAUSER, 2003, p. 612). Partindo dessas esferas, os críticos do Iluminismo "conquistaram o mundo intelectual a partir dessa posição vantajosa" (HAUSER, 2003, p. 613). Por todo o período, as artes foram sua esfera de intervenção privilegiada; foi nela que os românticos sentiram-se mais à vontade[82]. Tanto que, ao tratar do impacto da Revolução francesa sobre as artes, Arnold Hauser afirmou que "A verdadeira criação estilística da Revolução não reside /.../ nesse classicismo, mas no romantismo, ou seja, não na arte que ela efetivamente praticou, mas na arte para a qual ela abriu caminho" (HAUSER, 2003, p. 650). E, enfatizando o efeito libertário provocado pelo movimento, ainda acrescentou: "Toda a arte moderna é, até certo ponto, o resultado dessa luta romântica pela liberdade" (HAUSER, 2003, p. 651), como também atestam as obras de Delacroix, Beethoven, Chopin.

Na crítica dos *Sturmers* ao iluminismo, essa prioridade das esferas religiosa e estética apareceu de modo cristalino, como pode ser visto na síntese de Reale e Antiseri acerca das principais posições teóricas daquele movimento. Nela, eles elencaram as seguintes características:

> a) A natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e criadora de vida. b) Relaciona-se estreitamente com a natureza o 'gênio', entendido como força originária: o gênio cria analogamente à natureza e, portanto, não extrai suas normas do exterior, mas é ele próprio norma. c) À concepção deísta da Divindade como Intelecto ou Razão Suprema, própria do iluminismo, começa a se contrapor o panteísmo, ao passo que a religião assume novas formas /.../. d) O sentimento pátrio se expressa no ódio ao tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis externas. e) Apreciam-se os sentimentos fortes e as paixões calorosas, bem como os caracteres francos e abertos (REALE, ANTISERI, 1991, p. 14).

Como se pode observar, a redescoberta da natureza não ocorria no mesmo sentido da descoberta newtoniana das leis universais que regem seus movimentos – e cujo intelecto, renunciando ao desvendamento de suas origens e supostas causas finais, apreende sob a forma de "vazios" cálculos matemáticos –, mas de suas potências criadoras, quase – ou mesmo, em alguns casos – místicas[83]. Contra todas as normas, o "gênio" (artista, filósofo) devia plasmar sua própria "alma" em suas obras, não imitar os cânones estabelecidos; e não apenas os

[82] Em seu *El asalto a la razón*, Lukács mostra como as artes – ou melhor, o "gênio" artístico e a peculiaridade do juízo estético – e a religião – com seus dogmas de revelação – contribuíram para o deslocamento da razão para a intuição como "órgão" (faculdade) primordial do conhecimento e, assim, para que a filosofia burguesa pós-Hegel desenvolvesse suas características irracionalistas.

[83] "Para o Iluminsmo", segundo Hauser, "o mundo apresentava-se como algo completamente inteligível, explicável e dotado de significação, ao passo que o *Sturm und Drang* considerava-o profundamente incompreensível, misterioso e, do ponto de vista da razão humana, sem significação" (HAUSER, 2003, p. 615). Talvez, nesse aspecto, alguns *Stürmer* tenham antecipado temas e modos de expressão nietzscheanos, redescobrindo a constituição e a potência dionisíaca do ser, em detrimento de suas impotentes formas apolíneas. Segundo Fischer (s/d., p. 71), dentre os românticos, foi Friedrich Schlegel quem, sob o aspecto aqui tratado, antecipou Nietzsche.

cânones do classicismo, mas também os da Igreja medieval, visto que "o individualismo romântico [também] tornou-se um meio de libertar a personalidade humana do cativeiro medieval" (FISCHER, s/d., p. 67). Isto é, por meio de suas obras, ele devia explicitar a autenticidade do seu "eu". Uma das expressões disso é que, à revelia das convenções e das formas "castradoras" do comportamento e da arte das classes dominantes – dos eruditos –, agora devia-se exaltar as autênticas manifestações da vida e da arte popular – isto é, o "folclore". Igualmente, o panteísmo e sua riqueza de representações e as religiões populares e seus rituais cheios de paixão e espontaneidade passaram a ser mais valorizados do que os rituais da Igreja institucionalizada e, especialmente, as experiências religiosas possibilitadas pelo frio Deus dos deístas. Pode-se dizer acerca dessas críticas que, "embora a idéia de vida espontânea e irracional fosse ainda de natureza indefinida e flutuante, além de certamente hostil ao Iluminismo, mas ainda não acentuadamente conservadora em seu propósito, já continha, não obstante, a essência de toda a filosofia do conservadorismo" (HAUSER, 2003, p. 618). Portanto, enquanto a onda revolucionária e a República jacobina não haviam varrido a França e, com ela, abalado as forças nobiliárquicas em toda a Europa, os elementos progressistas do movimento ainda prevaleceram. Por isso que, ao comentar a importância do *Sturm und Drang* para a ascensão da cultura burguesa na Alemanha, Hauser afirma que, com esse movimento,

> a literatura alemã torna-se inteiramente burguesa [isto é, supera a fase em que os intelectuais da burguesia eram apenas algumas figuras isoladas, como Lessing e Klopstock – R.G.], se bem que os jovens rebeldes sejam tudo menos tolerantes com a burguesia. Mas o seu protesto contra os abusos do despotismo e o entusiasmo com que exaltavam a liberdade eram tão autênticos e sinceros quanto sua atitude anti-racionalista /.../ É verdade que não abrange a burguesia em sua totalidade e, com freqüência, restringe-se, na verdade, a uma elite não muito numerosa, mas representa, não obstante, uma tendência progressista e realiza a dissolução final da cultura palaciana (HAUSER, 2003, p. 608).

Essa tendência progressista do romantismo – ou melhor, do pré-romantismo – pode ser constatada de modo mais contundente no desenvolvimento intelectual de seus dois mais importantes representantes, Schiller e Goethe, os quais se tornaram os maiores literatos da época clássica da literatura alemã. Imbuídos dos valores clássicos e das críticas conseqüentes e progressistas do período do *Sturm und Drang*, as obras desses literatos-pensadores representaram "o coroamento das aspirações humanistas e classicistas dos séculos anteriores"

(HEISE, RÖHL, 1986, p. 33), pois ambos superaram os excessos do momento anterior[84] pela assunção dos ideais clássicos e pela valorização da razão[85].

Se os percursos intelectuais de Goethe e Schiller, assim como os de Herder e Humboldt[86], foram progressistas, o mesmo não se pode dizer de Jacobi e dos românticos da fase madura do movimento – excetuando-se, como romântico tardio, Heine (1797-1856) –, como, por exemplo, Scheleirmacher (1768-1834), os irmãos Schlegel (August [1767-1845] e Friedrich [1772-1829]), Novalis (1772-1801). Em razão dos acontecimentos na França e das ameaças representadas pela Revolução, o romantismo "tornou-se a propriedade daquelas classes que estavam usando as tendências emocionais da época para a realização de seus próprios fins anti-racionais, social e politicamente reacionários" (HAUSER, 2003, p. 596). Seu desenvolvimento, portanto, não se fez apenas no sentido das críticas de pensadores como Goethe e Schiller – isto é, assegurando o papel decisivo da razão na condução das atividades humanas e na apreensão subjetiva do mundo objetivo e, assim, contribuindo para o avanço do historicismo e da razão dialética (com Hegel) –, mas também naquele da renovação das armas teóricas da reação nobiliárquica. A luta da burguesia e da *intelligentsia* alemãs "contra o racionalismo do regime absolutista era, ao mesmo tempo, uma luta contra as tendências progressistas da época". Contudo, de maneira desastrosa, ambas "Nunca se aperceberam do fato de que o racionalismo dos príncipes representava um perigo menos sério para o futuro do que o anti-racionalismo de seus próprios pares" (HAUSER, 2003, p. 617), como os acontecimentos futuros iriam comprovar. Não por acaso, especialmente com o acirramento das contradições entre burguesia e proletariado ocorrido com as revoluções de 1830-48, elementos reacionários dos ideais românticos serviram como fonte de inspiração não somente para a reação aristocrática, mas para a própria contra-revolução burguesa[87].

---

[84] Segundo Reale e Antiseri (1991, p. 40), "Goethe condenou os românticos, mas não a alma do movimento (porque nele também vivia parte daquela alma), mas sim as excrescências patológicas do fenômeno romântico".

[85] Novamente nas palavras de Hauser, o romantismo jamais fez do maior expoente da literatura alemã, Goethe, um irracionalista; ao contrário, ele permaneceu durante toda a vida "um inimigo jurado de todo obscurantismo e o adversário veemente de toda nebulosidade e de todo misticismo, de todas as forças reacionárias e retrógradas /.../ sentia uma profunda aversão por todo o romantismo, por toda supressão leviana da razão, e uma igualmente profunda simpatia pelo sólido realismo, disciplina, apreciação moral do trabalho e tolerância da burguesia /.../ permaneceu um inimigo de toda opressão e um combatente contra toda injustiça que ameaçava a burguesia como comunidade intelectual viva". Seu apreço pela razão era tal que, inclusive, "Considerava mais importante resguardar o modo de vida burguês do obscurantismo e da irrealidade do que preservá-lo da influência dos estratos superiores da sociedade" (HAUSER, 2003, pp. 624-5).

[86] Segundo Mehring, "o verdadeiro fruto científico do romantismo ocorreu na área da pesquisa linguística" (MEHRING, s/d.), com as obras de Herder e Humboldt.

[87] Em sua análise da evolução da filosofia irracionalista alemã, Lukács mostra como a obra de Schelling, inicialmente progressista, adquire, com a sequência dos acontecimentos sócio-históricos e às resoluções que ele fornece aos impasses teóricos, um caráter cada vez mais reacionário, servindo tanto à aristocracia quanto à burguesia, ainda que mais àquela do que a esta. Mostra, também, como ela está permeada de elementos românticos (LUKÁCS, 1959, pp. 103-157).

O romantismo, especialmente o alemão, foi, em síntese, um movimento enraízado nas contradições e nas convulsões do mundo burguês *em seu período ascensional*, por isso não representou os sentimentos depressivos e as angústias dos membros da burguesia, tão prósperos e satisfeitos naquele momento – em que pesem os freios sociopolíticos à sua expansão –, e sim dos descontentes com esse mundo, dos deslocados, seja porque ainda não encontraram seu lugar na nova sociedade ou, então, porque perderam a posição e o *status* de condições e épocas por ela superadas. Como bem salientou Fischer, numa explanação sobre as artes que serve também para a filosofia,

> Os românticos alemães disseram 'não' à realidade do seu tempo. Mas uma pura negação não enseja uma atitude artística permanente: para ser produtiva, semelhante atitude deve referir-se a um 'sim', tal como uma sombra se refere ao objeto que a projeta. E este 'sim', em última análise, não pode ser outra coisa senão a afirmação de uma classe social que corporifique o futuro (FISCHER, s/d., p. 68).

Nas condições da sociedade alemã daquele período, o novo ainda constituía um atributo da classe burguesa; por isso, aqueles que, apesar das insatisfações que já alimentavam em relação a essa classe social e ao seu mundo, se colocaram ao lado das forças democrático-revolucionárias, elevaram suas produções artísticas e filosóficas a um nível superior, progressistas, abrindo novos flancos ao desenvolvimento humano. Os outros, ao contrário, ou fizeram coro consciente com a reação ou, então, adentraram num beco sem saída e aderiram ao niilismo – como, genial sob muitos aspectos, o poeta Novalis.

Longe, portanto, de um desenvolvimento coeso e integrado, a realidade alemã dessa época era um poço de anacronismos sociais, de temporalidades e práticas sociais distintas; uma sociedade na qual, em razão do desarranjo de seu desenvolvimento desigual, sobressaía "a pressão sufocante que as diferentes esferas sociais empregam umas sobre as outras" (MARX, 2005, p. 147). Nela, a burguesia emergiu entrelaçando seus interesses com os da nobreza, que, fazendo concessões pontuais, passou por um certo aburguesamento, mesmo sem jamais abrir mão de seus mais importantes privilégios (isenção tributária, nomeação de cargos nas principais instituições do estado – tribunais, exército, alta administração civil etc.)[88]. Nesse sentido, o termo marxiano *miséria alemã* não designa *estritamente* carência de desenvolvimento

[88] Essa situação perdurou por muito tempo. Ainda na alvorada da revolução de 1848, segundo Engels (2008a, pp. 168-9), "O sistema feudal da tenência prevalecia quase em toda a parte. Os senhores da terra tinham mesmo conservado a jurisdição sobre os seus tenentes. Privados dos seus privilégios políticos, do direito de controlar os príncipes, tinham preservado quase toda a sua supremacia medieval sobre o campesinato dos seus domínios, assim como a sua isenção de impostos. O feudalismo era mais florescente em algumas partes do que em outras, mas em parte alguma, a não ser na margem esquerda do Reno, estava inteiramente destruído. Esta nobreza feudal, então extremamente numerosa e em parte muito rica, era considerada, oficialmente, como o primeiro "estado" do país. Fornecia os funcionários superiores do governo, comandava de forma quase exclusivamente o exército".

econômico (ainda que, é claro, também tenha esta designação), mas *possui* conotações mais abrangentes, indicando incongruência, incoesão, assincronia e certa contraditoriedade na composição das diversas esferas sociais. Com o estopim do romantismo – isto é, com o movimento *Sturm und Drang* –, o cenário sociopolítico e cultural alemão configurou-se *em sua totalidade* como uma complexa mescla de autonomia e heteronomia, "individualidade goethiana" e genialidade solipsista, cultura erudita e popular, burguesia e nobreza feudal, proletariado e campesinato, progresso e reação; revolução e contra-revolução; ou seja, tornou-se essa indefinição social composta da interpenetração de elementos contraditórios e, assim, configuradores de *sínteses muito peculiares*, as quais se constituíram, inclusive, num dos aspectos identitários mais significativos da cultura alemã.

Sobre os fundamentos sociais desse cenário, uma passagem do prefácio à primeira edição de *O capital* é uma excelente ilustração, pois, de 1867, o primeiro volume foi publicado num momento em que a industrialização alemã já havia alcançado um nível expressivo, mas os elementos do passado ainda continuavam a permear o *corpus* social. Nela, lemos o seguinte:

> Onde a produção capitalista se implantou plenamente entre nós, por exemplo, nas fábricas propriamente ditas, as condições são muito piores do que na Inglaterra, pois falta o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas, tortura-nos – assim com em todo o resto do continente da Europa ocidental – não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a carência do seu desenvolvimento. Além das misérias modernas, oprime-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes do fato de continuarem vegetando modos de produção arcaicos e ultrapassados com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Somos atormentados não só pelos vivos, mas também pelos mortos. *Le mort saisit le vif* (MARX, 1985(I), p. 12).

Enfim, a *trajetória alemã* – ou, na famosa denominação de Lênin, a *via prussiana – de desenvolvimento capitalista* resultou numa sociedade dotada de elevados níveis de industrialização, mas com forte presença da grande propriedade agrária de origem nobiliárquica, autocratismo político, intensa belicosidade e, para arrematar, com uma configuração cultural altamente complexa e contraditória, donde brotaram desde as mais reacionárias idéias aristocráticas e burguesas até o marxismo.

1.2. Unificação nacional, desenvolvimento econômico e autocracia política

Os impasses alemães – complexos e dramáticos – encontraram *parte* de seus caminhos resolutivos em razão dos acontecimentos externos. De modo análogo ao que ocorrera na

esfera das ideias, pois, "em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*"[89] (MARX, 2005, p. 150 – itálicos no original), algumas lufadas de modernização da vida social também tiveram origens nos influxos revolucionários de outros povos. Assim, interferindo nas contradições objetivas e ideológicas alemãs, a Revolução Francesa e a invasão napoleônica aceleraram "de um modo extraordinário o grau de consciência da classe burguesa e acenderam com mais força do que nunca o anseio da unidade nacional" (LUKÁCS, 1959, p. 34), cujos processos e acontecimentos socioeconômicos e políticos internos eram insuficientes para, por conta própria, despertar[90]. Mas nem o exemplo *moral* da Revolução e nem a muito mais objetiva, *corpórea*, invasão francesa foram suficientes para unificar ou promover transformações substanciais na *totalidade* da sociedade alemã, eliminado os remanescentes feudais e democratizando suas instituições do estado. Isto porque, mesmo com as lutas populares de libertação contra a invasão napoleônica adquirindo abrangência "nacional", a ausência de um forte movimento ideológico inspirado pela liberdade e decididamente dirigido pela *classe média* fez com que, em larga medida, elas degenerassem sob a forma deletéria de um chauvinismo francófobo[91].

Tudo isso não significa que esses acontecimentos não tiveram conseqüências, mas apenas que eles não foram uniformes e decisivos na resolução dos impasses alemães. Na esfera socieconômica, por exemplo, a invasão varreu o feudalismo e, assim, promoveu significativas transformações em algumas áreas a oeste, ao sul e até mesmo na região central (Saxônia) das terras alemãs (Cf. LUKÁCS, 1959, p. 35). Este fato teve profundas consequências para o desenvolvimento nacional da Alemanha, sobretudo após a expansão territorial prussiana (Cf. ANDERSON, 1995, pp. 269-72). De qualquer modo, no século XIX, com as dificuldades de compor as diferenças entre as classes progressistas e elaborar e unificar o povo em torno de um projeto unitário (e, ao mesmo tempo, por causa delas) – o que, sem dúvida, expressa, na *prática*, as próprias dificuldades objetivas resultantes do atraso econômico e da via conciliatória propugnada pela burguesia em suas relações com a nobreza; e, na *teoria*, a ausência de liberdade de imprensa e as conseqüências resultantes da insuficiência do debate

[89] Pois, como explica Marx na sequência da frase, "a Alemanha foi sua *consciência teórica*. A abstração e a presunção de sua filosofia seguiam lado a lado com o caráter unilateral e atrofiado da sua realidade" (MARX, 2005, p. 151 – itálicos no original).

[90] Em sua reflexão sobre o tema, Franz Mehring foi ainda mais longe, afirmando que "a grande Revolução francesa que explodiu em 1789, espalhou seus efeitos pela Europa, restaurando a vitalidade da Alemanha que tinha degenerado no pântano do feudalismo" (MEHRING, s/d.).

[91] Em seu *El asalto a la razón*, Lukács sustenta que a falta de enraizamento social e de radicalidade das aspirações democrático-burguesas entre os alemães favoreceram, nos momentos críticos das lutas sociais, a deformação chauvinista das ideologias das massas.

público de ideias[92] –, o problema da unidade nacional tornou-se, na formulação de Lênin recuperada por Lukács (1959, p. 36), "o problema central da revolução burguesa na Alemanha"[93].

Seja como for, mesmo lento e incapaz de levar a convulsões sociopolíticas profundas e plenamente resolutivas, a marcha do desenvolvimento econômico capitalista na Alemanha continuou ao longo do século XIX[94]. E, ainda na metade deste, naquele que ficou gravado nos anais da história como o ano da Primavera dos Povos, o processo revolucionário alemão alcançou seu apogeu em termos de participação popular e de radicalização da pequena-burguesia em sua luta pela unificação nacional e pela democratização. Claro que, como é o "costume alemão favorito" (ENGELS, s/d., p. 194), também nesse momento a iniciativa dos acontecimentos não foi dos próprios germânicos, pois uma onda revolucionária abarcou diversos países, de norte a sul, de leste a oeste do continente europeu – e, inclusive, fora dele. Como nos lembra Hobsbawm (2000, p. 28),

> tem havido um bom número de grandes revoluções na história do mundo moderno, e certamente muitas delas foram bem sucedidas. Mas nunca houve uma que se tivesse espalhado tão rápida e amplamente, alastrando-se como fogo na palha por sobre fronteiras, países e oceanos.

Parte, então, de uma onda revolucionária européia – e, portanto, inequivocamente influenciada pelos acontecimentos internacionais, em especial pelos franceses –, é certo que a revolução na Alemanha tinha suas próprias causas[95]. Dentre elas, estava o desenvolvimento econômico pelo qual passaram os estados alemães na primeira metade do século – o que, obviamente, fortaleceu as camadas médias[96] – e a permanência e agudização das contradições entre os interesses da burguesia (sobretudo da pequena e da média burguesia) e da massa do

---

[92] Em seu comentário sobre os posicionamentos políticos da classe média, Engels afirma que, em sua incapacidade de defender-se por conta própria – isto é, devido à ausência de órgãos e jornalistas que a representassem –, ela efetuou uma aliança com o "partido filosófico extremo" dos "Jovens Hegelianos". Segundo ele, "O fruto desta aliança foi a *Gazeta Renana*, de Colônia, um jornal que foi suprimido depois de quinze meses de existência, mas do qual se pode datar a existência da imprensa jornalística na Alemanha. Isso foi em 1842" (ENGELS, 2008a, p. 184). Inclusive, comenta também o motivo desses jovens escritores terem conseguido espaço literário e jornalístico sob as condições de extrema censura: "A obscura linguagem filosófica com que estas idéias estavam envolvidas ofuscava a mente tanto do escritor quanto do leitor: foi assim que os escritores 'Jovens Hegelianos' gozaram de uma liberdade de imprensa desconhecida em qualquer outro ramo da literatura" (*ibid.*, pp. 179-80).

[93] E, diga-se, décadas após a consumação da revolução burguesa – isto é, entre os anos 1945 e 1990 –, o problema da unidade nacional voltou a consternar, sob formas renovadas, a vida dos alemães.

[94] A partir do século XIX, sobretudo após sua primeira metade, "a burocracia feudal-absolutista dos pequenos estados alemães, principalmente da Prússia, se vê obrigada a intervir, ativamente e na cabeça, em apoio do desenvolvimento capitalista" (LUKÁCS, 1959, p. 34).

[95] Por isso, diz-nos Engels, "no começo de 1848, a Alemanha estava nas vésperas de uma revolução e certamente essa revolução viria, mesmo que a revolução francesa de fevereiro a não tivesse acelerado" (ENGELS, 2008a, p. 189).

[96] Novamente preciso, Engels nos lembra que "cada derrota política da classe média trouxe consigo uma vitória no campo da legislação comercial" (ENGELS, 2008a, p. 170).

povo (artesãos, camponeses, proletários) e aqueles da nobreza, que obviamente defendia a manutenção de seu regime de caráter feudal-absolutista. Uma situação com potencial de convulsão sociopolítica e de componentes tragicômicos que, em princípios de 1844, com sua afiada ironia, Marx assim denunciava: em sua impotência política, "o atual regime alemão, que é um anacronismo, uma flagrante contradição de axiomas universalmente aceitos – a nulidade do *ancien régime* revelada a todo mundo –, supõe apenas que acredita em si e pede a todo mundo para compartilhar sua ilusão" (MARX, 2005, p. 148). E a qual, três anos após os acontecimentos, Engels esclarecia de modo cristalino ao afirmar que, quando se pensa na eclosão do processo revolucionário alemão, o aspecto essencial a ser frisado é o seguinte:

> a burguesia cedo chegou a um estágio em que achou o desenvolvimento dos seus mais importantes interesses refreado pela constituição política do país, pela sua divisão fortuita entre trinta e seis príncipes com tendências e caprichos em conflito; pelos grilhões feudais à volta da agricultura e do comércio com ela relacionado; pela superintendência bisbilhoteira a que uma burocracia ignorante e presunçosa submetia todas as suas transações. Ao mesmo tempo, a extensão e consolidação do *Zollverein*, a introdução geral da comunicação a vapor, a crescente concorrência no comércio interno, aproximaram as classes comerciais dos diferentes Estados e províncias, igualizaram os seus interesses, centralizaram a sua força. A consequência natural foi a sua passagem em massa para o campo da oposição liberal e o fato de terem ganho a primeira luta séria da classe média alemã pelo poder político. Essa mudança pode ser datada de 1840, do momento em que a burguesia da Prússia assumiu a liderança do movimento da classe média da Alemanha (ENGELS, 2008a, pp. 170-1).

Em conformidade com o nível de desenvolvimento do próprio capitalismo germânico, o proletariado era, então, ainda pouco desenvolvido e não estava à altura de assumir a liderança do movimento democrático-revolucionário e, assim, imprimir aos acontecimentos sociopolíticos uma dinâmica que atendesse aos seus interesses de classe[97]. Mas, ao mesmo tempo, sua situação era bastante distinta daquela de seus congêneres nos anos das revoluções burguesas de seus respectivos países, como Inglaterra e França. Nestes, a despeito da desigualdade no nível de participação política e na radicalidade das massas populares, na época de suas revoluções burguesas ainda não havia a ameaça, nem exemplos a serem seguidos e, muito menos, um proletariado moderno capaz de imprimir um caráter proletário-comunista (*social*) à revolução democrático-burguesa (*política*). Entre os alemães, ainda que fosse quase incipiente, já havia um proletariado moderno, como demonstrou a rebelião dos tecelões silesianos[98], mas que ainda não é suficiente para superar o protagonismo político-

[97] "Tal patrão, tal empregado. A evolução das condições de existência de um proletariado numeroso, forte, concentrado e inteligente, vai de mãos dadas com o desenvolvimento das condições de existência de uma classe média numerosa, rica, concentrada e poderosa" (ENGELS, 2008a, p. 172).

[98] Na análise de Engels, "se o movimento ativo das classes médias pode ser datado de 1840, o da classe operária começa o seu advento com as insurreições dos operários fabris da Silésia e da Boêmia de 1844 /.../ seguidos pela insurreição dos estampadores de tecidos de algodão em Praga. Estes motins, reprimidos com crueldade, motins de operários, não contra o governo, mas contra os patrões, causaram uma profunda sensação e deram um novo

ideológico da pequena-burguesia nessa revolução[99]. Nas palavras de Marx, se quisermos entender o caráter dessa rebelião, devemos lembrar,

> Em primeiro lugar, a canção dos tecelões, esse arrojado grito de guerra, na qual o fogão, a fábrica e o distrito nem sequer são mencionados; ao contrário, o proletariado proclama, de imediato a sua contrariedade com a sociedade da propriedade privada. A revolta silesiana começa justamente no ponto em que as revoltas dos trabalhadores da França e da Inglaterra terminam, ou seja, consciente da essência do proletariado (MARX, 2010, p. 44).

E mais, a assimilação do radicalismo pequeno-burguês dos jacobinos[100] e, especialmente, as experiências sindicais e políticas do proletariado inglês e do francês[101] e a presença das idéias comunistas (com maior ou menor nível de desenvolvimento) já eram uma conquista do proletariado europeu – no caso destas últimas, em sua formulação científica, alemãs[102] – o que não deixava de atemorizar também as diversas camadas da burguesia e aos seus porta-vozes ideológicos[103]. Soma-se a isso a revolução de Fevereiro na França, que era tanto inspiradora das ações revolucionárias entre os alemães quanto representação daquilo que a burguesia alemã, em particular a prussiana, temia para o seu próprio país.

---

estímulo à propaganda socialista e comunista entre os operários. O mesmo aconteceu com os motins pelo pão durante o ano de fome de 1847" (ENGELS, 2008a, pp. 173; 188). Sobre o mesmo tema, Lukács lembra ainda que, "na França, Graco Babeuf só encabeçou uma rebelião com fins conscientemente socialistas vários anos *depois* da execução de Robespierre, enquanto na Alemanha a rebelião dos tecelões silesianos estalou quatro anos *antes* da revolução de 1848" (LUKÁCS, 1959, p. 43).

[99] Em seu *Marxismo e existencialismo*, August Talheimer esclarece a relação dessa pequena-burguesia alemã com a influência da filosofia de Feuerbach: "A doutrina de Feuerbach foi o mais avançado reduto ideológico do campo burguês daquela época. Era a pequena burguesia democrática e revolucionária da Alemanha que ocupava esse posto avançado. A doutrina de Feuerbach é a ideologia que corresponde à pequena burguesia nessa determinada fase da luta de classes na Alemanha. Essa pequena burguesia era a classe mais numerosa da Alemanha da época. O proletariado ainda é fraco em número e em consciência de classe /.../ O rompimento de Feuerbach com a religião oficial, o seu materialismo, foi uma declaração de guerra à classe dominante da época, ao estado semi-absolutista existente e à sua máquina administrativa, da qual a igreja era parte essencial. Essa pequena burguesia sentiu-se, como nos tempos anteriores à Terceira República na França, a representante de todos os interesses revolucionários de todas as classes, ou dos interesses revolucionários acima das classes. Por isso, o 'homem' torna-se centro da doutrina, abstraindo-se às diferenças de classe no próprio campo revolucionário, de um lado, da grande burguesia, e de outro, do proletariado. O homem feuerbachiano sem história, livre das classes, é a expressão geral dessa situação. O 'amor' é o cimento revolucionário que deve manter unido o campo revolucionário" (TALHEIMER, 1970, p. 14-5).

[100] Segundo Hobsbawm (2006, p. 159), "evitar uma segunda Revolução Francesa, ou ainda a catástrofe pior de uma revolução europeia generalizada tendo como modelo a francesa, foi o objetivo supremo de todas as potências que tinham gasto mais de 20 anos para derrotar a primeira; até mesmo os britânicos /.../ temiam uma nova expansão franco-jacobina mais do que qualquer outra contingência internacional".

[101] Tanto que, num tom de reconhecimento professoral, Engels insistia que "o movimento operário prático alemão jamais deve esquecer que se desenvolveu sobre os ombros do movimento inglês e francês, que teve a possibilidade de aproveitar simplesmente suas custosas experiências, de evitar no presente os erros que então não havia sido possível evitar na maioria dos casos" (ENGELS, s/d. "b", p. 201).

[102] Não por acaso, no início do mesmo ano, antes sequer da eclosão do movimento revolucionário, os alemães Marx e Engels já anunciavam, num dos mais importantes e emblemáticos documentos da história do movimento operário, o comunismo como o espectro que "ronda a Europa" (MARX; ENGELS, 1998, p. 39).

[103] Em sua análise sobre a revolução de 1848, na Alemanha, Marx ressalta que, assombrada pelo medo dos desdobramentos da revolução popular, "o entusiasmo da burguesia alemã, sobretudo da prussiana, era por uma monarquia constitucional" (MARX, 1989, p. 41).

> Esse acontecimento precipitou tudo, embora, ao mesmo tempo, tenha sido levado a cabo sob uma bandeira totalmente diferente daquela sob a qual a burguesia prussiana se preparava para desafiar o seu governo. A revolução de fevereiro derrubou, em França, precisamente, o mesmo tipo de governo que a burguesia prussiana estava para estabelecer no seu próprio país. A revolução de Fevereiro anunciava-se a si própria como uma revolução das classes trabalhadoras contra as classes médias; proclamava a queda do governo da classe média e a emancipação do operário. (ENGELS, 2008a, p. 211).

E, numa precisa crônica dos acontecimentos, Engels acrescenta que a burguesia

> Sabia que o momento tinha de ser aproveitado e que sem a ajuda das massas trabalhadoras seria derrotada; e, contudo, faltou-lhe a coragem. Desse modo, pôs-se ao lado do governo nos primeiros levantamentos parciais e provinciais, tentou manter calmo o povo de Berlim, que durante cinco dias se concentrou em multidões diante do palácio real para discutir as notícias e reclamar mudanças no governo; e quando, por fim, depois das notícias da queda de Metternich, o rei fez algumas ligeiras concessões, a burguesia considerou a revolução como completada e foi agradecer a Sua Majestade por ter satisfeito todos os desejos do seu povo. (ENGELS, 2008a, p. 212).

No entanto, quando o povo berlinense percebeu que havia sido traído e se sublevou novamente,

> O perigo de uma repetição das cenas de "anarquia" parisiense era iminente. Perante este perigo, todas as anteriores diferenças desapareceram. Contra o operário vitorioso, se bem que ele ainda não tivesse dado a conhecer qualquer reivindicação específica para si próprio, os amigos e os adversários de muitos anos uniram-se e a aliança entre a burguesia e os partidários do sistema derrubado concluiu-se sobre as próprias barricadas de Berlim /.../ Nem um único burocrata ou oficial do exército foi expulso; não se fez a menor alteração no antigo sistema burocrático da administração. Estes preciosos ministros constitucionais e responsáveis até reintegraram nos seus lugares aqueles funcionários que o povo, no primeiro calor do ardor revolucionário, tinha expulso em virtude dos seus atos anteriores de autoritarismo burocrático. Nada se alterou, na Prússia, a não ser as pessoas dos ministros /.../ O rei, completamente abatido depois da insurreição do 18 de Março, muito cedo descobriu que era quase tão necessário àqueles ministros "liberais" como estes lhe eram a ele. O trono havia sido poupado pela insurreição; o trono era o último obstáculo que existia contra a "anarquia"; a classe média liberal e os seus dirigentes, agora no ministério, tinham, por conseguinte, todo o interesse em manter excelentes relações com a Coroa. O rei e a camarilha reacionária que o rodeava não levaram tempo a descobrir isto e aproveitaram tal circunstância para impedir a marcha do ministério mesmo no que toca àquelas pequenas reformas que, de tempos a tempos, eram pretendidas (ENGELS, 2008a, pp. 212-4).

Enfim, o mais importante movimento revolucionário alemão de caráter democrático-burguês não foi suficiente para suplantar as forças da reação e, eliminando as instituições monárquico-feudais, instaurar um estado democrático-burguês sobre uma sociedade burguesa emancipada dos grilhões nobiliárquicos. Foi, ademais, derrotado com a anuência e o auxílio da própria burguesia[104], selando assim o destino da Alemanha pelas décadas

[104] Engels, ainda, nota que "quanto mais se desenvolvia o proletariado, quanto mais consciência adquiria de sua condição de classe e quanto mais atuava à luz dessa consciência, mais covarde se tornava a burguesia" (ENGELS, s/d. "b", p. 195). E, novamente ressaltando a peculiaridade do desenvolvimento alemão, Lukács assinala que "as comoções democráticas começam, aqui, onde elas terminam nas revoluções clássicas da Inglaterra e da França: com a luta contra a ala radical plebéia-revolucionária" (LUKÁCS, 1959, p. 43).

posteriores[105], pois, por praticamente mais um século, a democracia burguesa não foi estabelecida com certa solidez na sociedade alemã, como ficou patente no decurso da história da nação e, principalmente, no desastroso fim da conturbada República de Weimar.

Há, ainda, em relação às jornadas revolucionárias de 1848, um outro aspecto de suma importância a assinalar. Ele diz respeito não apenas à ascensão e à derrota específica do proletariado alemão, mas do proletariado de vários países da Europa – sobretudo do francês. Esse aspecto refere-se à inequívoca *inflexão ideológica e política* da classe burguesa catalisada[106] por esses acontecimentos, visto que colocou esta classe social nos trilhos de sua irrefreável "decadência ideológica" (Cf. LUKÁCS, 1986). Pode-se dizer que depois da derrota dessa onda revolucionária e da ascensão da contra-revolução burguesa e/ou aristocrática – e, na esfera do pensamento, após as obras de Hegel e Feuerbach –, a filosofia burguesa adentrou numa fase de profunda e generalizada desconfiança em relação às conquistas da fase anterior. E mesmo considerando as inúmeras mediações que vinculam a esfera das idéias à totalidade da vida social – e, em particular, à esfera econômica –, não há mais dúvida de que o fundamento social desta inflexão no pensamento filosófico e científico da burguesia encontra-se na luta de classes, na emersão sociopolítica e ideológica do proletariado e na definitiva passagem da burguesia para os campos do conservadorismo e da reação. Como vaticinou o *Manifesto Comunista*: "As armas que a burguesia utilizou para abater o feudalismo voltam-se hoje contra a própria burguesia" (MARX, ENGELS, 1998, p. 45). Dentre essas armas, as armas do pensamento são importantíssimas, sendo de particular interesse o crescente descrédito da – outrora tão enaltecida – razão[107], que, reiterando a centralidade da luta de classes, foi assim apresentado por Marx:

> A burguesia tinha conquistado o poder político na França e na Inglaterra. A partir de então, a luta de classes assumiu, na teoria e na prática, formas cada vez mais explícitas e ameaçadoras. Ela fez soar o sino fúnebre da economia científica burguesa. Já não se tratava de saber se este

[105] Curiosamente, num livro sobre outros aspectos elucidativo, Stackelberg dá pouca importância à derrota das forças democráticas na revolução de 1848. Para ele, "provavelmente é justo dizer que o fracasso da revolução de 1848 tem uma importância mais simbólica do que substantiva, como uma indicação da maneira pela qual o desenvolvimento da Alemanha diferiu do modelo constitucional ocidental" (STACKELBERG, 2002, p. 48). Tal juízo decorre, sem dúvida, do fato de que, nesse caso, sua visão é muito mais próxima do liberalismo do que do marxismo, como podemos constatar em sua enunciação das causas da derrota: "falta de concordância no lado liberal sobre a extensão das reformas democráticas e as fronteiras de uma Alemanha unida; a dependência da liderança liberal dos artesãos, que não partilhavam o objetivo liberal de uma economia livre e desregulamentada, sem proteção para os pequenos proprietários; e a cautela excessiva dos líderes liberais, deixando de depor os príncipes soberanos quando tiveram a oportunidade (se é que tiveram mesmo)" (*ibid*., p. 48).

[106] Catalisada porque a decadência filosófica burguesa não havia começado naquele momento, como demonstram as obras, de áreas distintas e desiguais na importância, de Schelling, Comte, Bentham, Say etc.

[107] No contexto dos anos 1830 e 1840, período em que o pensamento de Hegel avulta com todas as suas realizações e potencialidades, "não é arbitrário afirmar que o rompimento com a tradição progressista pode ser considerado, imediatamente, como um rompimento com o pensamento de Hegel" (COUTINHO, 1972, p. 15).

> ou aquele teorema era ou não verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, subversivo ou não. No lugar da pesquisa desinteressada entrou a espadacharia mercenária, no lugar da pesquisa científica imparcial entrou a má consciência e a má intenção da apologética (MARX, 1985, p. 17).

Nessa crise sociopolítica dos anos 1830-40, a cisão entre velhos e novos hegelianos, a mais significativa no interior do pensamento filosófico alemão da época, levou à própria *dissolução* e/ou *superação* do pensamento de Hegel – e, com ele, das correntes progressistas da filosofia burguesa – pelas "filosofias da decadência", no primeiro caso, e pelo marxismo, no segundo. Em ambos, a Alemanha foi o palco principal dos acontecimentos. Para entendermos o porquê disso, basta lembrar que, desde os último anos do século XVIII – época de guerras, revoluções e de descobertas e impasses nas ciências naturais –, "o movimento para a dialética dita o ritmo da filosofia", com os filósofos do idealismo alemão atuando na vanguarda dessas discussões/reflexões (Fichte, Schelling, Hegel); e foi justamente ali onde ocorreram as mais inflamadas lutas pela nova dialética que também surgiu "a fundamentação filosófica do irracionalismo moderno" (LUKÁCS, 1959, p. 107). Por conseguinte, em razão das peculiaridades de sua história – e de, naquele momento, os alemães ainda estarem no processo de "preparação espiritual da revolução democrático-burguesa" (LUKÁCS, 1959, p. 616) –, os efeitos da crise desses anos foram ainda mais profundos e problemáticos na Alemanha[108] do que em qualquer outro país, fato que explica porque, ali, "a filosofia irracionalista se desenvolveu em suas formas mais variadas e mais extensas" (Lukács, 1959, p. 28). Desenvolvimento este que se manifestou do seguinte modo: com a dissolução do hegelianismo, emergiu, com Schopenhauer e Kierkegaard, aquela corrente de cunho existencialista que, com substanciais e deletérias modificações, culminou nas filosofias irracionalistas e de viés aristocrático, cujas expressões mais degradadas foram as (pseudo?!)filosofias de Chamberlain e Rosenberg – isto é, as filosofias que serviram de fonte ideológica imediata para a "concepção de mundo do nacional-socialismo" (Cf. LUKÁCS, 1959). Outrossim, da *superação* (positiva) do pensamento de Hegel surgiu o marxismo, ou seja, a consciência filosófica do proletariado revolucionário, que, segundo Lukács, constituiu "um ponto de apogeu que todos os povos do mundo deveriam admirar na trajetória alemã" (LUKÁCS, 1959, p. 616). Nesse sentido, cabe apenas salientar que o surto neohegeliano do período imperialista não pode ser considerado uma tendência progressista e verdadeiramente renovadora do pensamento de Hegel, mas um claro retrocesso em relação às idéias do grande filósofo, posto que, dentre outros aspectos, seus proponentes – como, na Alemanha,

[108] Nos séculos XIX e XX, o "país 'clássico' do irracionalismo" (LUKÁCS, 1959).

Wildelband e Dilthey – compartilhavam entre si a repulsa pela essência de seu sistema filosófico, o "método dialético"[109] (Cf. LUKÁCS, 1959, p. 446).

Em suma, como resultado da dissolução do pensamento de Hegel, somente Marx (e Engels) forneceu uma resolução adequada – isto é, ontológica e racional – às contradições filosóficas oriundas do romantismo e do dilema idealismo *versus* materialismo, dilema que atormentou toda a história do pensamento filosófico e, desde Kant, adquiriu inequívoca importância nas reflexões de todos os filósofos do idealismo alemão[110]. Por isso, Lukács atreveu-se a dizer: "Entre Hegel e Marx medeia um salto qualitativo de alcance histórico-universal. Com Marx nasce uma concepção de mundo qualitativamente nova e uma nova dialética, distintas de *tudo* o [que existiu] anteriormente" (LUKÁCS, 1959, p. 441 – itálicos no original). E Marx pôde resolver essas questões porque, a partir da virada ontológica efetuada por Feuerbach em direção ao materialismo, compreendeu a centralidade da atividade sensível (atividade "crítico-prática") e de seus desdobramentos no processo de autoconstrução da existência humana (que, claro, implicou no desvendamento do modo pelo qual os homens apropriam-se teórica e praticamente – pela *práxis* – da natureza)[111].

Não apenas na Alemanha, mas em todos os países ocidentais, foram inúmeras as implicações dessa inflexão ideológica da burguesia. Este foi o período em que, segundo Lukács, apesar da oposição entre burgueses e proletários – mas devido aos compromissos da burguesia com as forças da reação –, havia uma relativa estabilidade socioeconômica e política, sobretudo no ínterim entre a Guerra franco-prussiana (e os acontecimento relativos à Comuna de Paris) e o início do século XX (Embora os pensadores mais perspicazes, como Nietzsche, já vissem, entre os raios da estabilidade, as brumas da decrepitude). Foi um ambiente propício ao desenvolvimento de uma filosofia especializada, na qual se refletia basicamente sobre a teoria do conhecimento, abandonando "o exame de todo problema

[109] Curiosamente, em outro país atrasado – na verdade, ainda mais atrasado do que a Alemanha –, a Itália, o pensamento de Hegel, na segunda metade do século XIX, passou por uma espécie similar de "renovação" (Croce, Gentile), mas, reiterando o sentido ideologicamente decadente da filosofia burguesa da época, com amplo predomínio dos elementos conservadores sobre os progressistas. Assim, "Quando Croce separa o que ele chama 'o vivo' em Hegel de 'o morto', há que dizer que o primeiro é, cabalmente, um irracionalismo liberalmente moderado, e o segundo, a dialética e a objetividade. E ambas as tendências têm como conteúdo fundamental a repulsa contra o marxismo. O momento filosófico decisivo, nesta atitude, é uma radical subjetivação da história, a radical eliminação dela de tudo que sejam leis" (LUKÁCS, 1959, p. 16).

[110] "O problema decisivo colocado pela desintegração do hegelianismo é, antes de tudo, o que leva consigo o velho princípio de definição no campo da filosofia: idealismo ou materialismo, prioridade do ser ou da consciência" (LUKÁCS, 1959, p. 148). Na esfera social, essa questão assume a forma do "problema da teoria e da prática" (*ibid.*, p. 148).

[111] Para uma análise rigorosa da superação marxiana do pensamento de Hegel – e, com ele, da filosofia especulativa em geral –, bem como do materialismo *contemplativo* (MARX, ENGELS, 2007, p. 613) de Feuerbach – e, com ele, de todo o materialismo anterior –, ver, especialmente, Chasin (2009).

ideológico" (LUKÁCS, 1979a, p. 34) e traçando limites intransponíveis entre filosofia e ciência – como Dilthey. Em larga medida, essa filosofia exprimia a indiferença burguesa quanto aos seus métodos, objetos e frutos. É o período em que "a vanguarda da *intelligentsia* burguesa vivia no meio de uma espécie de carnaval permanente da interioridade fetichizada" (LUKÁCS, 1979a, p. 79) e, no âmbito da teoria do conhecimento, de prevalência do neokantismo. Essa tendência perpassava todo o espectro da filosofia e das ciências humanas, como demonstraram os avanços das correntes neokantianas e positivistas e, por meio delas, o desenvolvimento das ciências especializadas, como a economia marginalista e a sociologia. Ela repercutiu até mesmo nas ciências naturais, explícita nas generalizações filosóficas de Ernst Mach e sua culminação nas idéias dos pensadores do Círculo de Viena, o neopositivismo[112].

Regressando, então, aos desdobramentos dos influxos revolucionários de 1848, assinalemos que, por mais que tenha ocorrido o recrudescimento prático e teórico da reação burguesa (e, na Prússia, aristocrático-feudal, tendo a burguesia como caudatária), nem mesmo entre os atrasados alemães era objetivamente possível voltar ao exato *status quo* anterior a 1848. Com isso, rapidamente,

> o vertiginoso desenvolvimento da indústria relegou para um segundo plano a luta entre os *junkers* e a burguesia, ressaltando a luta entre a burguesia e os operários, de sorte que as bases sociais do velho estado sofreram também uma radical transformação em sua estrutura interna (ENGELS, s/d. "b", p. 198).

Tendo ruído as bases objetivas de sua existência, o velho estado prussiano, gigantesco e dominante embrião do posterior estado alemão, passou por transformações, pois

> Desde o momento em que já não se tratava de defender a nobreza face ao impulso da burguesia, mas da proteção de todas as classes possuidoras em face do impulso da classe operária, a velha monarquia absoluta teve de transformar-se por completo *em monarquia bonapartista*, a forma de estado especialmente elaborada para este fim (ENGELS, s/d. "b", p. 198 – itálicos no original).

Nessa mesma época, na qual a burguesia "perde a capacidade de exercer a dominação política exclusiva e procura aliados com os quais divide sua dominação ou aos quais, segundo as circunstâncias, cede-as por completo" (ENGELS, s/d. "b", p. 195), a assunção da forma bonapartista ocorria também na França (aliás, a própria nomenclatura, como é óbvio, é de origem francesa). Porém, em contraste com este país, onde a revolução burguesa havia

[112] Sem dúvida, a mais conhecida refutação marxista das reacionárias generalizações filosóficas das descobertas – e da crise – das ciências da virada do século encontra-se no livro *Materialismo e empiriocriticismo*, de LÊNIN (1975). Também muito esclarecedor é o capítulo intitulado "Neopositivismo", da *Ontologia do ser social*, de Lukács, o qual, com tradução de Irma S. Furnari, a partir da edição italiana, foi publicado no número 9 da revista *Teoria & Política*, de 1988. Uma tradução bem mais recente, feita por Mario Duayer a partir do texto alemão original, pode ser encontrada em ‹http://www.scribd.com/doc/6973959/Gyorgy-Lukacs-Neopositivismo-Para-uma-Ontologia-do-Ser-social›.

consumado suas tarefas essenciais: no plano interno, com os jacobinos, e, no externo, com as guerras napoleônicas – portanto, no mínimo, mais de três décadas antes da *reacionária* camarilha militar, financista e lumpemproletária ascender, com Luís Bonaparte, aos píncaros da *consolidada* sociedade burguesa francesa –,

> a monarquia bonapartista, na Prússia e na Alemanha, representou objetivamente um progresso com respeito à situação anterior a 1848, posto que, dentro dos marcos daquele regime, se viram satisfeitas as exigências econômicas da burguesia, abrindo-se mais amplos canais ao desenvolvimento das forças produtivas (LUKÁCS, 1959, p. 45).

Ou, nas palavras do próprio Engels, "essa passagem foi o *maior avanço* empreendido pela Prússia desde 1848" (ENGELS, s/d. "b", p. 198 – itálicos no original). Como exemplo, esse caráter progressista pode ser constatado pelo significativo desenvolvimento econômico nos anos que se seguiram à derrota da revolução. Tanto que, "por volta de 1865, /.../ a mecanização da indústria alemã já ultrapassara a da França" (ANDERSON, 1995, p. 276) e, ao final do século XIX, a Alemanha já era a maior economia industrial da Europa, superada, no mundo, apenas pela economia dos Estados Unidos.

Esse crescimento, no entanto, não alterou o fato de que as instituições do estado continuaram profundamente dominadas pelas forças aristocráticas. No início da década de 1870, Engels dizia que

> as escassas reformas burguesas – o sistema único de pesos e medidas, a liberdade de domicílio, a liberdade de indústria etc., etc. –, todas elas limitadas aos marcos permitidos pela burocracia, não chegam ainda ao que foi conseguido há muito tempo pela burguesia dos outros países da Europa Ocidental e deixam intacto o mal principal: o sistema da tutela burocrática (ENGELS, s/d. "b", p. 193).

Tutela esta que pode ser demonstrada pela composição do quadro de carreira de uma das mais importantes instituições do poder do estado, o exército. Na Prússia, logo após um rápido e superficial surto de democratização dessa instituição, uma limpeza efetuada na década de 1860, pelo aristocrático Marechal Otto von Manteuffel, fez a situação retroceder em favor da nobreza. Com isso, nessa década, "menos de um milhar dos dois mil e novecentos oficiais de infantaria não pertenciam à nobreza. Eram nobres todos os oficiais da cavalaria da guarda e noventa por cento dos demais oficiais da cavalaria e dos melhores regimentos da infantaria" (NEUMANN, 2005, p. 21). Como o exército da Alemanha unificada era, basicamente, o exército prussiano ampliado, essa caraterística teve longa duração[113]. Em fins

[113] Em 1913, quando se comprovou que o número de oficiais da reserva de extração privilegiada era demasiado reduzido para o exército maior que planejava, o Ministério da Guerra prussiano preferiu, sem titubeios, abandonar seus planos de aumento do exército ao invés de abrir as portas à 'democratização' do corpo de oficiais (NEUMANN, 2005, p. 22).

da Segunda Guerra Mundial, isto é, após mais de uma década de domínio nazista, ainda a mais numerosa parte do oficialato do exército alemão era de origem aristocrática[114].

Quanto à essencial questão da unificação nacional, também importa frisar que, após o surto revolucionário de 1848, a Alemanha ainda se encontrava em situação oposta àquela dos grandes povos da Europa Ocidental – e mesmo da atrasada Rússia, visto que, décadas após a alvorada da Revolução industrial, solucionado por estes nos primórdios do capitalismo manufatureiro, a não realização da unidade nacional ainda constrangia o capitalismo alemão. Enquanto isso, por mais dramáticas que tenham sido, as revoluções burguesas daqueles povos apenas *finalizaram* radicalmente o processo de eliminação dos *remanescentes feudais* e de *apropriação do aparato estatal* pela burguesia, processo iniciado com a unificação nacional. Como disse Marx, essas revoluções de *tipo europeu* (1648 e 1789) "não foram o triunfo de una *determinada* classe da sociedade sobre a *velha ordem política*; foram a *proclamação da ordem política para a nova sociedade européia*" (MARX, 1989, p. 43 – itálicos no original). Na Alemanha, ao contrário, onde as revoluções haviam assumido um caráter provincial – "o retardado eco débil de uma revolução européia num país atrasado" (MARX, 1989, p. 43) –, o problema da unificação nacional somente foi resolvido ao fim da revolução burguesa, como corolário desta. Ou seja, a revolução burguesa na Alemanha não iniciou, mas finalizou com a unificação nacional[115]. Outrossim, ela também não resultou de um movimento político ascendente[116], mas da composição dos interesses das classes dominantes, processo pelo qual o monarquismo prussiano acabou assimilando "o novo para reforçar o velho" (STACKELBERG, 2002, p. 47). Promovida pela Prússia, sob o comando de Bismarck – e, com ele, das burocracias civil e militar e dos *junkers* –, efetuou-se, então, tanto a "unidade nacional antes da liberdade" quanto ocorreu a "prussianização da Alemanha" (LUKÁCS, 1959, p. 45), fornecendo à nação unificada sua supracitada forma imperial, autocrática e belicosa[117].

---

[114] Inclusive, a despeito do apoio a Hitler, foram alguns desses militares de origem nobiliárquica que, na iminência da derrota alemã, se tornaram opositores no interior do exército (Operação Valkíria, Círculo de Kreisau), visto que consideravam possível conseguir uma paz negociada com os Aliados e, com isso, evitar uma repetição da humilhante derrota da guerra anterior – como as draconianas exigências de um novo Tratado de Versalhes – e, é claro, resistir ao avanço soviético e às forças comunistas internas (Cf. STACKELBERG, 2002, pp. 288-92).

[115] Os passos seguintes na superação da miséria alemã não foram, e não poderiam mais ter sido, frutos da revolução burguesa. Por isso, a *atualização histórica da política alemã* foi o resultado da derrota da Alemanha no maior conflito bélico da história. Para efeito de comparação, na Rússia, a superação da sua miséria nacional ocorreu apenas com as revoluções efetuadas pelo proletariado em fevereiro e outubro de 1917.

[116] Pois "nenhuma das revoluções alemãs levou a cabo um verdadeira reforma agrária; nenhuma afetou seriamente a dispersão do país num amontoado de pequenos estados; nenhuma atentou seriamente contra os privilégios dos *junkers*, e assim sucessivamente" (LUKÁCS, 1959, p. 44).

[117] "A unificação bismarckiana, diz Stackelberg, assinalou o triunfo não do nacionalismo liberal, mas do patriotismo e particularismo prussiano. A unificação alemã não acarretou a derrota do absolutismo e

E para concluir esse quadro de derrotas das forças democrático-revolucionárias, devemos agregar mais um elemento ao arrolado trágico enredo. Numa dessas sombrias coincidências da história, jamais se pode esquecer que, com a Alemanha unificada, a primeira ação militar abertamente contra-revolucionária, antidemocrática e antissocialista dessa aristocracia *junker* – há muito tempo uma intransigente opositora dos valores democráticos da Revolução Francesa (Cf. STACKELBERG, 2002, p. 46) – foi justamente seu apoio às forças reacionárias da França na obra de destruição da heróica Comuna de Paris. Obra esta que resultou no assassinato de milhares de *communards* (homens, mulheres e crianças que sustentaram a Comuna) e, até hoje, no mais sangrento ato contra-revolucionário perpetrado pelo estado francês contra sua própria população[118].

Nesse complexo de relações, convém observar que, em razão do tortuoso processo de unificação nacional, na Alemanha as questões propriamente econômicas da luta de classes foram permanentemente obliteradas pelos dilemas políticos. Como explica Lukács (1959, p. 38),

> A unidade nacional, como problema central, encobre muitas vezes, por sua natureza puramente política na aparência, os problemas econômicos direta e indiretamente exequíveis, que ficam ocultos por trás das diversas possibilidades de solução encerradas naquele princípio.

Por isso, na história do povo alemão, os dilemas da unificação nacional adquiriram mais a *forma* de um problema de política exterior do que de luta entre as classes; um problema encerrado "tanto nas relações entre os diversos estados particulares como nas relações destes com as grandes potências" (LUKÁCS, 1959, p. 39). Nem mesmo a unificação nacional foi capaz de promover a plena desmistificação dessa duradoura influência da política exterior na história da luta de classes na Alemanha, como ficou demonstrado, por exemplo, com a beligerância alemã do período pós-unificação e, no seio da própria esquerda, com a sintomática aprovação dos créditos de guerra pela social-democracia às vésperas da I Guerra Mundial.

1.3. Império, imperialismo e a I Guerra mundial

Nesse período, notadamente o da existência do Império, muitos aspectos compunham o quadro sombrio da *miséria alemã*. Dentre os que remontavam ao período anterior, fundamental era a permanência do "estado bonapartista", autocrático e permeado de

particularismo, mas sim, em última análise, seu triunfo maior, numa forma diferente e modernizada" (STACKELBERG, 2002, p. 51).

[118] Dentre os muitos textos dedicados à Comuna, ver especialmente Marx (1986) e Lissagaray (1991).

privilégios nobiliárquicos numa sociedade em que o modo de produção capitalista – e, portanto, na esfera econômica, a classe burguesa – já era dominante. Quanto aos novos aspectos, dois ocupavam posições de destaque: no âmbito interno, a *luta de classes*, que, com o assombroso crescimento numérico do proletariado industrial e a sólida e proeminente expansão de suas organizações sindicais e políticas – malgrado a forte influência ideológica das idéias lassallianas e de um marxismo acentuadamente positivista (cujo principal expoente teórico era Karl Kautsky) –, ampliou sua abrangência, renovou suas expectativas e, assim, fez crescer a sombra do comunismo sobre a burguesia alemã[119]. Se a revolução de 1848 lançou a burguesia nos braços políticos da aristocracia (com esta tendo que, em compensação, fazer inequívocas concessões econômicas àquela), os interesses de ambas as classes e sua convergência na luta contra a ameaça proletária foram consolidados no contexto da unificação nacional e da repressão à Comuna de Paris. Assim, no último quartel do século XIX, a composição de interesses das classes dominantes e a ameaça proletária apenas *sedimentaram* a infertilidade das idéias e dos posicionamentos liberais na Alemanha. No âmbito externo, a *necessidade de expansão imperialista*, que opôs definitivamente, no plano econômico, os interesses alemães aos interesses das outras potências coloniais europeias – em particular, aos da França e aos da Inglaterra, países que possuíam as maiores possessões coloniais ultramarinas e elevadas capacidades industriais e bélicas[120].

Não obstante o reconhecimento da atuação de forças sociopolíticas e culturais diversas, ambos os aspectos assinalados encontravam-se intimamente vinculados ao intenso – ainda que tardio – surto industrializante da Alemanha. As empresas alemãs, nos anos que seguiram à unificação nacional, ao incorporar as conquistas técnicas e científicas das empresas dos países capitalistas pioneiros, desenvolver novas máquinas e produtos e

[119] Exemplo maior da organização política do proletariado mundial até o advento da Revolução Russa, o Partido Socialdemocrata da Alemanha (em alemão *Sozialdemokratische Partei Deutschland* – SPD) foi fundado em 1875.

[120] Nesse momento, a expressão filosófica mais adequada – mas ainda não dominante, fato que, apesar de sua crescente influência, só ocorrerá, por meio da obra de seus epígonos, com o advento da I Guerra Mundial – das novas circunstâncias sócio-históricas da Alemanha é, segundo Lukács, a obra de Nietzsche, o filósofo "fundador do irracionalismo do período imperialista" (LUKÁCS, 1959, pp. 249-323). Com Nietzsche, a filosofia burguesa volta-se diretamente contra o "socialismo" e o "materialismo histórico e dialético", e não mais contra as tendências materialistas e dialéticas da razão burguesa. Agora, a "apologia indireta do capitalismo", manifesta já na obra de Schopenhauer, não mais se expressa como desvalorização de toda ação, mas por meio de um chamado "à luta ativa em prol da reação e do imperialismo" (*ibid*., p. 258). As idéias de Nietzsche influenciaram a "filosofia da vida" – que é "a ideologia predominante no período imperialista", ou seja, "é uma tendência geral que se infiltra em quase todas as escolas [filosóficas] ou que, pelo menos, as influencia" (*ibid*., p. 324) – e foram muito valorizadas pelos existencialistas, fenomenólogos etc. Hannah Arendt, inclusive, tinha bastante apreço por Nietzsche, reconhecendo, sem atentar para os fundamentos sócio-históricos disto, o ativismo denunciado por Lukács. Segundo ela, numa reflexão de cunho idealista sobre a liberdade do homem (esfera subjetiva) num mundo objetivo marcado pela lei natural da causalidade, "Não é casual que, desde Nietzsche, o gesto heroico tenha se tornado a pose típica da filosofia, pois de fato é preciso um grande heroísmo para viver no mundo que Kant nos legou" (ARENDT, 2008a, p. 200).

amparar-se em barreiras alfandegárias para proteger seu mercado interno, não apenas alcançaram rapidamente suas congêneres francesas, inglesas e americanas como, sob certos aspectos, as ultrapassaram. Nesse salto, em razão de sua expansão tardia, a indústria alemã não pode e/ou não necessitou percorrer as mesmas fases de desenvolvimento daquelas (manufatura, pequenas e médias empresas num contexto de ampla concorrência e, por fim, monopólios). Em inúmeros ramos, a fase intermediária foi brevíssima ou inexistente, com as empresas assumindo, em pouco tempo, uma feição monopolista[121].

Para o entendimento adequado dessa especificidade da industrialização alemã no contexto mais amplo das economias capitalistas, é necessário lembrar que a monopolização não constituiu um fenômeno alemão, mas de todos os países industrializados. Num resumo da história da monopolização industrial, logo após expor a presença *episódica* de monopólios anteriores à década de 1860 e realçar a importância dos movimentos de crise e ascensão econômica para a concentração de capitais, Lênin delineou assim suas fases principais:

> 1) Décadas de 1860 e 1870, o grau superior, culminante, de desenvolvimento da livre concorrência. Os monopólios não constituem mais do que germes quase imperceptíveis. 2) Depois da crise de 1873, longo período de desenvolvimento dos cartéis, os quais constituem apenas uma exceção, não são ainda sólidos, representando ainda um fenômeno passageiro. 3) Ascenso de fins do século XIX e crise de 1900 a 1903: os cartéis passam a ser uma das bases de toda a vida econômica. O capitalismo transformou-se em imperialismo (LENIN, 1986, p. 591).

Note-se, porém, que a fase mais importante da industrialização alemã – ou seja, após a unificação nacional (1870) – coincidiu com os momentos iniciais da ascensão dos monopólios nas economias capitalistas industrializadas, os quais atingiram suas formas mais avançadas na Alemanha e nos Estados Unidos, que, não por acaso, são as principais referências de Lenin em sua clássica análise do imperialismo (LENIN, 1986). Também por isso, em sua abordagem da situação naquele país, o revolucionário russo nos forneceu dados extremamente elucidativos acerca desse período. Segundo ele,

---

[121] Sobre essa característica da industrialização tardia, Ernst Mandel assevera que esses países e suas respectivas empresas "não copiam toda a estrutura industrial das nações que os precederam. Só imitam a parte mais moderna, quer dizer, as empresas em que a composição orgânica do capital é maior e o grau de concentração mais pronunciado. O predomínio das empresas gigantes, com relação às empresas médias e pequenas, será desde o primeiro momento muito mais marcado na indústria pesada russa e japonesa que nas indústrias análogas de países mais avançados". Sendo que "A mesma lei de desenvolvimento desigual determina que o progresso da concentração do capital seja mais rápido na Alemanha e nos Estados Unidos (que são os países cujo desenvolvimento industrial se propaga no último quarto do século XIX) do que em países que conheceram este desenvolvimento durante a metade anterior do século: Grã-Bretanha, Bélgica e França" (MANDEL, 1986(II), p. 174). Análise similar encontra-se também em Dobb (1983, p. 221): "Na indústria mais nova da Alemanha e dos Estados Unidos, tal centralização iria surgir mais cedo do que na Grã-Bretanha, onde a estrutura dos negócios, com alicerces firmemente lançados na primeira parte do século, se desenvolvera consoante uma configuração mais individualista, e a tradição ligada a essa estrutura se mostrava mais teimosa em sobreviver. Na estrutura dos organismos econômicos, como nos humanos, os ossos envelhecidos tendem a se tornar rígidos".

> Na Alemanha, por exemplo, em cada 1000 empresas industriais, em 1882, 3 eram grandes empresas, quer dizer, empregavam mais de 50 operários assalariados; em 1895 eram 6, e 9 em 1907. De cada 100 operários correspondiam-lhes, respectivamente, 22, 30 e 37. /.../ Se considerarmos aquilo a que na Alemanha se chama indústria no sentido lato desta palavra, quer dizer, incluindo o comércio, as vias de comunicação etc., obteremos o seguinte quadro: grandes empresas, 30.588 num total de 3.265.623, isto é, apenas 0,9%. Nelas estão empregados 5.700.000 operários, num total de 14.400.00, isto é, 39,4%; cavalos-vapor, 6.600.000 para um total de 8.800.000, ou sejam 75,3%; energia elétrica, 1.200.000 kilowatts para um total de 1.500.000, ou seja, 77,2%.
>
> Menos da centésima parte das empresas tem *mais de ¾* da quantidade total da força-motriz a vapor e elétrica! Aos 2.970.000 pequenos estabelecimentos (até 5 operários assalariados), que constituem 91% de todas as empresas, correspondem unicamente 7% da energia elétrica e a vapor! Algumas dezenas de milhares de grandes empresas são tudo, os milhões de pequenas empresas não são nada.
>
> Em 1907 havia, na Alemanha, 586 estabelecimentos com 1000 ou mais operários. Esses estabelecimentos empregavam quase a décima parte (1.380.000) do número total de operários e quase um terço do total de energia elétrica e a vapor (LENIN, 1986, p. 587).

Some-se a isso que, com as sociedades anônimas, a composição de diversas formas de propriedade (*holdings*, *trusts*) e a *financeirização* da riqueza[122] (surgimento do *capital financeiro*), devido à crescente participação dos bancos na economia capitalista, o controle das empresas – já naquela época! – era exercido efetivamente por um número bastante reduzido de empresas – e, portanto, de famílias/indivíduos[123]. Um dos muitos exemplos citados por Lenin é o da empresa alemã AEG (Sociedade Geral de Eletricidade): "Em 1912, calculava-se que esta sociedade participava noutras 175 a 200, dominando-as, é claro, e controlando um total de cerca de *1.500 milhões de marcos*" (Lênin, 1986, p. 613 – itálicos no original). Enfim, tanto em seu *O imperialismo, fase superior do capitalismo*, quanto nos coetâneos livros de Hobson, Hilferding, Bukhárin e Rosa Luxemburg, muitos e muitos dados podem ser encontrados que confirmam essa tendência à monopolização e à financeirização. Na verdade, desde aquela época até agora, são muito numerosos os livros escritos sobre o assunto, e os exemplos fornecidos aqui servem apenas para salientar que, comparativamente aos outros países industrializados da época, a

[122] Cabe, aqui, uma breve observação de Lukács sobre as bases sociais sobre as quais se ergueram alguns influentes filósofos burgueses no período imperialista – isto é, do período de decadência da filosofia burguesa: "Schopenhauer é, na Alemanha, o primeiro caso notável de escritor rentista, tipo que desde há muito tempo havia adquirido importante relevo na literatura burguesa dos países capitalistas desenvolvidos. (E não deixa de ser significativo o fato de que também Kierkegaard e Nietzsche gozaram, em muitos aspectos, de uma independência de rentistas semelhantes à de Schopenhauer)" (LUKÁCS, 1959, p. 163). Segundo Arendt, nesse momento imperialista, com o desenvolvimento do capital financeiro, "os lucros do investimento em países estrangeiros aumentavam muito mais rapidamente que os lucros do comércio, de sorte que os comerciantes e mercadores cederam sua primazia ao financista", cuja principal característica reside no fato de que "ele não recebe o seu lucro nem da produção, nem da exploração, nem da troca de mercadorias nem da operação bancária comum, mas apenas da comissão" (ARENDT, 1990a, p. 231). Assim, deve-se considerar que a camada de rentistas – e, muito provavelmente, de intelectuais rentistas – deve ter tido um aumento considerável em todos os países capitalistas imperialistas.

[123] Criticando aqueles que consideram a principal forma dos monopólios alemães, os cartéis, menos danosa do que os *trusts* norte-americanos, Lenin ironizava: "Na Alemanha não há *trusts*, há 'apenas' cartéis, mas o país é *dirigido* quando muito por 300 magnatas do capital, e o seu número diminui incessantemente" (LENIN, 1986, p. 602 – itálicos no original).

Alemanha sofreu transformações mais rápidas e profundas[124]. Seu crescimento foi tão intenso e significativo que, tendo iniciado sua industrialização quase um século após ingleses e franceses, do total da "produção industrial e mineral (incluindo a construção)" das quatro grandes potências econômicas, "em 1913, os EUA forneceram 46% deste total, a Alemanha 23,5%, a Grã-Bretanha 19,5% e a França 11%" (HOBSBAWM, 2008, p. 80).

Na execução dessa façanha econômica (a industrialização tardia, acentuada e com elevado índice de monopolização), os capitalistas alemães não contaram apenas com a *invisible hand* smithiana, mas praticamente iniciaram uma tendência do desenvolvimento capitalista que, com variações de abrangência, profundidade e tonalidade, marcou a posteridade do capital, especialmente durante as duas guerras mundiais e, nesse ínterim, com as políticas econômicas do nazifascismo e do *New deal* rooseveltiano[125]. Isto é, eles contaram "com a ajuda ativa e o estímulo do governo, que se envolveu diretamente em numerosos setores da economia e proporcionou apoio político para a típica forma alemã de organização dos negócios, o cartel" (STACKELBERG, 2002, p. 56). Nesse auxílio, as práticas governamentais foram bastante influenciadas pelas idéias do economista Friedrich List[126] – que, contrário às idéias de Adam Smith e dos livre-cambistas, advogava a proteção alfandegária como instrumento para impedir os efeitos negativos da concorrência dos países mais desenvolvidos sobre a indústria nacional. Segundo o próprio List (1986, p. 5),

> O sistema por mim proposto oferece a possibilidade de harmonizar a teoria com a prática /.../ Diria que a característica básica deste meu sistema reside na NACIONALIDADE. Toda a minha estrutura está baseada na natureza da *nacionalidade*, a qual é o interesse intermediário entre o *individualismo* e a *humanidade*.

[124] Novamente recorrendo a Lenin – que, sobre isso, nos fornece dados esclarecedores sobre dois dos mais importantes ramos da indústria da época –, ficamos sabendo que "o desenvolvimento das forças produtivas da Alemanha neste mesmo período [1892 a 1912], e, sobretudo, o desenvolvimento da produção hulheira e siderúrgica, foi incomparavelmente mais rápido do que na Inglaterra, sem falar já na França e na Rússia. Em 1892, a Alemanha produziu 4,9 milhões de toneladas de gusa, contra 6,8 da Inglaterra, enquanto em 1912 produzia já 17,6 contra 9,0, isto é, uma superioridade gigantesca sobre a Inglaterra" (LENIN, 1986, p. 649).

[125] Sem contar, nesse momento, os efeitos ideológicos derivados do planejamento da economia na URSS, país que atravessou a crise de 1929 em franca ascensão econômica.

[126] Este, por sua vez, sofreu influência do filósofo Johann Gottlieb Fichte, cujas idéias tiveram certa importância na construção da ideologia nazista. Um aspecto interessante das influências que as idéias sofrem no curso de seu desenvolvimento pode ser observado na relação das idéias de Friedrich List com aquelas dos teóricos da CEPAL. Em sua apresentação à edição brasileira da obra *Sistema Nacional de Economia Política*, de List, Cristovam Buarque considera que "grande parte do pensamento de List está impregnado em todas as formulações desenvolvimentalistas" (BUARQUE *in* LIST, 1986, p. XXVI), cujos principais representantes são os teóricos da CEPAL (Prebisch, Furtado entre outros), fato que, no que se refere à realidade socioeconômica, apenas indica *algumas similaridades* entre o percurso alemão de desenvolvimento do capitalismo industrial (via prussiana) e aquele de alguns países de industrialização hipertardia, tais como Brasil, Argentina e México. Sobre o tema, ver, dentre outros, Coutinho (1979) e Chasin (1977).

Em List, não por acaso, há um apelo romântico à nacionalidade e, assim, à sua natureza e às suas particularidades[127], em clara oposição à universalidade das idéias econômicas de Adam Smith – as quais possuíam explícita inspiração na física newtoniana e, portanto, constituíam parte do movimento iluminista. Como constatou Franz Mehring (s/d.),

> Talvez nada expresse melhor o atraso econômico das condições alemãs do que o fato de Friedrich List, o único economista alemão original em sua própria área, ter atacado as teorias de Adam Smith, não de frente, como fizeram na Inglaterra e na França, mas por trás; não do ponto de vista do socialismo, mas daquele do mercantilismo.

Assim, prática e teoricamente, a *via prussiana* de desenvolvimento capitalista significou o entrelaçamento mais e mais estreito entre os interesses da burguesia alemã com os dirigentes de seu estado imperial. Seu corolário, a repressão ao movimento operário e às minguantes forças burguesas democráticas, afastou de modo quase completo o fantasma do liberalismo político e suas *possíveis* implicações democráticas. Doravante, com a honrosa exceção do proletariado sob influência socialdemocrata[128] e de alguns intelectuais burgueses[129], impôs-se de modo avassalador a ideologia romântica, irracional, antiliberal e antidemocrática dos nacionalistas conservadores sobre a população alemã – que só fez aumentar com o acirramento das práticas imperialistas. Com estas, aprofundou-se a exaltação do caminho alemão de desenvolvimento e do autocratismo aristocrático-feudal de seu estado como sendo adequados à "alma", à "pureza" e à "excepcionalidade" da nação alemã. Por conseguinte, também fomentados pela ascensão do capital financeiro e das empresas monopolistas (multinacionais, transnacionais), que minaram o solo socioeconômico do nacionalismo da fase revolucionária da burguesia, os precários vínculos que existiam entre o nacionalismo, o liberalismo e a democracia na Alemanha – manifestos na Revolução de 1848 – foram definitivamente sepultados, tendo o liberalismo se desvinculado da democracia (com a tarefa burguesa da democratização sendo assumida, no contexto – e como parte – da luta pelo socialismo, pelo proletariado revolucionário) e o nacionalismo, por meio da influência das

[127] Franz Neumann chega até mesmo a afirmar que List foi "o primeiro nacional-socialista franco /.../ [e] defendeu o estabelecimento de um capitalismo de estado" (NEUMANN, 2005, p. 130).
[128] Num comentário sobre um acontecimento de décadas posteriores, a influência da ideologia do nazismo sobre a socialdemocracia, Franz Neumann fez a seguinte observação: "Tão profundo é o abismo entre o nacional-socialismo e o velho espírito socialdemocrata, que somente um punhado de líderes operários socialdemocratas passou ao nacional-socialismo. /.../ *Essa atitude é o mérito verdadeiramente duradouro da educação socialdemocrata.* /.../ Em comparação com os sindicatos franceses e o partido socialista francês, o movimento alemão teve uma morte heroica" (NEUMANN, 2005, p. 247 – itálicos nossos).
[129] Sendo o sociólogo Max Weber, apesar de seu pessimismo/desencanto com a sociedade burguesa e sua democracia, a figura mais proeminente dessa tendência.

forças aristocrático-reacionárias, adquirido uma conotação racial crescente e se consolidado como "veículo da política conservadora"[130] (STACKELBERG, 2002, p. 51).

Por ora, convém recordar que essa industrialização acentuada – portanto, pautada numa intensa exploração da força de trabalho[131] – também intensificou a "miséria alemã", pois requereu um sistemático e simultâneo aumento da repressão às únicas organizações capazes de encampar a luta pela – e, neste momento, quase as únicas, interessadas na – democratização da Alemanha, as organizações proletárias. Ou seja, com a industrialização e a urbanização por ela promovida, *o proletariado assumiu uma posição central no cenário sociopolítico alemão*. Para exasperação da burguesia, no entanto, os proletários não apenas haviam incorporado há tempos um "inaceitável conteúdo social" às suas reivindicações políticas, democráticas, como, heresia maior, uma parcela significativa deles havia abraçado a própria causa socialista. Um das motivações para essa guinada à esquerda é que, na dura realidade das condições de vida do proletariado do final do século XIX, o liberalismo, com sua ênfase no esforço e no mérito individual, encontrava pouco eco entre os trabalhadores, e "a maioria [dos trabalhadores] achava que tinha mais chance de melhorar sua vida na solidariedade de classe do que na tentativa de subir sozinho para se integrar na classe média" (STACKELBERG, 2002, p. 57). Nesse contexto, o socialismo demonstrava-se cada vez mais atrativo em suas possibilidades de resolução das misérias individuais e coletivas, ainda mais que "a industrialização na Alemanha coincidiu com a maturidade da doutrina marxista" (STACKELBERG, 2002, p. 57), a qual, mesmo prejudicada pelas fortes marcas do reducionismo e do positivismo que carregava, fundamentava uma visão de mundo com grande profundidade e, assim, constituía uma arma ideológica muito mais eficiente do que o ideário do socialismo utópico. Essas circunstâncias contribuíram, então, "para que o movimento trabalhista alemão se tornasse um inimigo mais assustador e formidável do que ocorrera num estágio paralelo de industrialização na Inglaterra" (STACKELBERG, 2002, p. 57) e, também por esse motivo, para que a composição de forças com a burguesia em prol de objetivos políticos democratizantes se tornasse totalmente inviável. Por isso, durante o governo de Bismarck, mais especificamente em 1878, a lei antissocialista foi aprovada pelo *Reichstag*. Proibindo a organização dos socialistas e a divulgação de suas idéias, o governo tentou estancar a progressiva influência da socialdemocracia sobre o movimento operário. Seu alvo

[130] Nesse contexto, "o liberalismo se transform(ou) em um 'liberalismo nacional' de caráter conservador" (LUKÁCS, 1979c, p. 33).

[131] O que não significa declínio absoluto dos salários ou das condições de vida do proletariado. Com a introdução e/ou modernização da maquinaria nas indústrias – e, claro, da pressão das lutas sindicais e políticas do proletariado –, as jornadas de trabalho foram até mesmo reduzidas (de 12 horas, em 1870, para 10 horas, em 1914) e os salários reais elevados em 1/3 do valor entre 1860 e 1900 (ALMEIDA, 1990, p. 10).

principal, obviamente, foi o Partido Social-democrata, que, em 1877, já havia obtido 9% dos votos para o parlamento (Cf. ABENDROTH, 1977, p. 45). Mas, "embora pudesse proibir o Partido, não conseguiu destruí-lo. Após uma crise de reorganização bem curta, seu prestígio continuou crescendo de uma eleição a outra" (ABENDROTH, 1977, p. 45), ainda mais que sua atividade parlamentar pôde continuar existindo. Nem mesmo as concessões sociopolíticas efetuadas pelo governo, a partir de 1881, tais como seguro-invalidez, seguro-acidentes e seguro-doença, foram suficientes para atenuar esse prestígio (Cf. ABENDROTH, 1977, p. 46). Tanto que, em 1881, quase três anos após a promulgação da referida lei, os socialdemocratas tiveram 311.000 votos para o *Reichstag*; em 1887, 763.000; em, 1890, sem a renovação da lei de exceção, 1.427.000; em 1903, 3.010.000; e, em 1912, 4.250.000[132] (Cf. CARONE, 1993, p. 19). Crescimento similar, ainda que mais tardio, ocorreu também entre os sindicatos, sobretudo no período guilhermino. "Se em 1892 contavam apenas com 300.000 associados, já em 1899, incluindo os fracos sindicatos cristãos, tinham 600.000 e, em 1913, 2,5 milhões" (ABENDROTH, 1977, p. 47). Não há dúvida, então, de que esse progresso sindical e político da socialdemocracia alemã exprimiu a importância ascendente do proletariado e, com ele, da luta de classes entre burgueses e proletários com a maturação do capitalismo alemão. E, ao mesmo tempo, aumentou a relevância das idéias e das ações dos socialdemocratas (após a cisão de 1914, em suas vertentes socialdemocrata e comunista) para o futuro do movimento operário, da sociedade alemã e da própria humanidade, fato constatado com o ciclo revolucionário de 1918-23 (e os desdobramentos da derrota dos revolucionários alemães sobre a nascente República soviética) e pelo papel de sua *débâcle* no franqueamento da catastrófica consolidação do nazismo[133].

---

[132] Entretanto, esse crescimento numérico dos socialdemocratas no *Reichstag* não se refletia diretamente na condução efetiva do poder político do estado, seja porque este é o "comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa" (MARX, ENGELS, 1998, p. 42) – e, no caso alemão, dos privilégios da aristocracia –, exprimindo assim, em sua totalidade, os interesses essenciais da classe dominante; ou ainda, no âmbito funcional, porque o complexo sistema político e eleitoral alemão concedia mais poderes ao *Bundesrat* (Câmara Alta) do que ao *Reichstag* (Câmara Baixa). Ou seja, em conformidade com o espírito e a prática aristocrática, o "Reich era uma federação formada por 25 estados, mas 50% da população residiam na Prússia. Cada estado tinha o seu sistema eleitoral específico e elegia um parlamento, o *Landtag*. O da Prússia, por exemplo, era eleito ainda por um sistema de 'classes' estabelecido conforme o montante de bens de cada eleitor. Ao nível do *Reich* o poder legislativo era exercido pelo *Bundesrat*, com representantes eleitos pelo parlamento de cada um dos 25 estados, e pelo *Reichstag*, eleito pelo sufrágio universal e proporcional. Mas o *Reichstag* estava abaixo do *Bundesrat*, não podia propor leis, votar contra o órgão federativo ou derrubar o primeiro-ministro, o qual era responsável apenas face ao imperador. Portanto, através do *Bundesrat*, o *Landtag* da Prússia dominava a Alemanha" (ALMEIDA, 1990, pp. 10-11).

[133] Dentre outros livros e artigos, uma análise profunda e premonitória acerca da importância da resistência do movimento operário – e das implicações negativas de sua cisão e derrota – para a ascensão/consolidação do nazismo pode ser encontrada em Trotsky (1979).

Se, no âmbito interno, as circunstâncias exigiam que a manutenção da hegemonia política da aristocracia – e, por meio dela, da burguesia – ocorresse sob formas *predominantemente* repressivas; no externo, *pari passu* com a ascensão industrial do país e a financeirização de sua economia, elas demandavam uma política externa imperialista e profundamente agressiva. Do mesmo modo que as tardias indústrias alemãs não puderam e/ou não necessitaram passar pelas mesmas fases e formas de suas congêneres inglesas e francesas, o tardio estado alemão não pôde compartilhar a pioneira colonização da África e da Ásia pelos estados da França e da Inglaterra, sem falar nos decadentes impérios português, espanhol e holandês. Por isso, quando a Alemanha chegou ao cenário principal da política internacional, o mundo não-europeu já estava em larga medida partilhado, dividido entre as potências europeias. E assim como a política alemã estava em franco descompasso com sua realidade econômica – a manutenção de um *status quo* retrógrado na política num tempo de profundas mudanças socioeconômicas –, as colônias alemãs – e os meios materiais de sua conquista, as forças navais[134] – estavam muito aquém da potência das indústrias da metrópole e sua crescente demanda por novos mercados para importação (de matérias-primas) e exportação (de mercadorias manufaturadas e capitais). Segundo Hobsbawm (2008, p. 91),

> Entre 1875 e 1915, cerca de um quarto da superfície continental do globo foi distribuído ou redistribuído, como colônia, entre meia dúzia de estados. A Grã-Bretanha aumentou seus territórios em cerca de 10 milhões de quilômetros quadrados, a França em cerca de nove, a Alemanha conquistou mais de dois milhões e meio, a Bélgica e a Itália pouco menos dessa extensão cada uma. Os Estados Unidos conquistaram cerca de 250 mil, principalmente da Espanha, o Japão algo em torno da mesma quantidade às custas da China, da Rússia e da Coréia.

Uma situação similar a esta ocorria no campo das finanças, dado que, nele, o peso industrial alemão não se traduzia em importância financeira. Assim, quando comparamos a face financeira do imperialismo alemão com a das velhas potências coloniais, verificamos que

> Os imperialistas alemães olham com inveja os 'velhos' países coloniais que gozam, neste aspecto, de condições particularmente 'vantajosas'. A Inglaterra tinha em 1904 um total de 50 bancos coloniais com 2279 sucursais (em 1910 eram 72 bancos com 5449 sucursais); a França tinha 20 com 136 sucursais; a Holanda possuía 16 com 68; enquanto a Alemanha tinha 'apenas' 13 com 70 sucursais (LENIN, 1986, p. 625).

[134] Alguns dados nos fornecem uma ideia do descompasso nesse campo, em particular quando comparado com a Grã-Bretanha. Em 1881, a capacidade dos navios britânicos (com capacidade para mais de 100 toneladas) de transporte marítimo era de 7.010.000 toneladas, a dos alemães era de 1.150.000; em 1913, respectivamente, era de 18.696.000 e 5.082.000. Quanto aos navios de guerra, a marinha britânica tinha, em 1900, 49 navios, a alemã, 14; em 1914, eram 64 e 40 (HOBSBAWM, 2008, pp. 478-80). Mesmo assim, "No transcurso dos trinta anos anteriores a 1913, eles [Estados Unidos e Alemanha] passaram de menos da metade da cifra da [exportação industrial] da Grã-Bretanha a uma cifra superior a essa" (HOBSBAWM, 2008, p. 74). Portanto, a despeito do avanço alemão, o progresso nos transportes marítimos ainda contrastava – por sua insuficiência – com a importância relativa de suas indústrias.

Impulsionada *primordialmente* por necessidades econômicas[135], tendo em vista que o capitalismo dos monopólios demandava a conquista de novos territórios (estivesse ou não, neles, estabelecido o modo de produção capitalista), a expansão imperialista alemã dessa época também traduzia a incapacidade do *Reich* de resolver os profundos conflitos internos – daí a reiteração da aludida dissimulação da luta de classes pelas questões políticas, especialmente pelos problemas relacionados à política exterior. Ainda que, quanto a isso, não haja dúvida de que, nessa época do imperialismo, essa transposição dos conflitos internos para o plano externo era uma tendência europeia, e não apenas alemã[136], como denota a escalada dos gastos militares das grandes potências do continente entre 1880-1914[137]. Como bem nos lembra Lukács, a época imperialista foi – e, pode-se dizer, continua sendo – uma época de profundas desconfianças em relação às instituições políticas da democracia burguesa em todos os países, sejam eles "democráticos" ou não. No entanto, em países como Inglaterra, França e Estados Unidos essas desconfianças expressavam "o desengano ante a democracia burguesa já conquistada e vigente, na Alemanha convertiam-se num obstáculo para sua consecução, na renúncia à luta resoluta e decidida por essa democracia" (LUKÁCS, 1959, p. 55). Por isso, "Em todos os países, o medo do regime das massas e da ameaça percebida à propriedade contribuiu para o imperialismo, num grau maior ou menor" (STACKELBERG, 2002, p. 63). Isto serve até mesmo para os Estados Unidos, país cujas colônias ultramarinas eram pouco relevantes porque seu imperialismo consistiu, até meados do século XX, num processo de expansão predominantemente interna ("corrida para o oeste" e expropriação das terras indígenas e mexicanas) e de consolidação de sua zona de influência geopolítica, a América latina (Doutrina Monroe). Porém, constrangida pela divisão das colônias ultramarinas, cercada por territórios densamente povoados e atravessada por

[135] Como pondera Edward Said, sem jamais esquecer que "Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como 'raças servis' ou 'inferiores', 'povos subordinados', 'dependência', 'expansão' e 'autoridade'" (SAID, 1995, p. 40).

[136] Apesar de a colonização política direta ser uma forma de controle imperialista pouco usual – ou melhor, excepcional – nos dias atuais, pode-se dizer que a tendência de externalização das contradições ainda constitui prática econômica e política recorrente.

[137] Nesse período, Alemanha, Áustria-Hungria, Grã-Bretanha, Rússia, Itália e França ampliaram, assim, seus gastos militares: em 1880, os estados desses países gastaram, juntos, 132 milhões de libras esterlinas; em 1890, 158; em 1900, 205; em 1910, 288; e, por fim, em 1914, 397 (HOBSBAWM, 2008, p. 479). Talvez não seja mera coincidência que, justamente nesse momento em que os gastos militares se acentuaram (início do século até 1914), na França e na Grã-Bretanha estava ocorrendo uma "*queda* efetiva do salário real". Esta, inclusive, "foi uma das causas da tensão e das explosões sociais ressentidas dos últimos anos anteriores a 1914" (HOBSBAWM, 2008, p. 77). Para uma análise clássica do papel do militarismo na reprodução do capital na fase imperialista, ver Luxemburg (1985, p. 311-20).

contradições muito mais profundas, a Alemanha "oferece um exemplo extraordinário de uma reação nacionalista extremada a pressões internas para a reforma" (STACKELBERG, 2002, p. 63). Nela, o avanço da socialdemocracia acirrava violentamente as contradições internas[138], sem que houvesse sequer a possibilidade do regime autocrático incorporar novas reformas (às já realizadas) que atendessem às demandas sociais e políticas do proletariado, pois, dados o entrelaçamento dos interesses burgueses e aristocráticos, sua margem de manobra e manipulação política era ainda menor do que aquela das democracias burguesas. Essas circunstâncias fomentavam, mais e mais, a expansão imperialista e o fortalecimento de uma oposição nacionalista – tanto *aristocrática*, defensora dos valores nobiliárquicos e da pureza sanguínea dos superiores sociais, quanto, de maneira crescente, *antissemita* e *racial* – que, inspirada em diversas correntes filosóficas da época, especialmente nas idéias de Nietzsche e de Gobineau, advogava a superioridade do povo[139] (*volk*), da raça germânica; sendo ambas visceralmente anticomunistas e dotadas de forte *inspiração romântica* – às forças sociais progressistas, capitaneadas pelo proletariado socialdemocrata. Sendo assim, o ápice dessas contradições internas e da irresolução dos conflitos com as outras potências imperialistas pelos territórios coloniais foi a I Guerra mundial, momento em que a *reação* interna e a *agressão* externa adquiriram um caráter qualitativamente superior.

Pelo exposto, não é difícil reconhecer que se não foram os únicos responsáveis pelos acontecimentos que levaram à I Guerra Mundial, o estado e a burguesia alemã foram, certamente, seus protagonistas. E o foram porque, em razão de seu atraso político e industrial, o imperialismo alemão, na disputa pela repartição das colônias e na realização de seus anseios coloniais, não teve de enfrentar frágeis nações, mas consolidadas potências econômicas e políticas, sendo que suas extremas belicosidade e militarização tiveram que estar ao nível das condições de seus adversários. Além do mais, seus adversários não eram apenas externos; na verdade, o mais ameaçador e difícil de derrotar era interno – o proletariado organizado sob a bandeira da socialdemocracia. Por isso, "não parece mera coincidência que a guerra tenha irrompido apenas dois anos após que o SPD, que descartara sua imagem revolucionária e defendia a mudança democrática, se tornara o maior partido nas eleições para o *Reichstag* em

[138] Mesmo com um nível inferior de desenvolvimento do capitalismo industrial, o único país, na época, cujas contradições sociopolíticas atingiram níveis similares aos da Alemanha foi a Rússia czarista, cujos desdobramentos resultantes da guerra, da queda da autocracia monárquica e da rápida maturação do movimento operário são conhecidos por todos.

[139] Segundo Stackelberg, a ideologia *völkisch* (popular) pregava a todas as pessoas, inclusive às mais pobres, a demagogia da "participação pelo nascimento numa comunidade superior e exclusiva, definida como germânica, nórdica ou ariana, em graus crescentes de vagueza", e o fazia interpretando "o darwinismo social em termos de uma luta entre raças, não entre indivíduos" (STACKELBERG, 2002, p. 77-8).

1912" (STACKELBERG, 2002, p. 6). Ironicamente, a mesma guerra que tinha como uma de suas principais motivações o recrudescimento da luta de classes entre burgueses e proletários – e, dentre seus objetivos, a contrarrevolução – provocou tamanha crise socioeconômica e político-cultural que, de suas entranhas – ainda que, a bem da verdade, num de seus elos socioeconômicos mais frágeis –, ergueu-se a primeira revolução proletária de âmbito nacional, fornecendo à luta de classes um caráter qualitativamente distinto não apenas na Europa, mas, pode-se dizer, em todo o mundo.

Na esfera do pensamento filosófico, o acirramento da crise e a eclosão da Guerra incentivaram os filósofos burgueses que se encontravam fora do ensino oficial a promover uma reorientação da teoria do conhecimento para a discussão das questões ideológicas candentes, tornando a filosofia novamente "interessante" aos não-especialistas e popularizando alguns de seus temas. Parte constitutiva do ideário da guerra – e, sem dúvida, da atmosfera cultural que a antecede –, as idéias de Nietzsche contribuíram decisivamente para transformar "o niilismo passivo, reacionário e abstencionista de Schopenhauer em um niilismo ativo e cínico, fazendo do mito da a-historicidade o da História bárbara" (LUKÁCS, 1979a, p. 106), com todo seu suntuoso e aristocrático desprezo pela razão, pela igualdade biológica da espécie, pela democracia etc. No plano social, essa transformação "fundava-se sobre a evolução econômica, que avançava no sentido do imperialismo, para a época das guerras mundiais" (LUKÁCS, 1979a, p. 106) e, na luta de classes, constituía-se numa espécie de declaração de guerra ao marxismo, abandonando a fase em que este podia ser simplesmente negligenciado ou, então, combatido apenas de modo implícito, indireto. Por isso, nesse período, não bastava mais a vulgar apologia da sociedade burguesa, mas o reconhecimento e a crítica de suas misérias – e, em alguns casos, a própria postulação de sua subversão (moral) por meios revolucionários. Mas como, em geral, tais críticas repousavam sobre a ignorância da estrutura econômica dessa sociedade, elas acabavam por reiterar – e, ao desviar as insatisfações da esfera socioeconômica para a cultura, a política e a moral, até mesmo fortalecer – essa mesma sociedade. Portanto, na Alemanha, o resultado dessa união do "conteúdo reacionário e do gesto revolucionário: [com] Lagarde, Nietzsche, Sorel, Ortega y Gasset e muitos outros" (LUKÁCS, 1979a, p. 39) não foi o prelúdio da conquista da forma (gesto) pelo conteúdo, mas o meio pelo qual o conteúdo pôde afirmar-se e fortalecer-se por meio de uma forma que, a princípio, lhe era o avesso.

Seguindo os passos de Lukács, pode-se considerar que, em seu conjunto, a filosofia do período imperialista constituiu – e, ao que tudo indica, apesar de significativas modificações no ambiente sócio-histórico e, especialmente, das novas condições sob a quais se desenvolve

as lutas de classes, ainda constitui, pois sofreu variações em suas formas específicas de manifestação, mas não em seus aspectos essenciais – a expressão de uma crise que abarca quatro grandes complexos da realidade: "crise da democracia, crise da ideia de progresso, crise da crença na razão e crise do humanismo" (LUKÁCS, 1962, p. 172). Uma crise que, longe de se autossustentar na esfera das idéias, era (e é) a expressão ideal "da própria essência social de nossa época", cujas transformações mais ou menos relevantes exprimiram, ainda que sob formas bastante distintas (pensemos, por exemplo, no estruturalismo e no existencialismo), "problemas, sofrimentos e necessidades bem concretas" (LUKÁCS, 1962, p. 173). E, ainda de acordo com LUKÁCS (1979a), quanto aos seus aspectos estruturais, pode-se indicar, grosso modo, as principais características da filosofia desse período são: a) plena de contradições, como a base social sobre a qual emerge; b) quanto mais insolúveis os problemas da sociedade burguesa, mais a filosofia é incapaz de apreender os fundamentos da realidade social e, portanto, o verdadeiro conteúdo desses problemas; c) predomínio do idealismo *anti* ou *a-histórico*; d) agnosticismo, cujo momento de abandono leva à mitificação (exemplo, Nietzsche e sua relação com o darwinismo); e) reificação desfavorece o pensamento dialético, mas a necessidade de fornecer uma aparência não meramente formalista ao conhecimento conduz à pseudo-objetividade e/ou à centralidade da intuição e ao *irracionalismo* ("filosofias da vida", fenomenologia); f) repúdio às massas e aristocratismo do conhecimento; g) retomada do estudo das questões ideológicas; h) busca pelo "terceiro caminho" filosófico (em contraposição ao idealismo e ao materialismo dialético – isto é, ao marxismo –, mas que "mantém intactos todos os princípios da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo" (LUKÁCS, 1979a, p. 47)) como expressão da busca pelo "terceiro caminho" social (em contraposição ao capitalismo e ao socialismo); i) mistificação e/ou combate à ideia de progresso[140] (por exemplo, as teorias racistas).

E, ainda que não contemple a totalidade dos inúmeros acontecimentos e idéias que configuraram aquele momento, os aspectos aqui tratados nos fornecem seus lineamentos sócio-históricos essenciais e, assim, em larga medida, nos permitem uma breve aproximação teórica dos motivos pelos quais o imperialismo alemão acabou por se colocar na "cabeça do imperialismo na Europa" (LUKÁCS, 1959, p. 54), assim como porque a Alemanha tornou-se a "pátria do irracionalismo".

Enfim, era esta a situação socioeconômica e político-cultural na qual a Alemanha – e, sob certos aspectos, porque não dizer, a Europa – se encontrava na época em que nasceu

[140] "O progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado se superstições de nosso tempo" (ARENDT, 2001, p. 29).

Hannah Arendt (1906). Situação que, na Alemanha, continuava permeada pelo frágil enraizamento da democracia, e que, de certo modo, apesar da liquidação militar e – parcialmente – cultural do nazismo, perdurou durante toda sua vida[141].

[141] Numa entrevista concedida em setembro de 1966, Lukács explicou que, "na Alemanha, continua a não existir a consciência de si enquanto história autônoma e progressista. É uma criação puramente alemã apenas o reacionarismo, o estado bismarckiano, o estado hitlerista etc., que em certa medida são reconhecidos como produtos autônomos; não é por acaso que todo o século XX, *e isso é amplamente válido ainda hoje*, considerou o liberalismo e a democracia como mercadorias importadas do Ocidente para a Alemanha" (HOLZ, 1969, p. 49 – itálicos nossos).

CAPÍTULO 2. CONTEXTUALIZAÇÃO DE UMA TRAJETÓRIA: SOCIEDADE, VIDA E PENSAMENTO

Uma vida como a de Hannah Arendt, cheia de riquíssimas experiências pessoais e transcorrida num dos séculos mais conturbados e conflitivos da história da humanidade, não é possível que seja contada aqui. Nem esse, obviamente, é o nosso objetivo. Não se trata de escrever uma biografia da filósofa, quer seja sintética ou não, mas simplesmente de situar sua vida em seus respectivos contextos histórico-sociais e intelectuais. Com esse objetivo, pontuamos, aqui, aqueles momentos que, referentes à sua própria vida ou a acontecimentos histórico-sociais abrangentes, nos permitam ilustrar como alguns aspectos de sua filosofia e de seus posicionamentos políticos não são meramente fortuitos, casuísticos, mas, de algum modo, encontram-se lastreados na realidade, muito embora esses lastros raras vezes sejam diretos, imediatos.

2.1. Os anos de formação: da I Guerra mundial à ascensão do nazismo

Hannah Arendt nasceu em 1906, em Hannover, Alemanha. Em 1910, mudou-se para Königsberg, a cidade do mais reverenciado filósofo alemão do século XVIII, Immanuel Kant, cuja obra, sobretudo após o caso Eichmann, exerceu considerável influência sobre ela[142]. Oriunda de uma família judia da classe média alemã, com posses suficientes para que recebesse uma boa educação, a infância de Arendt poderia ter sido como a de tantas outras crianças judias alemãs que, nas décadas anteriores, apesar da discriminação, viveram em famílias que passaram por um amplo processo de assimilação. Distanciados dos judeus pobres do leste, os judeus alemães, especialmente os mais bem estabelecidos economicamente, como burgueses, pequeno-burgueses e profissionais liberais, encontravam-se numa situação de ampla integração social. "Os Arendts eram judeus, mas em Königsberg, como aliás em toda a Prússia, a maioria dos judeus educados assimilara, em maior ou menor grau, a vida alemã" (MAY, 1988, p. 14). E, para todos os efeitos, "O antissemitismo não se fazia muito visível para os judeus assimilados de Königsberg durante o período da infância de Arendt" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 72). Se seus pais, simpatizantes da socialdemocracia, não renegaram o judaísmo pela conversão, tampouco mantinham "muitos contatos com a religião judaica" (MAY, 1988, p. 15). Nem mesmo o fato de seu pai ter morrido por causa da sífilis, doença que

[142] Numa entrevista a Günter Gaus, ela disse que, pela primeira vez, leu Kant aos catorze anos de idade (Cf. ARENDT, 2008a, p. 38).

havia contraído antes do casamento com Martha, mãe de Arendt, apesar de certa perda de autoconfiança que provocou na filha, abalou seriamente a criança e a situação de relativa estabilidade familiar[143]. E mesmo tendo pouco contato com o pai na infância, pois as faculdades físicas e mentais dele começaram a deteriorar quando ela tinha pouco mais de dois anos e meio, a função paterna foi em larga medida assumida pelo avô, Max Arendt, por quem a menina nutria grande afeição. Max Arendt faleceu no mesmo ano do filho, quando Hannah Arendt tinha sete anos. Não foi um acontecimento familiar, mas um de proporções gigantescas que, muito além da família, abalou a estabilidade europeia, mudando o curso das vidas da família Arendt e de milhões de outros alemães, europeus e outras tantas pessoas no mundo todo, fossem judias ou não-judias: a I Guerra mundial.

De fato, a grande fratura provocada pela I Guerra mundial colocou praticamente todos os países da Europa, além de outros na Ásia e na África, num torvelinho de crises econômicas e políticas por mais de trinta anos. E mais, considerando os efeitos da Revolução Russa, o resultado mais espetacular e auspicioso daquela carnificina em escala industrial, a I Guerra mundial marcou praticamente todo o século XX[144].

Embora a Europa estivesse em paz há muitas décadas, o clima era de certa decrepitude intelectual e política. No início do século, por trás da aparente estabilidade, parecia que os pilares da sociedade europeia iriam ruir em todos os âmbitos: econômico, político, ético-moral etc. Esse foi um dos motivos pelos quais, a despeito de seu caráter imperialista, a guerra mobilizou, desde o início, em todos os países envolvidos, indivíduos das mais diversas classes sociais, de burgueses a lumpemproletários, constituindo-se num acontecimento capaz de arregimentar sentimentos nacionalistas em larguíssima escala. Sob a égide do pensamento conservador, a guerra, durante certo tempo, unificou aquilo que, até aquele momento, parecia impossível de ser unificado numa mesma plataforma política. Nesse sentido, a guerra

> glorificou o *ethos* da camaradagem, união, heroísmo e sacrifício pessoal, que se tornaria fundamental para o sistema fascista de valores. Teve também um efeito nivelador nas classes sociais, unindo homens das mais diversas origens e ocupações para partilharem a provação comum das trincheiras (STACKELBERG, 2002, p. 83).

E isso ocorreu especialmente na Alemanha, país no qual o aparato e a tradição militar ocupavam um papel destacado na estrutura e na vida política. Nesse país, esses sentimentos

[143] Inclusive, no âmbito coletivo, "a paz era o quadro esperado normal e esperado das vidas europeias. Desde 1815 não houvera nenhuma guerra envolvendo as potências europeias. Desde 1871, nenhuma nação europeia ordenara a seus homens em armas que atirassem nos de qualquer outra nação similar" (HOBSBAWM, 2008, p. 418). Isso não significa que muitos não a houvessem previsto, mas, mesmo na crise dos anos 1910, quando ela "podia ser e era considerada iminente", os estadistas acreditavam que "Uma fórmula seria com certeza encontrada, como tantas vezes no passado" (*ibid*., pp. 419-20).

[144] "A ascensão do fascismo e nazismo está diretamente relacionada com a experiência da guerra e a revolução bolchevique, que foi o grande legado da guerra na Rússia" (STACKELBERG, 2002, p. 81).

nacionalistas foram muito mais intensos. Para Arendt (1990a, p. 378), "Quão genuínos eram esses sentimentos prova o fato de que muito poucos dessa geração perderam o entusiasmo pela guerra ao experimentarem pessoalmente os seus horrores. Os sobreviventes das trincheiras não se tornaram pacifistas". Com o advento da guerra, mais do que nova, a situação tornou-se caótica: instituições e valores liberais estavam em colapso; os marxistas, desorientados. Sobre isso, inclusive, lembremos que, da extrema-direita à socialdemocracia, todos os líderes políticos – com exceção, no Partido Socialdemocrata Alemão (SPD) de Rosa Luxemburg e Karl Liebcknecht – apoiaram, em agosto de 1914, os créditos de guerra.

> Todos os segmentos da sociedade alemã, exceto um punhado de dissidentes da extrema esquerda do SPD, saudaram a guerra com entusiasmo /.../ O governo aproveitou a emergência nacional para invocar uma moratória sobre todo o debate político. 'Não conheço mais nenhum partido', declarou Guilherme II à nação. 'Agora, conheço apenas alemães' (STACKELBERG, 2002, p. 83).

Como mostram diversos autores, poucos intelectuais alemães (mas não somente estes) conseguiram se subtrair à influência entorpecedora que foi o advento da I Guerra Mundial[145]. Em sua maioria, eles não viram a guerra como o resultado de inconciliáveis interesses econômicos e políticos entre as grandes potências europeias, mas como um "choque de ideais e visões de mundo contrapostas; na realidade, como uma guerra de religião e de fé" (LOSURDO, 2003a, p. 7). Muitos a consideravam uma guerra na qual os aspectos espirituais se sobrepuseram aos "utilitarismos" econômicos e políticos, explicitando, assim, a própria falência de visões de mundo que priorizam a economia ou a política na configuração da totalidade social – como, para muitos conservadores, eram o liberalismo e o marxismo. Tratavam-na como se ela houvesse demonstrado a falência de visões de mundo em que as lutas classes e os conflitos internos às próprias nações exigiam que o estado e a lei constituíssem uma "igualdade abstrata" (política), acima da desigualdade e da pluralidade do povo (ou dos povos). Opondo-se a essa igualdade abstrata, política, esses intelectuais conservadores compreendiam, portanto, que a unidade *orgânica* do povo (tipicamente alemã) deveria sobrepor-se à unidade *mecânica* da nação (tipicamente inglesa e francesa), a

[145] Até mesmo os cultuados intelectuais Max Weber e Thomas Mann, defensores da democratização das instituições políticas alemãs, apoiaram a guerra. Como ilustra Lionel Richard (1988, p. 20): "O filósofo Max Scheler exteriorizara sua alegria ao ver unido pelas mesmas aspirações o indivíduo e o povo. Considerado primordialmente um esteta, o célebre autor dos *Buddenbrook*, Thomas Mann, indispondo-se por alguns anos com seu irmão mais velho, Heinrich, havia saudado a poderosa reunião da nação alemã. O historiador Friedrich Meinecke se rejubilara ao constatar que o tempo da separação entre a política e a cultura estava definitivamente encerrado". O forte irracionalismo que permeava esse nacionalismo alemão pode ser apreendido por uma pequena observação de Lukács (1999, p. 46): "Agora recebi, por acaso, um livro em homenagem a Simmel. Nele foram incluídas algumas de suas cartas, entre as quais uma a Marianne [Weber], de agosto de 1914, em que ele escreve que, se Lukács não estava em condições de compreender a grandeza dessa guerra, não havia nada a fazer, só se poderia entender essa guerra intuitivamente, e nesse caso não fazia sentido falar com ele a respeito".

comunidade (*Gemeinschaft*) à sociedade (*Gesellschaft*), a comunidade coesa sob a regência de um líder (*Führer*) à democracia burguesa e seus representantes, o espírito à matéria, a terra e o sangue à lei. Sobre isso, diz Lukács: "O vivo é, agora, o 'alemão', o que 'curará' o mundo, o morto e o inerte são as peculiaridades nacionais dos demais povos /.../ a guerra é a vida, a paz é o inerte e o morto" (LUKÁCS, 1959, p. 372). Nesse sentido, a guerra foi vista como "uma experiência extraordinária, que faz participar a nação alemã inteira e a fundiu por completo numa espécie de corpo místico coletivo". Foi, então, "vista como fusão dos indivíduos no todo da comunidade ou do povo" (LOSURDO, 2003a, pp. 9; 15). Por conta dos enormes sacrifícios materiais e humanos do conflito, em praticamente todos os países diretamente envolvidos percebeu-se a presença dessas características na ideologia dominante – isto é, na *Kriegsideologie* –, que, nos anos subsequentes, constituiu-se num importante manancial de ideias fascistas e nazistas. Presentes em muitos países, a reação ideológica assumiu contornos e consequências muito mais profundas na Alemanha, com "conotações particularmente turvas" (LOSURDO, 2003a, p. 16). Isso ocorreu não somente porque a celebração da *Gemeinschaft* na Alemanha possuía uma história mais ampla e consolidada do que nos outros países, mas porque, além da derrota e das humilhações impostas pelo Tratado de Versalhes, ali, em consonância com muitos aspectos da filosofia de Nietzsche, essa celebração produziu uma "transfiguração na explicação espiritualista da guerra e da proximidade da morte, em contraposição à banalidade, à pobreza espiritual, à dispersão e ao filisteísmo da vida cotidiana" (LOSURDO, 2003a, p. 17). Transfiguração esta que teve na obra de Oswald Spengler uma de suas maiores expressões.

Com Spengler, as tendências irracionalistas latentes na filosofia da vida foram radicalizadas e explicitadas, fazendo dele um pensador-chave na conformação desta filosofia como a "concepção do mundo da reação militante" (LUKÁCS, 1959, p. 385). Nesse sentido, exacerbou o irracionalismo, a adesão ao imperialismo alemão e as críticas ao socialismo proletário e/ou marxista, apresentando uma alternativa à crise da sociedade burguesa que, segundo os princípios da *apologia indireta*, era muito mais extrema, pseudo-revolucionária e demagógica do que os mitos nietzscheanos, tais como o "socialismo verdadeiro" (ou "prussiano") e uma nova Internacional – não proletária, mas racial. Disse ele: "Uma *autêntica* Internacional só é possível mediante o triunfo da ideia de *uma* raça sobre as demais /.../ *A autêntica Internacional é o imperialismo*" (SPENGLER *apud* LUKÁCS, 1959, p. 384). Assim, dentre as suas contribuições a essa concepção do mundo e, portanto, à *Kriegsideologie*, temos:

> [luta] contra o espírito científico em geral e contra a competência da razão para abordar e resolver adequadamente os problemas importantes da humanidade; /.../ [rechaço] a tudo o que seja causalidade e lei, respeitando-as somente como manifestações históricas de determinadas épocas, mas negando-lhes toda competência quanto à metodologia da ciência e da filosofia; ao suplantar a causalidade pela analogia, eleva a cânone da investigação o manejar artificioso de símiles e comparações; /.../ [aspiração] a converter a história numa ciência universal, [eliminando] decididamente da história toda classe de leis; /.../ [eliminação] da história a ideia de progresso; /.../ [anseio por conduzir] ao senhorio indisputado as categorias históricas fundamentadas de um modo subjetivista-relativista, senhorio que se impõe, inclusive, à matemática e à ciência da natureza; /.../ [busca] consumar esta vitória do relativismo extremo; /.../ antropomorfiza os círculos da cultura /.../ [e] lhes atribui, ademais, a estrutura psicológica do interior do homem (ou mais exatamente, do intelectual) do período imperialista: vivem à maneira solipsista... (LUKÁCS, 1959, p. 374-5; 381).

Essa simples apresentação de algumas características da filosofia splengeriana nos permite perceber suas aproximações com as idéias do nacional-socialismo: os seus mitos, a supressão da verdade, a aversão ao progresso, a crítica à democracia etc. Nela, vê-se uma contraditória mescla de crítica à sociedade burguesa e exaltação dos valores aristocráticos, autoritários. Para Spengler,

> o dinheiro vitoriou-se sob a forma da democracia. Houve um tempo em que só – ou quase só – ele fazia a política. Mas logo depois de o dinheiro ter destruído as velhas ordens da Cultura, surge do caos uma força nova, ultrapotente, e que afunda suas raízes nos primórdios de todo o devir: refiro-me ao homem de cunho cesariano. Ele é quem aniquila a onipotência do dinheiro. A era do Império significa, em todas as culturas, o fim da política de espírito e dinheiro (SPENGLER, 1973, p. 415).

Sua celebração do "homem de cunho cesariano", autoritário e "ultrapotente", não significa que o filósofo possa ser considerado um adepto *avant la lettre* do nazismo, pois, como lembra Lukács, "sua concepção de raça é a de Nietzsche" (ou seja, não se proclama a excelência da raça ariana, mas a superioridade dos homens dotados de vontade e determinação inquebrantáveis – os *Übermensch*) e "Spengler rechaça toda demagogia social, todo apelo às massas" (LUKÁCS, 1959, p. 385). Significa – e isso não é pouco – que suas idéias contribuíram de modo bastante relevante para a configuração do ambiente ideológico favorável à difusão das idéias de Chamberlain, Rosenberg, Hitler e, um pouco antes – por que não? –, Heidegger e Jaspers.

No próximo capítulo, veremos algumas características das filosofias dos mestres intelectuais de Arendt. Por ora, basta dizer que ambos se formaram nesse contexto da guerra e de seus desdobramentos. E, além de favoráveis à guerra[146], incorporaram elementos da *Kriegsideologie* em suas respectivas filosofias, sendo que esta foi uma das origens, embora com

[146] Em seu *Pensamento vivido*, Lukács, contrário à guerra, disse que permaneceu distante do conflito porque Jaspers lhe forneceu um atestado médico. Porém, "Como ele era a favor da guerra, isso contrariava sua convicção" (LUKÁCS, 1999, p. 47).

matizes bastante distintos – pois marcada pelas influências greco-romanas e, também, liberais –, dos traços irracionalistas e aristocráticos da filosofia da própria Arendt.

Outro acontecimento que marcou todo o século XX e, como se sabe, tornou-se extremamente importante para o desenvolvimento das ideias de Arendt, especialmente a partir de fins dos anos 1940, foi a Revolução Russa. Se inicialmente a guerra unificou internamente as nações, com o passar do tempo, os sofrimentos e as privações foram, se não de todos, modificando os sentimentos de muitos e muitos e, assim, erodindo aquela unidade. Em nenhum país envolvido nesse imenso conflito bélico a ruína da unidade nacional alcançou níveis e produziu efeitos mais significativos do que na Rússia. Decerto, impérios ruíram e se esfacelaram com a guerra, mas a Revolução russa não ameaçou apenas a existência de estados imperiais, ameaçou um império muito mais secular: aquele das classes proprietárias em relação às classes produtoras. Por isso que, se, como data simbólica, 1914 demarca o início do século XX (Cf. HOBSBAWM, 2003), podemos então dizer que, logo nos primeiros anos desse século, as classes proprietárias (burguesia e proprietários agrários) foram assombradas por um fantasma ainda mais ameaçador do que a guerra: a revolução proletária. Pela primeira vez na história, os "de baixo" destroçaram o poder político dos "de cima" numa nação inteira e, assim, instituíram outro poder, radicalmente distinto, assentado em conselhos que, contando em sua composição com camponeses e soldados, eram hegemonizados pelo proletariado organizado. Nas palavras de Hobsbawm (2003, p. 62), a Revolução russa "teve repercussões muito mais profundas e globais que sua ancestral. Pois se as ideias da Revolução francesa, como é hoje evidente, duraram mais que o bolchevismo, as consequências práticas de 1917 foram muito maiores e mais duradouras que as de 1789" (HOBSBAWM, 2003, p. 62). Embora controversa – pois, do mesmo modo que não se pode reduzir as ideias da *burguesa* Revolução francesa aos jacobinos, não podemos fazer o mesmo quanto à *proletária* Revolução russa, reduzindo os ideais do proletariado aos do bolchevismo –, essa afirmação de Hobsbawm nos fornece uma dimensão do impacto da revolução que resultou no estabelecimento de uma sociedade pós-capitalista. E mesmo que seus desdobramentos tenham sido bastante contraditórios, tanto os da revolução quanto os da própria União Soviética, ela parece ter provocado imensos efeitos nos "corações e mentes" dos povos da Europa e do mundo afora. Desde o temor das classes burguesas, manifesto inicialmente no apoio à contrarrevolução e nas incursões e domínio militar de amplas regiões da Rússia por exércitos estrangeiros (alemães, franceses, ingleses, tchecos, poloneses etc.), até o sopro de esperança que despertou em proletários nos mais diversos cantos do mundo, as repercussões foram muitas e as mais diversas. De certo modo, o próprio advento do fascismo e do nazismo, embora suas causas

fossem múltiplas, não pode ser explicado sem o pano de fundo da Revolução russa. Também por causa dela, sobretudo após a II Guerra mundial, o mundo ficou dividido por décadas em dois sistemas socioeconômicos distintos. Um deles, ainda que sob formas resultantes de forças retrógradas e abortivas da emancipação humana, tornou-se, com um número incontável de implicações negativas daí decorrentes, identificado com o comunismo.

Quanto ao período final da I Guerra, a mãe de Hannah Arendt, Martha, participou, com a filha, de inúmeros encontros políticos socialdemocratas, especialmente junto aos spartakistas. Nesse momento, ela se sentia "cada vez mais ligada a Rosa [Luxemburg]" (ADLER, 2007, p. 32). Dentre as muitas coisas que deixaram inequívocas marcas em Arendt, temos as manifestações contra a guerra, os encontros socialdemocratas, a figura austera e doce de Rosa Luxemburg, os acontecimentos históricos vivenciados e muitas pessoas conhecidas, algumas delas foram assassinadas pelos contrarrevolucionários. Eles foram tão significativos que, curiosamente, durante toda a vida, apesar de suas inúmeras críticas e duvidosas interpretações de Marx e da tradição revolucionária, Arendt admirou Rosa Luxemburg[147]. De acordo com Adler (2007, p. 34),

> Hannah vai admirar até seus últimos dias a capacidade de Rosa de colocar fogo num prado e defender, em qualquer circunstância, a necessidade de uma liberdade absoluta, não apenas individual, mas pública. Entretanto, ela se mostrará cética em relação à crença inabalável na mudança da sociedade. Reforma ou revolução? Essa questão vai obcecá-la por toda a vida.

Nos anos seguintes, além do casamento da mãe e das novas condições da vida familiar, as quais afetaram em cheio a sua adolescência, um acontecimento intelectualmente relevante, além do incentivo da irmã mais velha para o estudo da língua grega[148], foi sua ida à Universidade, ocorrida em 1924.

Foi, então, no conturbado ambiente da República de Weimar, nascida sobre os escombros da guerra e o massacre da revolução (1918-19), que Arendt passou seus anos de jovem adulta. Na Universidade de Marburg, na qual Martin Heidegger lecionava, iniciou seus estudos e, como se sabe, ainda estudante, envolveu-se com ele numa relação amorosa que, de diversos modos, com grandes interrupções e frustrações, "manteve-se como uma tortuosa sombra por toda a sua vida" (WATSON, 2001, p. 27). Não bastasse essa influência inicial de Heidegger – e, posterior, de Jaspers, como orientador de sua tese de doutoramento –, no ambiente acadêmico alemão, assim como em praticamente toda a Europa, havia um amplo predomínio das forças sociais e tendências ideológicas conservadoras. E, embora as condições

[147] Em *Homens em tempos sombrios*, há um artigo-resenha de Arendt sobre Rosa Luxemburg (Cf. ARENDT, 1999).
[148] "Clara teve influência sobre Hannah. Emprestou-lhe seus livros, considerou-a rapidamente uma igual, apesar da diferença de idade, e a estimulou em seu amor pela língua grega e seu desejo insaciável por poesia" (ADLER, 2007, p. 38).

sociopolíticas fossem atravessadas por profundas contradições, essas contradições não adentravam nas universidades alemãs senão sob a forma da reação conservadora.

Para que se tenha uma ideia da fragilidade em que se assentava e do ambiente que a permeava, lembremos que a República de Weimar padecia de males congênitos, pois, em linhas gerais,

> Provinha de uma guerra que tivera os seus beneficiários, seus incansáveis defensores ainda vivos. Provinha de uma revolução esmagada. De um retorno à ordem fundada numa aliança entre as antigas camadas sociais influentes sob Guilherme II, os quadros do exército imperial e os dirigentes do Partido Socialdemocrata. Tendo em vista seu nascimento, dificilmente poderia escapar de ser tragada pelas forças de direita (RICHARD, 1988, pp. 55-6).

Não bastasse estar dobrado pelas reparações financeiras impostas pelo Tratado de Versalhes, com uma economia conturbada por níveis estratosféricos de inflação e uma população cada vez mais empobrecida e descontente pelo desemprego elevado – além de composta por povos germânicos que, poucas décadas antes, habitavam pequenos reinos independentes –, o país ainda era um mosaico de dialetos, hábitos etc. Na verdade, como uma "democracia sem democratas", a República de Weimar foi a expressão política das profundas contradições da sociedade alemã.

> Essa contradição, encarnada em Hindenburg, de uma República de Weimar marcada por tradições monarquistas se apresentara, desde 1919, ao espírito de muitos alemães. Ela era tão evidente que o governo que devia representar o regime republicano nada mudara na alta administração e continuava utilizando funcionários e oficiais do regime imperial /.../ Que paisagem contraditória! Por toda parte as oposições são tão tensas e exacerbadas, que se tem a impressão de um universo fantástico, de um mundo irreal. Os bairros residenciais, em Berlim e nas grandes cidades, exibem uma clama que não permite suspeitar que, bem perto, as pessoas se matam nas ruas. Cabarés, teatros, cinemas estão cheios de gente, enquanto, ao lado, não a vida, mas a sobrevivência está na ordem do dia em face do desemprego, da miséria moral, da penúria (RICHARD, 1988, pp. 57; 60).

Nesse ambiente de contradições generalizadas, donde a pobreza convivia com uma ampla produção e vida cultural exuberante, Arendt, além de ter casado com Günther Stern Anders[149], seu primeiro marido, dedicava-se às questões primordialmente filosóficas. Como ela mesma disse, somente com a possibilidade cada vez maior, embora sempre não muito crível, de um governo nazista, ela começou a preocupar-se com questões políticas e históricas. E não o fez diretamente, mas por meio da "questão judaica". Por isso que alguns dos primeiros frutos dessas preocupações foram os artigos sobre Adam Müller, Friedrich von Gentz e,

[149] Segundo Adler (2007, p. 86), "Günther não vai apenas colocar ordem na sua vida de estudante atormentada, mas vai também infundir-lhe confiança, permitindo que ela desabroche e aproveite a vida".

principalmente, os onze capítulos sobre Rahel Varnhagen, do livro homônimo que, anos depois, publicou e ao qual adicionou dois capítulos conclusivos[150].

2.2.Os anos de consolidação: da instauração do regime nazista aos desdobramentos do Holocausto

Com a ascensão de Hitler ao poder – pois, lembremos, os nazistas já participavam do poder legislativo há alguns anos –, um dos maiores temores dos comunistas e judeus tornou-se realidade[151]. E, como prognosticou Trotsky (1979), a essa ascensão seguiu-se uma escalada de violência e assassinatos, entre outras medidas persecutórias e repressivas, configurando um cenário de barbárie por mais de uma década. Em 1932, para os burgueses que ainda duvidavam de suas intenções, Hitler, em 1932, declarou: "Tomamos a decisão inexorável de destruir o marxismo na Alemanha até sua última raiz" (STACKELBERG, 2002, p. 133). No caso dos judeus, às medidas persecutórias e repressivas ainda foram acrescidas outras, de cunho econômico e, utilizando um termo de Losurdo, de "des-emancipação" política. Nesse momento, pela primeira vez, e de modo agudo, Arendt sentiu sua condição de judia – da qual vinha tomando consciência e, portanto, vinha ganhando relevância em suas preocupações cotidianas – *opondo-se*, na prática, à sua nacionalidade alemã. Colocada entre uma e outra, ela, embora não apenas por opção, assumiu a "nacionalidade" judaica. Em 1945, disse: "Politicamente, sempre me exprimirei como judia, sempre que as circunstâncias me constrangerem a revelar a minha nacionalidade" (ARENDT *apud* COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 19). Quase duas décadas depois, em 1964, afirmou que, em razão do seu exílio, o que lhe restou da Alemanha foi apenas a língua, a filosofia e a poesia. "A língua alemã é a coisa essencial que restou e que sempre preservei conscientemente /.../ não há substituto para a língua materna" (ARENDT, 2008a, p. 43). Quanto ao significado do nazismo – enquanto movimento e regime político –, é desnecessário dizer que, por ser um dos temas privilegiados – ou o tema – das preocupações políticas e filosóficas de Arendt, ele será tratado em capítulos

[150] Em suas palavras: "Escrevi o livro pensando: 'quero compreender'. Não estava discutindo meus problemas pessoais na condição de judia. Mas agora pertencer ao judaísmo passava a ser também problema meu, e meu problema era político. Apenas político!" (ARENDT, 2008a, p. 42).

[151] Esse temor, por maior que fosse, não era tão claro para todos naqueles dias. "Hoje é comum pensar que os judeus alemães ficaram chocados em 1933 porque Hitler assumiu o poder. No que diz respeito a mim e ao pessoal de minha geração, posso dizer que é um curioso mal-entendido. Naturalmente a ascensão de Hitler era uma coisa péssima. Mas era política. Não era pessoal. Não precisávamos de Hitler no poder para saber que os nazistas eram nossos inimigos! Isso tinha ficado evidente pelo menos quatro anos antes para qualquer um que não fosse débil mental. Também sabíamos que uma boa parte do povo alemão lhes dava respaldo. Isso não ia nos chocar ou nos surpreender em 1933" (ARENDT, 2008a, p. 40).

subsequentes. Por isso, aqui, basta apontar alguns dos impactos que o nazismo provocou em sua vida e como reorientou sua produção intelectual nesse período.

Em âmbito global, a ascensão nazista acelerou o processo de desintegração e crise das instituições e dos valores liberais. Se esses valores vinham se deteriorando antes da I Guerra – como vimos, foi o próprio clima de decrepitude e desespero generalizado que angariou apoio abrangente à aventura militar –, e, apesar do rápido *revival* de regimes democráticos no imediatíssimo pós-guerra, valores e regimes (liberais e democráticos) aprofundaram sua deterioração nos anos 1920 e, ainda mais, com a Chancelaria de Hitler.

> Tomando-se o mundo como um todo, havia talvez 35 ou mais governos constitucionais e eleitos em 1920 (dependendo de onde situamos algumas repúblicas latino-americanas). Até 1938, havia talvez dezessete desses estados, em 1944 talvez doze, de um total global de 65. A tendência mundial parecia clara (HOBSBAWM, 2003, p. 115).

Num contexto como esse, marcado pelo avanço de regimes autoritários (ditatoriais, nazifascistas), todos os que defendiam os valores liberais e/ou democráticos, independentemente do matiz político mais ou menos conservador, confluíam para o campo oposicionista aos regimes e, assim, frente às circunstâncias, acabavam por adquirir coloração progressista[152]. E, em razão disso, nessa noite do mais brutal autoritarismo, todos os gatos oposicionistas pareciam pardos, e, com isso, correntes filosóficas e políticas e seus defensores que, em condições normais de funcionamento dos regimes burgueses constitucionais, ocupariam claramente posições à direita do espectro político, adquiriam, nessa luta, a aura do oposicionismo democrático. Porém, como os mais bem formados politicamente já sabiam, e que se tornou muito claro a praticamente todos logo depois, as concepções de democracia e até mesmo de sociedade nesse espectro oposicionista não eram apenas distintas entre si, como, muitas vezes, opostas. De certo modo, o pensamento político de Arendt continuou a carregar fortemente essa "indefinição oposicionista", donde realmente sobressai pelo seu caráter muito mais ambíguo, de difícil discernimento e classificação. E isso se torna ainda mais difícil devido à complexidade e ao nível de sofisticação que os elementos conservadores encontram-se envolvidos por ideias ou invocam os auspícios de pensadores que possuem elevada respeitabilidade na tradição filosófica – em particular, gregos e latinos.

Mas, retornando aos seus dias de exílio, Arendt, entre 1933 e 1941, viveu seus dias mais difíceis. Esses dias, que marcaram fortemente sua vida e sua obra, transcorreram sob aquela condição que, nas *Origens do Totalitarismo* e em outros escritos, ela dedicou muito de sua

[152] O mesmo, por sua vez, acabava acontecendo quanto à relação da direita com a esquerda. Segundo Hobsbawm, "líderes sindicais e oradores da oposição /.../ pertenciam por definição à 'esquerda'. Numa era de revolta social, nenhuma linha clara os separava dos bolcheviques" (HOBSBAWM, 2003, pp. 128-9).

atenção, a condição de apátrida. Para Young-Bruehl, eles foram tão importantes na formação de Arendt que "*Origens do totalitarismo* é um livro que contém, nas entrelinhas, a história de Hannah Arendt e a história de seu grupo de Paris" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 182). Em Paris, depois de meses sem emprego, Arendt trabalhou em organizações sionistas, como "*Agriculture et Artisanat*" e "Aliyah *de la Jeunesse*". Nessas organizações, além de lecionar, exercia inúmeras tarefas burocráticas, que lhe ocupavam o tempo e, por mais que sentisse orgulho das atividades que desenvolvia, esgotavam suas forças. Por isso que, em razão disso e das condições materiais em que vivia na França, onde a batalha pela sobrevivência cotidiana era muito dura, praticamente não há textos de sua autoria escritos nesse período. A única exceção são os dois últimos capítulos de *Rahel*, escritos "em condições materiais ideais" (ADLER, 2007, p. 162) em fevereiro de 1937, na cidade de Genebra. Em se tratando de sua produção política e filosófica, foi somente nos Estados Unidos, em novembro de 1941, após seis meses nesse país, "quando conseguiu um emprego como colunista em um jornal de *emigrés* alemães, o *Aufbau*" (MAY, 1988, p. 46), que voltou a escrever e publicar.

Na vida pessoal, na prática, Arendt já estava separada de seu primeiro marido, Günther Stern, desde 1933. E, em torno de 1936, dois fatos importantes relacionados a isso aconteceram: conheceu Heinrich Blücher, que viria a ser seu segundo marido, e Günther Stern embarcou para Nova Iorque. Foi também no exílio parisiense que, no início dos anos 1940, pouco antes de sua emigração para Lisboa, Walter Benjamin, por quem nutria forte amizade há mais de uma década, entregou-lhe alguns manuscritos. Dentre eles, suas famosas *Teses sobre o conceito de história*, que chegaram aos Estados Unidos pelas mãos de Arendt e que, pela sua insistência, assim como pela de Gershom Scholem e Bertolt Brecht, foram publicadas pelo Instituto de Pesquisa Social, liderado por Adorno e Horkheimer (Cf. ADLER, 2007, p. 201). Com o agravamento da situação em Paris, ela e Blücher, separadamente, dirigiram-se a Montauban, e, depois de um périplo de meses entre essa cidade e Marselha, conseguiram vistos para Lisboa e, de lá, com a ajuda de Günther Stern, para os Estados Unidos.

Em maio de 1941, Hannah Arendt e Heinrich Blücher desembarcaram em Nova York. Se a situação política era certamente outra[153], suas condições materiais não se alteraram imediatamente e, ademais, ainda havia a barreira do idioma a ser enfrentada. Com o emprego

[153] Isso porque, geograficamente distante dos conflitos europeus, assim como economicamente mais poderoso do que os países do Velho mundo, os Estados Unidos possuíam burguesia e estado mais capacitados a suportar os choques da luta de classes sem o uso de formas políticas explicitamente autoritárias. Frisamos isso porque, nas *Origens do totalitarismo*, Arendt fez uma apologia do sistema político-partidário inglês. Para ela, foram as virtudes institucionais intrínsecas que permitiram aos ingleses não sucumbirem a governos autoritários ou totalitários. Essa concepção ficou ainda mais evidente quando, em obra posterior, *Da revolução*, ela escreveu sua versão idealizada da Revolução americana.

no jornal *Aufbau*, Arendt voltou a escrever e, de modo geral, seus textos tinham como objeto primordial a questão judaica. No entanto, por mais que a situação dos judeus a preocupasse em demasia, ela disse que somente tomou plena ciência da gravidade e do absurdo da situação no dia decisivo em que soube de Auschwitz. E isso ocorreu em 1943. A partir desse dia tudo mudou, pois "isso não era para ter acontecido", não havia motivos militares e nem utilitários para os campos de concentração e suas respectivas fábricas de cadáveres (Cf. ARENDT, 2008a, p. 43). Desse dia em diante, escrever um texto sobre o regime político implantado pelos nazistas tornou-se um desejo inquebrantável.

No que tange ao seu desenvolvimento intelectual nesse período, o mais curioso, especialmente à luz do desenvolvimento posterior de suas ideias, é que, apesar de seu marido ter sido membro fundador do KPD e, em Paris, ela própria ter convivido com Benjamin, Brecht e outros comunistas, uns mais outros menos ortodoxos, sua formação filosófica, bastante relacionada aos clássicos gregos, latinos e alemães, ficou basicamente impermeável, até debruçar-se para escrever as duas primeiras partes das *Origens*, ao marxismo. Embora, sobre sua formação, há que se considerar sua erudição verdadeiramente impressionante, pois, em seus diversos livros, ela demonstra ter lido e apreendido uma enorme quantidade de textos clássicos gregos e latinos, desde Homero, Sócrates, Aristófanes, Platão, Xenofonte, Aristóteles até Cícero, Sêneca, Heródoto, Virgílio, Horácio, Ovídio, entre tanto outros. Pensadores que, em diversos momentos, desempenham papel destacado no curso de suas reflexões.

Muito erudita, Arendt, em meados dos anos 1940 – portanto, em torno dos 40 anos de idade –, ainda não havia se dedicado a nenhuma leitura sistemática de Marx e, embora sem muito entusiasmo, nutria uma opinião favorável à obra e à figura do revolucionário alemão. Nas duas primeiras partes das *Origens do totalitarismo* há poucas menções a ideias de Marx, e, quando há, essas são geralmente positivas e/ou relacionadas à questão judaica. Depreciativa, a nosso ver, há apenas um trecho no qual vincula Hegel a Marx, e, mesmo assim, ele está longe de possuir o caráter impiedoso dos textos posteriores.

> A concretização das idéias, originalmente concebida na teoria hegeliana do Estado e da história, foi desenvolvida por Marx, que deu ao proletariado o papel de protagonista da humanidade. Não foi por acaso, naturalmente, que o pan-eslavismo russo foi tão influenciado por Hegel quanto o bolchevismo foi influenciado por Marx. Contudo, nem Marx nem Hegel supunham que seres humanos reais, e partidos ou países existentes, chegassem a encarnar as idéias; ambos acreditavam no processo histórico, em que as idéias só se podiam concretizar num complicado movimento dialético (ARENDT, 1990a, p. 281).

Seja como for, mesmo que um ou outro aspecto desse trecho nos forneça indicativos de suas críticas posteriores, é visível como, nesse momento, a filósofa ainda se encontrava distante da visão negativa que veio a cultivar do revolucionário alemão a partir dos anos 1950.

2.3.Os anos finais: à sombra da Guerra fria

Não há dúvida que, ao término da I Guerra mundial, o mundo sentiu o impacto do fato de o maior e mais populoso país da esfera das nações europeias ter passado por uma revolução proletária. Como dissemos, a Revolução russa foi um marco socioeconômico, político e cultural. No entanto, impacto ainda maior, embora decorrente daquele, ocorreu ao término da II Guerra, pois, a despeito de todas as misérias e reveses sofridos com os desdobramentos da revolução (e da contrarrevolução) e do próprio acontecimento bélico[154], o país emergiu desse processo e da carnificina da II Guerra mundial como a 2ª maior potência mundial, lançando suas sombras sobre as classes dominantes – que, para os proletários e oprimidos em geral, eram também luzes de esperança – da Europa e de diversas outras partes do globo. Praticamente todos os países, mesmo os mais atrasados da África, Ásia e América latina, e talvez ainda mais estes, foram afetados pela nova correlação de forças socioeconômicas e políticas instaurada nesse contexto. Nos anos finais e imediatamente subsequentes à guerra, sob o avanço do Exército Vermelho e/ou da sublevação de movimentos populares – os quais estavam geralmente associados às resistências ao nazifascismo[155] –, as burguesias dos países da Europa centro-oriental foram, como classe social, praticamente dizimadas: Hungria, Polônia, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Romênia, Bulgária e Albânia, além da própria burguesia do leste da Alemanha. Em 1949, a guerra civil chinesa, deflagrada anos antes, pois o país emergiu profundamente dividido da resistência aos japoneses durante a guerra, consumou-se numa revolução popular acaudilhada por um partido comunista dotado de importante aparato militar e fortíssima presença camponesa. Num só golpe, a revolução na nação mais populosa do mundo retirou 1/6 da população mundial da esfera de influência direta das grandes potências europeias e dos Estados Unidos – isto é, dos grandes países capitalistas –, balançando fortemente as relações internacionais e animando os ânimos revolucionários e contrarrevolucionários em todo o globo.

Outro acontecimento de grande importância desse período foi a queda dos grandes impérios coloniais das potências europeias. Abaladas com a I Guerra[156] e os anos da Grande

[154] Lembremos que a URSS teve a maior perda populacional do conflito. Dos 55 milhões de pessoas que morreram por conta da guerra, em torno de 22 milhões de pessoas eram cidadãos soviéticos, sendo que, dentre esses, cerca de 15 milhões eram soldados.

[155] "Quando a Segunda Guerra Mundial acabou, os governos de pelo menos dez velhos países europeus eram chefiados por homens que, em seu começo (ou, no caso da Espanha, no começo da Guerra Civil), tinham sido rebeldes, exilados políticos ou pelo menos pessoas que tinham encarado seu próprio governo como imoral e ilegítimo" (HOBSBAWM, 2003, p. 146).

[156] "A Primeira Guerra Mundial foi o primeiro conjunto de acontecimentos que abalou seriamente a estrutura do colonialismo mundial, além de destruir dois impérios (o alemão e o otomano, cujas antigas possessões foram

depressão, "que atingiu todo o mundo dependente" (HOBSBAWM, 2003, p. 210), a manutenção das colônias tornou-se insustentável para praticamente todas as metrópoles. De norte a sul, de leste a oeste da África e da Ásia, as nações lutaram pela independência, e, com as exceções quase únicas das colônias portuguesas da: África, Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, muitas colônias alcançaram – inclusive a Índia, "o núcleo de todo o império britânico" (HOBSBAWM, 2003, p. 209). Em praticamente todos os lugares, em razão do entrelaçamento econômico e político das burguesias locais, a luta pela independência nacional foi geralmente dirigida por partidos, partidos-milícias que, nos movimentos populares, defendia causas nacionalistas com fortes influências de ideias socialistas. Em muitos países, inclusive, a despeito das fragilíssimas condições socioeconômicas – industrialização incipiente e pobreza generalizada –, essas lutas pela independência nacional transmutaram-se, no curso dos acontecimentos, em revoluções socialistas. Na Coréia, a guerra civil e a intervenção das grandes potências e da China levou à divisão do país[157]. Em 1959-60, o governo dos Estados Unidos teve que, além dos problemas internos – movimentos pelos direitos civis da população negra –, enfrentar uma revolução ocorrida sob suas "barbas": a Revolução cubana, que, também por conta da pressão americana, empurrou Cuba em direção aos soviéticos e colocou o mundo à beira de uma guerra nuclear, durante a famosa "crise dos mísseis". Na Indochina, região de colônias francesas na Ásia, os acontecimentos na China e na Índia incentivaram ideias e movimentos revolucionários. Por conseguinte, devido à fragilidade das burguesias locais, à franca oposição desses movimentos aos interesses imperialistas e ao receio do governo e das classes dominantes metropolitanas de que efetuassem transformações sociais que ampliassem ainda mais o campo "socialista" e a zona de influência soviética, eles foram objeto de extrema repressão imperialista. Inicialmente da França, mas, devido à fragilidade deste país, que ainda estava envolvido com os movimentos nacionalistas na Argélia, os Estados Unidos entraram no conflito, o que trouxe inúmeras consequências para a política interna americana nas décadas de 1960/70. Diante de tão instável situação, no Brasil e em outros países da América latina, mesmo quando os movimentos populares não almejavam transformações sociais de cunho socialista ou comunista, as burguesias e governantes locais, apoiados pelas Forças armadas e pelos Estados Unidos, promoveram contrarrevoluções preventivas, com consequências sociopolíticas e culturais sumamente deletérias.

---

divididas entre os britânicos e os franceses), e derrubar temporariamente um terceiro, a Rússia (que recuperou suas dependências asiáticas dentro de poucos anos)" (HOBSBAWM, 2003, p. 208).

[157] "Abalados pela vitória comunista na China, os EUA e seus aliados (disfarçados como Nações Unidas) intervieram na Coréia em 1950 para impedir que o regime comunista do norte daquele país se estendesse ao sul" (HOBSBAWM, 2003, p. 234).

Do final dos anos quarenta à *détente* dos anos 1970, a Guerra fria deu o tom da política internacional. Seus anos mais críticos, além da "crise dos mísseis", foram do final da II Guerra até a metade dos anos 1950, quando a ameaça de uma guerra nuclear era algo realmente possível. Segundo Hobsbawm, conscientes da fragilidade do seu poder econômico ante o dos Estados Unidos no imediato pós-guerra e em dúvida acerca das reais intenções dos outros aliados, os soviéticos "teriam ficado ainda mais desconfiados se soubessem que os chefes do Estado-Maior conjunto elaboraram um plano para lançar bombas atômicas sobre as vinte principais cidades soviéticas dez semanas depois do fim da guerra" (HOBSBAWM, 2003, p. 230). No entanto, nem mesmo essas circunstâncias explicam "o tom apocalítico da Guerra fria". Esse somente pode ser explicado pelos interesses do grande capital monopolista na manutenção da indústria bélica e, segundo Hobsbawm, no ambiente político americano, no qual o anticomunismo era um importante mote eleitoral e, de modo geral, num país de tradição fortemente individualista, conquistador de votos nos processos eleitorais.

> Não foi o governo americano que iniciou o sinistro e irracional frenesi da caça às bruxas anticomunista, mas demagogos exceto isso insignificantes – alguns deles, como o notório senador Joseph McCarthy, nem mesmo particularmente anticomunistas – que descobriram o potencial político da denúncia em massa do inimigo interno (HOBSBAWM, 2003, p. 232).

Mas, enfim, toda a vida de Arendt nos Estados Unidos, excetos as anos da II Guerra, transcorreu sob a égide da Guerra fria. Em alguns momentos de sua trajetória intelectual, como em torno de 1950 e na época do macarthismo, Arendt demonstrou certo receio de, com suas críticas, contribuir com a onda conservadora que difamava Karl Marx. No entanto, nos idos de 1952-3, época em que escreveu textos importantes sobre Marx, ela certamente despiu-se de quaisquer cuidados nesse sentido. E, na verdade, como supõe Losurdo (2003b), talvez seja mais do que mera coincidência que, justamente nos anos 1948-9, ela tenha resolvido juntar a URSS ao universo dos regimes totalitários. A partir daí, apesar das duas primeiras partes das *Origens do totalitarismo* remontar aos antecedentes nazistas, a lei do movimento (inexorável, lógico, previsível), as ideologias totalitárias e o terror[158] – que, a seu ver, constituíram, senão as causas, ao menos os elementos decisivos na cristalização dos regimes totalitários – foram explicadas tendo como referência o marxismo, não o nazismo. Por conseguinte, foi ao marxismo que – em razão dos fundamentos filosóficos que, para ela, sustentam a ambas (a lei do movimento e as ideologias totalitárias) – Arendt destinou o papel central no palco dos acontecimentos no qual o totalitarismo se cristalizou. Os outros elementos entraram como coadjuvantes – imprescindíveis, mas coadjuvantes.

[158] Quanto à natureza do totalitarismo, ela reside, segundo Arendt, em "sua essência de terror e seu princípio de logicidade" (ARENDT, 2008a, p. 375).

> O elemento totalitário no marxismo não consiste no conceito de classe ou de sociedade sem classes, assim como o conceito de raça ou sociedade racial como tal, não foi o que tornou o nazismo totalitário. Nos dois casos [isto é, stalinismo e nazismo], o elemento decisivo é a crença de que é possível fazer a história, crença que ensina certos procedimentos para realizar esse fim (ARENDT, 2008a, p. 412).

Embora sabendo que o darwinismo está na base da ideologia racial dos nazistas, Darwin e a corrente de pensamento que carrega seu nome raramente são citados. Na tentativa de alicerçar suas reflexões sobre o stalinismo, Arendt concluiu que o marxismo constituiu a mais importante ligação do pensamento político tradicional com o totalitarismo stalinista – e, ora, também nazista –, seja porque entre a "lógica" (dialética) e as "ideologias totalitárias" está o "materialismo dialético" ou, então, porque Marx ensinou a todos que "é possível fazer a história". E como não poderia deixar de ser, esse entendimento das coisas também definiu a tarefa primordial dos homens do "mundo livre": a luta contra nazistas e comunistas. "É contra esses fazedores da história que uma sociedade livre precisa se defender, seja qual for a visão deles" (ARENDT, 2008a, p. 413). Desnecessário dizer que as "sociedades livres" aqui são representadas pelos países da Europa Ocidental libertos do nazi-fascismo e, sobretudo, pelos Estados Unidos.

PARTE II

DO SENTIDO DA OBRA: RAÍZES E MATURAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT

CAPÍTULO 3. DA TESE DE DOUTORAMENTO AOS ESCRITOS QUE ANTECEDEM *ÀS ORIGENS DO TOTALITARISMO*

De modo quase uníssono, os comentadores de Hannah Arendt consideram suas idéias de difícil enquadramento nas ideologias e correntes filosóficas de nosso tempo. Nisso, seguem os passos da própria filósofa, que sempre zombou do assunto, esquivando-se de qualquer classificação[159]. No entanto, interpelada algumas vezes sobre o tema, ela nos deixou algumas indicações que podem auxiliar a contextualizar suas idéias no espectro da filosofia contemporânea. Lembremos, assim, de algumas delas, ainda que não numa sequência cronológica, mas numa que caminha da menos à mais específica.

Em 1972, numa pergunta feita a ela por Hans Morgenthau: "O que você é? Você é uma conservadora? Você é uma liberal? Onde é a sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?". Hannah Arendt respondeu: "Eu não sei. Eu realmente não sei. E suponho que eu nunca tive essa preocupação. Vocês sabem que a esquerda pensa que eu sou conservadora, e os conservadores, às vezes, pensam que eu sou de esquerda ou uma dissidente ou Deus sabe lá o quê" (ARENDT *apud* HILL, 1979, pp. 333-4). Num debate epistolar ocorrido alguns anos antes, em 1963, em torno de *Eichmann em Jerusalém*, o filósofo e historiador judeu Gershom Scholem afirmou que, como outros intelectuais provenientes da "esquerda alemã", Hannah Arendt demonstrava poucos traços de "amor pelo povo judeu". E novamente evasiva, mas menos imprecisa, a pensadora respondeu:

> Eu não sou um dos 'intelectuais que vieram da esquerda alemã'. Você não pode ter conhecimento disto, pois não nos conhecíamos quando éramos jovens. Este é um fato do qual eu não me sinto, de maneira alguma, particularmente orgulhosa, e que estou um pouco relutante para enfatizar – especialmente desde a era McCarthy nos Estados Unidos. Cheguei atrasada à compreensão da importância de Marx, porque eu não estava interessada na história, nem na política, quando eu era jovem. Se for possível dizer que eu 'tenha vindo de algum lugar', este [lugar] seria a tradição filosófica alemã (ARENDT *apud* YONG-BRUEHL, 2006, p. 172).

Sua resposta teve um conteúdo mais esclarecedor apenas quando, nos últimos anos da década de 60, à pergunta de um estudante numa conferência, ela disse: "Eu sou uma espécie de fenomenóloga, mas, cuidado!, não ao modo de Hegel ou de Husserl" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 501). Resposta que recebeu o seguinte comentário de sua principal biógrafa:

> Quando ela estudava fenômenos políticos – nesse caso, revoluções – ela assumia que cada um deles possuía características essenciais e que era possível uma percepção dessas

[159] Numa carta a Eric Voegelin: "posso dizer aqui que tenho bastante certeza de não ser liberal, positivista ou pragmatista" (ARENDT, 2008a, p. 421).

> características. Para alcançá-la, palavras são bons lugares para começar, não porque a linguagem conceitual revela o fenômeno de modo íntegro, mas porque, como Heidegger sustentava, palavras carregam o registro de percepções passadas, verdadeiras ou falsas, reveladoras ou distorcidas (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 501).

Não sendo, então, proveniente da esquerda alemã, mas da tradição filosófica alemã; sendo uma fenomenóloga, mas não ao modo de Hegel ou Husserl; e, por fim, discípula da heideggeriana preocupação com as palavras, temos que:

> Hegel e Marx excluídos, torna-se manifesto que, além de Kant, os filósofos de que Arendt aqui se reclama não podem ser senão Kierkegaard, Schelling, Husserl (cuja 'fórmula mágica, de regresso às próprias coisas', introduziu um novo fôlego na filosofia, sublinha ela), Heidegger e Jaspers, e que essa proveniência deve, portanto, ser interpretada como a tradição da moderna fenomenologia (COURTINE-DÉNAMY, 1999, pp. 148-9).

Em suma, como já foi anteriormente afirmado, por mais que a originalidade de suas idéias a distancie em inúmeros aspectos de seus mestres contemporâneos, é da fonte que tem neles suas expressões principais que a filosofia de Hannah Arendt se nutre: "a moderna fenomenologia". No interior desta, além de Husserl, avultam Martin Heidegger e Karl Jaspers[160].

3.1. Martin Heidegger e Karl Jaspers: acerca de suas influências

Martin Heidegger e Karl Jaspers foram influências marcantes na filosofia e na vida de Hannah Arendt. Ocupando uma posição de destaque nas origens de seu percurso intelectual, a filosofia heideggeriana a acompanhou de modo ineludível ao longo de toda sua obra; de maneira entrecortada e com fortes oscilações sentimentais, o mesmo ocorreu com o homem Heidegger ao longo de sua vida. De modo menos arrebatador, isto é, numa relação mais constante e serena do que a anterior[161], a presença das idéias e da figura de Jaspers também perdurou praticamente por toda sua vida, com a única exceção, no âmbito pessoal, dos anos de dominação nazista, nos quais as relações entre ambos foram bruscamente cortadas pelo exílio da filósofa. Um exemplo bastante precoce e característico dessa dupla influência é sua tese de doutoramento, pois, se o tema é de clara inspiração heideggeriana[162], coube a Jaspers a

[160] Curiosamente, a inequívoca influência desses pensadores parece, no caso de alguns intérpretes do pensamento de Arendt, circunscrever-se à filosofia, não afetando seu pensamento político. Exemplar, nesse sentido, é o importante estudo de Margaret CANOVAN (1974), no qual Heidegger e Jaspers não são sequer citados.

[161] Ao menos é assim que a sua relação com Jaspers se mostra pela tinta de Arendt e de seus biógrafos.

[162] Em suas pesquisas sobre este tese, Laura Adler conversou com um dos maiores especialistas em Santo Agostinho da atualidade, Lucien Jenphagnon. Na leitura que fez do texto de Arendt, esse pensador francês traçou algumas considerações que nos permitem ter uma ideia da grande influência exercida por Heidegger sobre a jovem filósofa. De acordo com ADLER (2007, p. 91), "Jenphagnon lê esse texto como um autorretrato /.../ [Nele] ela se mostra mais heideggeriana do que agostiniana /.../ ela aplica ao percurso de Agostinho esquemas de

função de orientador[163]. Ademais, seja pelas relações pessoais que nutriam ou, primordialmente, pelos muitos aspectos em comum de suas filosofias[164], as idéias de ambos ecoam, com suas tonalidades próprias aqui e acolá, em praticamente todas as obras de Arendt, com ênfase especial naquelas de caráter mais eminentemente filosófico. Essas influências manifestam-se sob muitos aspectos, indo desde o simples pendor pela etimologia e filologia, típico de Heidegger, às jasperianas crítica da solidão e valorização da comunicação na filosofia e na política. E mais, se Heidegger foi considerado, "aos olhos de Hannah, o filósofo mais importante da modernidade ocidental" (ADLER, 2007, p. 118), ela contou com o auxílio de Jaspers para levar os conceitos da filosofia heideggeriana a caminhos não-transitados pelo seu próprio autor. Temos assim, conforme a precisa observação de André Duarte, que:

> O traço característico da apropriação arendtiana de Heidegger é o de que, ao deslocar conceitos filosóficos arendtianos para o âmbito da reflexão política, Arendt revela tanto o seu potencial para a renovação da compreensão da política quanto elucida as deficiências e fragilidades políticas do pensamento de seu antigo mestre, das quais ela se afasta na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política (DUARTE, 2000, pp. 320-1).

Por esses e outros motivos, uma análise mais acurada da filosofia arendtiana merece ao menos um rápido volteio inicial pelas idéias filosóficas centrais desses pensadores. E como tal tarefa, aqui, somente pode ser desenvolvida de modo muito incipiente, nos dedicaremos a indicar especialmente aqueles conceitos que possuem maiores implicações políticas, dado que este é o tema central da obra arendtiana. Para isso, além das obras dos próprios autores e as de Hannah Arendt, nossa exposição buscará auxílio em alguns dos mais significativos estudiosos desses filósofos, como Jean Beaufret, Jeanne Hersch, Rüdiger Safranski, François Lyotard,

---

pensamento emprestados de Martin Heidegger. /.../ Hannah imita Heidegger e aplica suas teorias sobre a morte e o amor de maneira abrupta /.../ [Assim] no fundo, o que Hannah recriminava em Agostinho era não ser suficientemente heideggeriano".

[163] "O método com que Arendt entrelaçava diversos e frequentemente contraditórios contextos conceituais, sua maneira de sistematizar, procede de Jaspers /.../ Entretanto, tanto a maneira com que Arendt combinou em sua obra as orientações de Jaspers, como a linguagem com que expressou suas idéias, ela as deve muito mais a Heidegger" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 140).

[164] Em sua biografia de Hannah Arendt, Laura Adler faz o seguinte comentário sobre as mútuas relações e as idéias em comum que unem Heidegger e Jaspers: "Ela conhece os laços que unem Heidegger e Jaspers e defende o ideal rebelde desses dois grandes espíritos indiferentes à erudição que querem alcançar a própria experiência do pensamento. Os dois homens elaboram na mesma época novos sistemas conceituais. Mostram-se exaltados com a necessidade de fazer da filosofia uma ciência cardinal e encontram-se igualmente marginalizados por um sistema universitário que está afundando. Todos os dois criticam a faculdade, transformada numa permuta de vaidades exacerbadas, a que professores estão dispostos a tudo por qualquer promoção. Todos os dois têm uma alta estima pela instituição e pretendem reabilitá-la. São muito ligados, veem-se regularmente e refazem o mundo filosofando. Escrevem-se com frequência e se dizem tudo: suas esperanças, suas lutas. Compartilham uma mesma visão do futuro. Em simbiose, formam uma comunidade de pensamento que se pretende combativa e determinada" (ADLER, 2007, p. 118). No contexto de uma densa reflexão sobre as filosofias existenciais de Heidegger e de Jaspers, Lukács assevera: "Uma e outra são extraordinariamente parecidas, tanto quanto ao ponto de partida quanto às consequências a que chegaram". E se a filosofia de Jaspers ficou na "metade do caminho, comparada com o niilismo radical de Heidegger" (LUKÁCS, 1959, p. 425), isto se deveu não a diferenças substanciais em suas idéias, mas à inconsequência filosófica daquele.

Denis Huisman, Georg Lukács, Eduardo Nicol, August Talheimer etc., pois se a obra de Karl Jaspers possui vários aspectos nebulosos, às vezes quase herméticos, tais características são, como é inequívoco e notório, atributos indissociáveis da obra de Martin Heidegger[165].

E logo de início, a título de contextualização, é necessário recordar que Heidegger e Jaspers se inserem na extensa tradição filosófica de pensadores que, de um modo ou de outro, remontam à filosofia de Kierkegaard e, até mesmo, Schopenhauer e Schelling. Tradição esta que, como se sabe, constituiu-se como a principal corrente de reação filosófica às consequências sociopolíticas e culturais (filosófica, artística, religiosa) da Revolução Francesa – cujo maior intérprete, e, portanto, o adversário primeiro dos pensadores desta tradição, foi Hegel –, e que teve na obra de Schelling, que adensou as idéias da contrarrevolução feudal e religiosa que remonta ao conservadorismo romântico, a primeira expressão na filosofia alemã (Lukács, 1959). Em seus desdobramentos ulteriores, com as derrotas das revoluções democrático-burguesas de 1848 e diante da ascensão do proletariado e de sua revolução (cujos eventos mais importantes na Europa foram a Revolução de junho de 1848 e a Comuna de Paris, em 1871), essa tradição também alimentou a reação da grande burguesia (industrial, financeira) em sua aliança com os proprietários agrários. Inicialmente, isto ocorreu com Schopenhauer[166] – pois, durante muito tempo, foi pequeno o reconhecimento da filosofia de Kierkegaard – e, posteriormente, no período imperialista, com o mítico destruidor de ídolos, Nietzsche, e seus discípulos mais ou menos declarados, como Dilthey, Simmel e Spengler. Porém, mesmo sendo a referência primordial dos autores dessa tradição, foi somente no período entre-guerras das potências imperialistas que Kierkegaard alçou-se ao primeiro plano do cenário filosófico europeu e norte-americano (LUKÁCS, 1959, p. 202-3), como atesta a própria Hannah Arendt – ainda que, como se pode ver, dando ao fato uma explicação estritamente idealista. Segundo ela,

> Foi apenas nos anos pós-guerra, quando surgiu uma vontade de demolir estruturas intelectuais ultrapassadas, que a Alemanha veio a oferecer um solo onde o pensamento kierkegaardiano poderia lançar raízes, Nietzsche e a filosofia da vida (*Lebensphilosophie*),

[165] Mészáros, ao tratar do uso e do abuso de metáforas nas discussões teóricas, assinala que "Heidegger olha com desdém para o 'falar com clareza' do 'homem comum'" (MÉSZÁROS, 1993, p. 237). E, de modo mais contundente, a mais recente biógrafa de Arendt fustiga: "Bourdieu tem razão em comparar Marcel Duchamp e Heidegger. Sua filosofia é, sem dúvida, o primeiro *ready-made* filosófico: fabricado para ser interpretado e fabricado pela interpretação. O intérprete procede necessariamente por excesso, e o autor sempre pode fazer retoques, correções, desmentidos, para proteger sua obra, por definição incompreensível, inesperada, intransponível, inacessível para outro, talvez até mesmo para ele!" (ADLER, 2007, p. 292).

[166] Em sua análise da ascensão e desenvolvimento do irracionalismo na Alemanha, Lukács considera que com "Schopenhauer aparece pela primeira vez – e não somente na filosofia alemã, mas no plano internacional – a variante puramente burguesa do irracionalismo /.../ [E] depois da derrota da revolução de 1848, o vemos adquirir celebridade e deslocar Feuerbach como guia ideológico da burguesia" (LUKÁCS, 1959, pp. 158-59).

> Bergson, Dilthey e Simmel haviam preparado o terreno para Kierkegaard na Alemanha (ARENDT, 2008a, p. 74).

Este é o motivo pelo qual Arendt pôde dizer, em 1932, que vivia-se um momento em que "as mais variadas e heterogêneas escolas de pensamento consideram Kierkegaard autoridade fundamental", como demonstra, acima de tudo, a inequívoca importância que, centrais no *corpus* conceitual do filósofo dinamarquês, o sentimento de angústia e a "atitude de desespero em relação à própria existência" (ARENDT, 2008a, p. 75) possuem nas filosofias de seus mestres intelectuais, Heidegger e de Jaspers.

Em suas análises, a despeito das conotações específicas que as singularizam, Lukács e Losurdo, sem dissolver as filosofias de Heidegger e Jaspers em generalidades, não as isolam do contexto sociopolítico e ideológico para analisá-las *em si* e *per si*, mas, ao contrário, as captam no evolver de tendências mais abrangentes. Em *El asalto a la razón*, Lukács demonstra como ambas filosofias fazem parte da grande trajetória de desenvolvimento do irracionalismo na Alemanha, que vai de Schiller a Hitler. Losurdo, por sua vez, em *La comunidad, la muerte, Occidente*, sem descuidar-se dos aspectos irracionalistas, analisa-as a partir de seus vínculos com a *Kriegsideologie*. E, em ambos os casos, considera-se que a consolidação do imperialismo e o advento da I Guerra Mundial tiveram importância decisiva na configuração de um ambiente sociopolítico suscetível a – e impulsionador de – tais filosofias. Inclusive, sobre essa configuração, Lukács avalia longamente, dentre outras, a filosofia de Nietzsche, à qual reputa um papel proeminente na influência das correntes filosóficas posteriores. Proclama o autor de *Assim falava Zaratrusta* como sendo o "fundador do irracionalismo do período imperialista" (LUKÁCS, 1959, pp. 249-323), e mostra como, diferentemente de Schopenhauer e Kierkegaard[167], cujos embates teóricos ocorriam com o idealismo objetivo de Hegel e as forças democrático-burguesas, Nietzsche, em razão das primeiras manifestações do imperialismo e da ameaça crescente da revolução proletária, tinha como escopo supremo de suas críticas a dialética materialista e o socialismo[168]. Não porque Nietzsche tenha lido as obras de Marx e Engels[169] e, assim, os tenha refutado, mas porque "toda filosofia está determinada, quanto ao

[167] Para que os momentos históricos distintos e as características das respectivas filosofias tornem-se mais nítidas, lembremos essa observação de Nicol (1989, p. 226): A "existência é tão problemática para um como para o outro, ainda que de modo muito distinto. Para Kierkegaard [assim como para Schopenhauer], o grande problema deriva do fato de que Deus existe; para Nietzsche, de que Deus não existe".

[168] Em suas próprias palavras: "ao examinar a época em que se desenvolve a atividade de Nietzsche, se vê claramente a impressão tão profunda que produzem nele a Comuna de Paris, o desenvolvimento dos partidos socialistas de massas, principalmente na Alemanha, e os modos e o êxito da luta da burguesia contra eles" (LUKÁCS, 1959, p. 253).

[169] Para Lukács, uma das características dos "filósofos da decadência" pós-Nietzsche reside no desconhecimento cada vez mais acentuado das idéias de seu oponente. Em Nietzsche, esse desconhecimento – sobretudo em matéria econômica –, aliado às contradições do momento histórico, constituiu um dos móveis para a abordagem

seu conteúdo e ao seu método, pelas lutas de classes do seu tempo /.../ ainda que os filósofos ignorem em maior ou menor medida esta circunstância e não tenham, às vezes, a menor consciência dela" (LUKÁCS, 1959, p. 252). Portanto, os vínculos sociais, o horizonte ideológico e o perfil teórico de seus adversários filosóficos também contribuíram de maneira decisiva na configuração da filosofia nietzscheana. Lukács argumenta ainda que, como indivíduo possuidor de "extraordinários dotes pessoais", muitos problemas que escaparam completamente a outros pensadores da sua época foram captados por Nietzsche em seus momentos iniciais. Como exemplo, comenta que nenhum pensador de sua época captou de modo mais pungente o "profundo descontentamento com a cultura do presente"; igualmente, nenhum demonstrou tamanha rebeldia contra ela – "ainda que se convertendo, ao mesmo tempo, enquanto ao seu conteúdo social, num defesa contra a democracia e o socialismo" (LUKÁCS, 1959, p. 254) – ou expôs de modo mais histérico e frenético suas idéias – comparado à placidez formal das obras de seus antecessores e contemporâneos; e ainda menos, como Nietzsche, assumiu a decadência burguesa em sua verdadeira crueza: não como algo fortuito, passível de ser combatido com as armas da filosofia e da moral, mas como um elemento essencial da ordem social estabelecida. E para o público de suas obras, a intelectualidade em crise, o filósofo foi além: reconheceu a decadência como elemento localizado "no centro do conhecimento que de si mesma tem esta intelectualidade" (Lukács, 1959, p. 255). Na sequência, Lukács também assinala mais uma característica da filosofia de Nietzsche que lhe permitiu exercer uma influência duradoura: o fato de que o filósofo não apenas "reconhece a decadência como fenômeno fundamental da trajetória burguesa de seu tempo, [como] se propõe assinalar o caminho para sair dela". Como? Contrapondo "à revolução social 'superficial' e 'puramente externa' outra revolução 'mais profunda', de caráter 'cósmico-biológico'" (LUKÁCS, 1959, p. 255-6). Em suma, eis aqui sua proposta profundamente reacionária:

> Uma 'revolução' /.../ que deixa em pé, íntegros, os privilégios da burguesia e que defende, sobretudo, apaixonadamente, a situação de privilégio da intelectualidade burguesa, imperialista e parasitária, uma 'revolução' dirigida contra as massas e que dá ao medo que os

e a resolução mítica – eterno retorno, vontade de poder, super-homem – dos impasses sociopolíticos e ideológicos de seu tempo. E, por sua vez, os mitos e a forma aforismática de seus textos também contribuíram para sua influência nas gerações posteriores, pois permitiram a ele "colocar os problemas culturais, éticos etc., do imperialismo de modo tão geral, que pôde manter-se constantemente como o filósofo-guia da burguesia reacionária, apesar de todas as oscilações da situação e, em conformidade com elas, da tática da reação burguesa" (LUKÁCS, 1959, p. 254). Como a filosofia de Nietzsche dirigia-se aos intelectuais burgueses e pequeno-burgueses descontentes, a homens e mulheres desencontrados e imbuídos de sentimentos de desespero, e não ao proletariado, sua "mescla de antissocialíssimo vulgar e ordinário e uma refinada, engenhosa e, às vezes, inclusive, certeira crítica da cultura e da arte /.../ [fizeram com] que seus pensamentos e seu modo de expô-los [exercessem] um efeito tão sedutor sobre a intelectualidade imperialista" (LUKÁCS, 1959, p. 256).

> privilegiados econômicos e culturais têm de perder seus privilégios uma expressão patético-agressiva que disfarça seu temor e seu egoísmo (LUKÁCS, 1959, p. 256).

Sua "revolução" nada mais é do que uma pseudo-revolução; isto é, uma contrarrevolução travestida da indignação e dos anseios de mudança próprios dos revolucionários. Uma contrarrevolução que se apropria dos sentimentos e das armas (teóricas) do adversário para, ao subverter os fins almejados por ele, desmobilizar as forças da verdadeira revolução e, na medida do possível, arregimentá-las em prol de fins opostos aos originais. Com isso, ao invés da emancipação humana – objetivo precípuo da revolução proletária –, tem-se o aprofundamento, sob novas formas, da subjugação. Daí Lukács sublinhar que, com Nietzsche, foram transmutados "o objeto e a forma de expressão de toda a filosofia reacionária" (LUKÁCS, 1959, p. 250): as formas relativamente "passivas" de resistência cederam lugar a outras cada vez mais agressivas. Nesse sentido, Nietzsche aprofundou as tendências da *apologia indireta* – cujas origens remontam à época e à filosofia de Schopenhauer, "a primeira variante puramente burguesa do irracionalismo" (LUKÁCS, 1959, pp. 158; 167) – e forneceu a ela características concernentes à agressividade imperialista e ao recrudescimento da luta de classes entre burgueses e proletários[170]. Por conta disso, passando pela "tendência geral que se infiltra em quase todas as escolas ou que, pelo menos, as influencia" – a filosofia da vida, cuja essência "consiste em fazer que o agnosticismo se transmute em misticismo, que o idealismo subjetivo se converta na pseudo-objetividade do mito" (LUKÁCS, 1959, pp. 324; 333) –, a filosofia de Nietzsche, dotada elevada credibilidade na época, adensou a *Kriegsideologie*.

Nesse sentido, a influência de Nietzsche foi muito grande naquela tradição que, seguindo os passos de Jaspers (1958, 1968), Beaufret (1976) e Arendt (2008a), poderíamos identificar como sendo constituída pelas chamadas *filosofias da existência*[171] ou, quiçá, apenas denominá-la existencialismo, como Huisman (2001), Nicol (1989) e tantos outros. Ou então, numa abordagem bastante diversa, sobretudo no que diz respeito ao balanço de suas virtudes e vicissitudes, situá-las no contexto mais amplo do irracionalismo, como faz Lukács (1959), tendo em vista que a crítica ao formalismo da razão iluminista e à razão dialética – hegeliana

[170] Não é de todo supérfluo lembrar que Heidegger considerava Nietzsche o "último filósofo alemão" (HEIDEGGER, 1997, p. 97). E que, no juízo de Hannah Arendt, "À exceção de Nietzsche, que pelo menos fez um esforço honesto de converter o homem num autêntico 'senhor do Ser', a filosofia de Heidegger é a primeira absoluta e inflexivelmente terrena" (ARENDT, 2008a, p. 208). Portanto, seja pela admiração deste filósofo ou pela constatação de sua discípula, as filosofias de Nietzsche e Heidegger encontram-se de algum modo ligadas.

[171] Segundo Arendt (2008a, p. 192), "A história da filosofia da existência tem pelo menos cem anos. Começou com a obra madura de Schelling e com Kierkegaard. Tomou inúmeras direções a partir de Nietzsche, e muitas ainda continuam inexploradas. Foi um elemento fundamental no pensamento de Bergson e na chamada filosofia da vida, e na Alemanha do pós-guerra, atingiu, na obra de Scheler, Heidegger e Jaspers, uma clareza inédita na exposição dos temas centrais da filosofia moderna".

e, sobretudo a partir do último quarto do século XIX, marxista – é uma característica de suas diversas tendências ou correntes filosóficas, tais como a "filosofia da vida", a fenomenologia e o existencialismo em suas muitas matizes. Mas, seja como for, antes de nos pronunciarmos sobre essa questão, repassemos alguns posicionamentos de Jaspers e Heidegger em relação ao mais importante e sombrio acontecimento histórico de suas vidas, o nazismo, pois, não sendo pelas intenções de seus autores – e sem jamais negligenciar os cuidados relativos aos efeitos deletérios ocasionados pelo sociologismo e pelo econonomicismo –, é por seus vínculos sociais (seus fundamentos objetivos), sua estrutura conceitual e suas conseqüências – isto é, seus desdobramentos objetivos e subjetivos – que uma filosofia deve ser analisada (Cf. LUKÁCS, 1959).

3.1.1. Martin Heidegger

A história da vida de Martin Heidegger, especialmente seu posicionamento político perante o regime nazista e se (e quanto) tal posicionamento constituiu a expressão prática de sua filosofia ou, ao contrário, foi apenas um lapso, um momentâneo erro de avaliação de um pensador não afeito às questões políticas concretas[172], tem sido objeto de inumeráveis controvérsias desde muito antes de sua morte. Durante certo tempo, o caráter evasivo dos posicionamentos de Heidegger e a parca documentação acessível aos pesquisadores dificultaram muito o esclarecimento acerca do sentido e da profundidade de seu envolvimento com o nazismo. Em 1962, com a publicação de seus textos e discursos dos anos em que ocupou o reitorado (abril de 1933 a abril de 1934), detonou-se, em particular entre os pós-estruturalistas franceses – François Fédier, Jacques Derrida, François Lyotard, Philippe Lacoue-Labarthe entre outros –, uma onda de debates em torno de sua adesão. Porém, foi somente com a obra de Victor Farias, *Heidegger e o nazismo* – que, não sem motivos, causou a mais célebre celeuma nesse debate –, que muitos aspectos desse envolvimento foram devidamente esclarecidos[173]. Nela, resultado de uma investigação vigorosa, abrangente e

[172] Como, por exemplo, nas palavras de Losurdo (2003, p. 265), pensam os "hermeneutas da inocência". Para Losurdo, tais hermeneutas são "os não poucos intérpretes de Heidegger /.../ dominados pela preocupação /.../ de voltar a submergir numa aura rarefeita e politicamente asséptica, inclusive, textos cuja dimensão política é explícita e declarada. E é assim que submetem, a um banho que deveria purificá-lo de toda contaminação mundana, um filósofo que não somente na correspondência privada e em suas ocasionais participações, mas também nas obras teóricas, não se cansa de se pronunciar sobre os acontecimentos da época" (LOSURDO, 2003a, pp. 263-4).

[173] Em seu *Heidegger*: anatomia de um escândalo, Fédier procura desqualificar o livro de Farias por meio da alegação de que a adesão do filósofo alemão ao nazismo não foi "uma adesão total", e que acusá-lo de tal adesão é incorrer nas "astúcias dos totalitários" (FÉDIER, 1989, pp. 28-9). Segundo Fédier, Heidegger jamais aderiu ao antissemitismo e ao racismo nazistas; portanto, é justo falar em adesão, mas não em "adesão total". Não são, no entanto, nada convincentes os malabarismos históricos e linguísticos que Fédier utiliza para tentar transmitir a

amplamente documentada, Farias mostra passo-a-passo a extensão do comprometimento de Heidegger com as idéias, as disputas internas no partido e, é claro, com o próprio regime de Hitler – e, inclusive, sua admiração pelo *Führer*. Ele comprova como, muito antes de seu reitorado na Universidade de Freiburg e bem depois de ter sido obrigado a deixar o cargo, Heidegger foi um adepto bastante consciente das causas propugnadas pelo Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP)[174]. Na verdade, mesmo depois de terminada a II Guerra Mundial e o regime nazista ter sido destroçado, Heidegger nunca fez qualquer autocrítica ou retratação verdadeira e, no âmbito pessoal, continuou a manter relações fraternas com ex-colaboradores nazistas, como é o caso de sua amizade exemplar com Eugen Fischer, que, em 1927, fundou e se tornou dirigente do repugnante Instituto de Higiene Racial. De modo sintomático, já em 1960, quinze anos após a derrota alemã, Heidegger ofereceu a Fischer um exemplar de um de seus livros, no qual encontra-se "a seguinte dedicatória: 'Para Eugen Fischer, com cordiais saudações de Natal e os melhores votos para o ano novo. Martin Heidegger'" (FARIAS, 1988, p. 102). Essa amizade perdurou até a morte de Fischer, em 1967[175].

Desde o primeiro escrito de Heidegger, publicado em 1910, acerca da inauguração de um monumento em homenagem ao conservadoríssimo monge agostiniano Abraham Sancta Clara, Farias afirma ser patente no filósofo

> a articulação progressiva de um pensamento que se nutre da tradição autoritária, antissemita, ultranacionalista, que atribuía um caráter sagrado à pátria entendida em seu sentido mais local, ia de par em par com um populismo radical e comportava fortes conotações religiosas (FARIAS, 1988, p. 22).

Nas décadas posteriores, ainda que o anti-semitismo e o biologismo não tenham sido abertamente teorizados em seus escritos[176] – o que não isenta o filosófo de posicionamentos

---

imagem de um Heidegger que errou por crer na possibilidade de expurgar o movimento nacional-socialista de suas sandices, e que, depois, expiou seu erro sem que isso comprometesse a si ou à sua filosofia. E ademais, total ou parcial, o importante é que, em si mesma, a adesão já constitui um grave problema, o qual nos remete à questão acima mencionada: em que medida ela constituiu algo fortuito, um erro político e pessoal, ou uma expressão dos limites – e compromissos sócio-históricos – de sua filosofia? De Fédier, ver também, sobre o mesmo tema, o prefácio que escreveu para *Escritos políticos*, uma coletânea de textos de Heidegger (1997).

[174] Como se sabe, Heidegger nunca deixou de apoiar o regime. Registros da época indicam tanto "sua entrada no NSDAP em 1º de maio de 1933" como que ele continuou membro e pagou sua cotização até 1945 (FARIAS, 1988, p. 122; ver também ADLER, 2007, p. 143).

[175] Em seu *Reitorado de 1933-1934*: fatos e reflexões, exprimindo seu caráter dissimulado, Heidegger afirmou: "Não mantive, de resto, qualquer relação pessoal ou política com funcionários do Partido" (HEIDEGGER, 1997, p. 198).

[176] Dentre as facções do partido nacional-socialista, "Martin Heidegger optou pela tendência representada por Ernst Röhm e seus SA, e procurou fundamentar essa variante em sua própria filosofia, em oposição declarada à corrente biologizante e racista de Alfred Rosenberg e Ernst Krieck" (FARIAS, 1988, p. 23). Numa linha de argumentação similar, Safranski afirma que "O nacional-socialismo de Heidegger é decisionista. Não é a origem mas a determinação que lhe serve como padrão. Na sua terminologia, isso significa: o ser humano não deve ser julgado pelo seu *estar-jogado* (*Geworfenheit*) mas pelo seu *projeto* (*Entwurf*)" (SAFRANSKI, 2000, p. 303). Em sua

antissemitas[177] e, muito menos, de suas idéias serem convergentes e terem contribuído, em diversos aspectos, para o fortalecimento dessas filosofias reacionárias (FARIAS, 1988; LOSURDO, 2003a; LUKÁCS, 1959; SAFRANSKI, 2000) –, as idéias desenvolvidas por Heidegger estiveram em franca sintonia com as tendências mais extremadas do nacional-socialismo. Por causa delas, mesmo sem ainda participar diretamente do movimento, ele se tornou um dos mais influentes filósofos em sua ala mais atuante e reacionária, a estudantil (*Jugendbewegung*). E, nos anos posteriores, sua evolução filosófica coincidiu "com as tendências gerais da *Jugendbewegung*" (FARIAS, 1988, p. 90). Foi também nos anos de 1923-8, anos em que esteve lecionando em Marburgo, que, junto com Jaspers, Heidegger aprofundou seu interesse pelo problema da universidade alemã[178] e fortaleceu o concerto de ambos (a "comunidade de luta") contra a "filosofia escolar" capitaneada pela figura de Heinrich Rickert (Cf. HOLZAPFEL, 2007, pp. 139-156). Porém, apesar da crescente convergência de idéias com a *Jugendbewegung*,

> no inverno de 1931/32, a ligação de Heidegger com o partido nacional-socialista não passa de uma opinião política. Ele vê nesse partido uma força ordenadora na desgraça da crise econômica e no caos da República de Weimar que desmorona, e sobretudo uma fortaleza contra o perigo de uma rebelião comunista (SAFRANSKI, 2000, p. 275).

---

defesa, ao postular sua reintegração ao quadro docente da Universidade de Freiburg, Heidegger reconheceu que não efetuou "ataques particulares" ao biologismo da ideologia nazista, mas insinua que resistiu ao regime. Segundo ele, "o simples fato de apresentar as minhas posições filosóficas fundamentais era suficiente para marcar a oposição ao endurecimento dogmático do biologismo primário professado por Rosenberg" (HEIDEGGER, 1997, p. 181). Curiosa também é a observação de Hanah Arendt, segundo a qual a facção de Röhm era a "dos nazistas convictos" (ARENDT, 1990, p. 508), em oposição àqueles que não aderiram de modo convicto a uma causa, mas atuavam em consonância com ela em razão da destruição de suas personalidades e de sua espontaneidade em favor de um comportamento burocrático, indiferente aos fins e cumpridor das ordens que lhes forem prescritas. Isto porque, "Os homens, na medida em que são mais que simples reações animais e realização de funções, são inteiramente supérfluos para os regimes totalitários" (*id*., *ibid*.). Por conseguinte, "O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las" (*ibid*., p. 520). Se essas asserções arendtianas forem consistentes, elas nos permitem afirmar que o expurgo da facção Röhm e a perda de prestígio de Heidegger decorreram do fato de que, sob certo sentido, ambos eram nazistas mais convictos do que os próprios líderes do NSDAP.

[177] Quatro anos antes da ascensão de Hitler, Heidegger escrevia: o "problema exige nada menos do que o urgente reconhecimento de que estamos em face de uma escolha: ou reaprovisionamos nossa vida espiritual alemã com forças e educadores genuinamente nativos, ou a abandonamos de uma vez por todas à judaização que cresce tanto em sentido amplo como restrito" (ETTINGER, 1996, p. 46). Há, também, dentre outros, os casos dos professores Eduard Baumgarten, Max Müller (ex-alunos de Heidegger) e Hermann Staudinger, todos perseguidos ou prejudicados em suas carreiras universitárias por Heidegger (ETTINGER, 1996, pp. 60-4). Assim, sobre o antissemitismo de Heidegger, Rüdiger Safranski esclarece: "o seu tipo de antissemitismo não era motivo, para ele, de associar-se à revolução nacional-socialista. Mas a brutalidade do antissemitismo nacional-socialista, que muito cedo se manifestou, também não o afastou do movimento /.../ Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann, Karl Löwith – pessoas do círculo mais íntimo de Heidegger – têm de deixar a Alemanha, mas de momento isso ainda não diminui nele a comunhão de vontade com os nacional-socialistas" (SAFRANSKI, 2000, pp. 306-307).

[178] E quanto à vida amorosa, foi também nesse período que conheceu e se apaixonou por uma das mulheres mais importantes da sua vida, Hannah Arendt.

Com a ascensão de Hitler ao poder, em 1933, ele aprofundou sua adesão ao nazismo, como mostram algumas das muitas palavras que, naquele ano, escreveu aos estudantes alemães: "*O próprio Führer e só ele é a realidade alemã de hoje e do futuro, assim como a sua lei*" (HEIDEGGER, 1997, p. 112). E mais, sobre as eleições:

> Em 12 de novembro, todo o povo alemão vai escolher o seu futuro. Este futuro está ligado ao *Führer* /.../ Não existe de um lado a política externa e de outro a política interna. Não há senão uma vontade, a que quer a existência (*Dasein*) plena e inteira do estado.
>
> Esta vontade foi levada pelo *Führer* a todo o povo; ele fundiu-a numa única decisão.
>
> Ninguém pode se abster no dia em que essa vontade se deve declarar! (HEIDEGGER, 1997, pp. 113-4).

Nem mesmo o boicote dos alunos aos professores judeus, a expulsão de inúmeros professores das universidades alemãs nos anos de 1933-4[179], a violência cometida contra as organizações estudantis judaicas e católicas, a queima de livros de escritores judeus e comunistas, entre outras insanidades – como a presença de dois campos de concentração no estado de Baden (Cf. FARIAS, 1988, p. 120) –, foram fatos suficientemente deploráveis para demover Heidegger de seu prestigiado cargo na Universidade de Freiburg, assumido em plena vigência do regime de Hitler[180]. E mais, nos casos de violência que ocorreram na universidade durante seu reitorado, Heidegger, ao proteger estudantes e membros das SA e negligenciar as investigações perante a violência cometida contra os estudantes e a sede da NeoFriburgia, uma associação de estudantes judaicos (Cf. FARIAS, 1988, pp. 155-6), deu mostras explícitas de sua preferência política.

Lembremos ainda que, na época em que assumiu o reitorado, a fama de Heidegger já tinha ultrapassado (e muito) os muros universitários: era considerado um dos maiores filósofos alemães e possuía fama internacional. Sua ascensão a um dos cargos mais prestigiados do cenário universitário e cultural da Alemanha não exprimia, assim, somente o tão esperado reconhecimento acadêmico, mas, levando-se em consideração o papel de vanguarda atribuído ao movimento estudantil pelos nazistas, é notório que se vinculava às necessidades de reforma universitária e, com ela (ou, para a facção de Ernst Röhm e seus SA, por meio dela), do regime[181]. Nas precisas palavras de FARIAS (1988, pp. 121-2),

---

[179] Na média, 7,5 por cento dos professores foram expulsos. "Em Berlim, Frankfurt/Main, Heidelberg, Breslau, Göttingen, Friburgo, Hamburgo e Colônia, a porcentagem alcançada oscilava entre 18 e 32 por cento" (FARIAS, 1988, p. 118).

[180] N'*As origens do totalitarismo*, comentando o caráter amadorístico da administração das SA em oposição ao, digamos assim, caráter profissional ("frio e calculista") da administração SS dos campos posteriores, Arendt afirma: "A mortalidade era tão alta que somente uns poucos internos dos campos de concentração de 1933 sobreviveram a esses primeiros anos" (ARENDT, 1990a, p. 504).

[181] Ainda de acordo com FARIAS (1988, p. 117), "Os nacional-socialistas atribuíam aos estudantes um papel extremamente importante: a 'geração viva', pensavam eles, devia não apenas 'revolucionar' a Universidade, mas também fazer dela o modelo da transformação nacional-socialista de toda a sociedade alemã". Essa constatação

> O assim chamado enquadramento da sociedade alemã previa, como um de seus momentos cruciais, a tomada de poder nas universidades e sua transformação conforme os desígnios do NSDAP. A atribuição do cargo de reitor da Universidade de Freiburg a Martin Heidegger constituiu um acontecimento de alcance nacional e internacional, e um respaldo muito poderoso para o regime há pouco instalado, considerando-se o grande prestígio do filósofo.

Nesse sentido, longe de assumir de modo burocrático e "imparcial" as atribuições meramente administrativas do cargo, o caráter fulminante e intenso de sua adesão manifestou-se plenamente na urgência de seu anseio em contribuir com a reforma universitária e na própria imagem que detinha junto à maioria dos seus colegas de trabalho, os quais consideravam "o seu reitor um sonhador radical que tinha enlouquecido" (SAFRANSKI, 2000, p. 318). Nas palavras seguintes de Safranski, entende-se o quanto a luta de Heidegger pela reforma era alimentada por pretensões bastante ambiciosas:

> Heidegger aparece com impulso de movimento juvenil, como ponta-de-lança dos universitários revolucionários que estão em marcha /.../ [Ele] não foi ousado a ponto de pensar poder 'liderar o líder' – como Jaspers afirmou mais tarde –, mas no terreno da política universitária realmente buscou uma posição liderante na luta contra os catedráticos /.../ Freiburg devia ser declarada 'antessala' da transformação nacional-socialista das universidades. Então Heidegger seria com efeito uma espécie de líder das universidades alemãs (SAFRANSKI, 2000, pp. 308-9).

Foi com esse espírito e objetivo que, logo após assumir o cargo de reitor, Heidegger apresentou o seu projeto de reforma. Segundo Farias (1988, p. 118),

> entre os diversos projetos que surgiram no campo do nacional-socialismo para orientar a reforma universitária na direção desejada pelo 'movimento', destacam-se, desde o início, com suas colorações próprias, os dos professores Ernst Krieck, Alfred Baumler e Martin Heidegger.

E ainda mais sintomático da profundidade de sua adesão ao regime é que, dentre esses projetos – elaborados conforme o espírito e a prática da *Gleichschaltung*[182] –, o de Heidegger destacava-se pelo caráter mais extremado de suas propostas. Mesmo após algumas medidas de inequívoca relevância introduzidas nas universidades pelo estado, como o Princípio do

---

vem ao encontro da algumas idéias de Heidegger proferidas numa conferência pronunciada na Universidade de Tübingen. Nela, o filósofo declarou: "A antiga forma de coexistência, a 'colegialidade', desaparecerá, ela é puramente negativa. Pela obediência, docentes e discentes se integram no seio do estado, e a nova maneira de ser será desenvolvida como uma realidade na qual a relação com o estado assume outra feição. Aliás, não podemos mais falar de relação com o estado, porque a própria universidade se tornou estado, elemento do desenvolvimento do estado. Assim desaparece o caráter que a universidade revestia até agora, o de uma ilha num estado vazio" (HEIDEGGER *apud* FARIAS, 1988, p. 197).

[182] Na explicação de Stackelberg (2002, pp. 149-50), "O anseio por união e uma comunidade nacional mais purificada, mais coesa e mais poderosa, expurgada de seus elementos perturbadores e divisivos, favoreceu em muito o esforço nacional-socialista de conquistar o monopólio do poder, pondo todas as instituições da sociedade alemã sob o seu controle. O nome oficial dado a esse processo de sincronização, coordenação e subordinação foi *Gleichschaltung*, cujo significado literal é 'mudar na mesma direção, linha ou corrente /.../ Na prática, a *Gleichschaltung* significava a eliminação da sociedade alemã de toda a diversidade e dissidência. Judeus e marxistas tornaram-se os alvos especiais e as vítimas primárias da *Gleichschaltung*".

Führer[183] e a retirada de poder dos órgãos colegiados, Heidegger, meses depois, assim se pronunciou: "A revolução chegou ao fim e cedeu o lugar à evolução, segundo as próprias palavras do *Führer*. À revolução deve suceder a evolução. Entretanto, na Universidade, *a revolução não apenas não atingiu seu objetivo como ainda nem começou*" (HEIDEGGER *apud* FARIAS, 1988, p. 191). E para atingir esse objetivo destacam-se, dentre os "inestimáveis préstimos" que o filósofo-reitor ofertou à Universidade de Freiburg, os seguintes:

> A expulsão de todos os docentes judeus e a distribuição a todos os professores de um questionário sobre sua origem racial, o novo direito dos estudantes, o juramento obrigatório para os docentes sobre a pureza de sua raça, a obrigatoriedade da saudação nazista no início e no final das aulas, a organização do Departamento Racial Universitário, administrado pelos SS /.../ o serviço do trabalho obrigatório, a ajuda econômica aos estudantes membros dos SA, SS e outros grupos militares, e sua recusa aos estudantes judeus e marxistas, a obrigação de assistir às aulas sobre teoria racial, a ciência militar e a cultura alemã (FARIAS, 1988, p. 161).

Em suma, muito mais do que um "embaixador da boa vontade política", Heidegger foi um sólido adepto de *inúmeras* idéias e práticas do nacional-socialismo. E é justamente por isso, pela profusão de provas documentais que apontam nesse sentido, que não se pode simplesmente menosprezar uma curiosidade que, há muitas décadas, atravessa o "caso Heidegger", qual seja: a insistência de seus discípulos em minimizar, negar e, às vezes, inverter os sentidos dos fatos com o objetivo de eximir o filósofo de suas responsabilidades[184] e, especialmente, sua filosofia de qualquer vínculo essencial com o ideário nazista. O caso é tão sério que até mesmo a nossa sóbria e perspicaz Hannah Arendt, que, logo após o término da guerra, havia acusado Heidegger de mau caráter e, em razão do tratamento dispensado a Husserl, de antissemita, "depois de suas visitas [a ele] em 1950, /.../ tornou-se, por vontade

---

[183] O *Führerprinzip* é o princípio segundo o qual todas as instituições do estado e da sociedade alemã deveriam se organizar de acordo com a devoção e a obediência ao seu líder máximo, e não se referindo a normas abstratas e órgãos colegiados, democráticos. No entendimento de Arendt (1990a, p. 414), "é o 'desejo do *Führer*', dinâmico e sempre em movimento – e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita –, que é a 'lei suprema' num estado totalitário. O caráter totalitário do princípio de liderança advém unicamente da posição em que o movimento totalitário, graças à sua peculiar organização, coloca o líder, ou seja, da importância funcional do líder para o movimento". Esse caráter dinâmico assenta-se, segundo ela, na própria natureza "ideológica" – e, nesse sentido, mentirosa – do movimento e do regime totalitário, que obriga o *Führer* a mudar permanentemente de posição e, inclusive, contradizer-se, sem que tenha que se desmentir e, com isso, perder credibilidade com o questionamento de sua "infinita infalibilidade". Por fim, segundo Safranski (2000, p. 302), "Heidegger já introduzia de fato o Princípio do *Führer* em Freiburg, antes ainda que ele fosse estabelecido pela reforma de Baden na universidade. Por vários meses ele não convocou o conselho acadêmico, com isso lhe tirou os poderes. Suas circulares e participações aos órgãos do colegiado e faculdade eram feitas em tom gritante e imperioso. Heidegger, homem de limitada experiência de front na Primeira Guerra Mundial, estava fascinado pela ideia de introduzir no corpo docente um espírito soldadesco". Constatação esta que vem ao encontro das investigações de Losurdo acerca da influência da *Kriegsideologie* sobre as idéias de Heidegger.

[184] Até mesmo depositando em sua esposa boa parte das responsabilidades por sua adesão ao nazismo, como, dentre outros, o fez Hannah Arendt. Nas palavras de ETTINGER (1996, p. 93), "Os apologistas de Heidegger (entre os quais Hannah Arendt) empenhavam-se em retratá-lo como uma vítima indefesa da sinistra obsessão de Elfride, e por mostrá-la como a força obscura que o impelira a aderir ao nazismo, arruinara sua vida e causara todos os seus infortúnios".

própria, sua dedicada agente literária nos EUA, passando a fazer contato com editores, a negociar contratos e a escolher para ele os melhores tradutores" (ETTINGER, 1996, p. 84). A miopia da filósofa em relação à adesão de Heidegger ao nazismo era tão acentuada que, em 1966, numa carta a Jaspers, ela chegou às raias do absurdo ao dizer, acerca de supostas injustiças cometidas contra ele pelo "círculo de Adorno-Horkheimer", que a "Única pessoa que durante anos fez oposição na Alemanha é acusado ou ameaçado de ver-se acusado de antissemitismo" (ARENDT *in* ETTINGER, 1996, p. 122).

Jean Beaufret, um dos discípulos para o qual Heidegger enviou um dos seus textos mais conhecidos, *Carta sobre o humanismo*, "justificou" assim a adesão do filósofo ao nazismo: "Quando Heidegger escolhe o nazismo, não há necessariamente falha de caráter. No máximo, deixa de dar atenção à infraestrutura" (BEAUFRET, 1976, p. 25). Seja lá o que a falta de "atenção à infraestrutura" queira dizer, Beaufret nada diz sobre as relações da adesão ao regime com a filosofia heideggeriana e, curiosamente, também deixa ileso o caráter de Heidegger. Ora, lembrando que *Introdução às filosofias da existência*, de Beaufret, é de 1971 e, nesse momento, muitas evidências acerca do perfil da participação de Heidegger no regime já eram públicas, pode-se dizer que se o discípulo exime o caráter do mestre de máculas, não se pode dizer que o seu próprio caráter não saia bastante enxovalhado dessa defesa.

Dentre todas as defesas que fizeram de Heidegger, as mais emblemáticas, ano entanto, tudo indica que tenham sido as de François Fédier, também discípulo de Heidegger e ex-aluno de Jean Beaufret. No prefácio que redigiu aos *Escritos políticos* do filósofo alemão, Fédier, por meio de um verdadeiro malabarismo com as palavras, chegou até mesmo a ver na "revolução heideggeriana da universidade" uma proposta de cunho progressista, oriunda de um filósofo com pendores igualitaristas inaceitáveis aos "hitlerianos". Segundo ele,

> Quando assume o cargo de dirigir a universidade, não é para impor o que quer que seja. Inversamente, em relação à autoridade governamental, convida colegas e estudantes a constituir uma força positiva de resistência, que faça ouvir a sua voz, e contribua para clarificar os objetivos de uma *revolução* (FÉDIER *in* HEIDEGGER, 1997, p. 83 – itálicos no original).

E acrescenta:

> Não se tratava, evidentemente, de uma resistência no sentido em que hoje entendemos essa palavra. Depois de 30 de janeiro de 1933, não havia certamente qualquer alternativa a Hitler que não fosse a guerra civil. Ora, nesse momento, julgando (como muitos outros) Hitler menos pernicioso do que uma guerra civil, Heidegger fala consequentemente de sanear e clarificar o movimento. Sanear implica lutar contra o que corrompe; clarificar, afastar o que obscurece. Não há aqui um princípio de resistência? Resistir não é, em primeiro lugar, fazer frente ao que ameaça fazer-nos dobrar? (FÉDIER *in* HEIDEGGER, 1997, p. 83).

Como se não bastasse, na sequência, em tom quase edificante, ele não apenas absolve o filósofo como, de modo surpreendente, atribui ao seu reitorado um nobre objetivo. Para ele, "Heidegger pensava, ao tornar-se reitor, poder resistir eficazmente a tudo que havia de maléfico no partido de Hitler, incluindo a componente doutrinária do 'antissemitismo'" (FÉDIER *in* HEIDEGGER, 1997, pp. 83-4). Com essa argumentação, esse advogado filosófico de Heidegger "se esquece", por um lado, que mesmo "saneado" e "clarificado" o movimento continuaria a ser o movimento nazista; e, por outro, como muitos já o sabiam bastante bem nos anos 1920-30, que não se tratava de resistir apenas à "componente doutrinária do 'antissemitismo'" *do* partido nazista, mas *ao* partido nazista como tal e a tudo que ele representava como degradação política e humana[185]. Heidegger, porém, ao invés de resistir ao nazismo, sempre cultivou e dirigiu seu ódio inescusável a outro e bem definido inimigo: o comunismo. Sentimento este que, com os primeiros sinais da Guerra Fria, veio ao encontro dos interesses prevalecentes e à sua necessidade de expiação dos pecados políticos das décadas anteriores. Daí que, como lembra Ettinger (1996, p. 70), "Seu depoimento perante a Comissão de Investigação e suas declarações foram concebidos de modo a retificar sua folha de serviços; sim, ele havia apoiado o regime nacional-socialista nos primeiros anos, mas apenas porque o mundo ocidental estava ameaçado pelo comunismo". Por fim, não carece lembrar que esse ódio pelo comunismo é uma das características compartilhadas por todas as "filosofias da decadência" (LUKÁCS, 1959).

Na defesa que sustenta de seu mestre filosófico, Fédier não apenas quer redimi-lo por meio de uma "participação purificadora" no regime nazista como, ao tratar da ação de Heidegger para a alteração das regras de funcionamento interno da universidade – e, com isso, procurando mostrar que a resistência a elas originava-se das forças aliadas aos nazistas –, ainda frisa: "é preciso saber, por exemplo, que em 1933 Heidegger queria associar à gestão da universidade não apenas os assistentes, mas também os estudantes" (FÉDIER *in* HEIDEGGER, 1997, p. 89). Ou seja, pelo tom enunciado, Fédier não apenas defende o filósofo da Floresta Negra como, o que é pior, praticamente transforma suas ações autoritárias em procedimentos político-administrativos de cunho democrático[186]. No entanto, para que essa

[185] Refletindo a partir do horizonte ideológico do proletariado e nutrindo-se do arsenal teórico marxista, Trotsky, em 1931, escrevia: "num futuro que se pode prever, no decorrer dos 10 ou 20 anos que se seguirão, a vitória do fascismo na Alemanha significará uma ruptura no desenvolvimento da tradição revolucionária, o desmoronamento da Internacional Comunista, o triunfo do imperialismo mundial nos seus aspectos mais odiosos e mais sanguinários" (TROTSKY, 1979, p. 30). Este, obviamente, é apenas um dentre inumeráveis exemplos que poderiam ser aqui elencados.

[186] Esquecendo novamente o quanto Heidegger deplorava os intelectuais simpáticos ao liberal Max Weber e suas tendências parlamentaristas (Cf. LOSURDO, 2001; ADLER, 2007; SAFRANSKI, 2000).

leitura torne-se possível, ele não diz o essencial: que as forças aliadas aos nazistas e contrárias às suas ações eram as forças conservadoras, as quais viam nessas ações não um impulso rumo à democracia, mas um extremismo nazificante inaceitável aos modos e valores da burguesia e da aristocracia tradicionais. Tendo sido justamente por isso que, frente às investidas do filósofo, o ministério acabou proclamando que "o revolucionarismo *da mudança de todo o Dasein alemão* (Heidegger) na universidade está indo longe demais" (SAFRANSKI, 2000, p. 323). E, de fato, mesmo após o término da guerra, o próprio Heidegger nos permitiu entrever o grau de sua adesão ao regime. Num texto de 1945, ele utilizou sua singular retórica para reivindicar sua reintegração aos quadros da Universidade de Freiburg. Em suas palavras:

> Depois do semestre de verão, que tinha inevitavelmente sido um semestre turbulento de revolução, tentei, no sentido do Discurso, por em andamento nos primeiros meses do semestre de Inverno 1933-1934 o trabalho da universidade, embora já tivesse por essa altura suportado bastante desenganos. Via claramente que agir no meio de fricções do real não seria possível sem fazer concessões nem compromissos – sempre, porém, a propósito do que *não dissesse respeito aos princípios*. Mas estava também persuadido, sobretudo depois do discurso da paz pronunciado por Hitler em maio de 1933, de que a minha posição de fundo e a minha ideia das tarefas que a universidade tinha de desempenhar eram *compatíveis com a vontade política do governo* (HEIDEGGER, 1997, pp. 179-80 – itálicos nossos).

Pois bem, se tudo que aconteceu até maio de 1933 não foi suficiente para ferir seus "princípios" morais e políticos – caso contrário, como ele próprio disse, teria renunciado – e, apesar das diferenças superficiais, sua "posição de fundo" e as "tarefas" que tinha em perspectiva eram "*compatíveis com a vontade política do governo*" – isto é, do governo nazista –, é improvável que se possa extrair daí que os "princípios" de Heidegger eram de cunho humanista e, muito menos, que sua "posição de fundo" e suas "tarefas" fossem animadas pelo espírito democrático. Nesse sentido, é esclarecedor recordar o que nos diz Safranski ao tratar do antissemitismo do filósofo: "quando Heidegger formula uma primeira e cautelosa crítica à política oficial, não é porque o indignem os excessos antissemitas, mas as concessões às velhas forças burguesas" (SAFRANSKI, 2000, p. 307). Portanto, os conflitos a que Fédier se refere não ocorriam porque "a igualdade é verdadeiramente /.../ o núcleo" (FÉDIER *in* HEIDEGGER, 1997, p. 82) do pensamento de Heidegger[187], mas porque este se adiantava na reforma da universidade num momento em que os nazistas no poder do estado ainda sentiam a necessidade de composição com as forças conservadoras tradicionais. Necessidade que, importa recordar, foi comprovada, na "noite das facas longas" (30 de junho de 1934), com o assassinato de Ernst Röhm e de vários membros das SA em prol do arrefecimento dos ânimos

[187] Para uma reflexão de Fédier que trata da igualdade nos *Escritos políticos* de Heidegger, ver Fédier (*in* HEIDEGGER, 1997, pp. 80-4).

dos conservadores[188] (Cf. STACKELBERG, 2002, p. 161). Daí que "a demissão de Heidegger da reitoria liga-se à sua luta pela pureza do movimento revolucionário, assim como ele o compreendia: renovação do espírito ocidental depois da 'morte de Deus'" (SAFRANSKI, 2000, p. 323). Ou ainda, de acordo com Farias, as condições em razão das quais Heidegger foi levado a renunciar ao seu cargo na reitoria eram as seguintes: a conjuntura nacional de estrangulamento da facção de Röhm (e suas SA) e o consequente esvaziamento das forças políticas – estatais, docentes e estudantis – que o apoiavam[189].

Outrossim, e aqui parece residir um dos aspectos mais relevantes dessa questão: há, decerto, algo mais do que mera ingenuidade ao se considerar que a ignorância alegada por Heidegger não o compromete como indivíduo e, do mesmo modo, não o faz com a sua filosofia. E isso porque, aceitando a frágil tese da inocência moral de sua participação, restaria o fato de que sua filosofia não lhe permitiu compreender os acontecimentos mais dramáticos de seu tempo. Como não existe vazio ideológico, e nem se pode considerar que Heidegger era um ignorante político atordoado pelos ares da "planície dos negócios mundanos" em razão de sua súbita descida dos "píncaros da filosofia"[190], convém assinalar que sua suposta "ignorância"[191] e a credulidade de seus discípulos exprimem – e, ao mesmo tempo, obliteram, consciente ou inconscientemente – tanto a natureza de sua filosofia quanto o solo histórico-

[188] O resultado disso foi que, como as SA controlavam o movimento estudantil, em relação ao qual as idéias de Heidegger exerciam forte influência, o expurgo fez com que o filósofo, que fora demitido em maio de 1934, perdesse de vez sua principal base de apoio político para a consecução dos objetivos da reforma universitária e, com ela, sua motivação para a intervenção política sistemática (Cf. FARIAS, 1988, pp. 243-8).

[189] "Nacional-socialista populista extremista, 'revolucionário', rebelde a qualquer compromisso com a necessidade de respeitar um ritmo de desenvolvimento político 'por etapas', Heidegger era um perigo tanto para a direção política nazista como para os conservadores, que viam ameaçada uma estrutura universitária dentro da qual suas funções estavam mais ou menos garantidas. Para a direção política, ele representava um perigo porque seu procedimento revolucionário questionava todas as alianças e negociações ainda necessárias num momento em que a questão fundamental continuava sendo a consolidação do poder" (FARIAS, 1988, p. 251).

[190] Numa homenagem aos 80 anos de Heidegger, Arendt escreveu sobre a "morada filosófica" e as consequências da descida do filósofo aos afazeres mundanos. Em suas palavras, "A morada de que fala Heidegger se encontra então, metaforicamente falando, longe das casas dos homens; e qualquer tempestade que possa aí irromper será um grau mais metafórica do que quando falamos de tempestade da época /.../ Na perspectiva da morada do pensar, o que de fato reina em torno dela, 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 /.../ 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 /.../ Ele era ainda bastante jovem para – a partir do choque resultante da colisão que o lançou, há trinta e cinco anos e depois de dez curtos meses de febre, de volta para a morada que lhe cabia – extrair uma lição, em seu pensar, do que experimentara" (ARENDT, 1999, pp. 227-30). E numa nota, dentre outras coisas, ela comenta: "Heidegger se deu conta desse 'erro' após um breve lapso de tempo e a seguir assumiu mais riscos do que até então correra na universidade alemã" (*ibid*., p. 230 n. 10). É óbvio que, depois de tudo que aconteceu com o povo judeu, essa defesa de Heidegger por Arendt exprime muito mais do que afinidade pessoal; só a comunhão intelectual, mais especificamente filosófica, e a correspondente isenção de culpa nos acontecimentos, explica essa posição da discípula de outrora.

[191] "Os primeiros intelectuais deixados de lado pelos nazistas, que não os consideravam muito úteis, foram os nacionalistas ao velho estilo, como Heidegger, cujo entusiasmo pelo Terceiro Reich só se comparava a sua gritante ignorância do assunto de que estava falando" (ARENDT, 2008a, p. 231).

social sobre o qual ela se ergue e que, por conseguinte, define o horizonte ideológico do qual não pode escapar: a burguesia decadente do período imperialista.

Dito isto, resta então a necessidade de mostrar como na própria filosofia de Heidegger, e não em qualquer erro fortuito – filosófico, moral ou político – ou nas pressões de indivíduos próximos e influentes, estão contidas as raízes de sua adesão ao nazismo – e, no desdobramento de suas idéias em seus discípulos, os motivos da defesa do mestre[192]. Para a consecução desse objetivo, ao abordar a filosofia de Heidegger nos apoiaremos em textos de sua própria autoria, de comentadores exegéticos e, em particular, nas criteriosas análises efetuadas por dois pensadores que, apreendendo a filosofia heideggeriana sob prismas distintos, demonstraram de forma muito convincente as aproximações e vínculos do filósofo alemão com as idéias do nacional-socialismo. São eles: Georg Lukács e Domenico Losurdo.

*

Em desfavor da remissão de suas culpas políticas e filosóficas, Heidegger, longe de questionar os temas e as idéias da *Kriegsideologie*[193] e das filosofias conservadoras de sua época – tais como o espírito de sacrifício, a exaltação da camaradagem constituída na luta, o caráter purificador da proximidade da morte (expulsão da banalidade da vida e recuperação da autenticidade da existência), a assunção do destino coletivo, a ideia de superioridade da singularidade do povo ante a universalidade da nação estruturada sob a égide da razão e da lei, entre outras –, incorporou-as em sua própria filosofia, fornecendo-lhes roupagem rebuscada e profundidade e complexidade inauditas. Como mostra Losurdo, em detrimento da racionalidade filosófica e científica, essa tendência conservadora, no interior da qual a filosofia de Heidegger possui papel destacado, valoriza aquilo que não pode ser investigado, mas apenas vivido: o "destino" e o "vínculo indissolúvel com o 'sangue' e até com o 'sangue e o solo'", os quais configuram a "totalidade *volkisch* enquanto destino". Lembra ainda que é justamente "nessa versão brutal que o nazismo herda esta consigna da *Kriegsideologie*" (LOSURDO, 2003a, p. 34). E mais, Losurdo toca num dos aspectos mais problemáticos da filosofia de Heidegger ao apontar o desdobramento de sua fortuna crítica. Segundo ele, é

> sintomático o fato de que a dura batalha que se desenvolve no campo nazista entre amigos e adversários de Heidegger gire, precisamente, em torno da categoria de 'destino', com os primeiros empenhados em demonstrar sua centralidade em *O ser e o tempo* e os segundos, em troca, em denunciar sua ausência (LOSURDO, 2003a, p. 34).

Na língua alemã, as palavras *Schicksal* e *Geschick* são sinônimas, elas significam destino, fado, sina, sorte individual e/ou relacionada a um determinado povo. Nas obras de Spengler,

[192] Quanto a isto, tentaremos fazê-lo, é óbvio, ao analisarmos as ideias de Hannah Arendt.
[193] Ver supra Cap. 2.

um autor que influenciou muito Heidegger no uso dessas palavras – após uma pequena influência que este sofreu da acepção utilizada por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, na qual *Schicksal* vinculava-se à "graça" e ao "chamado" (divino) –, argumentava-se que, "enquanto a causalidade reina na natureza e nas ciências naturais, a história envolve *Schicksal*" (INWOOD, 2002, p. 47). E mesmo que essa definição de Inwood não seja plenamente condizente com as observações de Lukács acerca das ciências naturais na filosofia spengleriana – pois, como vimos, o filósofo húngaro mostra como Spengler questiona até a racionalidade dessas ciências –, ela, no tocante à história, compartilha o mesmo sentido – e, portanto, o irracionalismo. Sem adentrar nas implicações dessa concepção nas ciências naturais, definição similar encontra-se em Losurdo (2003a, pp. 32-33): "*Schicksal* é, para Spengler, o contrário de 'causalidade' e racionalidade fundada na causalidade ou em categorias claras e definidas /.../ é sinônimo de concepção *trágica* da vida". E o filósofo italiano ainda acrescenta que, com Ernst Jünger, em livros que Heidegger estudou e pelo qual demonstrou grande admiração, *Die Totale Mobilmachung* (A mobilização total) e *Die Arbeit* (*O trabalhador*)[194], "o *pathos* do destino se une estreitamente, além do *pathos* da morte e do perigo, também com o da comunidade" (LOSURDO, 2003a, p. 33). Por ora, basta assinalar que é exatamente nesse contexto intelectual (história, comunidade, morte) que o "destino" (*Schicksal* e *Geschik*) se apresenta nos textos de Heidegger.

Para Inwood, Heidegger, em *Ser e tempo*, ainda utiliza *Schicksal* para identificar "um 'envio' escolhido pelo indivíduo" e *Geschick* para um "'destino' coletivo composto de envios individuais". No entanto, "Essa distinção entre *Schicksal* e *Geschick* não sobrevive a *Ser e tempo*. [Depois,] Elas "são termos frequentemente intercambiáveis" (INWOOD, 2002, p. 48). Nos

[194] Em suas próprias palavras: "em 1930 foi publicado o ensaio de Ernst Jünger sobre *A mobilização total*; nesse ensaio, anunciavam-se os grandes traços do livro de 1932, *O trabalhador*. Num círculo restrito, com o meu assistente da altura, Brock, fiz desses escritos objetos de estudo e tentei mostrar como neles se exprime um entendimento essencial da metafísica de Nietzsche, por a história e o presente do Ocidente serem vistos e pressagiados no horizonte dessa metafísica" (HEIDEGGER, 1997, p. 196). É claro que, como o texto no qual essa passagem se encontra é um texto de *mea culpa*, escrito logo após o colapso do regime de Hitler, "O reitorado de 1933-1934: fatos e reflexões", o filósofo, "mentiroso contumaz" (Arendt), pondera: "Durante o inverno de 1944-1945, voltei a estudar com alguns colegas certas partes do livro *O trabalhador*; pude então verificar como esses pensamentos pareciam na altura ainda mais bizarros e desconcertantes – até terem sido 'verificados' pelos fatos" (*ibid.*, *ibidem*). Mas, de qualquer modo, os temas que o filósofo diz incomodá-lo no livro não são aqueles acima elencados, mas "a dominação universal da vontade de poder no campo da história tornada visivelmente planetária" (*ibid.*, *ibidem*). Assim, numa alocução proferida aos estudantes em novembro de 1933, ele escreveu: "Ernst Jünger, por seu lado, partindo de uma compreensão fecunda do pensamento de Nietzsche, e apoiando-se na sua experiência de batalha na Grande Guerra, deixou pressagiar como modo de ser que começa a despontar para o homem do próximo século aquele que encarna a figura única do trabalhador" (HEIDEGGER, 1997, p. 125). Enfim, é o tema do trabalho e de suas potencialidades educativas que interessam a Heidegger, como podemos observar em suas orientações ao corpo estudantil para a reforma da universidade alemã.

anos de sua mais intensa adesão ao regime nazista, essas palavras foram abusivamente utilizadas por Heidegger. Em seu famoso *Discurso do reitorado*, um texto de dimensão bastante reduzida[195], *Schicksal* aparece 9 vezes e *Geschick* 4. Entre outras, numa curtíssima frase, na qual vincula a clareza acerca da "essência da Universidade alemã" à subordinação à força que dirige seus próprios dirigentes (professores), ele afirma que estes deverão ser "dirigidos pelo *caráter inexorável* da *missão espiritual* que força o *destino* [*Schicksal*] do *povo alemão* a receber o *cunho típico* de sua história" (HEIDEGGER, 1997, p. 93 – itálicos nossos). No corpo do texto, encontram-se várias construções similares, às vezes repetidas, com o termo destino: "destino alemão", "destino do povo alemão", "destino da nação", "destino do estado", "tarefa impotente face ao destino", "poder excessivo do destino", "em virtude de um destino" e "destino elevado à verdade fundada no saber" (HEIDEGGER, 1997, p. 93 e *passim*). Às vezes, o "destino" (*Schicksal*) apresenta-se como "envio comum" auto-escolhido; outras, como "inevitabilidade de um curso inalterável" (INWOOD, 2002, p. 49).

Em quase todos os casos do *Discurso do reitorado*, o destino apresentado por Heidegger é o destino coletivo, do povo alemão, do estado. "O Dasein designava até essa o ser-para-a-amorte em sua singularidade. Ora, a partir de 1933, adquire uma acepção coletiva: é o do povo reunido". (DOSSE, 1993, p. 405), dataPara ele, a aceitação do destino coletivo e as ações individuais consoante a ele devem ser estimuladas e exaltadas; porém, a efetiva realização do indivíduo não ocorre apenas com a consumação final, mas pelo envolvimento ativo nessa realização – pois, nas lutas que envolvem o *pathos* de sua realização, muitos tombam pelo caminho. "O projetar-se antecipador para a possibilidade insuperável da existência, ou seja, para a morte, apenas garante a totalidade e a propriedade da decisão" (HEIDEGGER, 2009, p. 475). Nesse sentido, a construção da "vida autêntica" em Heidegger não se esgota, como pensa Eduardo Nicol, no desvencilhamento dos laços que prendem o indivíduo aos outros, dos laços que o deixam em estado de "dispersão e desconexão" em relação ao seu destino e, portanto, a si-mesmo. Na assertiva do filósofo mexicano, "para Heidegger, o mundo e a comunidade parecem ser como um lastro do qual deve-se desprender o homem, em seu próprio interior, para abrir-se à autenticidade da angústia, à liberdade anuladora" (NICOL, 1989, p. 124). Porém, se a abertura à autenticidade da angústia[196], decorrente da decisão de ter fidelidade a si-mesmo e, ao mesmo tempo, da consciência da morte como fato pessoal, permite ao

[195] Na versão contida em seus *Escritos políticos*, o discurso tem onze páginas (Cf. HEIDEGGER, 1997, pp. 93-103).
[196] Como mostra Nicol (1989), sob clara influência de Kierkegaard.

indivíduo subtrair-se da indiferença da impessoalidade e, assim, vivenciar a sua vida em situação de liberdade, ela também o permite a assunção consciente de seu destino.

> A decisão antecipadora coloca esse ser-para-a-morte na existência própria. Interpretamos, porém, como historicidade própria o acontecer dessa decisão, ou seja, a retomada que, antecipadamente, transmite a herança de possibilidades /.../ A decisão do si-mesmo contra a inconsistência da dispersão é, em si mesma, a *consistência es-tendida* na qual a presença, enquanto destino, mantém 'inseridos', em sua existência, nascimento, morte e o seu 'entre' (HEIDEGGER, 2009, p. 483).

Esse desprender-se da impessoalidade, do anonimato do mundo comum, pela *retomada* ("abrir-se para a herança legada") é, na verdade, um passo necessário para a assunção consciente de vínculos muito mais profundos – verdadeiramente libertadores – com o destino do povo, da comunidade (*Gemeischaft*). Isso porque, se "a presença marcada por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer-com, determinando-se como *envio comum*. Com este termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo" (HEIDEGGER, 2009, pp. 476-8). Em razão desse "ser-com os outros", o *Dasein* resoluto, ao assumir o seu destino[197] (individual), o torna consoante ao destino coletivo; e é por isso que, em sua plenitude, vive uma "vida autêntica" e sua *historicidade* é, assim, "historicidade em sentido próprio" – pois "a historicidade imprópria mantém velada a ex-tensão originária do destino" (HEIDEGGER, 2009, p. 484). Em síntese, "Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio" (HEIDEGGER, 2009, p. 477). Do contrário, diz Inwood (2004, p. 123), "Uma pessoa irresoluta que se deixa levar pela corrente pode ter má sorte, mas não pode sofrer os golpes do destino"; sua vida é, portanto, "inautêntica" e sua "historicidade imprópria"[198]. Nas palavras de Heidegger (2009, p. 476): "Não é pelo choque de circunstâncias e dados que emerge o destino. Ainda mais do que quem escolheu, também o indeciso é enredado pelas circunstâncias e dados, embora possa não 'ter' um destino". Para ele, a assunção do destino e a elevação do indivíduo a uma vida autêntica resultam da "*retomada* de uma possibilidade legada pela existência /.../ Na retomada, o envio comum do destino pode abrir-se explicitamente no ater-se à herança legada. É a retomada que revela para a presença [*Dasein*] sua própria história" (HEIDEGGER, 2009, p. 478). Ou seja, indivíduo e *Gemeischaft*

[197] Na leitura de Inwood, para Heidegger, "Ser autêntico é ser fiel ao próprio eu, ser sua própria pessoa [isto é, ser quem se é], agir por conta própria /.../ É autêntico à medida que pensa por si mesmo, é a pessoa que é, ou é fiel ao seu verdadeiro eu" (INWOOD, 2004, p. 38). Por oposição, lembra NICOL (1989, p. 210), "o homem, e o homem moderno particularmente, tem a propensão a despojar-se de sua subjetividade, e a deixar-se embargar pelo objetivo, perdendo-se no que é alheio a si mesmo, adotando, em suma, esta forma de existência que Heidegger chamará inautêntica ou imprópria, e cuja ideia pode ter sido sugerida por Kierkegaard".

[198] "Se a historicidade pertence ao ser da presença [*Dasein*], então o existir impróprio também deve ser histórico" (HEIDEGGER, 2009, p. 479).

unem-se em destino pela *decisão individual*, pela assunção voluntária do *pathos* individual e coletivo. Desse modo, c*omo historicidade própria*, o elo que liga o indivíduo ao todo a que pertence não é objetivo, mas subjetivo; e o que separa a "vida autêntica" da "vida inautêntica" não é a *práxis revolucionária* – isto é, uma revolução *social* –, mas um ato decisório, uma vontade consciente (a "retomada") em assumir o próprio destino e o destino da *Gemeischaft*[199]. Por isso, apesar do permanente apelo à história (à historicidade), a construção heideggeriana é, ao fim e ao cabo, a-histórica, pois não apreende a reificação dos homens como expressão de uma vida social historicamente determinada – e, muito menos, as especificidades daí decorrentes –, mas toma essa reificação como característica "ontológica" da vida humana e, com isso, eterniza o histórico, absolutiza o momento e elimina justamente aquilo que permite a compreensão da existência humana (para utilizar um termo caro a Heidegger) como totalidade objetiva e racional – a saber, o homem como ser histórico-social nucleado pela atividade sensível (*práxis*). Tem-se aqui a radicalização da subjetividade, com o intelectual da "decadência filosófica burguesa" hipertrofiando sua subjetividade e suas formas de vida e transformando-as na subjetividade e nas formas de vida do homem enquanto tal[200]. Por isso, como em Kierkegaard, referência primordial da tradição filosófica à qual Heidegger pertence, essa absolutização da crise da sociedade burguesa de seu tempo implicou na negação da história e

[199] A construção da vida autêntica em Heidegger não se esgota, portanto, como pensa Nicol, no desvencilhamento dos laços do indivíduo em relação aos outros. Em sua visão, "para Heidegger, o mundo e a comunidade parecem ser como um lastro do qual deve-se desprender o homem, em seu próprio interior, para abrir-se à autenticidade da angústia, à liberdade anuladora" (NICOL, 1989, p. 124). Este, na verdade, é um passo necessário para a assunção consciente de vínculos muito mais profundos – aí sim libertadores – com a comunidade (*Gemeischaft*). Mas, de qualquer modo, essa construção é totalmente a-histórica, pois não apreende o homem como ser histórico-social e, muito menos, as especificidades daí decorrentes, mas toma como característica própria da vida humana aquilo que é historicamente determinado.

[200] O quanto a "ontologia" de Heidegger é subjetivista pode ser constatado claramente em sua abordagem da história da natureza. Diz ele: "a natureza é histórica. Sem dúvida, ela não o é quando falamos de 'história da natureza' e sim como paisagem, região de exploração e ocupação, como campo de batalha e lugar de culto. Como tal, este ente intramundano é histórico e sua história não significa algo 'exterior' que simplesmente acompanha a história 'interior' da 'alma'. Chamamos este ente de *pertencente à história do mundo*" (HEIDEGGER, 2009, p. 481). Em Jaspers, o malogro da ontologia também é explícito: "Não há *eu* sem objeto, nem objeto sem um *eu*. Em outras palavras, não há objeto sem sujeito, nem sujeito sem objeto" (JASPERS, 1971, p. 37). Em muitos exegetas/discípulos de Heidegger (e Jaspers) esse malogro é exposto de um modo ainda mais explícito: "O *Dasein* faz diferença. Nenhuma coisa pode ser, num mundo em que existe o *Dasein*, precisamente o que seria num mundo sem *Dasein*" (INWOOD, 2004, p. 79). Em afirmações ainda mais contundentes: "As coisas só existem quando aparecem para o testemunho (mesmo que virtual) dos homens. As coisas só podem ser no mundo da existência humana /.../ As coisas não podem subsistir em si mesmas, por si mesmas, como materialidade ou como idéias para fora da possibilidade existencial do homem /.../ Sem o testemunho humano, as coisas se esfacelam em seu ser" (CRITELLI, 1996, pp. 45-6). Ou ainda: "a análise existencial não abrange nada além de nossas interpretações de nós mesmos como entidades que interpretam, bem ou mal, o ser /.../ nos libertamos da ilusão de que nossa existência está dotada de quaisquer fundações, à parte a interpretação que fazemos dela. A '*ontologia fundamental*', nas palavras de Heidegger, 'devem ser buscadas na *analítica existencial do Dasein*'" (RÉE, 1999, p. 18).

na hipertrofia da objetividade[201] – para o homem perdido – ou da subjetividade – para o reencontrado.

Nos escritos do período de seu reitorado, momento do auge de sua intervenção política, o entrelaçamento do destino individual com o coletivo apresenta-se consubstanciado no estado e encarnado no *Führer*. Para Heidegger, "Não há senão uma vontade, a que quer a existência (*Dasein*) plena e inteira do estado. Esta vontade foi levada pelo *Führer* a todo o povo; ele fundiu-a numa única decisão" (HEIDEGGER, 1997, pp. 113-4). E ainda, em plena consonância com os mitos inspirados na filosofia de Nietzsche, "O destino [em Heidegger] remete à comunidade histórica do *Volk*, e 'os semideuses, os criadores' são aqueles que fundam ou salvam esta *Gemeischaft*" (LOSURDO, 2003a, p. 57). E como o próprio filósofo disse: "Não é necessário que a decisão saiba explicitamente a proveniência das possibilidades para as quais ela se projeta" (HEIDEGGER, 2009, p. 477). Basta então que, em sua decisão, o indivíduo assuma essas possibilidades como o destino do *Dasein* e, assim, o projete. Tendo isso em mente, podemos compreender melhor o fundamento filosófico e o sentido da seguinte afirmação deificante: o *Führer* "hoje está muito à frente deste ano de 1933, muito à frente de todos nós, pois graças a ele os estados da Terra estão de novo em movimento" (HEIDEGGER, 1997, p. 126). Portanto, por meio de uma retomada peculiar do conceito de destino, a filosofia de Heidegger nos remete à "inexorabilidade" (fatídica, incontornável), à "missão espiritual" impotente ante a facticidade, ao "destino" (imperioso, inquestionável), à "tipicidade da história" do povo alemão (singular, única e exemplar) e ao heroísmo redentor.

Desse arranjo conceitual, no qual avalia-se que a prevalência do impessoal furta o indivíduo da escolha, da angústia, da retomada de si-mesmo, de sua historicidade própria e, portanto, de uma vida autêntica[202], o resultado é que, no mesmo sentido da *Kriegsideologie*, Heidegger deplora a segurança da vida burguesa[203] – tanto a estabelecida como a almejada.

> A decisão far-se-á segundo for ou não possível recuperar pela educação a força intacta do povo alemão, para a fazer sair do abandono burguês e da sua indiferença indolente em relação ao estado, e fazê-lo tomar a sua parte na vontade comum, aquela que quer o estado do socialismo nacional (HEIDEGGER, 1997, p. 136).

---

[201] Para Kierkegaard, há a hipertrofia da razão, do universal, do conceito; para Heidegger, da impessoalidade da vida cotidiana; ambos consideram que o elemento hipertrofiado elimina o indivíduo e a singularidade de sua vivência.

[202] Segundo o filósofo, "Aguardando o imediatamente novo, ela [a historicidade imprópria] já se esqueceu do antigo. O impessoal se furta à escolha /.../ Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o 'passado' a partir do 'presente' /.../ Carregada dos despojos do 'passado' que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica busca, por sua vez, o moderno" (HEIDEGGER, 2009, p. 484).

[203] De acordo com a observação de Losurdo (2003, p. 59), "A crítica da segurança é, em Heidegger, ao mesmo tempo a crítica ao ideal de felicidade caro ao 'último homem' vulgar e medíocre, denunciado por Nietzsche, e a crítica ao ideal de 'felicidade dos demais', típico da banalidade massificada do mundo moderno".

Por conseguinte, do mesmo modo que os adeptos da *Kriegsideologie* exaltam a comunidade que, forjada na guerra (a "comunidade guerreira"), deve instruir por si mesma o indivíduo nos valores concernentes ao referido objetivo *fatídico* – assumido de modo consciente, mas não propriamente escolhido[204] –, Heidegger também valora positivamente os comportamentos típicos das situações de beligerância, tais como a camaradagem[205], a luta[206], o sacrifício[207], a morte heróica. Para ele,

> a finitude da existência retira a presença [*Dasein*] da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a presença [*Dasein*] na simplicidade de seu destino. Este termo designa o acontecer originário da presença, que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada, mas, igualmente, escolhida (HEIDEGGER, 2009, p. 476).

Um exemplo eloqüente da exaltação desses comportamentos e valores pode ser encontrado na alocução proferida por Heidegger em memória de Albert Leo Schagleter, soldado alemão morto pelo franceses em 1922. Nela, além de afirmar que o soldado da anticomunista *Freikorps* "Teria podido suportá-lo [ao fuzil dos franceses] com uma última alegria se a vitória estivesse à vista, se o despertar da nação em toda a sua grandeza tivesse começado a despontar no horizonte" (HEIDEGGER, 1997, p. 108) – isto é, despontar que começou com a ascensão de Hitler[208] –, Heidegger ainda sustenta que ele "Não podia escapar ao seu destino, que era o de morrer da morte mais dura e mais grandiosa" (HEIDEGGER, 1997, p. 109). De modo sumário, tem-se aqui destino, tragédia, morte heróica e *Gemeischaft*.

No *Discurso*, Heidegger não deixa de apontar suas críticas também à universalidade da razão, tanto às suas pretensões totalizantes (no tocante à apropriação conceitual do objeto) como àquelas relacionadas à sua expectativa de possuir validade universal (para toda a humanidade) – o que não significa, de modo algum, absoluta, eterna – e, com isso, de constituir a ciência como um "bem cultural" da humanidade, não enraizado neste ou naquele povo específico[209]. Para ele, o

---

[204] Isto é, "destino elevado à verdade fundada no saber" (HEIDEGGER, 1997, p. 99).

[205] Num comentário sobre as virtudes do serviço do trabalho, Heidegger afirma que "Tal serviço proporciona a experiência fundamental do que está na origem de uma camaradagem sã, que só pode nascer *de um grande perigo vivido em comum* ou do sentimento de se estar cada vez mais estreitamente ligado a uma tarefa de que se pode compreender o alcance num só olhar" (HEIDEGGER, 1997, p. 134 – grifos nossos).

[206] "Todas as capacidades da vontade e do pensamento, todas as forças do coração, todas as aptidões do corpo devem ser desenvolvidas pela luta, exaltadas na luta e salvaguardadas como luta" (HEIDEGGER, 1997, p. 102).

[207] Aos estudantes alemães: "peço-vos que tenhais espírito de sacrifício e que sejais exemplos de conduta perante todos os nossos compatriotas" (HEIDEGGER, 1997, p. 127).

[208] Numa alocução proferida um mês depois, em 24 de junho de 1933, Heidegger exulta: "Chama! Que o teu ardor nos faça saber: a revolução alemã não está adormecida, brilha de novo à nossa volta e ilumina-nos o caminho de que já não há retorno" (HEIDEGGER, 1997, p. 111).

[209] Sobre isso Losurdo ainda agrega outra informação importante: "A crítica às normas e aos valores universais se une à crítica à figura do intelectual. Nele parece encarnar-se a arrogante pretensão de uma universalidade

> 'espírito' não é nem a sutileza vazia, nem o jogo sem envolvimento do bom senso, nem o exercício interminável do entendimento entregue às suas análises, e ainda menos a razão universal. O espírito é, pelo contrário: de acordo com o tom da origem, saber decidir-se pela essência do ser. E o mundo espiritual de um povo /.../ [é] o poder da experiência mais profunda das forças que ligam um povo à sua terra e ao seu sangue, como poder do mais íntimo despertar e da mais extrema vibração do seu *Dasein* (HEIDEGGER, 1997, p. 98).

Em razão de seus vínculos relativos "à sua terra e ao seu sangue", as produções mais profundas e verdadeiras do "mundo espiritual de um povo" não podem responder, a princípio, senão às angústias e às demandas deste povo em sua singularidade e, quando muito, por seus vínculos de origem, a uma determinada parcela da humanidade – o Ocidente[210]. Isso porque, assim como deve ser para os alemães, "a ciência [para os gregos] não é um 'bem cultural'; é, pelo contrário, o lugar intermédio que determina no mais íntimo todo o *Dasein* do povo e do Estado" (HEIDEGGER, 1997, p. 96). Tal como, em sua verdade e plenitude, o destino individual somente se realiza no destino coletivo do povo alemão, a ciência, também em sua verdade e plenitude, somente emerge do íntimo desse povo. Eis novamente a *historicidade*. Nela, não há universalidade[211]. Destino e razão fincam suas raízes nas profundezas da *Gemeischaft*[212]. Tanto que, diz Heidegger, produzir a ciência como saber que, verdadeiramente, atenda aos objetivos educativos do povo alemão, "como povo que se reconhece no seu estado", exige que "ciência e destino alemão acedam juntos – na vontade de essência – ao poder" (HEIDEGGER, 1997, p. 94). Ocorre que a "essência da ciência" encontra-se subjugada por séculos de deturpações, o que faz com que a redescoberta da "essência da ciência" torne necessário que nos situemos

> de novo sob o poder do começo do nosso *Dasein* histórico pelo espírito. Esse começo é a ruptura pela qual se inaugura a filosofia grega. Aí se edifica o ser humano do Ocidente: a partir da unidade de um povo, em virtude da sua língua, pela primeira vez virado para o ente por inteiro, questiona-o e capta-o como ente que é. Toda a ciência é filosofia, quer seja capaz de o saber e querer, quer não. Toda a ciência continua imbricada nesse começo da filosofia. É dele

---

ilusória e carente da dimensão da historicidade" (LOSURDO, 2003a, p. 98). E esta segunda crítica, por sua vez, encontra correspondência nas orientações de Heidegger para a reforma das atividades desenvolvidas pelo corpo estudantil das universidades alemãs. Por meio dessa reforma, o estudante liga-se à "comunidade do povo" pelo "serviço do trabalho" (HEIDEGGER, 1997, pp. 99-100). Ou ainda, "Oficina e universidade têm a intenção, cada uma dando e tirando de outra, de reunir as instâncias educativas do nosso povo numa unidade que tenha encontrado o seu enraizamento, e a partir da qual o povo se dê o dever, no seu estado, de agir para o seu destino" (HEIDEGGER, 1997, p. 110).

[210] No trecho a seguir, é explícita a vinculação que Heidegger estabelece entre os gregos e o Ocidente: "Quando seguimos em pensamento a ideia da possível grandeza e dos critérios de medida da 'cultura ocidental', recordamos imediatamente o mundo histórico do helenismo matinal" (HEIDEGGER, 1997, p. 150).

[211] Segundo Losurdo (2003, p. 92), "Heidegger faz valer a irredutível singularidade do ser tanto para o indivíduo como para uma determinada comunidade humana; mas com o resultado de que, ao faltar qualquer instância superior, supranacional ou 'genérica' – quer dizer, suscetível de abarcar a todos os homens –, o indivíduo, do qual também se celebra a irredutível singularidade, termina por ser absorvido por completo na comunidade histórica determinada, e absolutamente insuperável, da qual acaba tomando parte ('o destino')".

[212] Para Heidegger, "destino é singularidade e unicidade /.../ destino não é sinônimo de universalidade, mas de irredutível peculiaridade" (LOSURDO, 2003a, p. 58).

> que extrai a força da sua essência, supondo em primeiro lugar que ela continua ainda à altura desse começo (HEIDEGGER, 1997, p. 95).

Para que essa força essencial seja revitalizada e atualizada, o começo não pode ter sido eliminado, não pode ser um mero fantasma do passado. E, de fato, para Heidegger, "O começo ainda é. Não se encontra atrás de nós como o que foi há muito tempo, pelo contrário, está à nossa frente /.../ O começo foi o irromper no nosso futuro: mantém-se aí como a longínqua injunção que nos é dirigida de nos juntarmos de novo à grandeza" (HEIDEGGER, 1997, pp. 96-97). O começo da ciência – isto é, o passado e o futuro de sua redenção – não é, no entanto, acessível por qualquer povo – nem mesmo pelos franceses, aos quais Heidegger reconhece que, ao lado dos alemães, "desempenham o papel mais importante na configuração histórica e espiritual do Ocidente" (HEIDEGGER, 1997, p. 145) –, mas somente àquele que se alçou à verdadeira unidade e, "em virtude de sua língua", poderá acessá-lo. Ou seja, o começo da ciência somente é acessível àquele povo que, dentre os modernos povos do Ocidente, possui os laços mais estreitos e exprime de modo mais pleno as virtudes e similitudes de seu congênere do começo da ciência no seio da filosofia. Como muitos conservadores da época, Heidegger considerava que tal povo moderno não poderia ser outro a não ser o povo alemão, cuja história apresenta-se como exemplar e, portanto, oposta ao prosaísmo da história dos outros povos – sobretudo os não-ocidentais. Daí que, nas palavras do próprio filósofo: "a ciência não pode senão tornar-se no que tem lugar no mais fundo do *Dasein* que é, pelo espírito, o do nosso povo" (HEIDEGGER, 1997, p. 97). Consequentemente, num contexto em que "a força espiritual do Ocidente e o Ocidente se quebra por todas as juntas" (Heidegger, 1997, p. 103), a única força capaz de recompor e devolver a grandeza a essa alquebrada parcela da humanidade é, sob a égide do nacional-socialismo e conduzida pelo *Führer*, a Alemanha[213].

E, por fim, é importante registrar outro aspecto no qual as idéias de Heidegger encontram-se em consonância com as filosofias de cunho irracionalista e a *Kriegsideologie*: a *apologia indireta* da sociedade burguesa. Num trecho de seus discursos aos estudantes, lemos a seguinte manifestação explícita dessa apologia:

> a revolução do nacional-socialismo não é simplesmente a tomada de um poder já existente no estado por um outro partido que cresceu suficientemente de acordo com esse objetivo. Pelo contrário, essa revolução leva a uma reviravolta completa da nossa existência (*Dasein*) de alemães. A partir de agora cada coisa exige decisão e cada ato, responsabilidade (HEIDEGGER, 1997, p. 116-117).

[213] Por isso, Heidegger exorta os estudantes: "nós queremos que o nosso povo cumpra a sua missão histórica" (HEIDEGGER, 1997, p. 103).

Obviamente, Heidegger deplorava o comunismo tanto quanto tinha plena consciência de que a "indolência burguesa" abria flancos para a transformação revolucionária – comunista – da ordem social[214]. Por isso, ele conclamava docentes e discentes para arregimentar forças junto ao *Führer* na "verdadeira revolução" e, com isso, recompor a grandeza da sociedade alemã e espantar o "espectro do comunismo". E isto num momento em que muitos intelectuais, políticos e sindicalistas já tinham plena consciência de que, pela natureza sociopolítica do nacional-socialismo, este não poderia almejar – e muito menos efetuar – uma "reviravolta completa da existência" alemã, mas, mesmo com substanciais mudanças no *regime* político, simplesmente manter, de modo ativo e pseudo-revolucionário, os aspectos essenciais da sociedade burguesa.

3.1.2. Karl Jaspers

Em 1942, quando publicou seu livro *Sech Essays* em alemão, Hannah Arendt escreveu uma dedicatória a Karl Jaspers. Nela, temos um testemunho eloqüente da importância que esse homem e sua filosofia exerceram em sua trajetória humana e intelectual, em especial a abertura para a reflexão e a ação política. Diz ela:

> O que aprendi com você, e que me ajudou nos anos seguintes a encontrar meu caminho na realidade sem lhe vender minha alma, como antes as pessoas vendiam a alma ao demônio, é que a única coisa importante não é a filosofia, e sim a verdade, que a pessoa tem de viver e pensar em campo aberto, e não dentro de sua pequena concha, por mais confortável que seja, e que a necessidade, sob qualquer forma, é apenas um fogo-fátuo que tenta nos seduzir para desempenhar um papel, em vez de tentarmos ser seres humanos (ARENDT, 2008a, p. 241).

E mais:

> Naqueles tempos [i.e, antes da ascensão do nazismo], algumas vezes senti a tentação de imitá-lo, mesmo em sua maneira de falar, porque essa maneira, para mim, simbolizava um ser humano que lidava com o mundo de um modo aberto e direto, um ser humano sem segundas intenções /.../ E, em todo caso, sua vida e sua filosofia nos oferecem um modelo do tipo de diálogo que os seres humanos podem travar, apesar das condições dominantes do dilúvio (ARENDT, 2008a, pp. 242; 244).

Desnecessário dizer que os "anos seguintes", nos quais Arendt não pôde mais contar com o auxílio de Jaspers para encontrar seu caminho, foram marcados pela dominação nazista, o que a obrigou, em razão de sua condição de judia, a abandonar a Alemanha e, posteriormente, com o início da guerra, a França, onde ficou exilada por sete anos. Porém, ao contrário de seu outro mestre, Heidegger, que aderiu ao regime, tornando-se reitor da

[214] Lembremos que Heidegger iniciou sua carreira intelectual na época da I Guerra Mundial e da Revolução de Outubro e, ainda antes da publicação de *Ser e tempo*, presenciou as revoluções alemãs de 1918-9 e 1923 e a instabilidade política da República de Weimar.

Universidade de Freiburg e inscrevendo-se como membro do partido nazista, Jaspers, também filósofo eminente nas décadas de 1920-30, nunca ocupou qualquer cargo ou tomou parte em qualquer organização ou movimento do nacional-socialismo. E mesmo não tendo sido obrigado a deixar a Alemanha, ele foi, por esposar uma judia, empurrado ao ostracismo intelectual por vários anos. Como lembra Jeanne Hersch (1982, p. 8), "Desde 1933 fora-lhe retirado o direito de tomar parte na administração da Universidade; em 1937, o de ensinar; em 1938, o de fazer publicações. Em 1945, graças a uma indiscrição, foi informado de que seria deportado com a mulher, no dia 14 de abril". Com a intervenção aliada, foi salvo pelas tropas americanas.

Descritas assim, sem que esmiúce melhor os fatos, essa perseguição e a consequente perda de direitos civis de Jaspers apresentam-no como uma figura de reputação moral muito ilibada, um indivíduo bastante distinto de Heidegger. No entanto, demasiadamente linear, essa descrição não corresponde à realidade, pois se as suas relações com o regime nacional-socialista não chegaram nem perto do nível do envolvimento de Heidegger, elas foram muito mais contraditórias do que uma simples não-adesão deixaria transparecer – e como, ao fim da guerra, ele procurou convencer as autoridades aliadas (LOSURDO, 2003a, p. 49). De modo sucinto, o fato relevante acerca da relação de Jaspers com o nazismo é o seguinte: se é certo que ele jamais aderiu ao regime ou apoiou o racismo e outras idéias segregacionistas, o modelo de ser humano "sem segundas intenções" que Arendt tanto admirava teve, nos anos iniciais da Chancelaria de Hitler, uma atitude bastante ambígua em relação ao regime, ao *Führer* e às expectativas nacionais por ele despertadas.

Domenico Losurdo, em suas investigações sobre as origens da *Kriegsideologie* e as relações da filosofia de Heidegger com ela, nos mostra como, às vésperas de Hitler ascender ao poder, Jaspers ainda endossava plenamente os juízos nacionalistas de Max Weber[215], pensador que, apesar de suas concepções liberais – veementemente repudiadas por Heidegger –, apoiou a "grande e maravilhosa guerra, /.../ independente do resultado final" (LOSURDO, 2003a, p. 9). Nesse endosso, um prefácio de 1932 aos escritos de Weber, intitulado *Max Weber, deutches Wesen im politischen Denken im Forschen und Philosophieren* (*Max Weber, a essência alemã no*

[215] Segundo Laura Adler, em seu nacionalismo, Max Weber chegou ao nível de afirmar que "liberdade rima com germanidade" (ADLER, 2007, p. 131). Ainda sobre essa questão, cabe assinalar que as conclusões de Losurdo se opõem àquelas de Young-Bruehl, para quem "Jaspers não compartilhou o 'sentimento de grandeza prussiana' ou o 'espírito militar' de Weber, apesar de tudo, e depois da morte deste chegou à conclusão de que tanto o nacionalismo político como a mentalidade militar no terreno político eram sumamente perigosos para a Alemanha" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 134). Para essas informações, a biógrafa de Arendt se baseou na *Autobiografia filosófica* de Jaspers, publicada em 1967; enquanto Losurdo, para as suas, em textos e correspondências de Jaspers escritos na própria época dos acontecimentos.

pensamento político, na pesquisa e na filosofia), Jaspers utilizou-se de conceitos muito característicos da *Kriegsideologie*, tais como historicidade, povo, "essência alemã", "destino comum", "vontade de destino", "comunidade de solo", "culpa a respeito do ser" etc. (LOSURDO, 2003a, pp. 41-56), os quais eram também muito presentes no ideário nazista[216]. Sua defesa do pronunciado nacionalismo de Max Weber foi tão enfática que Jaspers se indispôs até mesmo com sua discípula dileta, Hannah Arendt, recriminando-a por sua recusa em identificar-se com o nacionalismo germânico. "Jaspers reafirma a Hannah seu orgulho em ser alemão nesse momento [03 de janeiro de 1933] e diz entender essa juventude nacionalista alemã que, é claro, se exprime num discurso confuso, mas manifesta boa vontade e um impulso autêntico para renovar o país" (ADLER, 2007, p. 131). Arendt não concorda com tal nacionalismo e recusa a recriminação de Jaspers, respondendo que, "Para mim, a Alemanha é a língua materna, a filosofia e a criação literária" (ARENDT *in* ADLER, 2007, pp. 130-1). E obteve, por sua vez, a seguinte tréplica do seu mestre: "Quando invoca a língua materna, a filosofia e a poesia, bastar-lhe-ia acrescentar o destino político e histórico e, então, [entre nós] já não haveria qualquer diferença" (JASPERS *in* COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 18). Segundo Adler, o entusiasmo de Jaspers é tal que ele "pretende dar um conteúdo ético à palavra 'alemão'" (ADLER, 2007, p. 131). De um modo mais explicativo, a mesma informação encontra-se em Courtine-Dénamy (1999, p. 18), segundo a qual "Jaspers surpreendia-se por Arendt, enquanto judia, desejar distinguir-se da essência alemã e justificava o seu subtítulo, explicando que, para além dos abusos do adjetivo 'alemã', tentara restituir-lhe um conteúdo ético, através da estatura de Max Weber". E como se não bastasse esse nacionalismo às vésperas da ascensão de Hitler ao poder, Jaspers, em abril de 1933, congratulou Heidegger pelo reitorado e, ainda que com ressalvas, aprovou seu famoso discurso pronunciado na posse (*A auto-afirmação da universidade alemã*). Em suas próprias palavras:

> Seu discurso tem substância genuína. E eu não falo de estilo nem de densidade, a qual – como à distância eu posso ver – faz desse discurso o documento único nesses dias, e que continuará como tal, de uma vontade singular na universidade atual /.../ Em suma, estou realmente feliz que alguém possa falar assim, alcançando as origens e os limites autênticos (JASPER *in* BIEMEL, SANER, 2003, p. 149).

No verão de 1933, ou seja, coetâneo ao período da reforma universitária promovida pelo regime nazista, Jaspers, mesmo após ter vedada sua participação na administração da universidade, elaborou suas teses para a reforma universitária, as quais eram bastante

[216] Note-se que não estamos aqui denunciando Jaspers como nazista, mas apenas apontando a presença de elementos conceituais similares de seu pensamento com os nazistas, pois, com suas muitas diferenças, ambos nutrem-se da *Kriegsideologie*.

convergentes com aquela. Por isso, em 23 de agosto, ele escreve a Heidegger e "chama a nova organização do ensino superior, recém-decretada pelo ministério da cultura de Baden, cujo cerne era a introdução do Princípio do *Führer* e a retirada de poder dos órgãos do colegiado, de um 'passo extraordinário'". Com isso, esperava que "este sensibilizaria os líderes do governo para que se pusessem em contato com ele, Jaspers /.../ [pois] as próprias idéias de reforma não estão em 'discordância' com os princípios até agora ouvidos da parte do governo', mas que 'são unas' com eles". Seu desejo, portanto, era participar da reforma, pois, "No diagnóstico, ele coincide em tudo com Heidegger" (SAFRANSKI, 2000, p. 300). Também por isso se lamenta, dizendo: "não posso fazer nada sem ser solicitado, pois me dizem que como não-membro do partido e como esposo de uma mulher judia sou meramente tolerado, e não posso gozar de confiança" (JASPERS *apud* SAFRANSKI, 2000, p. 300). Lamento que mereceu de Losurdo um comentário incisivo: "Nesse momento, mais do que rechaçar o regime, o filósofo se lamenta de que o regime o rechace injustamente" (LOSURDO, 2003a, p. 52).

Pode-se então dizer que a admiração de Hannah Arendt não parece ancorar-se numa avaliação distanciada e justa da conduta de Jaspers. Do mesmo modo, também não procede a afirmação de Jeanne Hersch, segundo a qual o "seu rompimento [de Jaspers] com o Reich radicalizara-se desde 1933" (HERSCH, 1982, p. 8). Na verdade, numa carta a Heidegger, datada de 10 de julho de 1949, o próprio Jaspers indicou a data de sua ruptura: "isto era claro desde 1934, quando meu velho pai de 84 anos me disse: 'Meu garoto, nós perdemos a pátria!'" (JASPERS *in* BIEMEL; SANER, 2003, p. 167). Portanto, pelo relato tardio, foi a partir de 1934 que ele se afastou de modo mais contundente do regime. E mesmo assim não integralmente, pois, "ao continuar profundamente ligado aos motivos da *Kriegsideologie*, Jaspers não pôde proceder a uma ruptura ou tomar distância clara a respeito do Terceiro Reich, que havia herdado tal ideologia" (LOSURDO, 2003a, p. 56). E essa afirmação de Losurdo tanto é verdadeira que, em 1935, ou seja, dois anos após a ascensão de Hitler e a perseguição a comunistas e judeus terem se instaurado plenamente – e um ano após a data que ele próprio atribui como a de sua ruptura com o regime – Jaspers ainda advogava em favor do nacionalismo alemão. Assim, em suas reflexões sobre a distinção weberiana entre a ética da responsabilidade e a ética da convicção, ele considerava que assumir esta última significaria "constranger os meus à mesma situação dos mais débeis no que diz respeito às relações do ser, dos impotentes, dos destinados à derrota" (JASPERS *apud* LOSURDO, 2003a, p. 55). Por conseguinte, se depreende daí que Jaspers "não só não deseja a derrota e a ocupação militar da Alemanha, mas que possui uma precisa crítica filosófica a todos aqueles que, provavelmente,

deveriam desejá-la" (LOSURDO, 2003a, p. 55). Lapso de memória ou ocultação consciente? Ao que parece, o ser humano "sem segundas intenções", sem menosprezar as críticas que sempre acalentou, omitiu para a posteridade suas simpatias iniciais pelo regime de Hitler. Nesse caso, o fato relevante é que até 1935 Jaspers ainda advogava em nome do nacionalismo alemão, consubstanciado, naquele momento, no governo nacional-socialista.

Essas considerações nos levam, obrigatoriamente, ao conteúdo das idéias de Jaspers e, por meio delas, aos motivos e às consequências dessa dificuldade em livrar-se dessa ideologia e, também, em afastar-se da filosofia de – e da pessoa – Martin Heidegger.

*

Dentre as muitas características da filosofia de Jaspers, algumas, de modo explícito, permeiam amplamente suas reflexões. Na esfera estritamente filosófica, sobressaem a crítica à pretensão totalizante da razão[217], a presença de certo "mistério" que emerge no limiar do conhecimento e a *angústia* como – e as *situações-limite* criadoras de um – estado de espírito favorável à conquista do "ser-si-próprio". Na esfera política, obviamente perpassada pela anterior, predominam os sentimentos de uma *ruptura histórica* – e, típicos da filosofia conservadora, seus pares integrados, *historicidade* e *destino* –, uma *nostalgia aristocrática* das formas de viver e das produções espirituais e personalidades do passado, um arraigado *pavor à ascensão das massas populares à esfera pública*, um *repúdio sistemático ao socialismo* e, especialmente no pós-guerra, frisando as reservas de praxe (monopólios, desigualdade, concentração do poder), um *leve apreço pela democracia burguesa*. Destarte, na abordagem desse complexo de questões, comecemos, por sua posição na articulação conceitual de seu pensamento filosófico e político, pelas críticas jasperianas à pretensão totalizante da razão[218].

Nessas críticas, Jaspers trata os resultados da pretensão totalizante da razão como "conhecimento dogmático" (absoluto) dotado de "objetividade rigorosa" – suporte da expectativa de prever e controlar o próprio curso da história[219] – e, na senda de Kierkegaard, nulificador do indivíduo. Numa assertiva em que, ao pretender repeti-lo, radicaliza o gérmen irracionalista no pensamento de Kant[220], o filósofo escreve: "se existe a unidade da vida (que

[217] Sobre esse e outros aspectos de sua filosofia, Jaspers foi bastante influenciado por Max Weber. Segundo Young-Bruehl, "à medida que Jaspers adentrava na filosofia, a pedra angular de sua técnica de pensamento foi o método que aprendeu em suas conversas com o sociólogo Max Weber". Mesmo após enveredar pelos caminhos de sua própria filosofia, em sua obra *Filosofia*, "a presença de seu amigo e mentor é evidente em cada página /.../ e vai mais além de uma mera influência intelectual, constituindo um exemplo humano. Quando, em 1920, Max Weber morreu, Jaspers recordava, 'sentia como se o mundo houvesse mudado. O grande homem que, em minha opinião, o havia justificado e animado já não estava entre nós'" (YOUNG-BRUEHL, 2006, pp. 127-8).
[218] Como veremos, essas críticas serão retomadas por Arendt. Ver, infra, Caps. 4 e 5.
[219] "Não se pode moldar o destino a fórmulas ideais" (JASPERS, 1968, p. 169).
[220] *Cf.* nota 23, supra.

permitiria compreender como a vida brota do inerte), essa unidade permanece inatingível, no infinito. Realizando surpreendentes descobertas *in partibus*, a ciência de nossos tempos não faz senão adensar o mistério *in totum*" (JASPERS, 1971, p. 20). Para Jaspers, pela pretensão e pelos resultados, "*Esta perspectiva de conjunto*, este querer conhecer em que consiste, histórica e atualmente, a totalidade, é erro de base; o ser da totalidade é ele próprio problemático". Daí que, para que alcance um conhecimento justo e, nos parâmetros que ele define, verdadeiro, é fundamental que o pensador "não se arrogue o conhecimento da totalidade" (JASPERS, 1968, pp. 44-5). E uma das causas desse erro está na incompreensão de que "A totalidade nunca é/.../ pura e simplesmente o todo" (JASPERS, 1968, p. 132). Sendo o próprio transcendente parte integrante da totalidade, "o saber total é impossível porque o todo que nos envolve não é um objeto" (JASPERS, 1965, p. 239). A totalidade "é a tensão entre valores incompatíveis. Não constitui para nós objeto concreto, mas, num vago horizonte, *o espaço de encontro do homem com a transcendência*, realização das obras humanas, glorificação do sobrenatural ao nível da natureza, predestinado, embora, a submergir no abismo, reduzido a nada" (JASPERS, 1968, p. 171). Não há, portanto, resolução racional para esta questão: "Quanto mais conhecemos, tanto maior nos parece o mistério da totalidade" (JASPERS, 1965, p. 179). Para Jaspers, isso não significa que não exista unidade dos objetos do mundo. Há, mas esta unidade não é unidade *em-si*, pois a ciência apreende os objetos deslocados do todo e, ao fim, a razão efetua, *para-nós*, a unidade rompida pelo intelecto, que, em sua tarefa analítica, deslocou os objetos do "abrangente" ("englobante"). Encontramo-nos aqui em pleno coração do idealismo subjetivo, haja vista que, no limiar do salto para a transcendência,

> É a razão que impõe e instaura a unidade, ligando entre si as modalidades do englobante, bem como os fenômenos que nele se produzem. Trata-se de uma necessidade cuja existência se eleva das raízes da própria razão. A unidade requerida pela razão é *condição de sentido*. Mas é a existência vivente que acredita no sentido e põe a razão em movimento. É ela que dá à razão a eficácia de um englobante que está aberto a tudo e quer unir todas as coisas (HERSCH, 1982, p. 39).

Outrossim, para Jaspers, a tentativa de apreensão da realidade (social ou natural) como totalidade constitui, além de um equívoco teórico, um sinal de presunção intelectual e de imperdoável arrogância. O tom místico, a nota pessimista e a repreensão moral que ecoam dessas assertivas explicitam que, para ele, há sempre uma dimensão misteriosa, transcedental – nas origens, no futuro, para além do homem e seu mundo –, que é incomensurável e

incognoscível à existência humana[221], e qualquer tentativa de conhecê-la merece reprovação intelectual e moral.

Em benefício do filósofo da existência, se é que podemos dizer assim, essas críticas à totalidade não eram exclusividade da sua filosofia, mas comuns a muitos teóricos que, em oposição ao fascismo (e ao nazismo), viam nessa categoria uma das fontes filosóficas da *planificação total* e, com ela, uma ameça às liberdades burguesas. Para Lukács, dentre as muitas definições de totalidade, a mais influente, radical e caricatural foi a formulada por Othmar Spann. Nela, "A sociedade, enquanto totalidade, significa /.../ a supremacia absoluta da ordem e da hierarquia, o que quer dizer que a totalidade exclui a causalidade e, mais ainda, a evolução" (LUKÁCS, 1979a, pp. 238-9). Devido a essas características, mesmo que Spann não tenha sido um fascista, suas ideias eram perfeitamente compatíveis com a perspectiva de constituição de uma sociedade hierárquica e organicamente estruturada, como apregoava o mito fascista da superação da própria história com o advento de uma sociedade imutável e eterna. Não é casual, portanto, que sejam numerosos "aqueles que acreditam que ela [a categoria de totalidade] provém do vocabulário do fascismo" (LUKÁCS, 1979a, p. 238) e, ao mesmo tempo, também aqueles que, na crítica à categoria de totalidade formulada por Spann, suprimiram "toda ideia de totalidade". Para efeito de uma compreensão mais adequada do problema, cabe sublinhar que essas críticas não se dirigiam apenas às idéias fascistas e suas aspirações sociopolíticas, mas, de um modo geral, também àquelas filosofias que, muito distantes do fascismo, advogam um conhecimento objetivo da realidade: a filosofia hegeliana e o marxismo.

Lembremos que na época em que Jaspers desenvolveu suas reflexões sobre o tema, anos 1920, a União Soviética e suas experiências de planificação econômica já constituíam uma realidade e, pelos efeitos sobre a consciência e a luta proletária de outros países, um exemplo ameaçador à sociedade burguesa[222]. Nesse sentido, suas críticas à categoria de totalidade visavam, afora a tentativa de resolução de um problema eminentemente filosófico, atingir tanto o fascismo quanto o comunismo, como podemos ver nessa afirmação: "É pois compreensível que *quase todos fracassem* [na busca pela organização racional da existência]. Como fugas para soluções de facilidade surgem o bolchevismo e o fascismo" (JASPERS, 1968, p. 142). Procedendo assim, além da comum arbitrariedade de subsumir ideários *radicalmente distintos* sob a mesma formulação abstrata – equívoco que, como veremos, também está

[221] "O conhecimento do homem cessa, ao alcançar, face ao transcendente, os seus próprios limites" (JASPERS, 1968, p. 251).
[222] Como demonstraram as Revoluções de 1919 e 1923 na Alemanha.

presente em certas idéias de Hannah Arendt –, ele recusou, sob o pretexto de que uma ação desse tipo pressupõe o "conhecimento total" da realidade, a intervenção consciente dos homens na história. Em sua concepção, tal fato ocorre porque os adeptos dessa intervenção esquecem-se de que "Há um outro limite da história: não percebemos o conjunto da história como um todo lógico. A ciência empírica da história sempre se põe frente ao azar. Tal é a característica essencial de seu objeto" (JASPERS, 1971, p. 29).

Com essa exclusão da categoria de totalidade da ciência da história – isto é, do conhecimento científico do homem sobre si mesmo –, Jaspers assevera que sua assunção no *corpus* de qualquer pensamento filosófico-científico somente pode ser o resultado de uma profunda incompreensão da própria natureza da história humana, incompreensão que impulsiona o homem a querer conduzir sua história à maneira das coisas do mundo da técnica. Diz ele: "Pode-se planejar na esfera do mecânico e racional, não na esfera do vivo e espiritual". Sendo que a crítica a essas arbitrárias tentativas de planejamento passaria pela compreensão de que "a tendência à planificação total tem essas duas fontes principais: o exemplo da técnica e a sedução do suposto saber da história em sua totalidade" (JASPERS, 1965, p. 240). Desse modo, devido tanto ao caráter idealista e politicista de sua filosofia como, certamente, à influência sofrida pelos caminhos – e descaminhos – do desenvolvimento da URSS, Jaspers identifica comunismo e fascismo à "planificação total", e esta, por sua vez, ao totalitarismo. Resultado: *sua vinculação da categoria de totalidade ao totalitarismo é, ao mesmo tempo, uma refutação do comunismo*[223]. E assim como tantos outros pensadores do seu (e do nosso) tempo, ele utiliza, ante o rol das correntes de pensamento, o marxismo como objeto *privilegiado* de sua crítica à totalidade[224].

Um considerável exemplo de como, em larga medida, Jaspers efetua o combate ao marxismo e ao comunismo por meio da crítica à pretensão totalizante da razão pode ser lido em seu livro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Origem e meta da história*), de 1949, no qual essa crítica ocupa por inteiro o subcapítulo intitulado *Sozialismus*. Nele, logo após reconhecer o

[223] Nos anos 1930, lembra Losurdo (2003, p. 199), "'Totalitário' ou 'totalitarismo' não eram termos gratos aos representantes e ideólogos do Terceiro Reich que, em suma, os utilizavam para designar polemicamente a União Soviética".

[224] Segundo Jaspers, "o *marxismo*, a *psicanálise* e a *teoria das raças* são hoje em dia a mais espalhada camuflagem do homem /.../ Os mais relevantes, todavia, são os juízos particulares enunciados pelo marxismo" (JASPERS, 1968, pp. 242-3). Ou ainda, numa outra versão: "psicanálise e marxismo não passam de caricaturas de filosofia /.../ o marxismo, a psicanálise e o racismo /.../ são – desde o momento em que perdem o caráter científico para se tornarem concepções do mundo – os três grandes adversários espirituais do homem de nossa época" (JASPERS, 1971, p. 92). Portanto, o marxismo, que Jaspers identifica como o cerne da sociologia, deveria restringir-se a uma análise científica e deixar o caminho livre à filosofia, pois somente "o conhecimento (*Einsicht*) filosófico pode nos liberar da prisão neste mundo" (JASPERS, 1971, p. 41). Mais adiante, veremos como Arendt recupera essa ideia e, inclusive, faz de Marx o "pai do método sociológico" (ARENDT, 2008a, p. 394).

socialismo[225] como "o traço fundamental de nossa época" (JASPERS, 1965, p. 225), o filósofo estabelece uma cadeia de relações na qual vincula a referida pretensão à dialética, ao marxismo, à inexorabilidade do processo histórico, à planificação – especialmente a plenitude desta, a *planificação total* – e ao comunismo. Para ele,

> na forma do marxismo (comunismo) [o socialismo moderno] parte também de um conhecimento total do curso das coisas humanas. Em virtude do método da dialética histórica, que se pretende científica, concebe-se a realização do comunismo como fatal e inexorável. A verdadeira ação do comunista descansa na certeza desta força que ele não faz mais do que acelerar (JASPERS, 1965, p. 225).

O raciocínio de Jaspers sobre o tema é relativamente simples. De modo sintético, ele sustenta que a planificação é uma característica básica da existência humana, pois "qualquer necessidade é a origem da planificação"; e ainda, que a necessidade bélica "é a fonte da planificação total". O comunismo, que nasce no interior dos conflitos sociais e por meio da violência (revolucionária), constitui o ideal de uma sociedade totalmente planificada, e esta, por sua vez, exige um conhecimento total da realidade e um poder estatal absoluto. Diante disso, os problemas resultam do fato de que "Ninguém pode ver claramente o entrelaçamento das realidades econômicas" e "Nem é possível uma vontade e nem um conhecimento de conjunto" (JASPERS, 1965, pp. 229; 238). Igualmente, que "não se pode refrear a planificação total econômica limitando-a à esfera da economia, pois se torna universal para a vida dos homens. A regulação da economia leva à regulação de toda a vida pelas consequências das formas de vida que engendra" (JASPERS, 1968, p. 232). Por isso, o comunismo, que pretende converter o homem "em Deus"[226], em artífice de sua própria história[227], só pode ser a imputação arbitrária de uma visão unilateral e monocausal[228] acerca da realidade, e que, na

[225] "Se pode caracterizar o comunismo, em sua diferença com o socialismo, como a absolutização de tendências verdadeiras em princípio" (JASPERS, 1965, p. 245).

[226] "Quando o homem crê abarcar o todo, em lugar de perseguir no mundo os fins concretos alcançáveis, se converte, por assim dizê-lo, em Deus. Perde a relação com a transcendência, coloca-se antolhos, em virtude dos quais perde a experiência da origem e fundamento das coisas em favor de uma aparência: o mero movimento do mundo, o estabelecimento da justa organização do mundo para sempre" (JASPERS, 1965, p. 249). Nessa visão demiúrgica há uma crítica velada ao marxismo, crítica que Arendt incorporou às suas ideias filosóficas e políticas.

[227] Sob esse aspecto, assim como muitos outros pensadores de sua época, Jaspers atribui à técnica (ao controle racional das ações incidentes sobre o objeto) uma das fontes do anseio por uma "planificação total" da sociedade. Diz ele: "É como se o homem que planeja pudesse ver ao homem com plena sapiência, como se quisesse produzi-lo à maneira que o artista extrai do material dado sua obra de arte; uma petulância em que o homem se coloca sobre o homem" (JASPERS, 1965, p. 244). Ou ainda, anteriormente: "É a superstição científica de um poder fazer universal o que impulsiona pelo caminho da planificação total" (*ibid*., p. 240).

[228] "O erro da concepção total fica patente no pensamento monocausal" (JASPERS, 1965, p. 242). Crítica de Weber a Marx, recuperada por Jaspers e, envolta na crítica à ideologia, anunciada por Arendt sob a denominação de "chave explicativa" da história.

prática, só pode assumir a forma de uma sociedade totalitária[229]. Nesse sentido, sua concretização, longe de realizar as intenções originárias dos "princípios socialistas", resulta no oposto delas. Isso porque,

> Enquanto as pretensões socialistas se mantêm no concreto, são válidas, sempre de certos limites. Só quando se perde de vista o concreto e se supõe possível a fantasia de um mundo humano feliz, se tornam abstratas e absolutas. O socialismo se converte, então, de ideia em ideologia (JASPERS, 1965, pp. 246-7).

De facílima compreensão, as suas críticas à totalidade e a sua conceituação de ideologia receberão, em breve, um tratamento adequado, tendo em vista que analisaremos esses temas no pensamento de Hannah Arendt – momento em que, inclusive, acompanharemos as influências de Jaspers sobre ela. Por ora, lembremos apenas que, na linha da *apologia indireta* da sociedade burguesa, a leitura de Jaspers não desqualifica os "princípios socialistas" de modo absoluto e, publicamente – em privado a situação era diferente, pois, como demonstram as cartas trocadas com Arendt, as críticas eram veementes e, em alguns casos, até mesmo vulgares –, nem o próprio Marx, a quem, eventualmente, reconhece conquistas intelectuais[230]. Ela, ao contrário, implica uma postura conciliatória em relação a esses princípios, mas somente naqueles aspectos que, a seu ver, não afetam a essência da sociedade burguesa[231]. É isso que, a partir do que vimos acima, nos permite entender a seguinte afirmação do filósofo:

> Na *economia de livre mercado* não há modo de progredir sem uma ampla planificação – ainda que neste caso limitada –, na qual está incluído o *laissez-faire* e o restabelecimento das condições sob as quais pode existir a concorrência como método de seleção e crédito. O plano de não planejar cria marcos e possibilidades pela virtude das leis (JASPERS, 1965, p. 233).

O planejamento, então, deve ser implementado para garantir a concorrência e não para suprimi-la, pois

> Somente na luta da concorrência, livre de prescrições legais, se pode esperar de modo confiante o desenvolvimento e o progresso, a busca e o ensaio de inovações, a perspectiva de

[229] Todas essas ideias que foram amplamente assimiladas por Arendt ou, ao menos, compartilhadas entre ambos. Ver infra Cap. 4.2.

[230] Em suas palavras, "Marx não é a sociologia. Freud não é a psicologia" (JASPERS, 1971, p. 91). Ou, então, sobre o papel da técnica na revolução de nossas formas de viver desde fins do século XVIII: "Karl Marx foi o primeiro a reconhecê-lo em grande escala" (JASPERS, 1965, p. 134).

[231] De acordo com Lukács, referindo-se às filosofias burguesas do período imperialista: nelas, "não são construções utópicas que faltam, visando à transformação da cultura, mesmo pelos meios revolucionários, /.../ mas a intangibilidade da base social e econômica do capitalismo é sempre respeitada" (LUKÁCS, 1979a, p. 39). No caso de Jaspers, até mesmo as exigências democrático-burguesas, no que elas têm de mais progressista, são praticamente inaceitáveis. Por exemplo, tratando da igualdade, ele afirma: "A noção de igualdade, na medida em que se afasta da sua possibilidade original, concebida metafisicamente, e propende para o simples existir de fato, torna-se inautêntica, sendo, por isso, quase sempre, tacitamente recusada" (JASPERS, 1968, p. 302). Para quem, *especificamente*, ela "torna-se inautêntica" e quem a recusa Jaspers não diz, deixando-a como se o reconhecimento da inautenticidade e a recusa fossem efetuados pelo próprio "homem", e não pelos homens de uma ou mais classes sociais historicamente determinadas.

> novas oportunidades; somente nela se alcança o êxito pela virtude da completa tensão de todas as forças espirituais, porque, quando falham, em seguida ameaça a bancarrota (JASPERS, 1965, p. 230).

Por conseguinte, apesar de afirmar que "As *velhas oposições* quanto a perspectivas do mundo, como o individualismo e o socialismo, o liberalismo e o conservantismo /.../ não correspondem já ao nosso tempo, embora sirvam ainda, por toda a parte, de emblema ou de motivo de insulto" (JASPERS, 1968, p. 225), Jaspers não faz nada mais do que subscrever com traços keynesianos o ideário liberal. E, também aqui, nas esferas econômica e política, não produziu nenhuma alternativa, nenhum "terceiro caminho", mas apenas respaldou ideias preexistentes.

E para finalizar este tópico, tratemos um pouco mais desse descrédito acerca das capacidades da razão, aduzindo alguns excertos de seus textos que indicam tanto seus desdobramentos irracionalistas como o entrelaçamento da filosofia de Jaspers com a *Kriegsideologie*. Nesse sentido, leiamos, pois são bastante ilustrativos, alguns daqueles excertos em que, novamente em tonalidades kantianas, o filósofo exprime suas negativas acerca da possibilidade de um conhecimento objetivo e totalizante da realidade. De acordo com ele,

> Vivemos na realidade como em um mundo de enigmas que se conflitam. Desmistificando os fenômenos, o conhecimento científico só consegue, por contraste, tornar mais clara e mais rica a ação desses enigmas /.../ Uma realidade incognoscível precede a possibilidade do conhecer e não é alcançada pelo conhecimento. Para o tipo de conhecimento de que dispomos, o mundo é insondável /.../ O mundo não é aparência, mas realidade. Realidade que é manifestação, fenômeno. Enquanto fenomenalidade, 'possibilidade de manifestar-se' (*Erscheinungschaftingkeit*) o mundo encontra apoio na realidade, no abrangente que, de sua parte, jamais se manifesta como realidade no mundo, como objeto passível de estudo /.../ O mundo real (*Realität*) é manifestação da realidade e não a realidade (*Wirklichkeit*) (JASPERS, 1971, pp. 22; 24; 38; 41).

No contexto histórico da decadência burguesa, esse limite inexpugnável exprime o fracasso do conhecimento frente ao mundo e ao transcendente e, com isso, alimenta o absurdo pessimismo da redução do homem ao nada, pois as ações humanas efetuam-se, cada vez mais, assentadas na incerteza[232]. Isso ocorre tanto no âmbito individual quanto no coletivo – que, na sociedade burguesa, exprime-se na forma da política[233]. Entende-se assim a resignação de Jaspers que, ancorado nesse solo fértil para o niilismo e o intuicionismo filosófico e religioso, escreve: aquilo "que à divindade cabe saber não cabe ao homem querer saber". E como sem o conhecimento não cabe ação coerente, muito adiante, apensa: "O que mais valha [fazer] ante a

[232] Lukács tem razão em afirmar que, devido ao "total repúdio do valor de um conhecimento filosófico objetivo /.../ Jaspers vai mais além do que todos seus predecessores pelo caminho de um relativismo radical da filosofia da vida" (LUKÁCS, 1959, p. 421).

[233] "Não há lugar para o definitivo conhecimento da essência do Estado, nem mesmo como o de um monstro sob forma de estrutura legal. É antes, a imensa, inextrincável teia da atividade e da vontade humanas nas suas situações concretas inseridas no seu processo histórico que fomenta a cadência das ações de poder político, sem, todavia, ser, como totalidade, abrangível" (JASPERS, 1968, p. 141).

transcendência a ninguém cabe saber" (JASPERS, 1968, pp. 48; 153). E ainda, como se não bastasse a resignada assunção da incognoscibilidade do mundo e da história – isto é, o fracasso do conhecimento científico – e a identificação (mas não resolução) dos "mistérios da existência"[234], Jaspers atribui às pretensões científicas o próprio fundamento da infelicidade humana. Em seus termos, "Começa a infelicidade do gênero humano quando se identifica o cientificamente conhecido ao próprio ser e se considera como não-existente tudo quanto foge a essa forma de conhecimento" (JASPERS, 1971, p. 23). No entanto, longe de extrair plenamente todas as consequências de sua asserção, Jaspers, numa atitude típica dos pensadores que se inserem no caminho do irracionalismo moderno[235], extrai aspectos surpreendentemente positivos desses limites inexpugnáveis do conhecimento. Um exemplo: "A dignidade do homem reside no fato de ele ser indefinível. O homem é como é porque reconhece essa dignidade em si mesmo e nos outros homens" (JASPERS, 1971, p. 54). Como em Heidegger, não são os aspectos positivos da existência que impulsionam o indivíduo a desenvolver uma postura consciente acerca de si e do mundo, pois a vida não ganha sentido e "não encontra sua realização verdadeira" senão nas situações-limite[236] (especialmente na mais incontornável delas, a morte), que são as experiências pessoais – por ele consideradas – auto-esclarecedoras. Por isso que, em suas palavras,

> Uma dominação total da organização da existência destruiria o homem como existência e exigência face ao transcendente, sem jamais poder apaziguá-lo no plano do existir /.../ Se ele vier a tornar-se inteiramente senhor do elemento adverso que comporta a organização da existência, acabará por perder-se no mundo que se haja criado. A situação espiritual do homem só existe, pois, no momento em que ele se reconhece inserido em situações-limite (JASPERS, 1968, pp. 95; 110).

[234] Em diversos momentos, Jaspers insiste em afirmar a existência de mistérios para o homem. Entenda-se: não se trata de mistérios que, pelo nosso nível de desenvolvimento cognitivo e material, ainda não conseguimos desvendar, mas que, de qualquer modo, são abertos ao desvendamento racional. Ao contrário, em suas reflexões, os mistérios são entendidos como elementos da história e do Ser que, em razão de sua natureza, são insondáveis à cognição humana. Um exemplo: "A palavra transforma-se e, no entanto, é o misterioso elemento com que o ser humano autêntico tateia no tempo" (JASPERS, 1968, p. 304). Outro: "O primeiro estágio da história foi de liberdade apolítica, viva /.../ Como se teria originado essa liberdade ainda inconsciente de si mesma é mistério incompreensível" (JASPERS, 1971, p. 70). E mais um: "Porque se tem produzido a nova ciência [isto é, a ciência moderna] é uma coisa que, por acaso, pode-se iluminar sob diversos pontos de vista, mas que, em última instância, não pode ser explicado. Como tudo o que é espiritualmente criado, pertence ao mistério da história" (JASPERS, 1965, p. 122).

[235] De acordo com Lukács, o irracionalismo "converte o problema mesmo em solução, proclamando a suposta impossibilidade de princípio de resolver o problema como uma forma superior de compreender o mundo em solução", esse é o seu "traço característico decisivo" (LUKÁCS, 1959, p. 83). Sobre isso, veremos como a negação da causalidade na história, em Arendt, é uma inversão irracionalista do problema em solução (Cf. infra Cap. 4.2).

[236] De acordo com a esclarecedora explicação de Hersch (1982, p. 22), "Quando ele [Jaspers] fala de limite, não se trata nunca de um limite provisório, suscetível de ser transposto. O termo possui para ele um valor definitivo: todo o limite merecedor de tal nome é essencial para a condição humana, pois determina a estrutura; é, por definição, intransponível. Em compensação, todo limite implica a ideia daquilo de que separa, do que fica mais além /.../ Um obstáculo humanamente definitivo, implicando aquilo que impede de alcançar, oposto a uma subjetividade que o desejaria transpor, tal é o limite em Jaspers. Limite é o lugar de um *malogro*. Fracassa aí a existência. Mas, no fracasso, ela distingue o que está mais além do limite: a transcendência".

Pouco importa, aqui, discutir se as filigranas de suas elucubrações sobre uma suposta "dominação total da organização da existência" – que não é difícil compreender que, para ele, se trata de uma sociedade comunista – encontram algum lastro teórico ou prático, dado que elas se assentam numa clara incompreensão do que é a totalidade e o próprio comunismo. Importa, isto sim, salientar como, no espírito dos teóricos que alimentam a *Kriegsideologie*[237], Jaspers exalta situações problemáticas – desde a insegurança e a angústia[238] até as diversas "situações-limite", como o nascimento, "as limitações particulares de minha existência, /.../ a morte, o sofrimento, a luta, o erro" (JASPERS *apud* HERSCH, 1982, p. 65) – como sendo motivações fundamentais para a consciência e a autoconsciência[239].

> Estas situações-limite abrem /.../ uma perspectiva sobre a condição empírica: esta é questionada na sua totalidade; perguntamo-nos se ela é possível, ou impossível, ou possível de uma outra maneira. A condição empírica em geral é compreendida como um limite, experimentada na situação-limite que torna manifesto *o caráter problemático do ser no mundo e do meu ser nele* (JASPERS *apud* HERSCH, 1982, p. 65).

Para o entendimento adequado desse aspecto do pensamento de Jaspers, é de suma relevância compreender que a consciência acerca da sua situação e do mundo que o indivíduo alcança por meio das perspectivas abertas pelas situações-limite nunca é uma apreensão racional – isto é, passível de expressão pelo discurso científico ou filosófico. Ela é o resultado de uma experiência, de uma percepção religiosa. E para essa experiência, ao contrário do que se possa imaginar, o intelecto não constitui um obstáculo, mas uma espécie de "abre-alas" *racional* para que aquela *experiência intuitiva* possa genuinamente ocorrer[240]. Segundo ele,

---

[237] Em certos casos, inclusive, sua referência à guerra e sua capacidade de despertar as mais elevadas virtudes humanas é explícita. Diz ele: "Ao indivíduo abandonado ao seu próprio vazio resta, por ora, como puro primeiro passo, um compromisso real com o outro, numa base de fidelidade. As comoventes notícias acerca de como, no fim da guerra, em frentes de combate movendo-se em retirada, soldados alemães resistiram dispersos, tendo-se por indivíduos numa atitude de autoafirmação e de auto-sacrifício, conseguindo o que nenhuma ordem de comando adregara conseguir, a saber, a desesperada tentativa de subtrair à completa destruição a sua terra natal mesmo nos últimos momentos, e de apagar na memória dos alemães a consciência de uma inexpugnabilidade, manifestam uma realidade, noutras circunstâncias, a bem dizer, inatingível como símbolo das virtudes do presente, símbolo de um ser humano que, perante o nada, na sua queda vertical, não podendo realizar o seu mundo como tal, se aposta a concretizar as exigências do futuro" (JASPERS, 1968, p. 307).

[238] "Temos que afirmar a angústia. Ela é uma base para a esperança" (JASPERS, 1965, p. 198).

[239] Para ele, "Enquanto não experimentou a sensação de ver-se soterrado e não optou por 'passar além', em direção à transcendência, o homem não é verdadeiramente ele próprio" (JASPERS, 1971, p. 53). É esclarecedor notar que, com essa exaltação, Jaspers comporta-se de muito distinto daqueles pensadores do período da ascensão burguesa, que, sem jamais exaltá-las, apenas as compreendem como situações integrantes do curso da existência, como demonstra a seguinte afirmação de Spinoza: "O homem livre pensa muito mais em qualquer outra coisa do que na morte; sua sabedoria é meditação não sobre a morte, mas sobre a vida" (SPINOZA *apud* LUKÁCS, 1979a, p. 87). Ou seja, ao contrário de Jaspers, não era o pessimismo – e nem o cândido otimismo –, mas o otimismo crítico que permeava as idéias dos filósofos do período da ascensão burguesa e, também, daqueles que, há quase dois séculos, vêm ao encontro dos impulsos objetivos das forças revolucionárias do trabalho.

[240] Em suas próprias palavras, "O sentido da atividade filosófica é, hoje em dia, o de assegurar, por meios próprios, uma fé independente" (JASPERS, 1968, p. 219).

> a unidade da natureza universal, do Um-Total que repousa em si mesmo é experiência possível para uma percepção religiosa do mundo. Considerando ao mesmo tempo, todas as coisas e tudo o que é particular e individual, essa percepção religiosa descobre no mundo uma linguagem cifrada. Os caracteres enigmáticos dessa linguagem nada são para a ciência, que não os pode provar nem refutar (JASPERS, 1971, p. 24).

Se, como vimos, para Jaspers, não há objeto sem sujeito e nem sujeito sem objeto, essa unidade da natureza que, ao mesmo tempo, engloba sujeito e objeto, ultrapassa a ambos e torna possível ao sujeito apenas uma apreensão do objeto *para-si*, jamais *em-si*, ele denomina *das Umgreifende* (*abrangente*, *oniabrangente* ou *englobante*)[241]. "Reconhecê-lo, nenhuma importância tem para o conhecimento científico ligado a objetos /.../ É impossível o salto do intelecto até ele. Ele se vale do intelecto para o transcender, sem perdê-lo". Como dissemos, o intelecto – isto é, as ciências – abre o caminho para "um tipo diverso de pensamento" (JASPERS, 1971, p. 44), ou seja, à intuição. Nesse salto reflexivo, a negatividade é novamente metamorfoseada em positividade: "É pelo fato de o homem *não poder conhecer-se em nenhuma das diferentes espécies de conhecimento* e que ele integra após o conhecimento objetivo ao seu processo filosófico, que ele *abrirá caminho através* da situação, superando-se a si próprio" (JASPERS, 1968, p. 229). Para as indagações que os conhecimentos filosófico e científico não podem responder, e que, por essa irresolução, enredam o indivíduo num beco sem saída intelectual, só podem brotar respostas, "por estranho que pareça, de uma decisão". Qual? A decisão de experienciar a plenitude da existência (expor-se aos golpes do destino, assumir sua liberdade e as situações-limite), assumir o abrangente e, pela apreensão das cifras, "ouvir" a "fluida linguagem dos enigmas /.../ a linguagem da Transcendência" (JASPERS, 1971, pp. 41; 43; 113). Pois, "uma vez tomada a sério a existência, *o elemento que a ultrapassa virá ao seu encontro*" (JASPERS, 1968, p. 230). Em suma, não é o pensamento que, pelo intenso trabalho de prospecção executado pelo sujeito, reproduz o objeto como totalidade objetiva[242] sob a forma conceitual[243], mas é o sujeito-

[241] "O abrangente, que aflora na manifestação da dicotomia, não é nem sujeito, nem objeto. À sua captação denominamos conhecimento fundamental, distinguindo-o do conhecimento da natureza e do conhecimento da história" (JASPERS, 1971, p. 45).

[242] Como veremos adiante, para o marxismo, essa reprodução conceitual jamais implica em conhecimento absoluto do concreto.

[243] Tanto que, em sua análise da produção artística, o desprezo jasperiano pela elaboração conceitual explicita-se numa frase exemplar acerca do romance: "procurar alcançar a realidade à maneira realista é devorar em si próprio o arrojo de tentá-la". Em contraposição, "A arte no passado, *plástica*, *musical* ou *poética*, assumia o homem na sua totalidade, de modo que, por ela, se atualizava ele na sua transcendência" (JASPERS, 1968, pp. 201; 200). Ou seja, as artes aparentemente "mais intuitivas", não-racionais, permitiriam um acesso ao divino que o romance, à sua maneira realista, não proporciona. Encontra-se aqui, então, um claro paralelo com o valor atribuído por Heidegger à poesia.

objeto (abrangente) que, nos limites do pensamento, pela *decisão existencial*[244] do sujeito, virá ao encontro deste pelas vias da intuição[245].

Lukács, em sua longa reflexão sobre o moderno irracionalismo alemão, demostra que as raízes da proeminência da intuição sobre o pensamento discursivo estão fincadas nas antinomias kantianas e na resistência/incapacidade do filósofo de Königsberg resolvê-las dialeticamente (Cf. LUKÁCS, 1970, pp. 5-23). Nas décadas posteriores, ascendeu sob o influxo das obras do velho Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard e dos adeptos dessa tradição, que, em diversos casos, levaram a filosofia a desaguar violentamente nos mares da teologia, com sua pletora de enigmas, sinais, revelações etc[246]. Demonstra também que, dentre os inúmeros problemas relacionados à via intuitiva do conhecimento, os principais são seu *caráter aristocrático*[247] e, devido à revelação imediata e à impossibilidade de comprovar racionalmente suas "aquisições"[248], sua promoção da *ideia de eleição*[249]. De um modo ou de

---

[244] Por seu turno, "A *indecisão* torna-se forma de apaziguamento, fomentado pelo interesse geral das estruturas da existência". Na condição de ser indeciso, o homem é inautêntico. E mesmo que decida, "A decisão só é absoluta ao nível do destino pessoal e parece sempre relativa quanto ao destino do gigantesco mecanismo do mundo atual" (JASPERS, 1968, p. 269). Ocorre, porém, que "o homem não pode desistir de si próprio. Como potência de liberdade ele é, ou a autêntica conversão dela, ou a sua *inversão* em que nunca encontrará a paz", pois "o instinto vital reclama, embora no nada, permanecer si-próprio" (JASPERS, 1968, pp. 257-9). Por conseguinte, vê-se como um irracional "instinto vital" e uma "decisão" – isto é, um "elemento subjetivo" – constituem o fundamento da *autenticidade* do indivíduo num mundo que, carcomido pela técnica e pelas massas, é profundamente *inautêntico*.

[245] Para Jaspers, "A independência absoluta é impossível. No pensamento, dependemos da intuição, que tem que ser-nos dada" (JASPERS, 1991, p. 95). Com clareza, Hersch explica assim essa intuição jasperiana: "a existência situada, aplicando-se a uma 'leitura' verdadeira, receberá da escrita cifrada uma instância absoluta, incondicionada. Esta leitura, diz Jaspers, é 'ação interior' ('*inneres Handeln*'), um processo pelo qual cada um decide o que quer ser e se torna ele mesmo, e que é, ao mesmo tempo, escuta da transcendência" (HERSCH, 1982, p. 28).

[246] Nesse sentido, cabe um reconhecimento a Kant, que, apesar das antinomias em que se enredou, "à diferença de seus contemporâneos e sucessores reacionários, ele não quer fazer com que a finalidade desemboque aberta e diretamente na teologia" (LUKÁCS, 1970, p. 17).

[247] "Não se trata hoje já de uma aristocracia sob a forma do *primado de uma minoria* na qualidade de *privilegiada hereditariamente* pelo poder, bens, educação ou realização de um ideal cultural, camada social posta à testa dos homens comuns, tendo-se tida por comunidade dos melhores /.../ O *problema* da nobreza humana é, hoje, o de *salvar a ação dos melhores que são em menor número* /.../ Os melhores do ponto de vista da nobreza do homem /.../ *os que são* eles próprios diferentes, pois, daqueles que, no fundo, sentem apenas o vazio, nada conhecem a salvo o que lhes é peculiar e fogem a si próprios /.../ Começa nos nossos dias a *última campanha contra a nobreza*, dirigida não só no campo político ou sociológico, mas nas próprias almas. Querer-se-ia *anular* certo desenvolvimento /.../ *o da personalidade*. A seriedade do problema /.../ conduz à revolta do plebeísmo existencial por parte de cada um de nós contra o ser-si-próprio que a divindade misteriosamente nos exige /.../ Esta *revolta visa destruir a nobreza do homem* /.../ levada a cabo, destroçará a humanidade nas suas próprias bases (JASPERS, 1968, pp. 293-6)

[248] Segundo Jaspers, "Como 'existências', estamos em relação com Deus – a transcendência – mediante a linguagem das coisas, que a transcendência converte em cifras ou símbolos" (JASPERS, 1991, p. 28). Ou ainda, nas palavras esclarecedoras de Hersch (1982, p. 28): "Se autêntica, esta linguagem cifrada não se deixa 'traduzir' em 'linguagem ordinária': isso equivaleria a separar o símbolo do simbolizado".

[249] Em tons heideggerianos, Jaspers, ao tratar das dificuldades enfrentadas pelo indivíduo disperso na vida cotidiana, com seus afazeres e distrações, para dedicar-se à criação espiritual, atesta: "Reencontrar-se a partir da dispersão exige força, a bem dizer, sobre-humana /.../ Porque a nobreza só existe no voo em que o ser com tal se realiza, não *pode*, *só por si*, *predicar-se*. Não é, pois, uma categoria em que alguém possa inscrever ou não, mas o próprio homem ao nível das suas possibilidades de promoção. Dado que o indivíduo tende a achar satisfação no

outro, ambos fomentam o – e, ao mesmo tempo, nutrem-se do – desprezo pelas massas populares e pela democratização radical das formas de participação política. Para seus aristocráticos adeptos, o Iluminismo, a Revolução francesa e a ascensão das massas populares, com suas aspirações, exigências e sublevações, constituem uma ameaça aos seus privilégios e à sua distinção social. Uma pequena, mas consistente, demonstração da correção da análise lukacsiana pode ser encontrada logo no início de *Die geistige Situation der Ziet* (*A situação espiritual do nosso tempo*), um livro no qual, sem o esmaecimento de floreios exagerados, Jaspers franqueia seus sentimentos:

> O tempo /.../ foi abalado no século passado por um *sentimento de perigo*: o homem sente-se ameaçado /.../ O sentimento de uma ruptura histórica é geral. A novidade, porém, não é já a revolução social a implicar destruição, transferência da propriedade, desaristocratização /.../ Como traço específico da época moderna, temos, desde Schiller, a consciência da *dessacralização do mundo* /.../ Essa dessacralização não é a do indivíduo descrente, mas a consequência de um desenvolvimento espiritual que neste caso conduz ao nada (JASPERS, 1968, pp. 24; 31-4).

E mais adiante, num tom saudosista típico da aristocracia:

> Nota-se hoje uma *perda da insubstituível substância* contínua, impossível de estancar. Os caracteres fisionômicos das gerações parecem, de há um século para cá, abastardar-se regularmente /.../ A decadência tem uma causa espiritual. A *autoridade* fora o estilo dos vínculos humanos numa base de confiança; conferia ela um elemento legal e reatava o indivíduo à consciência do ser. Esta forma dissipou-se definitivamente no século XIX sob o fogo da crítica (JASPERS, 1968, pp. 126-7).

Baseado nessa compreensão da crise, nutrindo sentimentos nostálgicos diante da dessacralização – isto é, do avanço da razão ante a fé –, negando a possibilidade de uma apreensão racional e totalizante das contradições e problemas da realidade e, ainda, transtornado pelo declínio da autoridade aristocrática e religiosa[250], Jaspers não pode encontrar saída nas ações conscientes dos homens voltadas para o futuro. Ele volta-se, então, para o passado, no qual avalia encontrar o solo, o fundamento e a origem incorrupta do

---

puro e simples existir, a força impulsiva da promoção só em poucos existe e, assim mesmo, nunca definitiva" (JASPERS, 1968, pp. 197; 302). Tal afirmação vem ao encontro daquilo que Lukács identificou já no velho Schelling: "Ao novo irracionalismo se incorpora, assim, um motivo gnosiológico tomado da maioria das concepções religiosas do mundo, sob uma forma burguesa e laica: o conhecimento da divindade se acha reservado aos eleitos por Deus" (LUKÁCS, 1959, p. 120).

[250] Para o entendimento desse transtorno, lembremos que, para Jaspers, a Igreja é a fiadora dos valores espirituais e da liberdade. Em seus próprios termos, "A tensão entre liberdade e autoridade é tal que uma não pode subsistir sem a outra; se assim não fosse, de resto, cairia a liberdade no caos, e no despotismo a autoridade. Por isso o ser si próprio exige os poderes conservadores contra que se opõe, a fim de se realizar como indivíduo. Exige a tradição que só adquire existência duradoura quanto aos valores espirituais sob a forma de autoridade. Embora a Igreja não radique, no fundo, em valores de liberdade é, contudo, condição de existência da liberdade que a si mesmo se produz. Conserva a dimensão espiritual, o sentido da inexorabilidade do real em face do transcendente, a profundidade das exigências impostas ao homem /.../ Sem a religião nascida na tradição eclesiástica desaparecerá do mundo o ser-si-próprio e na ausência deste, como adversário e incentivo, uma verdadeira religião" (JASPERS, 1968, pp. 293; 323).

homem. "Urge, assim, um regresso às origens, ao ser *humano*, de que o Estado e o espírito extraem sentido e realidade" (JASPERS, 1968, p. 129). Nesse refúgio original, o mundo do seu (e do nosso) tempo se apresenta como o *lócus* da degeneração, por isso o ir adiante virtuoso é, inevitavelmente, um retorno ao passado[251]. E não há dúvida, o fundamento dessa degeneração é a emersão das massas populares, pois do mesmo modo que "o estado, na sua qualidade de aliado dos homens, é passível de degeneração, assim [ocorre com] o espírito, desde que não viva a partir das suas próprias origens uma vida autêntica, mas falseada ao serviço das massas numa mera mediatidade pragmática" (JASPERS, 1968, p. 177). Ressaltemos que, também como em Heidegger, essa jasperiana "glorificação romântica do passado"[252] (LUKÁCS, 1959, p. 424) é ambígua, tendo em vista que oscila entre a singularidade do povo[253] e a da Antiguidade ocidental[254]. E mais, para não deixarmos escapar o fio de Ariadne das afinidades, tal glorificação romântica, assim como o desprezo pelas massas e pela ameaça por elas representada (o jacobinismo)[255], constitui um dos temas centrais da *Kriegsideologie*. Mas, enfim, as (muitas vezes) ríspidas palavras que seguem adensam nossa compreensão acerca dos sentimentos de Jaspers, tendo em vista que tratam de dois fenômenos educacionais protagonizados pelas massas no século XX: a universalização da educação escolar básica e a ampliação do acesso ao ensino superior. Segundo ele,

> Os valores do espírito decrescem na razão inversa da sua expansão às massas /.../ Com a organização aplanante da massa *desaparece a classe culta*, que graças a uma instrução continuada

[251] Com variações que, para aquilo que estamos tratando, são de pouca relevância, podemos dizer que essa crítica ao progresso constitui uma característica, dentre tantos outros, das filosofias de Heidegger, Jaspers e Arendt. Aliás, para esta, o progresso é um "mito" (ARENDT, 2008a, p. 225). Isso ocorre porque, fundados numa visão idealista subjetiva, o critério por meio do qual avaliam progresso ou declínio é sempre arbitrário e relativista.

[252] "Só a memória como *integração* é suscetível de criar a realidade do ser-si-próprio do homem atual". A salvação do homem exige, portanto, sua "recriação consequente forjada na memória do passado a partir da sua própria origem" (JASPERS, 1968, pp. 186; 305).

[253] Em termos muito semelhantes àqueles utilizados por Heidegger para a exaltação do enraizamento do destino individual – mas não na comunidade, no povo, e sim no estado –, Jaspers assevera que "A verdade /.../ que, na sua essência, institui a comunidade, é afinal uma fé histórica que nunca poderá ser a de todos. A *verdade de um juízo razoável* é única para todos, mas a *verdade do que seja o próprio homem*, e que a sua fé lhe manifesta, separa os homens /.../ A unidade do todo só é abrangível como perspectiva unitária relativa a um estado concreto, o espírito como vida ligada ao seu sedimento original, o homem como entidade única e insubstituível" /.../ [Daí que] "a vontade histórica [do indivíduo] só poderá efetivar-se numa identificação com o seu estado. Ninguém abandona, sem dano, o seu país. No caso de a tal ser forçado, não perde, com efeito, a possibilidade de ser ele próprio, tampouco a sua consciência de destino, mas sim a plenitude de uma participação na totalidade como fundamento seu e seu mundo autêntico" (JASPERS, 1968, pp. 130; 145).

[254] "A Antiguidade deu origem, de fato, ao que, no ocidente, o homem é suscetível de se tornar /.../ Todos os grandes movimentos impulsionadores da cultura ocidental tiveram lugar num novo contato ou uma nova ruptura com a Antiguidade. Onde quer que ela seja esquecida, abrem-se as portas à barbárie /.../ O nosso fundamento, embora sempre diverso, é a Antiguidade e só em segunda linha, e sem energia formativa, autônoma, o passado do respectivo país. Somos ocidentais no sentido de pertencermos a uma nação que é o que é ou se tornou por um fenômeno de metabolismo original da Antiguidade" (JASPERS, 1968, p. 179).

[255] Lukács afirma que, "em Jaspers, palpita um ódio verdadeiramente zoológico contra as massas, um medo pavoroso ante elas, ante a democracia e o socialismo" (LUKÁCS, 1959, p. 424).

> desenvolvera uma disciplina de pensamento e de sentimento que lhe permitiu ser fiel ressonância de criações do espírito /.../ A divulgação às massas do saber e da sua expressão leva ao *desgaste* das palavras e das frases. Neste caos da cultura, tudo se pode dizer sem que, contudo, o que se diga signifique /.../ *O acesso das massas às universidades* tende a destruir a ciência como tal /.../ No fundo a ciência é o *domínio aristocrático* daqueles que por ela optam. A vontade original de conhecimento, única capaz, de evitar uma crise da ciência, cabe exclusivamente ao indivíduo e ao risco que a si mesmo se impõe (JASPERS, 1968, pp. 180; 211-2)

Se as massas populares são constituídas por uma imensa gama de indivíduos desqualificados em termos humanos (sentimentos, intelectualidade, moralidade), milhões de Midas às avessas que espalham a degradação e a corrupção dos saberes e dos costumes, não se pode conceber uma atuação resolutiva em relação aos problemas políticos pela virtuosidade de sua participação nessa esfera da vida humana. Sobretudo quando se considera, como são os casos de Jaspers e Arendt, que "a política é o mais importante dos instrumentos no que diz respeito à nossa coexistência no mundo", supondo-se que seu objetivo é tornar o homem "autenticamente ele próprio, livre para ordenar os negócios internos da nação e para afirmar-se face ao exterior" (JASPERS, 1971, pp. 67; 69). Porém, como avalia que as democracias atuais expressam mais o nivelamento humano promovido pelo aparato técnico que nos reduz a mera função[256] do que a profunda educação política de todos, Jaspers sustenta que "a liberdade política dos homens é rara, inclusive excepcional /.../ E a exceção maior, mais eficiente, mais considerável, é a Inglaterra junto com os Estados Unidos da América"[257] (JASPERS, 1965, p. 221). Mas mesmo essa exceção deve ser matizada, pois, seja onde for, a democracia é um regime político muito contraditório: ao mesmo tempo em que "trata de promover a eleição justa para que se expresse a verdadeira, permanente e essencial vontade do povo" (JASPERS, 1965, p. 219), ela deve excluir "o domínio das massas (a oclocracia) que está sempre enlaçado à tirania". Isso significa que "Liberdade política é democracia, mas por virtude de *formas* e graus"; daí, para que não ocorra sua degeneração, a necessidade da "primazia de uma camada

[256] Como o maquinismo nivela a todos, "A estrutura política deste aparato de produção torna-se necessariamente uma democracia sob uma ou outra forma" (JASPERS, 1968, p. 53). Mas isso não é propriamente uma virtude histórica, pois, com isso, "o estado se coloca ao serviço da organização das massas, perdendo qualquer relação com o destino autêntico". Quando isso ocorre, "impõe-se ao homem, como ser-em-si, opor-se, intimamente, ao próprio estado" (*ibid.*, p. 175).

[257] Nesse aspecto, assim como o credo na excepcionalidade inglesa e estadunidense, o entusiasmo de Jaspers por essas democracias é amplamente compartilhado por Arendt, que considera seus regimes políticos como as únicas democracias modernas bem-sucedidas e, portanto, as mais protegidas contra a ameaça do totalitarismo. "Onde ainda existem e funcionam sociedades e corpos políticos livres, e razoavelmente a salvo de um perigo imediato – e onde funcionam, a não ser nos Estados Unidos e talvez na Grã-Bretanha? –, devem sua existência aos hábitos, costumes e instituições formados num grande passado e cultivados não longo de uma grande tradição" (ARENDT, 2008a, p. 306). Não deveria, aqui, se perguntar qual a relação disto com o pujante desenvolvimento do capitalismo industrial, o deslocamento das contradições por meio do imperialismo, o relativo isolamento geográfico ante as outras potências, a relativa fragilidade – por conta disso – dos movimentos socialistas, dentre tantos outros fatores? Ocorre que, dado o fundamento idealista de sua filosofia, a resposta para essas excepcionalidades só pode ser encontrada nas esferas da consciência e da política.

aristocrática que continuamente está se formando e substituindo, saída da população total em virtude do rendimento, do mérito, do êxito, na qual o povo se reconhece a si mesmo" (JASPERS, 1965, pp. 212-3). E em conformidade com os outros aspectos de sua filosofia, a política também é (e deve continuar sendo), em seus postos fundamentais, acessível a um número reduzido de indivíduos e dependente da excepcionalidade destes para a consecução de seus objetivos. Enquanto na filosofia são os *homens autênticos* que, "Estando na origem dos voos mais altos possíveis no mundo de hoje, só eles, no fundo, são suscetíveis de exprimir valores autenticamente humanos" (JASPERS, 1968, p. 299); na política, tais homens são os "grandes estadistas". Todos, então, que vivem ou almejam viver numa democracia dependem deles, podendo-se dizer que "O mundo da liberdade estará perdido se não aparecerem, a cada geração e por meio da educação de homens livres, os grandes estadistas". Por via de consequência, como poucas pessoas "percebem para que destino as está conduzindo a liberdade" (JASPERS, 1971, pp. 71-2), a democracia é, ao fim e ao cabo, mesmo que muitos participem, um regime político no qual poucos decidem acerca do "destino do estado". E para Jaspers isto não é um problema; ao contrário, tem que ser assim[258]. Inclusive porque avalia que a democracia (burguesa) também é necessária como regime político adequado à contenção dos movimentos proletários em prol do socialismo[259].

Por fim, cabe apenas apontar a profunda contradição que há no discurso jasperiano entre a sua compreensão da natureza da história humana – e, em específico, da esfera política – e o seu incentivo à intervenção dos homens na condução de seus destinos individuais e coletivos. Para Jaspers, o estado constitui a culminância existencial da coletividade: "A vontade ao encontro do estado é *a vontade do homem ao encontro do seu destino*". Por conseguinte, não é em nada estranho que ele tenha atribuído à "consciência política" que anima os indivíduos em suas atividades nos negócios de estado uma função de grande relevo na história, pois, com ela, "pôde o homem alcançar o conhecimento da força como função executiva do poder que, sempre presente, decide da estática e da dinâmica das coisas" (JASPERS, 1968, pp. 132; 134). Em tempos de crise sociopolítica e humana aguda, porém, o homem perde-se na indecisão da vida inautêntica e, com isso, "o destino político de todos se

[258] "São as minorias que escrevem a história /.../ Só exclusivas minorias, na consciência de sua nobreza, sob o nome de vanguarda ou progressismo, voluntarismo ou partidarismo, ou sob a forma de primazia de sangue historicamente herdado, são capazes de unir-se, a fim de, por esse meio, assumirem o poder do estado" (JASPERS, 1968, p. 300).

[259] Para Arendt, por exemplo, que identifica comunismo com totalitarismo, a democracia – que em momento algum é qualificada como burguesa – é o grande baluarte político que protege o mundo livre contra o comunismo. E mais, para ela, a grande divisão que havia no mundo durante o período da Guerra fria não era entre formações sociais distintas, mas entre totalitarismo e mundo livre.

afigura ser a própria *ausência de destino*[260], porquanto ele só é possível onde o ser-si-próprio abranja a existência e pela sua atividade se comprometa a arriscá-la e realizá-la" (JASPERS, 1968, p. 156). Mas essa ação da qual depende o destino de todos não pode ser orientada por uma consciência política portadora de uma visão totalizante e objetiva das contradições que permeiam e convulsionam a vida social. Ao contrário, porque "a atividade política processa-se, antes, a partir de uma situação histórica concreta adentro de uma *ininteligível totalidade*" (JASPERS, 1968, p. 167), o indivíduo que compromete a sua existência nessa atividade o faz às cegas. Nem mesmo a filosofia, segundo Jaspers, teria capacidade de ascender a esta visão, pois "o homem não é aquilo que conhece nem conhece aquilo que é". Seu ser é insondável. Por isso, "Em lugar de conhecer a própria existência em função do transcendente, [o homem, por meio da filosofia] limita-se, pois, a introduzir um processo de clarificação" (JASPERS, 1968, p. 251). Nesse sentido,

> Resta ao homem, pois, o fato auditivo de uma língua que lhe dá acesso à concreta humanidade e através da qual, durante a sua vida, comunicará com o futuro. A consideração da totalidade histórica, pelo contrário, desvia do plano no qual a história se realiza, indizível e secreta. Qualquer tentativa de previsão a partir da história indica apenas um horizonte dentro do qual o indivíduo age (JASPERS, 1968, p. 314).

Esse horizonte individual aberto pela decisão e a "escuta" de uma linguagem cifrada pode, no máximo, permitir ao indivíduo comungar com a transcendência o destino da humanidade, posto que esta "tem uma origem única e uma meta final. Mas não conhecemos, em absoluto, nem esta origem e nem esta meta" (JASPERS, 1965, p. 18). Submisso a uma meta que o transcende, o ser humano apenas assume altivo que a "Sua consciência de ser se realiza com base em algo que ele jamais compreende, mas de que acredita participar uma vez que seja ele mesmo" (JASPERS, 1971, p. 48). Como vimos, o que lhe permite essa participação altiva num incógnito destino é a filosofia, pois ela é, "hoje, a única possibilidade que resta ao indivíduo conscientemente desabrigado". E mais, "No modo da sua vida filosófica se inscreve o futuro do homem" (JASPERS, 1968, pp. 220; 304). Isso significa que à filosofia está vinculado o futuro do homem, a mesma filosofia que é para poucos – pois são poucos os dotados de nobreza suficiente para efetuar os esforços sobre-humanos exigidos para se desprender da "dispersão" –, incapaz de ascender a uma visão concreta e total da realidade humana e, inclusive, é mais uma questão de fé do que de razão[261], haja vista que seu mais importante resultado é clarificar os limites da existência e possibilitar ao homem assumir o seu destino e abrir-se para "escutar" a linguagem não-racional da transcendência.

[260] Como vimos no item anterior, há aqui uma clara semelhança com as ideias de Heidegger.
[261] "À nobreza do ser humano pode chamar-se, outrossim, vida filosófica. O homem enobrece-se ao situar-se na verdade de uma fé" (JASPERS, 1968, p. 303).

> Por trás dessas concepções tão diversas, oculta-se uma herança teológica (que se torna ainda mais oculta com o passar do tempo): a essência seria captável tão-só por um pensamento divino, enquanto ao pensamento humano caberia apenas o mundo das aparências e dos fenômenos" (LUKÁCS, 1979b, p. 82).

Portanto, como a ação *política* ou *humanamente* emancipatória – portanto, uma ação coletiva – exige uma leitura coerente e racional da realidade, inclusive das metas a serem alcançadas, só pode ser bastante limitado – ou reacionário – o horizonte de uma ação norteada por uma filosofia que não nos orienta acerca do que, coletivamente, podemos almejar e não nos permite construir, mas apenas assumir, o nosso "destino".

3.2. Da descoberta da judeidade a *Rahel Varnhagen*

Um rápido olhar sobre a obra de Hannah Arendt permite-nos constatar quão importantes são os temas políticos que ela tratou e quão relevantes são os autores com os quais dialogou. No entanto, assim como os anos finais de sua vida, o início de sua produção intelectual foi marcado por um olhar mais introspectivo à própria filosofia, perceptível no tema de sua tese de doutorado e nos (poucos) textos que escreveu nos anos imediatamente posteriores à sua defesa. Não que idéias políticas não perpassem alguns de seus textos, com frequência e visibilidade crescentes no contexto do fortalecimento do movimento nazista; mas, de qualquer modo, seu primeiro texto propriamente político foi publicado apenas em 1942, quando, além de profundamente envolvida com a questão judaica, ela já desenvolvia as pesquisas que resultariam em seu *Origens do totalitarismo*[262].

Judia de nascimento, Arendt não teve a "questão judaica" como uma preocupação filosófica e política antes dos anos 1930. Diz ela: em 1931, "eu tinha plena convicção de que os nazistas tomariam o leme. Estava sempre discutindo com outras pessoas sobre isso, mas não me preocupava realmente de maneira sistemática com essas coisas, até emigrar". (Emigração que, como se sabe, ocorreu no segundo semestre de 1933). Desde criança, é claro, ela sabia que era judia, não pela família, pois seu pai morreu cedo e sua "mãe era totalmente a-religiosa" (ARENDT, 2008a, pp. 34; 36), mas pelas observações antissemitas das outras crianças. Contudo, mesmo com o adentrar na vida adulta, "eu não era sionista /.../ Mas, em certo sentido, eu era influenciada pela crítica, pela autocrítica que os sionistas difundiam entre o povo judeu" (ARENDT, 2008a, p. 35). E se, "a partir de 1930 – data em que começa a redigir o seu livro sobre Rahel – ela se esforça continuamente por pensar a questão judaica" (COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 167), o fato que verdadeiramente marcou sua guinada para

[262] Esse texto é uma avaliação da importância do caso Dreyfus para a França dos anos 1940 e que, com modificações, foi incorporado como o capítulo 4 da Parte I deste livro.

as preocupações e o pensamento político foi, em "27 de fevereiro de 1933, o incêndio do *Reichstag* e as prisões ilegais que se seguiram na mesma noite"[263]. Tudo aquilo, como ela mesma diz, "foi um choque imediato", daí que "daquele momento em diante eu me senti responsável" (ARENDT, 2008a, p. 34). Essa relativa demora em, como judia, se sentir responsável pelos acontecimentos políticos, aliada à influência de seus "mestres intelectuais", explica os temas iniciais de sua obra e, em particular, o de sua tese de doutorado *O conceito de amor em Santo Agostinho*.

Nesse texto hermético e eminentemente filosófico, Hannah Arendt demonstra, pelo tema e pelos modos de abordagem e exposição, quão forte era a influência que as filosofias de Heidegger e Jaspers exerciam sobre ela, como se constata na linguagem tipicamente heideggeriana do texto e na valorização da introspecção[264] como momento privilegiado do resgate do ser-si-próprio. O que é plenamente compreensível, pois, além da influência pessoal e intelectual, o tema era caro a ambos pensadores. No caso de Jaspers, reconhecidamente um filósofo cristão, essa influência permeava amplamente seu pensamento. Enquanto Heidegger, oriundo da teologia, também teve Agostinho como referência decisiva no início de sua carreira acadêmica e, a ele, já havia dedicado alguns estudos e cursos[265]. "Hannah imita Heidegger e aplica suas teorias sobre a morte e o amor de maneira abrupta" (ADLER, 2007, p. 91). Desses estudos, porém, o aspecto mais relevante é que, por meio de Santo Agostinho, o conceito de "natalidade" (novidade, *initium*), que se refere ao "milagre" que irrompe na produção de algo novo (não pré-ideado, não premeditado)[266] e, assim, também à liberdade e à ação política[267], passou, em obras posteriores, a constituir um elemento importante de sua crítica à causalidade – e, por meio desta, às ideias de Hegel e de Marx – como conceito válido para a reflexão sobre os processos histórico-sociais[268].

---

[263] Nesse caso, a memória parece corresponder à realidade, pois, publicado em 1932, o texto *Aufklärung und Judenfrage* (*A ilustração e a questão judaica*) trata essa questão sob um prisma francamente influenciado pela crítica sionista da assimilação – o dilema pária/*parvenu* –, especialmente pelo modo que se deu a apropriação judaica, centralizada pelas figuras de Mendelssohn e Friedländer, das conquistas da filosofia da história por Lessing e Herder. Portanto, nesse texto, a política ainda está profundamente obliterada pela filosofia.

[264] Quanto a Agostinho, num artigo em que analisa a relação dos protestantes com o legado agostiniano, ela diz: "As *Confissões* dão prova daquele outro império, cristão, que Agostinho, ao término da Antiguidade, inaugurou para os séculos futuros: o império da vida interior" (ARENDT, 2008a, p. 55).

[265] Para maiores informações, ver Espósito (2010).

[266] "Em sua plena significação /.../ a importância das origens foi descoberta pelo único grande pensador que viveu num período que, sob alguns aspectos, é o que mais se assemelha, em toda a história documentada, aos nossos tempos, e que, além disso, escreveu sob o pleno impacto de um fim catastrófico, talvez similar ao fim a que chegamos /.../ Segundo Agostinho, que pode a justo título ser considerado o pai de toda a filosofia ocidental da história, o homem não só tem a capacidade de iniciar como é, ele próprio, o início" (ARENDT, 2008a, p. 344).

[267] A natalidade é a "categoria central do pensamento político" (ARENDT, 2010, p. 10).

[268] Mais adiante, especialmente nos capítulos 4 e 5, analisaremos sua crítica à causalidade e retornaremos aos temas da natalidade, milagre, liberdade e ação.

Decerto, a influência de Heidegger permaneceu por toda sua vida, mas os tempos não eram favoráveis às reflexões estritamente filosóficas – isto é, real ou aparentemente, afastadas das questões candentes da vida sociopolítica – e, cada vez mais, os temas relacionados à questão judaica e aos problemas políticos daquele tempo tornam-se suas preocupações teóricas[269]. E, de início, dentre os artigos e resenhas que publicou no período que vai d'*O conceito de amor em Santo Agostinho* a *Rahel Varnhagen*, destacamos "Filosofia e sociologia" (1930), que, convém destacar, por sua complexidade e em função dos aspectos de sua obra que privilegiamos estudar, é o mais interessante. Nele, Arendt desenvolve uma reflexão sobre o livro *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim. Seu ponto de partida é o incômodo que o livro provoca na filosofia pelo fato de Mannheim, ao mesmo tempo, afirmar o caráter socialmente vinculado de todo pensamento (influência não apenas do historicismo, mas, com graves distorções, também do marxismo), e considerar possível um "não-vínculo com a situação" (o caso da *intelligentsia*), o que traz consequências espinhosas para a ontologia e para o esclarecimento da verdadeira origem do próprio pensamento – isto é, para a *natureza* e os *fundamentos* do pensamento. Incômodo que é intensificado por Arendt entender que o livro objetiva contestar "duas abordagens filosóficas modernas", as filosofias de Jaspers e de Heidegger (Cf. ARENDT, 2008a, p. 61). Entendimento, diga-se, que não deixa de ser elucidativo a respeito das influências que Arendt sofria, posto que, a bem da verdade, o objetivo explícito do livro é, na questão da ideologia, superar o marxismo com as próprias conquistas efetuadas por este[270].

Para Arendt, mostrando-o não apenas vinculado a *momentos historicamente determinados*, mas, em cada sociedade, a *posições sociais específicas* – e, inclusive (e nisso recebe visível aprovação da filósofa), rebaixando (ou nivelando) a posição específica do proletariado[271] ao mesmo *status* epistemológico de todas as outras[272] –, Mannheim promove a "relativização e

[269] "Em 1931 e 1932, o pensamento de Hannah Arendt foi adquirindo constantemente colorações mais políticas e históricas" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 159).
[270] De um modo mais detalhado, o objetivo primordial do livro é superar a concepção marxista segundo a qual o conhecimento objetivo, verdadeiro, da realidade está relacionado à classe social que, por sua posição objetiva no complexo social, constitui, num dado momento histórico, o mais amplo e fértil horizonte ideológico. Para Mannheim, trata-se de, "aplicar ao marxismo as percepções que o próprio marxismo produziu, indicando, em cada caso, o seu caráter ideológico" (MANNHEIM, 1986, p. 150).
[271] Posição que, em suas palavras, é adotada por Lukács "de modo imperceptível e sem nenhum escrúpulo" (ARENDT, 2008a, p. 59).
[272] "Nos estágios mais recentes de seu desenvolvimento, a palavra ideologia é usada pelo proletariado como uma arma contra o grupo dominante. Em suma, uma intuição tão reveladora sobre a base do pensamento, como a que oferece a noção de ideologia, não pode permanecer por muito tempo como privilégio exclusivo de uma classe. Mas é precisamente esta expansão e difusão da abordagem ideológica que levam, finalmente, a um ponto em que não é mais possível para um ponto de vista e para uma interpretação refutar os demais por serem ideológicos, sem ter que enfrentar essa acusação" (MANNHEIM, 1986, p. 100).

historicização radicais" do pensamento social[273]. Ele torna todas as "interpretações da existência" igualmente válidas, pois todas "servem, em última instância, como meio de orientação num mundo específico historicamente dado, e assim situam a significação do mundo no campo da vida humana em comum" (ARENDT, 2008a, p. 59). Essa relativização do pensamento e a equalização das "interpretações da existência" quanto à sua validade produzem, de um lado, a redução da filosofia e da consciência do absoluto às suas determinações sociais – a *conditio sine qua non* e a *conditio per quam* –, pois a filosofia também está socialmente vinculada, e, em termos heideggerianos, da ontologia ao ôntico, fazendo do pensamento mera ideologia[274]. De outro, ao tentar "abranger o não-cotidiano como um modo intrínseco à vida cotidiana", a sociologia de Mannheim questiona a "avaliação negativa da cotidianeidade" – manifesta, por exemplo, em Heidegger e Jaspers, nos conceitos de abandono e dispersão, que identificam o indivíduo perdido na impessoalidade da vida pública, do "eles" –, o que leva a solidão a "ser compreendida, se tanto, como um momento negativo de existência humana" (ARENDT, 2008a, pp. 60-1). Nesse sentido, em termos heideggerianos, Arendt avalia que, implicitamente, Mannheim desqualifica a distinção entre o "ser-si-próprio" e o "eles", negando que o "ser-si-próprio" permita, pelo pensamento, um acesso ao mundo que, com o abandono do indivíduo ao "eles", é obnubilado. Do mesmo modo, questiona não apenas o "ser-para-a-morte" e as "situações-limite" como situações esclarecedoras, mas também a distinção entre vida autêntica e inautêntica. O resultado disso é que, devido à mutabilidade da vida humana, a eliminação de uma posição privilegiada à margem ou além da cotidianeidade resulta na impossibilidade de um pensamento *ontológico* – isto é, sobre as estruturas da existência –, pois, em suas origens e fundamentos, tal pensamento acaba sendo reduzido às formas mutantes da vida social – isto é, ao ôntico –, tornando-se assim irreal, "ideológico". Em suma,

> O sociólogo não investiga o "ser no mundo" como uma estrutura formal da existência como tal, e sim o mundo específico historicamente determinado em que vive qualquer ser humano. Essa delimitação da sociologia /.../ Torna-se uma ameaça para a filosofia /.../ quando afirma que o mundo só pode ser investigado em seus particulares, e não como estrutura formal da existência humana. Isso põe em dúvida a possibilidade de uma compreensão *ontológica* do ser (ARENDT, 2008a, p. 62).

[273] Em suas palavras, "as ciências sociais contemporâneas superaram o marxismo; não expressam mais o preconceito marxista a favor de sua própria 'ideologia'. De fato, desde *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, elas se acostumaram a responder e dizer aos marxistas que o marxismo também é uma ideologia" (ARENDT, 2008a, p. 395).

[274] Nos termos de Arendt, "embora nunca diga explicitamente, Mannheim nega realidade ao pensamento como uma questão de princípio" (ARENDT, 2008a, p. 63).

Nessas circunstâncias, o pensamento apenas exprime a *realidade*, ou melhor, a *posição social específica* sobre a qual se ergue, mas não as estruturas do "Ser". Ademais, como todas as posições sociais são válidas para o pensamento, não há motivações sociais e intelectuais para o questionamento de sua veracidade. Nos termos de Mannheim, adentra-se assim numa nova compreensão dos fundamentos epistemológicos do pensamento, o *relacionismo*, que seria tanto uma superação da absoluta correspondência entre o pensamento e a realidade (isto é, da identidade sujeito-objeto[275]) como do relativismo[276]. Segundo Arendt, depreende-se, dessa reflexão, que não há um *espaço próprio* para o pensamento quando a estrutura econômica e política é o seu "princípio heurístico" e a sua motivação subjacente. Isto porque, como o pensamento apenas exprime a *posição social específica* da qual ele pôde ser destilado, tal posição não apenas não se torna questionável como, em seu desfavor, "é um indicador da realidade mais confiável do que qualquer posição intelectual". Como ela própria diz, num mundo como esse, em que "o lugar do indivíduo /.../ é determinado pela condição econômica, e não pela tradição, é que ele [e o pensamento] perde sua moradia"[277] (ARENDT, 2008a, p. 72) (ou seja, o pensamento como produto da liberdade humana de pensar); e como não tem moradia, ele "transcende esse mundo estranho e se, a despeito de sua natureza transcendente, é aplicado a este mundo, torna-se *ideologia* ou *utopia*" (ARENDT, 2008a, pp. 64-5), que são modos de existir do pensamento que não se esgotam na realidade porque estão em desacordo com ela[278]. Como *ideologia*, o pensamento está *aquém* da realidade porque a ordem social na qual emergiu já desapareceu; como *utopia*, *além*, porque a ordem social que projeta ainda não se realizou[279].

---

[275] Segundo Michael Löwy, "*Ideologia e utopia* é um diálogo com (e uma resposta a) *História e consciência de classe*: num caso como no outro, os adversários/parceiros não são, quase nunca, explicitamente criticados e discutidos, mas o conjunto da *démarche* se realiza em relação a eles" (LÖWY, 1987, p. 82). Sendo assim, é importante lembrar, por um lado, que, em sua autocrítica, o próprio Lukács considerou a identidade sujeito-objeto um equívoco de seu livro de 1922 (LUKÁCS, 1989, pp. 362-3); por outro, que as críticas de Mannheim não se dirigem apenas ao marxismo, mas também ao positivismo e seu realismo ingênuo.

[276] Diferentemente do período anterior, em que o pensamento histórico (relativismo) se erguia em contraposição a um pensamento que advogava a causa das verdades absolutas, o relacionismo consiste numa superação do próprio relativismo, pois ele "significa apenas que todos os elementos de significado em uma situação mantém referência um ao outro e derivam sua significação desta recíproca inter-relação em um dado quadro de pensamento" (MANNHEIM, 1986, p. 112).

[277] Como se vê, também aqui o idealismo sobressai na análise histórico-social de Arendt, pois a tradição que determina o lugar no indivíduo não deve ser entendida como *autoposta* pelo mundo das idéias, mas, ao contrário, como certo modo de ser das idéias posto pelas potencialidades e limites dos modos de produzir e reproduzir a vida material – ou seja, pelas condições socioeconômicas.

[278] Para ela, "o pensamento só surge quando a realidade se torna questionável para a consciência específica que a confronta, e quando a pergunta 'o que é a realidade' se torna uma investigação da natureza da realidade genuína" (ARENDT, 2008a, p. 66).

[279] Enquanto "a ideologia confere autoridade absoluta a uma situação social passada à qual o indivíduo em questão ainda está vinculado /.../ uma consciência utópica é aquela que tende a 'abalar, parcial ou totalmente, a ordem das coisas predominante na época', em favor de uma ordem vindoura por ela defendida" (ARENDT,

Essa desconstrução do pensamento que Mannheim promove não consegue, segundo Arendt, eliminar todos os seus resíduos socialmente incondicionados, pois sua "tentativa de determinação radical se depara com 'esferas de insolubilidade'". Resta, então, algum grau de liberdade ao pensamento, liberdade por meio da qual são possíveis "'juízos de valor ontológicos, metafísicos', que nenhuma desconstrução ideológica consegue eliminar verdadeiramente e aos quais nenhuma análise do estado vigente do sistema econômico consegue de fato substituir". Esses juízos, produtos do pensamento gerado pela liberdade, exprimem apenas que pensamento verdadeiro "só pode existir *fora da vida histórica em comum*". Por sua natureza, eles não são acessíveis pela sociologia, pois, não sendo produtos do pensamento existencialmente vinculado, não fazem, *stricto sensu*, parte da história dos homens. "Tanto o 'juízo de valor metafísico adiado' quanto a dimensão extática, que Mannheim finalmente acaba por reconhecer, existem nos limites externos daquilo que podemos conhecer através da sociologia". Isso empurra a sociologia para os limites da "compreensão humana", mas, de modo algum, elimina esses juízos. Na verdade, demonstra apenas como eles são produtos de um pensamento autêntico, pois, mantendo a coerência dessa sociologia mannheimiana, "o pensamento existe autenticamente num contexto aistórico ('dimensão extática') num total divórcio da realidade concreta". Isso significa que "a liberdade humana e, com ela, a liberdade de pensamento como tal se tornam um fenômeno mítico nos limites do campo da compreensão humana", acessível apenas pela filosofia[280]. Pois, como sustenta Arendt, a "dimensão extática" da sociologia de Mannheim é, "em última instância, igual à existência humana, sobre a qual a filosofia tem muito e dizer: ela é igual à 'existência' no sentido de Kierkegaard" (ARENDT, 2008a, pp. 67; 69). Em suma, o que a sociologia considera como transcendente não o é, em absoluto, para a filosofia. E, embora nem mesmo a própria Arendt explique como se dá essa apreensão, sabemos – pelo curso de suas ideias, marcadas pelo rechaço à totalidade e à causalidade na história – que ela tende a decair no campo do irracionalismo, exemplificada por sua ideia de "milagre" na história.

Outro aspecto das idéias de Mannheim que Arendt critica está mais diretamente relacionado com a tradição marxista – nesse caso específico, a classe social como matriz

---

2008a, p. 66). Em suas reflexões, Arendt fornece uma definição de ideologia que, como veremos nos capítulos 4 e 5 desta tese, encontra-se mais próxima daquilo que Mannheim denomina "consciência utópica".

[280] "Talvez não seja possível que o elemento extático da experiência humana, que na natureza do evento jamais se revela ou expressa diretamente, e cujo significado jamais poderia ser plenamente comunicado, possa ser descoberto através dos vestígios que deixa na senda da história, dessa forma se revelando para nós" (MANNHEIM, 1986, p. 118).

prioritária da configuração das posições sociais do pensamento[281] – e seus supostos desdobramentos numa visão em que a "solidão nunca é considerada uma possibilidade autêntica e positiva da vida humana". Isso porque, se o distanciamento do pensamento em relação à realidade é uma expressão do que ocorre com o "sujeito coletivo", do anacronismo que se encontra sua vinculação à realidade social (ideologia ou utopia), "o próprio distanciamento é entendido como derivação do mundo dado", o que corrói qualquer tentativa de distanciamento individual. No entanto, diz Arendt, a transcendência da realidade não precisa ser obrigatoriamente ideologia ou utopia, ela "pode ser uma maneira de dizer não ao mundo, sem ser utópica" (ARENDT, 2008a, p. 69), como indicam as reflexões jasperianas acerca da transcendência no interior da existência[282]. E no texto ora analisado, ela expõe essa possibilidade pela análise do conceito de amor fraterno cristão. Em suas palavras,

> É a possibilidade de viver no mundo, mas guiado por uma transcendência que não se concebe realizável na terra (consciência escatológica). Esse afastamento do mundo não gera nenhuma vontade de mudar o mundo, mas ao mesmo tempo tampouco representa uma fuga do mundo, isto é, um mundo historicamente estruturado de determinada maneira e cuja historicidade é considerada absoluta (ARENDT, 2008a, p. 70).

Na esteira de Max Weber – que, como vimos, influenciou muito Jaspers –, com suas críticas à suposta "monocausalidade" do marxismo e sua inversão da relação entre ser e consciência, Arendt avalia que a ética protestante e os seus desdobramentos econômicos constituem um exemplo dessa transcendência não-utópica capaz de transformar a sociedade. Por meio de sua rejeição ao mundo e de seu consistente senso de dever (religioso e moral), o protestante cumpre uma vinculação religiosa que "cria esse mundo não a partir de uma consciência utópica, mas apenas como expressão de um básico não-estar-no-mundo, mas tendo-de-chegar-a-um-acordo-com-ele" (ARENDT, 2008a, p. 71). Sobre isso, importa sublinhar que a crítica à "relativização e historicização radicais" efetuadas por Mannheim e a aceitação dessa tese weberiana pela filósofa não são casuais. Ambas demonstram como, desde cedo, seguindo os passos de Heidegger e Jaspers, ela sente a necessidade de resguardar um momento/espaço de liberdade – isto é, que não seja socialmente condicionado – para que o pensamento filosófico possa debruçar-se sobre as "esferas de insolubilidade" que estão nos "limites da compreensão humana" e que, portanto, não são passíveis de redução à "vinculação existencial". E além da resenha teórica em questão, Arendt demonstra (e defende) em sua

[281] Em sua análise do tema, Michael Löwy sustenta que o termo posição social "inclui vários grupos ou categorias sociais: gerações, círculos, seitas religiosas, grupos profissionais, mas a estrutura decisiva é a de classes sociais" (LÖWY, 1987, p. 78).

[282] Como explica Hersch, a transcendência, para Jaspers, "*não está* separada da realidade empírica, pois é dentro dessa realidade que a existência se situa e se encontra com as situações-limite, e é nela, e não alhures, que a mesma se atualiza na sua unicidade, se compromete, assume e decide" (HERSCH, 1982, p. 27).

obra que esse momento/espaço privilegiado de liberdade para a dedicação à *vita contemplativa* é a *solidão*[283]. Com isso, tanto reforça as críticas de Heidegger e Jaspers ao estado de dispersão no qual o indivíduo se perde na impessoalidade do "eles" como, por meio dos distorcidos ecos marxistas presentes na obra de Mannheim, efetua um inicial e brevíssimo exercício de crítica a esta corrente de pensamento que, de meados da década de 1940 até o final de sua vida, permeia – predominantemente como idéias a serem refutadas – as discussões filosóficas e políticas mais significativas de sua obra.

Da mesma época, anos iniciais da década de 1930, outros pequenos textos, como "Soren Kierkegaard", "*Adam Müller – Renaissance?*" (Adam Müller – Renascimento?) e "*Aufklärung und Judenfrage*" (A ilustração e a questão judaica), elucidam aspectos do pensamento arendtiano em seus momentos iniciais, tanto pelos temas como pelo tratamento a eles dispensado.

O primeiro deles é uma homenagem ao filósofo dinamarquês em razão dos 75 anos de sua morte. Nesse artigo, escrito num tom recorrente em sua obra em textos similares, Arendt efetua uma abordagem que decerto não se caracteriza pela adesão convicta às suas idéias, mas, e isto é sintomático, também não toca – e, por este e outros textos posteriores, parece não fazê-lo em momento algum – nos aspectos problemáticos das idéias deste que foi um dos mais importantes filósofos conservadores do século XIX. Filósofo que, na senda de Schelling e Schopenhauer, produziu uma obra que é um amplo diálogo crítico com a filosofia hegeliana e que, aos impasses desta, encaminhou resoluções de cunho francamente irracionalista[284]. Em pouquíssimas páginas, Arendt apenas sublinha e mostra algumas consequências seculares e religiosas da conhecida revolta de Kierkegaard contra a dissolução do indivíduo nas categorias lógicas e filosóficas do sistema hegeliano e, por meio dela, contra a própria

[283] Para Arendt, a solidão possui uma natureza dual. De um lado, "As grandes questões metafísicas /.../ sempre são feitas em solidão, quando o homem está sozinho consigo mesmo e, portanto, potencialmente junto com todos os outros". De outro, "O perigo da solidão é perder o próprio eu, e assim, em vez de estar com todos, a pessoa é literalmente abandonada por todos" (ARENDT, 2008a, pp. 378-9). Ou ainda, "a solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana *e* uma das experiências fundamentais de toda vida humana" (ARENDT, 1990a, p. 528). No momento em que escreveu esses textos, 1952-3, sua preocupação voltava-se para a "solidão organizada" que, como produto do isolamento objetivo e subjetivo ao qual os indivíduos são artificialmente empurrados, se produz com os "regimes totalitários". No ocaso de sua vida, em *A vida do espírito*, quando retorna às questões estritamente filosóficas, ela trata justamente da *vita contemplativa* e, portanto, das faculdades relacionadas ao nosso *eu*, ao nosso estar *só*. Lembremos: este era um tema caro aos existencialistas.

[284] De acordo com (LUKÁCS, 1959, p. 208), "O significado de Kierkegaard na história do irracionalismo consiste em ter levado radicalmente até o final esta segunda tendência [a construção de uma pseudodialética subjetivista] de tal modo que, ao chegar o momento de sua renovação no período imperialista, restava muito pouca novidade a ser agregada ao que foi exposto por ele".

filosofia[285]. De qualquer modo, afora a casualidade do aniversário de morte, a pergunta interna à própria filosofia que mais interessa é: existe algum aspecto do próprio texto que revela alguma afinidade entre as idéias do "filósofo do desespero" e as de Hannah Arendt? E, por meio delas, qual a motivação filosófica que a incentivou a escrevê-lo?

Para responder a essa questão, lembremos inicialmente que, nessa época, integrada à sua pesquisa e à escrita de *Rahel Varnhagen*, Arendt escreveu pequenos artigos sobre Friedrich von Gentz e Adam Müller. No primeiro, escrito em homenagem ao centenário da morte de Gentz, ela visa retirar esse político e pensador do esquecimento ao qual foi relegado. Afora isso, sua importância reside apenas na exposição da ambiguidade das idéias de Gentz – que, ao mesmo tempo, combatia "o liberalismo e o conservadorismo" – e no desencontro em relação ao mundo em que vivia, o que expressava uma situação similar à de muitos intelectuais dos anos 1930. Nas palavras de Arendt, "uma das questões básicas levantadas pelo início do Romantismo, e que foi uma influência formadora para a geração de Gentz, era justamente se alguém consegue encontrar um lugar no mundo" (ARENDT, 2008a, pp. 80; 82). No segundo, ela denuncia o equívoco da apropriação das idéias e da figura de Adam Müller pelo nacional-socialismo, mostrando como um editor de algum de seus escritos, A. Kroner, tenta fazer essa apropriação por meio da descontextualização da vida e das idéias desse pensador do romantismo alemão. De modo totalmente abstrato, ele considera que Müller era um "*progenitor do nacional-socialismo*, isto é, o defensor do estado-estratificado, inimigo do liberalismo, da industrialização, do Iluminismo; o 'romântico', o defensor da metáfora do orgânico, da ideologia do 'solo e terra' [*Grund und Boden*]" (ARENDT, 2007, p. 38). Em defesa de Müller, Arendt mostra como suas idéias não poderiam constituir a origem do nacional-socialismo, dado que o estado-estratificado que ele defende é o da nobreza feudal, a comunidade em nome da qual advoga contra o individualismo atomizado é a Igreja Católica e a ideia nacional que defende era tão distante do "nacional-socialismo" que não se opunha a que ele fosse "um dos precursores da *Restauração Austríaca*". Diz ela, então, não um *völkisch*, Müller deve ser considerado um "completo papista" (ARENDT, 2007, pp. 39; 42), sendo que a única coisa "que permanece como o pueril denominador comum é uma comunalidade puramente formal, insuficiente para transformar Müller numa pessoa representativa do corrente movimento" (ARENDT, 2007, p. 45). Mas além de combater a conspurcação das idéias e da figura de Adam Müller e a mistificação das origens nazistas, esse texto, para sua biógrafa, tinha outro objetivo: nele, "havia uma advertência implícita a homens como Benno

[285] "Essa revolta de um filósofo contra a filosofia iluminava a situação do próprio filosofar e insistia que o filosofar *era* filosofia. Isso significava o resgate da subjetividade do indivíduo" (ARENDT, 2008a, p. 74).

von Wiese e Martin Heidegger, pois Arendt percebeu que a adesão desses Adam Müllers contemporâneos seria utilizada pelos nazistas, adoradores do 'povo' [*Volk*], para qualquer propósito que desejassem alcançar" (YOUNG-BRUHEL, 2006, p. 176). O que faz pleno sentido, pois, como demonstrou anos mais tarde, Arendt sabia que Heidegger "recorreu a conceitos mitologizantes e confusos como 'povo' e 'terra', numa tentativa de dar a seus Eus isolados um terreno comum onde pudessem se firmar em conjunto" (ARENDT, 2008a, p. 210). Nesse contexto, e em resposta à questão acima, não se pode desconsiderar a possibilidade desses textos constituírem um combate filosófico ao nazismo e, ao mesmo tempo, uma tentativa de desvinculá-lo da tradição de pensamento que remonta a Kierkegaard[286], Nietzsche[287] e, em período anterior, a românticos como Gentz e Müller. Com isso, Arendt tentou fazer aquilo que, anos depois, Lukács tão corretamente denunciou: tentou criticar o nazismo recorrendo a fontes filosóficas que, em larga medida, são as mesmas das quais ele se nutriu.

Outro aspecto que merece destaque nesse texto sobre Adam Müller é que ele é o primeiro no qual Arendt cita o nome de Marx, deixando entrever que já havia lido algum de seus textos[288] – ainda que quase nada do *como* os leu –, mais especificamente as *Teses sobre Feuerbach*.

De modo simultâneo a essas produções, ela iniciava sua produção intelectual relativa à questão judaica, manifesta em sua pesquisa sobre Rahel Varnhagen – da qual, diga-se, desdobram-se boa parte dos seus textos do período[289]. Nessa obra que, como assinalou Laure Adler, encontra-se "a meio caminho da introspecção literária e da análise histórica" (ADLER, 2007, p. 103), Hannah Arendt disseca as relações interpessoais e a vida interior dessa que, como ela, foi uma judia visceralmente atormentada pelos dilemas da assimilação e que, por conseguinte, teve o curso de sua vida em grande parte definido por esta condição. Para a consecução de seu objetivo, "narrar a história de Rahel como ela própria poderia ter feito", Arendt assume plenamente a tradição filosófica da qual se origina: a fenomenologia – em particular, à maneira de Heidegger. Por meio das palavras de Rahel – que faz ressoar pela transcrição, paráfrase e análise de suas correspondências –, que evocam a consciência que ela

[286] Pois, no período da escrita desses textos, ela, como já mostramos, disse: "as mais variadas e heterogêneas escolas de pensamento consideram Kierkegaard autoridade fundamental; todas se encontram no terreno ambíguo do ceticismo radical" (ARENDT, 2008a, p. 75).
[287] "Kierkegaard e Nietzsche marcam o fim do romantismo" (ARENDT, 2008, p. 77).
[288] Nesse período, "Arendt começou a ler Marx e Trotsky e a centrar sua atenção nos acontecimentos da atualidade" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 162).
[289] Além dos já citados "Friedrich von Gentz", "Adam Müller – Renaissance?", "A ilustração e a questão judaica", há também "O salão de Berlim" e "Sobre a emancipação das mulheres".

tinha de sua própria condição e do mundo em que vivia, Arendt busca fidelidade à consciência que Rahel tinha de si. Por isso, "O retrato /.../ segue o mais perto possível o curso das reflexões de Rahel sobre si mesa, embora seja naturalmente vazado em linguagem diferente e não consista somente em variações sobre citações" (ARENDT, 1994, pp. 11-2). E mais, sua aproximação à vida de Rahel é tão intensamente buscada que, para ela, até mesmo sua "crítica corresponde à autocrítica de Rahel" (ARENDT, 1994, p. 12). Mesmo no prefácio, de 1958, escrito mais de duas décadas após ter terminado a totalidade do manuscrito, ela se utiliza de duas frases da biografada para, remetendo ao modo como esta enxergava a vida, avalizar suas próprias escolhas metodológicas. Numa linguagem que muito se assemelha às de Heidegger e Jaspers, com seu "expor-se aos golpes do destino" e a sua "retomada de si" consoante ao "envio comum", Arendt diz: "Todo seu esforço era o de expor-se à vida de modo que esta pudesse atingi-la 'como uma tempestade sem guarda-chuva'". Ou então, pela repetição de sua própria história a si mesma e aos outros, "ela se tornava um destino: 'Tem um destino aquele que sabe o que tem como tal'" (ARENDT, 1994, p. 11). Portanto, sob influência de seus mestres intelectuais, o que Arendt faz neste livro é, que nos perdoem a redundância, expor a exposição de Rahel à vida e o destino por ela assumido.

Nessa biografia, Arendt nos mostra uma mulher que, na virada dos séculos XVIII e XIX, teve dificuldades para, como indivíduo, conviver com (e assumir) a história de um povo, uma história que, de fato, começara "17 séculos antes, em Jerusalém" (ARENDT, 1994, p. 15); ou seja, uma mulher que, como todo judeu da Europa Cristã, teve que conviver com uma história carregada – sob diversos lados – de sectarismos, perseguições, assassinatos (individuais e coletivos), humilhações, conciliações e, mesmo assim, tentar encontrar o seu lugar no mundo. Logo, trata da "maneira pela qual a assimilação à vida intelectual e social do meio funciona concretamente na história de um indivíduo, moldando seu destino pessoal" (ARENDT, 1994, p. 13). Pode-se dizer que Arendt nos traz um retrato bastante vivo da vida de Rahel e, por meio dela, nos permite entrever, sob o prisma da questão judaica, muitas das contradições do Romantismo, sobretudo de suas dificuldades em lidar com – isto é, assimilar e criticar – a herança das Luzes. Mas, seja esse retrato mais ou menos objetivo (fiel à realidade), resta ainda uma questão importantíssima: em que medida o retrato que Arendt escreve de Rahel não está, sob muitos aspectos, impregnado com suas próprias inquietações e dilemas? Pois, lembremos,

> ambas mulheres, ambas de origem judaica nascidas num meio germânico, ambas sintonizadas com seu tempo, ambas lutando por sua singularidade, ambas forjadas na juventude com esperanças de integração social numa sociedade mais liberal, menos intolerante e segregacionista, ambas vítimas de um retrocesso desse processo (RAPCHAN, 2002, p. 296).

Não há dúvida de que preocupações mais gerais sobre a história dos judeus estão presentes nas reflexões de Arendt sobre Rahel. Mas, devido "à natureza do método escolhido" (ARENDT, 1994, p. 13) – ou seja, à fenomenologia e sua fidelidade à palavra, ao desvelamento da essência sem a remissão à objetividade – e às afinidades de sua vida com a dela, como ultrapassar os limites de ambas as subjetividades para, assim, reconstruir essa vida como ela realmente foi? Lendo o texto, em diversos momentos paira a sensação de que não é de Rahel, mas de si mesma que a filósofa trata. Seja como for, essa dúvida é compreensível, pois, como diz Adler, ela

> quer, de fato, objetivar a existência judaica recorrendo à fenomenologia da existência. Ainda Heidegger como chave de compreensão do mundo. O vocabulário heideggeriano é, de fato, onipresente no texto de Hannah para explicar os tormentos de Rahel. Heidegger prega a autenticidade do *Dasein*. Como se pode depender apenas de si quando acontece a alguém o que Hannah chama de 'fatalidade do destino judeu'? Aliás, depende de si quando se nasce judeu? Como viver ao mesmo tempo sem apego e enraizado? E de onde vem esse enraizamento? Da cultura? Da origem? Da raça? Da história? (ADLER, 2007, p. 103).

Se ela encontra ou não respostas para estas questões é algo que não trataremos ainda, pois, como se sabe, ela refletiu longamente sobre o tema em outros textos. Mas não é difícil ver aqui questões que também remetem aos dilemas da própria biógrafa e dos judeus em geral. Outrossim, ainda devido ao método de pesquisa e exposição, se esse livro de Arendt é, em seu todo, esclarecedor acerca de muitas questões que atingem a vida cotidiana dos judeus, tanto objetiva como subjetivamente, há, nele, pouquíssimas passagens que se arvoram a reflexões mais abrangentes. De fato, nele, assim como em quase todos os textos escritos até as *Origens do totalitarismo* – excetuando-se o capítulo tardio desse livro –, o balizamento das reflexões pelo empírico resultou em importantes contribuições para a elucidação dos temas tratados – embora, devido aos fundamentos filosóficos idealistas, essas contribuições viessem envoltas e/ou estivessem entremeadas por ideias bastante distorcidas em relação aos acontecimentos. De qualquer modo, seja pela metodologia utilizada ou, quiçá, pelas limitações momentâneas da autora, são escassas as formulações conceituais explícitas sobre a questão judaica. Exceções parciais são os dois últimos – e tardios – capítulos, pois neles se encontram as mais contundentes elaborações políticas e filosóficas do livro, especialmente o penúltimo, no qual Arendt deixa explícito o quanto nem a condição de pária e nem a de *parvenu* permitem ao judeu ter uma vida verdadeiramente altiva, livre e humana[290].

[290] "Escrevi o final do livro, se não me engano, no verão de 1938, porque [Heinrich] Blücher e [Walter] Benjamin não me deixaram em paz enquanto eu não o fiz. Está escrito sob a ótica da crítica sionista da assimilação, que eu aceitava então e que ainda hoje considero substancialmente correta" (Arendt apud Young-Bruehl, 2006, p. 158).

Numa sugestiva interpretação desse livro, Eliane Rapchan levanta alguns aspectos da reflexão de Arendt que nele estão germinais, mas que, em suas reflexões posteriores, ocupam posições destacadas. Segundo ela,

> ficam, entre as linhas de Arendt, questões sobre a possibilidade de mediação direta e total entre o sujeito individualizado e a sociedade à qual pertence, que apontam para se pensar se existem situações em que as relações com a sociedade são mediadas por subgrupos sociais em que os sujeitos são tratados como membros desses subgrupos, não como indivíduos. Se for assim, e se os indivíduos, por reivindicação, necessidade ou atribuição, estão sempre ligados a grupos, o quanto isso compromete os ideais de liberdade individual e os valores sociais decorrentes dela? (RAPCHAN, 2002, p. 326).

Ou então, inversamente, poderíamos perguntar: o quanto a dissolução das classes sociais também constitui um comprometimento da liberdade? Pois, como se sabe, Arendt atribui justamente a essa dissolução – e, assim, ao relacionamento direto dos indivíduos massificados com o *Führer* – uma das condições mais importantes na constituição e no funcionamento dos regimes totalitários (Cf. ARENDT, 1990a; 2008a).

CAPÍTULO 4. *ORIGENS DO TOTALITARISMO*: DOS ANTECEDENTES À HISTÓRIA COMO EVENTO

Os objetivos que almejamos nesse capítulo tornam desnecessário dizer quão polêmico é o tema totalitarismo e, ainda muito mais, o fazem quanto ao inventário das repercussões do tratamento dado a ele por Hannah Arendt[291]. Eles tornam necessário, isto sim, *investigar a construção categorial* e os *fundamentos filosóficos que sustentam a análise arendtiana*, para, no próximo, apreender as conexões que ligam suas reflexões às críticas que dirige ao marxismo – muito mais desenvolvidas em trabalhos posteriores às *Origens do totalitarismo* –, especialmente n'*A condição humana*, e, assim, tratar de suas implicações teóricas e práticas. Decerto, essa não é uma tarefa fácil, pois, das inúmeras obras que publicou em sua vida, além de ser a mais longa e a que demandou o maior lapso de tempo para ser escrita[292], *Origens do totalitarismo* também é uma das mais complexas[293]. Nessa obra, o leitor se farta de informações e dados que a autora mobiliza em favor de seus argumentos. É, sem dúvida, uma obra de grande fôlego intelectual. Durante o período em que nela trabalhou, Arendt contou com a importante colaboração de seu marido, Heinrich Blücher[294]. Uma obra que, para muitos e muitos intelectuais importantes, poderia, sem dramas de consciência quanto ao cumprimento do dever, constituir a obra de uma vida.

Essa grandeza não significa que, como é amplamente reconhecido, *Origens do totalitarismo* seja uma obra coesa e equilibrada[295]. Inicialmente, porque não trata propriamente das "origens do totalitarismo" à maneira da historiografia que – positivista ou marxista, factual ou processual, reducionista ou totalizante – acompanha a formação, eclosão e

---

[291] Fiquemos apenas com dois exemplos sintéticos acerca da fortuna crítica do livro. Losurdo, insuspeito crítico das ideias de Arendt, afirma: "A partir da publicação das *Origens do totalitarismo*, as polissemias do debate aqui delineado em grandes linhas tenderam a diluir-se" (LOSURDO, 2003b, p. 55). Para Adler, uma de suas biógrafas, "Hannah Arendt não inventou o conceito de totalitarismo", mas é ela "quem dará amplitude ao conceito" (ADLER, 2007, pp. 313-4). Enfim, no mínimo, Arendt catalisou diferentes linhas de reflexão e difundiu o conceito de totalitarismo.

[292] Contando o capítulo "Ideologia e terror", posteriormente agregado ao livro, Arendt, das primeiras ruminações à conclusão, trabalhou de 13 a 14 anos em sua produção (c. 1940 a 1953).

[293] Para Adler (2007, p. 317), "um monumento de erudição".

[294] "*Origens do totalitarismo* foi o livro no qual a colaboração entre Hannah Arendt e Heinrich Blücher pôde ser mais estreita. Blücher esteve desempregado durante a maior parte do tempo compreendido entre 1945 a 1949, quando a obra foi escrita" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 299).

[295] Para sua mais importante biógrafa, Elisabeth Young-Bruehl (2006, p. 276), "O livro carecia de um panorama introdutório e esta é uma das razões de muitos de seus leitores se sentirem incomodados por seus vastos panoramas históricos, desconcertados por suas numerosas incursões em temas pouco conhecidos e aparentemente desconectados. De modo similar, o livro carecia de uma exposição metodológica, de uma explicação do que implicava a metáfora da *cristalização*".

desenvolvimento dos acontecimentos históricos, e, portanto, por mais pobre que seja, nos transmite a ideia de um todo cujas partes se completam no transcurso do tempo. Numa explicação da própria autora:

> escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos /.../ o livro não trata de fato das 'origens' do totalitarismo – como infelizmente anuncia o título –, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários. A estrutura elementar do totalitarismo é a estrutura oculta do livro, ao passo que sua unidade mais aparente é dada por certos conceitos fundamentais que percorrem o todo como fios vermelhos alinhavando o conjunto (ARENDT, 2008a, p. 419).

Inteligente, sua explicação não é, no entanto, convincente. Por conseguinte, se, de um lado, sua composição temática tripartite[296] (Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo) resultou na precária articulação interna de alguns desses elementos pertencentes "à corrente subterrânea da história europeia" (ARENDT, 1990a, p. 21). De outro, a obra como um todo também não é equilibrada porque, como celeremente assinalou Golo Mann, sendo o totalitarismo identificado como fenômeno alemão e soviético, Arendt, nas duas primeiras partes, momentos em que se dedica à análise de "elementos que se cristalizaram no totalitarismo", trata *quase* somente da França (antissemitismo) e da Inglaterra (imperialismo) (Cf. GOLO MAN *apud* LOSURDO, 2003b, p. 56-7). Esse evidente desequilíbrio foi, em parte, reconhecido pela própria autora, sobretudo em relação à União Soviética, que, apesar de seus inequívocos vínculos históricos com os países da Europa Ocidental – portanto, também com França e Inglaterra –, emergiu em razão de uma ruptura revolucionária que alterou drasticamente a configuração socioeconômica, política e ideológica da antiga Rússia. Mas, além desses problemas oriundos da concepção metodológica que a orientou, há outro, resultante do próprio modo de composição da obra como um todo, dado que foi somente após ter finalizado as duas primeiras partes que Arendt começou a atentar para a similaridade de certas práticas do estado soviético em relação ao nazista[297]. De acordo com o projeto de 1944-5, o livro deveria ser intitulado *Os três pilares do inferno* e seria composto de três partes: antissemitismo, imperialismo e racismo (Cf. YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 273). Portanto, foi

[296] Como explica André Duarte (2001, p. 65): "Essa relativa autonomia existente entre as suas análises do racismo, do imperialismo e do próprio totalitarismo é expressa por Arendt em sua ênfase no caráter súbito da cristalização totalitária, aspecto que remete à sua crítica da categoria de causalidade, pensada como totalmente alheia e falsificadora no âmbito das ciências históricas". (No item 4.2, trataremos dessa crítica arendtiana à causalidade).

[297] "Grande parte da matéria que se integra nas partes dedicadas ao antissemitismo e ao imperialismo das *Origens do totalitarismo*, havia sido escrita antes de 1946 e algo da mesma havia visto já a luz em forma de artigos. A matéria da terceira parte data de 1948 e 1949" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 277). E, comentando acerca da terceira parte, a própria Arendt escreveu: "Eu tenho que escrever esta [parte] desde o princípio [quer dizer, sem base em artigos já publicados], pois estou vendo as coisas realmente essenciais – que devo colocar acerca da Rússia – com clareza precisamente agora" (ARENDT *apud* YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 277).

somente a partir de 1948-9 que ela resolveu escrever a terceira parte do livro sob o título de Totalitarismo, incorporando o sistema soviético ao espectro dos "regimes totalitários". Como sabemos, o livro saiu "manco", pois os "elementos que se cristalizaram" no totalitarismo soviético não foram tratados nas partes anteriores do livro, as quais foram pensadas e escritas tendo como objetivo apresentar os elementos históricos que vieram a "cristalizar-se" no nazismo. Nesse contexto, o fato curioso é que, quando foi em busca das fontes filosóficas que, de modo mais imediato, contribuíram para a configuração do totalitarismo, ela considerou tê-las encontrado prioritariamente no marxismo, justamente naquela corrente de pensamento que, anos antes, nem ao menos era considerada como produtora de ideias totalitárias – quiçá de regimes totalitários.

Pois bem, de qualquer modo, nos períodos em que, segundo Arendt, o totalitarismo se constituiu[298], União Soviética e Alemanha eram países muito distintos[299]. Isso significa que, especificando e concretizando nossos objetivos, torna-se imperioso saber: quais elementos fornecem unidade aos regimes políticos e às formações sociais identificadas com – e qualificadas pelo – termo totalitarismo? Quais são os "conceitos fundamentais que percorrem o todo" e, assim, alinhavam as diversas partes para compor a estrutura do livro?

4.1. Antissemitismo e imperialismo: a negação do "outro"

Nas partes do livro[300] que antecedem o tratamento da "questão central da nossa época", e que, segundo a autora, foram concebidas "tão-só como parte integrante da pré-história do totalitarismo" (ARENDT, 1990a, p. 21), a filósofa discorre longa e detalhadamente sobre o antissemitismo e o imperialismo.

Em suas análises sobre o antissemitismo, é notório como, distante do fundamentalismo judaico e seu "judaísmo edificante e apologético" (BENJAMIN *apud* ADLER, 2007, p. 167), Hannah Arendt mostra, de maneira corajosa, como os próprios judeus, com suas divisões internas (ricos e pobres, politicamente privilegiados e à margem da lei, *parvenus* e

[298] A Rússia embarcou no rumo do totalitarismo apenas por volta de 1930, e a Alemanha, apenas depois de 1938 (ARENDT, 2008a, p. 367). No entanto, na Alemanha, a despeito da ascensão de Hitler em 1933, "Foi só com a eclosão da guerra, em 1º de setembro de 1939, que o regime nazista tornou-se abertamente criminoso" (ARENDT, 2007, p. 82). E ainda: "Somente em 1942 é que as normas do domínio totalitário passaram a prevalecer sobre tudo, mesmo sobre a economia" (ARENDT, 1990a, p. 460).

[299] Situação da qual Arendt estava bastante consciente, ainda que sua resolução tenha sido bastante contestável. Segundo ela, "a Alemanha nazista e a Rússia soviética partiram de circunstâncias históricas, econômicas, ideológicas e culturais sob vários aspectos quase diametralmente opostas, e mesmo assim chegaram a certos resultados de estrutura idêntica" (ARENDT, 2008a, p. 367).

[300] De fato, por motivos diversos, são "livros à parte". Tanto que, na França, por exemplo, cada parte foi publicada como livro independente, cada um por uma editora diferente e no espaço de alguns anos entre eles (COURTINE-DENAMY, 1999, p. 233).

párias), seus acordos com as forças políticas e econômicas dominantes – sobretudo com as aristocracias europeias – e, até mesmo, pelo uso e aguçamento conscientes de sua suposta qualidade de "povo eleito" e de sua distinção social, contribuíram decisivamente para o seu opróbrio e a sua desgraça[301]. Não trata o antissemitismo como sendo algo de responsabilidade exclusiva dos antissemitas. Ao contrário, vai à busca das condições sociopolíticas e ideológicas nas quais emergiram estes e suas vítimas, sob muitos aspectos corresponsáveis pela sua própria segregação e subjugação[302].

Nos séculos XVII e XVIII, numa sociedade burguesa (Arendt diz: "de classes") em franco desenvolvimento, na qual os indivíduos, no âmbito social, eram cada vez mais classificados em conformidade com o caráter de sua propriedade (ou não propriedade) – isto é, em razão de sua posição na esfera econômica, e não do nascimento –, e, no âmbito público, tendiam a se constituir como cidadãos – portanto, em iguais perante a lei –, os judeus não eram nem uma coisa e nem outra. "Não formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes dos países em que viviam". Vivendo em sociedades que não haviam passado por processos de emancipação política – e, assim, sob a égide de estados ainda não emancipados da religião –, não eram cidadãos. Por conseguinte, "mesmo que ingressassem na sociedade, formavam um grupo bem definido que preservava a sua identidade mesmo dentro de uma das classes com as quais se relacionavam, fosse esta aristocracia ou burguesia" (ARENDT, 1990a, p. 33). Para Arendt, as dificuldades envolvidas na assimilação dos judeus à normalidade da vida social e política não decorriam da fragilidade das tendências equalizantes dos estados (monárquicos ou republicanos), mas das condições objetivas desse povo – ou, ao menos, de uma parcela dele, os judeus-da-corte – e, por conseguinte, dos interesses que ambos, estados e judeus (ou melhor, esses judeus), tinham em "conservar os judeus como grupo especial" no interior do estado[303]. Ela mostra como, com o desenvolvimento dos estados nacionais e suas demandas financeiras crescentes, muitos judeus ricos ascenderam a essa posição de judeus-da-corte, ganhando influência econômica e *status* político privilegiado. Por suas fortunas monetárias e, fundamento e resultado destas, vínculos que ultrapassavam as fronteiras

[301] Tanto que, sem meias palavras, assevera: "o que arrastou os judeus para o centro dessas ideologias racistas, mais do que qualquer outro fato, foi a pretensão judaica de ser um povo eleito /.../ O fato de que o fanatismo dos movimentos de unificação étnica tenha escolhido os judeus para seu centro ideológico, que foi o começo do fim das comunidades judaicas europeias, constitui uma das mais lógicas e mais amargas vinganças de toda a história" (ARENDT, 1990a, pp. 272; 274).

[302] Essa postura perdurou por toda sua vida e, em muitos momentos, lhe rendeu críticas acerbas da parte de judeus notórios e influentes.

[303] Por exemplo: "o decreto de emancipação dos judeus da Prússia, de 1812, referia-se apenas àqueles grupos judeus úteis e ricos, que já gozavam da maioria dos direitos civis e que, com a abolição geral dos privilégios, sofreriam grave perda do seu *status* específico" (ARENDT, 1990a, p. 50).

nacionais, esses judeus tornaram-se inequivocamente importantes para inúmeras monarquias europeias. Num mundo de privilégios erigidos à forma da lei, esses judeus-da-corte se diferenciavam não apenas da massa dos judeus pobres – excluídos dos elementares direitos de cidadania[304] –, mas também do restante da população não-judaica, que, não sendo rica, sentia-se inferiorizada e, muitas vezes, vilipendiada por eles. Inclusive, "tendo perdido seus laços com as comunidades judaicas, buscaram *status* social seguindo o modelo da aristocracia"[305]. E mais, "demonstravam o mesmo medo da aristocracia de perder os seus privilégios, e usavam os mesmos argumentos contra a igualdade de todos", fatos que deram plausibilidade ao desenvolvimento de certo "antissemitismo liberal" (ARENDT, 1990a, p. 40). Ou ainda, nas palavras da pensadora alemã:

> os dois grupos [judeus e aristocratas] eram considerados como um obstáculo ao desenvolvimento da 'personalidade inata', da ideia do respeito ao indivíduo, que as classes médias usavam como arma em sua luta contra os conceitos de nascimento, família e linhagem (ARENDT, 1990a, p. 52).

Assim, não é difícil entender porque, aos olhos dos não-judeus, os judeus, como povo, agregassem aos estigmas de gananciosos e impiedosos[306], os de controladores das finanças do estado[307], manipuladores dos próprios governantes[308] e, até mesmo, expressão do atraso num mundo em franco progresso social[309].

---

[304] "A formação do estereótipo do judeu foi devida a ambos esses fatos: à especial discriminação e ao especial favorecimento" (ARENDT, 1990a, p. 77).

[305] Eis, aqui, algumas características nobiliárquicas de certas famílias judias: "Nas famílias judias, como nas famílias nobres, o indivíduo era olhado antes de mais nada como membro da família; seus deveres eram, em primeiro lugar, determinados pela família, que transcendia os anseios e a importância do próprio indivíduo. Tanto judeus como nobres eram a-nacionais e intereuropeus, e um compreendia o modo de vida do outro, no qual a aflição nacional era menos importante que a lealdade a uma família, geralmente espalhada por toda a Europa" (ARENDT, 1990a, p. 52).

[306] Segundo Arendt, "os banqueiros pareciam explorar não a mão-de-obra e a capacidade produtiva, mas a infelicidade e a miséria". Se nada mais existisse aí, tudo bem, pois, nesse caso, não haveria qualquer relação com os judeus. O problema é que "Muitos desses banqueiros eram judeus e, mais importante ainda, a imagem geral do banqueiro tinha traços definitivamente judaicos, por múltiplas razões históricas. Assim, o movimento esquerdista da classe média inferior e toda a propaganda contra o capital bancário tornaram-se antissemitas" (ARENDT, 1990a, p. 58).

[307] De fato, como banqueiros e não mais como usurários dependentes de redes familiares para o levantamento de somas vultosas, alguns judeus eram grandes credores do estado. A maioria dos judeus, porém, era constituída de indivíduos pobres, sobretudo os judeus do leste europeu. "Mas o ressentimento social das classes médias inferiores abrangia todos os judeus e transformou-se num elemento político altamente explosivo, porque a pequena burguesia acreditava que esses judeus tão odiados estavam em vias de adquirir poder político" (ARENDT, 1990a, p. 58).

[308] O que, sob inúmeros aspectos, não condiz com a realidade, porque "de todos os povos europeus, os judeus eram os únicos sem estado próprio e, precisamente por isso, haviam aspirado tanto, e tanto se prestavam, a alianças entre governos e estados, independentemente do que esses governos e estados representassem. Por outro lado, os judeus não tinham qualquer tradição política e não percebiam a tensão nascente entre a sociedade e o estado, nem os riscos evidentes e a potencialidade decisória que assumiam, decorrentes de seu novo papel" (ARENDT, 1990, p. 43). Nessa análise, a objetar apenas a afirmação de que "os judeus eram os únicos sem estado próprio", pois, por exemplo, basta lembrar o mais notório dos casos, o dos ciganos.

[309] "A arrogância de classe se externou quando se estabeleceram ligações comerciais entre os banqueiros judeus – em geral estatais – de diferentes países; seguiram-se casamentos entre famílias mais importantes, gerando um

No século XIX, em quase todos os países da Europa, o atraso social e/ou os impasses da emancipação política mantiveram os judeus excluídos dos direitos de cidadania. Por conta disso, aos judeus eram legados apenas espaços sociais para a arrivista assimilação individual, sendo esta conseguida por meio da diferenciação e da distinção – o "judeu-exceção".

> Os 'judeus-exceção' endinheirados sentiam-se como exceções que conseguiram apartar-se do povo judeu e eram reconhecidos pelo governo pela sua utilidade excepcional; os 'judeus-exceção' cultos sentiam-se como exceções que conseguiram destacar-se da imagem estereotipada do povo judeu e eram reconhecidos pela sociedade como seres humanos excepcionais (ARENDT, 1990a, p. 86).

Para os trabalhadores e camponeses judeus pobres (os párias), o judaísmo não era, em geral, sentido como um grande problema social e político, pois não afetava imediatamente suas condições de vida. Para o judeu da pequena-burguesia e das profissões liberais, desprovido da distinção proporcionada pelo dinheiro e pelo talento intelectual e artístico, a assimilação passava, em geral, pela conversão ao cristianismo – o que, muitas vezes, resultava em profunda vergonha e crise pessoal[310]. Numa situação diferente, o endinheirado não precisava converter-se porque, convivendo com outros assemelhados, sua judeidade era sua distinção. O indivíduo culto, por sua vez, ou era rebelde – e, portanto, um pária consciente – ou, então, sua conversão também dissolveria a "aura" judaica que o tornava alguém interessante, atraente. Por isso, sobretudo no caso do judeu culto, ele não era assimilado apenas *como* judeu, mas porque *era* judeu. Nas sociedades europeias, em especial na Alemanha, "era geralmente mais fácil a círculos elegantes admitirem um judeu culto do que um não-judeu de condição semelhante". O antissemitismo, com isso, também era alimentado pela autoconcepção de excepcionalidade e eleição que singularizam os judeus – especialmente os ortodoxos –, pois, afinal de contas, *stricto sensu*, um indivíduo nasce – não se torna – judeu. Um

---

verdadeiro sistema transnacional de casta, até então desconhecido na sociedade judaica. Esse fenômeno acontecia na época do desaparecimento dos velhos estados feudais e da transformação das castas medievais em classes. Concluía-se assim – e erradamente – que o povo judeu era remanescente da Idade Média, embora essa casta judaica fosse recente e desprovida de qualquer raiz anterior: de fato, completou-se somente no século XIX e compreendia numericamente não mais do que talvez umas cem famílias. Mas, como elas apareciam na ribalta, o povo judeu como um todo passou a ser olhado como uma casta" (ARENDT, 1990a, p. 86). Ironicamente, no contexto das transformações que rapidamente mudavam a face das sociedades europeias e, mesmo nos países mais atrasados, assinalavam o inexorável declínio da aristocracia, foi justamente os membros desta classe (emulada pelos judeus) que "iniciaram a argumentação política de caráter antissemita". E o fizeram porque, "Socialmente, o ataque contra o estado ["nação igualitário"] identificava os judeus com o governo /.../ Assim, tornando-se antipática aos antipatizados judeus, a aristocracia almejava tornar-se simpática na opinião geral" (ARENDT, 1990a, p. 52). É claro que a aristocracia só pôde fazê-lo a partir do momento em que, com a consolidação de um vigoroso sistema financeiro europeu, os grandes bancos, inundados pelos lucros dos capitais industriais e comerciais, tornaram obsoletos os préstimos financeiros dos judeus e, com eles, os privilégios assentados em seus vínculos familiares.

[310] Por isso, "sentiam simultaneamente o arrependimento do pária que não se tornou arrivista e a consciência pesada do arrivista que traiu seu povo ao trocar a participação na igualdade de direitos de todos por privilégios pessoais" (ARENDT, 1990a, p. 89)

dos resultados trágicos dessas relações socioculturais foi que "Os padrões de conduta dos judeus assimilados, determinados por esse esforço concentrado e contínuo de se distinguirem, criaram um tipo de judeu que se podia reconhecer onde quer que ele estivesse". Num mundo cuja vida era rapidamente invadida pelo prosaísmo burguês, "Os judeus tornaram-se pessoas com quem se esperava poder passar o tempo de modo diferente" (Arendt, 1990a, p. 88; 90). Como a judeidade era, simultaneamente, estigma e distinção, a secularização promovida pelo desenvolvimento da sociedade burguesa produziu um paradoxo na "psicologia do judeu moderno", a saber: "O antigo conceito religioso de escolha divina deixou de ser a essência do judaísmo, tornando-se, em vez disso, a essência distintiva da qualidade de ser judeu" (Arendt, 1990, p. 97). Não é difícil compreender que, com o cientificismo que medrou em amplos campos do pensamento social do século XIX, essa distinção logo se tornou uma qualidade da "raça judaica" e, portanto, uma qualidade, ou melhor, um vício inextirpável de cada um dos judeus. O crime se tornou um vício[311]. Resultado: "Os judeus haviam podido escapar do judaísmo para a conversão; mas era impossível fugir da condição de judeu. Além disso, se um crime é punido com um castigo, um vício só pode ser exterminado" (Arendt, 1990, p. 109). Por meio dessa linha argumentativa, Arendt demonstra como, pelo modo como enfrentaram seus dilemas – interiores ao próprio povo e nas relações deste com as sociedades nas quais estavam inseridos –, os próprios judeus também deram sua cota de contribuição ao racismo. Isto é, mesmo que não o tenham feito de modo consciente, os próprios judeus também contribuíram com o desenvolvimento de componentes cruciais da essência do totalitarismo em sua variante nazista: o antissemitismo de cunho racial[312].

Outro aspecto importante da condição judaica nesse período – e que, pode-se dizer, perdurou sob formas arruinadas nos séculos posteriores – é o fato de que os judeus constituíam

> um elemento intereuropeu e não-nacional num mundo estruturado nacionalmente. Que esse papel foi mais duradouro e mais essencial do que sua função como banqueiros estatais é uma das razões que engendraram o novo tipo, moderno, da produtividade judaica nas artes e nas ciências (ARENDT, 1990a, p. 43).

[311] "E quanto mais o nascimento 'judaico' perdia seu significado religioso, nacional e econômico-social, mais obcecante se tornava esse 'judaísmo'; os judeus se obcecavam por ele como se fosse um defeito ou uma qualidade física, e se atinham a ele como há quem se atenha a um vício" (ARENDT, 1990a, p. 106). No capítulo tardio desse livro, ela mostra como, em seus termos, os regimes totalitários transformam os portadores desse "vício" em "inimigos objetivos".

[312] Em suas análises sobre o tema, Losurdo corrobora plenamente a análise de Arendt. Segundo ele, "Por mais cruel que possa ser, a discriminação (a exclusão da comunidade humana e civil) político-moral deixa para a vítima a válvula de escape da conversão e é qualitativamente diferente da discriminação racial, naturalmente intransponível" (LOSURDO, 2010, p. 129).

Profícuo em certos campos, esse internacionalismo judaico era bastante problemático em outros. Fruto do espalhamento dos judeus por diversos países da Europa – portanto, de sua não-constituição como nação territorialmente assentada e politicamente organizada sob a forma do estado-nação – e de sua não-assimilação plena com as revoluções burguesas, ele não apenas não impediu como alimentou o antissemitismo, que continuou a vicejar nas sociedades burguesas mesmo após a emancipação política. Mas não bastasse os judeus constituírem uma *nação internacional* num mundo capitalista contraditoriamente atravessado pelo nacionalismo e pelas pretensões (e receios) supranacionais da expansão imperialista[313], outro componente explosivo foi adicionado a este amálgama sociopolítico: o socialismo. Internacionalistas e visceralmente críticos ao nacionalismo e suas sandices beligerantes, os movimentos e partidos socialistas e comunistas contavam com a participação de eminentes judeus em suas fileiras[314]. Para Arendt, porém, eles não constituíam uma alternativa plenamente satisfatória para os dilemas judaicos, dado que se "preocupavam primária e essencialmente com seus interesses de classe. Não os estorvava qualquer obrigação mais alta para com a solidariedade humana, e não tinham a menor ideia do que realmente fosse a vida comunal". O caso Dreyfus exemplificaria isto: "Foi *contra* os ricos e o clero, e não *a favor* da república, não *a favor* da justiça e da liberdade, que finalmente os trabalhadores saíram às ruas"[315] (ARENDT, 1990a, p. 135-6). Por isso, diz ela, o movimento sionista foi "a única resposta política que os judeus encontraram para o antissemitismo, e a única ideologia na qual chegaram a levar a sério o comportamento hostil, o qual os impeliria para o centro dos acontecimentos mundiais" (ARENDT, 1990a, p. 143). De qualquer modo, por mobilizar os mais deletérios preconceitos da aristocracia, da pequena burguesia, da "ralé"[316] (*mob*) e, até mesmo da própria burguesia em sua luta antissocialista[317], os judeus atraíam ódios múltiplos sobre si[318].

---

[313] Segundo Arendt, no final do século XIX, "o antissemitismo já se transformara /.../ num instrumento para a liquidação não apenas dos judeus, mas também da estrutura política do estado-nação" (ARENDT, 1990a, p. 60).

[314] Basta lembrar que o mais eminente dos comunistas, Karl Marx, era de origem judaica. E, inclusive, de inúmeros democratas pequeno-burgueses que, num contexto de acirramento da luta de classes, foram etiquetados como socialistas.

[315] Como se, para os trabalhadores, justiça e liberdade não estivessem intimamente conexas à luta de classes e, por meio dela, à luta pela emancipação humana.

[316] "A ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. É isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo 'homem forte'" (ARENDT, 1990a, p. 129). Ou, em outro texto: o homem da ralé é o "resultado final do burguês" (ARENDT, 2008a, p. 159).

[317] Para Arendt, esse papel se mantém mesmo após a derrota das potências do Eixo, pois, "Como contrapartes de uma Internacional fascista ariana, os judeus, concebidos como representantes étnicos da Internacional Comunista, talvez sejam hoje ainda mais úteis do que no passado. Isso vale especialmente para a América do Sul, cujos sólidos movimentos fascistas são bastante conhecidos /.../ Sem dúvida o fascismo foi derrotado, mas estamos longe de ter erradicado completamente esse mal supremo de nossos tempos. Pois suas raízes são fortes e seus nomes são: Antissemitismo, Racismo, Imperialismo" (ARENDT, 2008a, pp. 178-9).

Nesse mosaico de linhas de força sociopolíticas, as sociedades europeias do final do século XIX ainda eram permeadas pelos movimentos pangermanistas, pan-eslavistas etc., os quais eram raivosamente antissemitas[319]. Dentre outros motivos, eram antissemitas porque, de um lado, seus líderes "estavam convencidos de que a pretensão de tomar o poder absoluto não era outra coisa senão aquilo que os judeus já haviam conseguido". Tratava-se, então, de eliminar os judeus para, substituindo-os, assumir aquele poder[320]. De outro, porque suas aspirações supranacionais significavam um "rompimento fundamental com o *status quo*"– isto é, com uma Europa politicamente estruturada sob a forma dos estados nacionais[321] –, incorporando um elemento claramente internacionalista *subversivo* (mas não, como diz Arendt, "revolucionário", tendo em vista que não nutriam qualquer projeto societário alternativo à sociedade burguesa). Para a consecução desses objetivos, eles deveriam lutar contra (e aprender com[322]) "o único elemento intereuropeu numa Europa organizada em base nacional", os judeus. Ao mesmo tempo, "em sua luta contra o grupo-que-supera-as-nações", deveriam criar um "partido-que-supera-os-partidos" (ARENDT, 1990a, pp. 60-1), ou seja, manter sua organização sob a forma de um movimento e não de um partido político clássico[323]. Isto porque, diferentemente do partido político clássico – bastante preso aos (pois, em geral, aceita os) limites dos estados nacionais e de suas normas e lógica de atuação

---

[318] Inclusive, em sua apologia indireta da sociedade burguesa, Hitler se utilizou desses múltiplos ódios para impor "o mais engenhoso dos [seus] truques publicitários /.../: a aliança secreta entre o judeu capitalista e o judeu socialista". E o fez, "ao observar os casos, não muito raros, da ascensão de filhos de milionários judeus à liderança de movimentos dos trabalhadores /.../ Na verdade, os filhos dos milionários judeus se inclinavam para os movimentos de esquerda precisamente porque lhes faltava aquela consciência de classe (peculiar no filho de um burguês comum), exatamente como, pelas mesmas razões, os trabalhadores não alimentavam aqueles sentimentos antissemitas, declarados ou não, que sentiam as outras classes. Assim, os movimentos de esquerda em diversos países passaram a oferecer aos judeus as únicas possibilidades reais de assimilação genuína" (ARENDT, 1990a, p. 99).

[319] De acordo com Arendt, o líder austríaco "Schoenerer e os pangermanistas /.../ 'consideravam o antissemitismo o esteio principal da ideologia nacional, a mais essencial expressão de genuína convicção popular e, portanto, a grande realização nacional do século'" (ARENDT, 1990a, p. 65).

[320] Novamente os judeus aparecem, ao mesmo tempo, como referência e estorvo aos movimentos de unificação e, por isso, precisam ser desbancados/eliminados: "os líderes dos movimentos sabiam muito bem que os judeus haviam dividido o mundo – exatamente como eles o preconizavam – em duas partes: eles próprios e todos os outros" (ARENDT, 1990a, p. 272).

[321] "Seu ultranacionalismo, que preparava a destruição do corpo político de sua própria nação, baseava-se no nacionalismo tribal, com um desmedido desejo de conquista, que constituiria uma das forças principais com que se poderiam aniquilar as fronteiras do estado-nação e de sua soberania" (ARENDT, 1990a, p. 62).

[322] O uso d'*Os protocolos dos sábios do Sião* contra os judeus constituiu tanto uma demonstração de que quaisquer meios deveriam ser utilizados nessa luta como um exemplo da "irrestrita admiração pela astúcia de uma técnica supostamente judaica de organização mundial global" (ARENDT, 2008a, p. 171). Ou ainda: "O que tornou o antissemitismo dos movimentos de unificação étnica tão eficaz /.../ foi a sua fusão com o nacionalismo tribal da Europa oriental /.../ Os judeus pareciam ser o único exemplo perfeito de um povo no sentido tribal" (ARENDT, 1990a, p. 271).

[323] "A invenção decisiva dos movimentos de unificação, portanto, não foi o alegarem estar fora e acima do sistema partidário, mas sim o fato de se chamarem de 'movimentos', sua própria denominação refletindo a profunda desconfiança nos partidos" (ARENDT, 1990a, p. 283).

no interior da legalidade institucional –, o movimento (ou, quiçá, partido-movimento) é mais fluido, dinâmico e, por seu apelo "racial" (e não de classe), de natureza supranacional (pois ultrapassa os membros do estado-nação).

Grosso modo, afora o movimento sionista – que foi a expressão de resistência do judeu em sua luta para defender-se *como judeu* e, ao mesmo tempo, na Palestina, erigir-se como estado-nação –, podemos dizer que, para Arendt, os *principais elementos pré-totalitários* que envolveram e/ou surgiram diretamente relacionados com o povo judaico foram o *antissemitismo* (como conteúdo ideológico primordial das diversas manifestações do *racismo* nazifascista), os *movimentos e seu dinamismo* (como superação dos partidos políticos) e a constituição das *ideologias* (como substitutas "científicas" dos interesses classistas) como formações ideais impulsionadoras dos movimentos.

*

No caso do imperialismo, Arendt lhe concede uma grande importância como gerador – na verdade, um formidável cadinho – de inúmeros elementos pré-totalitários que se "cristalizaram" no totalitarismo. Em sua abordagem do tema, atribui às origens do imperialismo a década de 1870[324], mas compreende que somente a partir a 1884 ele "iniciou sua política de expansão por amor à expansão"; seu término, por sua vez, teria ocorrido "com a liquidação do domínio britânico na Índia" (ARENDT, 1990a, p. 151). Dentre as principais características que o enformaram, a "emancipação política da burguesia", ocorrida em fins do século XIX, ocupou um lugar de destaque. Para Arendt, apesar de sua "proeminência econômica", a burguesia, que "havia crescido dentro, e junto, do estado-nação", perdurou muito tempo sem aspirar ao poder político, delegando-o ao estado. Por conta disso, o estado, que "governava uma sociedade dividida em classes", colocava-se "acima e além delas". Enquanto seus interesses econômicos eram compatíveis com os limites estruturais (geográficos e políticos) do estado-nação, com sua política externa assentada no equilíbrio de forças entre os estados (as potências europeias), a burguesia, inclusive por sua falta de interesse, esteve "excluída do governo" (ARENDT, 1990a, p. 168). Símbolo da soberania do povo, o estado-nação "representava o povo" (ARENDT, 2008a, p. 140), não a burguesia[325].

[324] Fundamentada no *Imperialism*, clássico de Hobson sobre o tema. Num outro momento, também diz: "As depressões dos anos 60 e 80 /.../ deram início à era do imperialismo" (ARENDT, 1990a, p. 178).

[325] Sua afirmação acerca da representatividade do estado encontra-se num trecho em que analisa sua nova condição, fruto do imperialismo e, posteriormente, dos "regimes totalitários". Diz ela: "A verdade era que o estado nacional, que havia sido outrora o símbolo mesmo da soberania do povo, já não representava o povo, tornando-se incapaz de salvaguardar a segurança interna e externa" (ARENDT, 2008a, p. 140).

Essa afirmação é de 1945. Alguns anos depois, já nas *Origens*, ela comenta assim a *natureza de classe* do estado-nação:

> Do ponto de vista sociológico, o estado-nação era o corpo político das classes camponesas europeias emancipadas – isto é, dos proprietários rurais – e é por isso que os exércitos nacionais só puderam conservar sua posição permanente nesses estados enquanto constituíam a verdadeira representação da classe rural, ou seja, até o fim do século XIX (ARENDT, 1990a, p. 261).

Curioso, e sintomático de suas leituras, é que, para respaldar sua afirmação, Arendt se vale de uma citação d'*O dezoito brumário*, de Marx. Nesse caso, vale a pena citá-la e comentá-la.

> O exército era o ponto de honra dos pequenos camponeses [*allotment farmers*, *Parzellenbauern*], transformados em heróis [*heroes*, *Heroen*], defendendo no exterior sua propriedade recém-adquirida. /.../ O uniforme era sua roupa de gala, a guerra era a sua poesia; o seu lote de terra era a pátria, e o patriotismo era a forma ideal da propriedade[326] (MARX *apud* ARENDT, 1990a, p. 261).

Nesse trecho, Marx apenas mostra como, após a Revolução francesa, o exército napoleônico encarna também interesses dos camponeses e, até mesmo, conta com sua participação direta na instituição; jamais, porém, afirma que o estado, por esta identificação ou participação, era um estado da "classe camponesa emancipada". E mesmo quando, sob os Bonapartes, "o poder estatal [*Staatsgewalt*] /.../ representa uma classe, e justamente a classe mais numerosa da sociedade francesa, os *pequenos camponeses*", ele só pode fazê-lo porque "considera sua missão salvaguardar a 'ordem burguesa'" (MARX, 1986a, p. 115; 123). Em suma, Marx não confunde a *representação episódica* das classes *no* "poder estatal" – isto é, no governo – com a *natureza de classe* do estado – nesse caso, *estado burguês*[327].

Pois bem, retornando à sua argumentação, foi somente quando as forças da economia capitalista se tornaram incompatíveis com a estrutura do estado-nação que "a luta latente entre o estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder" (ARENDT, 1990a, pp. 153-4). Essa afirmação é coerente com a citação de seu clássico livro, posto que a referida "luta" teria ocorrido com o advento do imperialismo, ou seja, no "fim do século XIX". Logo, por suas novas necessidades econômicas – resultantes do crescimento da produção industrial e do excedente de capitais financeiros –, a burguesia necessitou do estado para dar vazão, via política externa, às suas necessidades expansionistas[328]. Aquilo que, pelo montante de

[326] Aqui, com pequenas correções feitas à edição brasileira, a citação de Marx é indireta.

[327] Há que se notar um erro na edição inglesa das *Origens*, pois a edição citada por Arendt d'*O dezoito brumário* trata como senhores o que, originalmente, são heróis. E, ainda, além de compactuar com este, a edição brasileira transforma pequenos camponeses [*allotment farmers*, *Parzellenbauern*] em fazendeiros.

[328] Numa afirmação – no mínimo – contestável, Laure Adler afirma que "Hannah acredita – e isso é original na época em que escreve *Origens do totalitarismo* – que as regras econômicas constituem uma grade de leitura dos mecanismos políticos" (ADLER, 2007, p. 311). Ora, como é notório, desde Marx isso se tornou, mesmo que

recursos e riscos envolvidos e pelos instrumentos políticos de violência demandados, os capitalistas (industriais, comerciais e financeiros) não queriam[329] ou não poderiam fazer, "só a força material do estado poderia fazê-lo" (ARENDT, 1990a, p. 165). Portanto, o "imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo" (ARENDT, 1990a, p. 168). Isso significa que, frisemos, em sua concepção, o estado-nação anterior à "luta aberta" que levou a burguesia ao poder não era, propriamente, um estado burguês.

> O longo período de falsa modéstia, em que a burguesia se contentou em ser a classe social dominante sem aspirar ao domínio político, relegado à aristocracia, foi seguido pela era imperialista, durante a qual a burguesia tornou-se cada vez mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo (ARENDT, 1990a, p. 363).

Numa leitura atenta dos textos de Arendt sobre o imperialismo, não é difícil perceber como é oscilante sua argumentação acerca das relações entre economia e política na configuração do imperialismo. Num momento, ela diz que "A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa" (ARENDT, 1990a, p. 156). Noutro, no prefácio de 1967 às *Origens*, afirma: "a motivação do lucro, cuja importância para a política imperialista foi frequentemente exagerada, mesmo no passado, agora desapareceu, e somente os países muito ricos e muito poderosos podem suportar as enormes perdas que o imperialismo acarreta" (ARENDT, 1990a, p. 150). Em verdade, um dos aspectos mais contestáveis da análise de Arendt sobre o imperialismo, a ideia da "expansão por amor à expansão", demonstra um duvidoso conhecimento dos processos socioeconômicos capitalistas e, ainda mais, de suas relações com as esferas política e cultural. Subvertendo, muitas vezes, a motivação *objetiva* fundamental que mobiliza indivíduos e instituições e estabelece o ordenamento básico da sociedade burguesa – a acumulação de capital – e invertendo as relações entre suas esferas constitutivas – em abstrata linguagem filosófica, entre *ser* e *pensamento* ou, ainda, entre momento ontologicamente *predominante* e momento ontologicamente *subordinado* –, ela, por exemplo, num texto de 1945 dedicado ao imperialismo, escreve:

---

muitas vezes de modo deturpado, usual. Inclusive, como vimos, Arendt escreveu a parte do imperialismo sob forte influência de seu marido – o ex-membro do KPD Heinrich Blücher, a quem dedica o livro – e que, inclusive, "brinca com o vocabulário marxista" (*ibid.*, p. 318).

[329] "O que os imperialistas realmente desejavam era a expansão do poder político sem a criação de um corpo político" (ARENDT, 1990a, p. 164).

> difícil é entender aqueles que seguem acreditando no 'fator econômico' e em seu necessário 'progresso', conceitos aos quais se remetiam os imperialistas cada vez que se viam obrigados a suprimir um dos dez mandamentos /.../ Há muito [tempo] que a política imperialista abandonou as vias da legalidade econômica. Há muito [tempo] que o fator econômico foi sacrificado ao imperial (ARENDT, 2004b, pp. 16; 19).

Afirmações que, com outras, nos levam a uma conclusão óbvia: se o imperialismo acarreta muitas perdas e o "fator econômico" não é suficientemente estimulante, a motivação primordial que o sustentou (e o sustenta) por décadas só pode ser "expansão por amor à expansão", que, como ação sustentada pelos poderes do estado, é *política*. Por isso que, baseada em algumas estatísticas do momento, ela pôde dizer que "a era do chamado imperialismo do dólar, que foi a versão especificamente norte-americana, e politicamente menos perigosa, do imperialismo anterior à Segunda Guerra Mundial, terminou definitivamente" (ARENDT, 1990a, p. 149). Como veremos, essa motivação política e a referida inversão [entre economia e política] encontram-se no cerne dos vínculos que estabelece entre o totalitarismo e o marxismo.

Mas, continuando, temos que, para ela, nem mesmo no período imperialista as lutas da burguesia pela destruição do poder do estado-nação e a construção de sua hegemonia de classe chegaram a uma resolução plenamente favorável a essa classe social; elas foram apenas parcialmente vitoriosas. Segundo Arendt, como "As instituições nacional-estatais resistiram à brutalidade e à megalomania das aspirações imperialistas dos burgueses", pode-se dizer que "nem o estado nem a burguesia conquistaram uma vitória definitiva" (ARENDT, 1990a, p. 154). Como corolário dessa argumentação, que opõe a burguesia ao estado, é quase impossível não concluir que, para Arendt, o estado apenas poderia *atender* aos interesses econômicos expansionistas da burguesia quando, em *carne e osso*, os burgueses se tornassem os mandatários do estado – isto é, quando os burgueses se tornassem políticos[330] –, bem como que o estado se *tornaria* burguês apenas *se* e *quando* fosse controlado *diretamente* pelos próprios burgueses. Temos, assim, novamente uma ideia que, em consonância com aquela segundo a qual o estado-nação era o "corpo político das classes camponesas europeias emancipadas", nos parece resultante de uma sofrível confusão acerca do estado burguês, ou melhor, de sua *natureza de classe*, que não é definida pela origem/extração social dos indivíduos que nele participam, mas, em seus traços essenciais e decisivos, pela formação socioeconômica sobre a

[330] De modo absolutamente explícito: "Quando, na era do imperialismo, os comerciantes se tornaram políticos e foram aclamados como estadistas, enquanto os estadistas só eram levados a sério se falassem a língua dos comerciantes bem-sucedidos e 'pensassem em termos de continentes', essas práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos" (ARENDT, 1990, p. 168).

qual (e na qual) ele está estruturado/imbricado. É isto que, em termos *objetivos*, define as potencialidades e os limites de suas funções e, assim, de sua atuação. De modo detalhado, Poulantzas explica assim essa concepção usual entre os marxistas:

> a participação *direta* dos membros da classe burguesa no aparelho de estado e no governo, mesmo quando se verifica, não é o aspecto importante da questão. A relação entre a burguesia e o estado é uma *relação objetiva*. Isto significa que se a função do estado em determinada formação social e os *interesses* da classe dominante nessa formação *coincidem*, isso se deve ao próprio sistema: a participação direta dos membros da classe dominante no aparelho de estado não é a *causa*, mas sim o *efeito*, além do mais casual e contingente, desta coincidência objetiva (POULANTZAS *in* POULANTZAS, MILIBAND, 1975, p. 19).

De qualquer modo, com a introdução do princípio imperialista da expansão como elemento orientador das ações do estado ocorreu, de um lado, que a conquista de novos territórios para o acúmulo de capital passou exigir e contar com o pioneirismo do poder político. Nas novas circunstâncias da expansão imperialista, "O dinheiro exportado só pode realizar os desígnios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força. Somente acúmulo ilimitado de poder podia levar ao acúmulo ilimitado de capital" (ARENDT, 1990a, p. 166). De outro, como a força política (militar, física) e o acúmulo ilimitado de poder tornaram-se os abre-alas do acúmulo ilimitado de capital – e, para isso, a política incorporou o princípio imperialista de expansão ilimitada –, o acúmulo ilimitado de poder tornou-se objetivo precípuo e incontrolável da política; portanto, não mais como antes, que, a serviço da lei, o poder garantia o estável arcabouço jurídico da política e da ordem social[331]. Se antes a lei tinha o poder ao seu serviço, a orientação da política sob os auspícios do capital e controle da burguesia fez com que o poder se assenhoreasse da lei[332] e, com isso, não o diálogo e o consenso, mas a violência, anteriormente a última *ratio*, se tornasse o fundamento de uma política orientada para o acúmulo ilimitado de poder. Para Arendt,

> O conceito de expansão ilimitada como único meio de realizar a esperança de acúmulo ilimitado de capital, que traz despropositado acúmulo de força, torna quase impossível a fundação de novos corpos políticos /.../ De fato, sua consequência lógica é a destruição de todas as comunidades socialmente dinâmicas, tanto dos povos conquistados quanto do povo conquistador. Porque, se toda a estrutura política, nova ou velha, desenvolve naturalmente as forças estabilizadoras que se opõem à sua transformação, todos os corpos políticos parecem obstáculos temporários, quando vistos como parte da eterna corrente do acúmulo do poder (ARENDT, 1990a, p. 167).

[331] "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" (ARENDT, 1990a, p. 167).

[332] É por isso que Arendt diz que "Hobbes foi o verdadeiro filósofo da burguesia /.../ [Ele] Previu que uma sociedade que havia escolhido o caminho da aquisição contínua tinha de engendrar uma organização política dinâmica capaz de levar a um processo contínuo de geração de poder" (ARENDT, 1990a, p. 175).

Essa subversão das relações entre política, lei e violência, em razão da qual o acúmulo de poder tornou-se finalidade da política – e a violência, por sua vez, não mais meio subsidiário de garantir a lei, mas o elemento primordial para a manutenção da lei (do movimento infinito) –, eliminou o arcabouço legal da estabilidade. Com isso, a lei do movimento pelo poder – e, portanto, a lei em movimento – produziu a instabilidade permanente[333]. Temos, aqui, elementos do totalitarismo.

> A mera exportação da violência transformava em senhores os servos – porque eram servos esses administradores – sem lhes dar a mais importante prerrogativa do senhor: a criação de algo novo. A concentração monopolista e o acúmulo de violência no país de origem tornavam os agentes ativos da destruição dos povos dominados, até que finalmente a expansão totalitária passou a ser uma força destruidora de povos e nações (ARENDT, 1990a, p. 167).

Logo, essa subversão constituiu um dos principais ovos engendrados pelas sociedades europeias que, com o tempo, sob a forma da serpente totalitária, engolfaram suas frágeis democracias, suprimiram direitos, deformaram ideias e sucumbiram com práticas seculares, *rompendo, assim, com a tradição ocidental.*

De maneira simultânea à "emancipação política da burguesia", e, do mesmo modo, influenciando os objetivos da ação política, outro elemento fundamental da política imperialista formou-se ao longo das crises econômicas capitalistas do século XIX, a "ralé". Esta categoria de indivíduos, em suas próprias palavras, incluía o "lixo humano que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva" (ARENDT, 1990a, p. 180). Por motivos exatamente opostos, o capital supérfluo, fruto da estupenda acumulação de capital nos países centrais, e a ralé, produto de suas crises[334], juntaram-se na política imperialista[335]. Com isso, grandes contingentes da ralé foram, de maneira voluntária ou compulsória, para terras estrangeiras, e, na metrópole, os proprietários do capital supérfluo recuperaram certa aura de dignidade produtiva; aura que, como "comunidade de produtores", a própria burguesia vinculada ao capital produtivo vinha perdendo desde a Revolução Industrial.

Nessa escalada imperialista, poucos países foram potências colonizadoras, muitos, no entanto, foram os territórios e países colonizados. Para Arendt, dentre todos os empreendimentos coloniais, o mais exemplar foi a conquista britânica da África do Sul. Nessa

---

[333] "Como 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; sua completa segurança revela que ela é construída sobre a areia" (ARENDT, 1990a, p. 171).

[334] "O surgimento da ralé na organização capitalista foi observado desde cedo, e o seu surgimento foi notado por todos os grandes historiadores do século XIX. O pessimismo histórico, de Burckhardt a Spengler, deve-se necessariamente a essa observação" (ARENDT, 1990a, p. 185).

[335] "A aliança entre a ralé e o capital está na gênese de toda política imperialista" (ARENDT, 1990a, p. 184).

colônia austral, proprietários do capital supérfluo em conluio com a ralé "estabeleceram o primeiro paraíso de parasitas, cujo sangue vital era o ouro". Nela, "o imperialismo, produto de dinheiro supérfluo e de gente supérflua, iniciou sua surpreendente carreira produzindo bens dos mais supérfluos e irreais" (ARENDT, 1990a, p. 181). A partir dessa empreitada, por apaziguar as tensões e insatisfações políticas e econômicas internas, a política expansionista do imperialismo congregou em suas fileiras até mesmo aqueles que, por convicção, não eram imperialistas[336]. Nesse contexto, nem tudo, porém, consistia em positividades conciliatórias. Em oposição aos seus resultados internos imediatos, um dos produtos mais problemáticos dessa incursão no continente africano foi a instrumentalização do racismo como "a principal arma ideológica da política imperialista" e, com isso, a formação ou consolidação de um dos elementos pré-totalitários mais importantes do totalitarismo: a "ideologia racial". Para Arendt, a importância da "ideologia racial" é de tal monta que ela sustenta que foi essa ideologia, "e não a de classes, [que] acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações europeias, até se transformar em arma que destruiria essas nações"[337]. Isso porque, ao contrário da aparência de ultranacionalistas, seus adeptos foram os piores nacionalistas e, dentre os internacionalistas, os únicos a negarem "o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade" (ARENDT, 1990a, pp. 190-1), dado que toda ideologia racial é exclusivista e segregacionista.

Como se sabe, as ideologias racistas possuem as origens mais diversas. De certa forma, elas acompanham a humanidade desde muitos e muitos séculos, basta relembrarmos dos bárbaros e, para gregos e romanos, sua inferioridade atávica, ou, então, para os colonizadores

[336] Vale a pena, aqui, apresentar um comentário de Losurdo sobre o tema. De acordo com o filósofo italiano, partindo da constatação de que, para os membros do Partido Conservador, as classes trabalhadoras deveriam estar nele representadas – pois consideravam que, como "eram inglesas até o fundo da alma e repudiavam os princípios cosmopolitas" (BARIÉ *apud* LOSURDO, 2004, p. 82), deveriam se orgulhar de viver num "país imperial" –, Losurdo diz: "Tudo isto permite calar internamente qualquer voz dissidente como estranha ou hostil à nação e à alma inglesa, canalizando para o exterior as paixões das massas guiadas pelo líder e subjugadas pelo seu fascínio. Emancipação e des-emancipação se entrelaçam estreitamente" (LOSURDO, 2004, p. 82). Quanto a Arendt, ela considera que "A expansão deu nova vida ao nacionalismo e, portanto, foi aceita como instrumento de política nacional /.../ Isso mostra quão desesperada era a situação das nações europeias antes do imperialismo, quão frágeis se haviam tornado suas instituições e quão obsoleto o seu sistema social em face da crescente capacidade produtiva do homem" (ARENDT, 1990a, p. 184). Essa análise constitui uma expressão exemplar das confusões que, em diversos momentos, assaltam o pensamento de Arendt. Após argutas observações sobre correlações entre a crise dos países europeus e a legitimidade conquistada pelas políticas imperialistas, ela extrapola a reflexão e praticamente atribui como fundamento da crise uma abstrata e indefensável "crescente capacidade produtiva do homem", saída que lhe resta devido à impossibilidade de, na estrutura de sua filosofia, incorporar as conquistas marxianas acerca da dinâmica implacável imposta pelo capital ao conjunto das relações sociais. Importa então que, fazendo isso, ela cai, dentre outros, justamente no mesmo erro que tanto acusa os filósofos políticos: o de reduzirem a pluralidade dos homens ao homem em geral, a diversidade à unidade.

[337] No próximo capítulo, veremos como essa ideia foi plenamente ofuscada pelas responsabilidades que, não ao darwinismo, mas especialmente ao marxismo na configuração das ideologias, que, em sua visão idealista, arrastaram a Alemanha e a URSS para a vertigem do totalitarismo.

europeus, das "desalmadas" populações nativas das Américas e da África. Ou, ainda, o desdém dos estadunidenses pelos indígenas, latinos e, sobretudo, pelos negros, bem como dos europeus pelas "hordas asiáticas", dos japoneses pelos chineses etc. No moderno âmbito intra-europeu, papel destacado cabe aos alemães, cuja ideologia racista veio a ocupar o núcleo do totalitarismo hitleriano. Entre eles, as origens da moderna ideologia racista remontam à invasão napoleônica e aos esforços "de unir o povo contra o domínio estrangeiro" e, igualmente, unificar a nação, fragmentada em dezenas de pequenos estados. Por isso que, na Alemanha, a ideologia racista permaneceu "tão intimamente ligada a sentimentos nacionais que se tornou difícil distinguir /.../ o mero nacionalismo do racismo declarado" (ARENDT, 1990a, p. 195). Entre os franceses, suas origens foram diferentes, ela se desenvolveu como produto da reação nobiliárquica aos ideais de igualdade promovidos pela Revolução. Inicialmente, seu desenvolvimento ocorreu de maneira tímida, donde a raça estava envolta em outros elementos tratados como sendo de distinção inata (estirpe, personalidade etc.). No entanto, ao longo do século XIX, essas ideologias racistas, subsidiadas por argumentos pseudocientíficos – e, assim, contando com o auxílio da linguagem e da legitimidade conquistada pela ciência nos séculos anteriores[338] –, se tornaram mais convincentes e sedutoras do que suas predecessoras. Nesse sentido, um dos primeiros e mais influentes intelectuais europeus a fornecer ao racismo essa configuração pseudocientífica foi um aristocrata francês, conde Arthur de Gobineau[339]. No contexto do Segundo Império, antecipando um estado de espírito que tomaria conta de uma ampla camada dos intelectuais europeus na primeira década do século XX, "sua real importância reside no fato de que, em meio a ideologias que louvavam o progresso, ele profetizava a ruína e o fim da humanidade numa lenta catástrofe natural" (ARENDT, 1990a, p. 202), manifesta no declínio da nobreza e na ascensão de formas democráticas de governo (produto do ideário da igualdade). Mas num período em que a ideologia do progresso ainda estava em alta, outra conquista científica subsidiou o racismo de modo mais consistente do que a profecia da catástrofe de Gobineau: o darwinismo. Na segunda metade dos oitocentos, o darwinismo social exerceu forte influência

[338] Losurdo remonta as origens do racismo biológico aos séculos XIII e XIV, mostrando como, mesmo na ausência dos elementos da linguagem científica usada pelos racistas dos séculos XIX e XX, os servos sarracenos, pela proximidade da cor de sua pele com a da população negra, eram rebaixados e comercializados como escravos (Cf. LOSURDO, 2010, pp. 146-7).

[339] Segundo Lukács, Gobineau foi importante divulgador das ideias raciais porque "difundiu de novo a ideia racial em amplos círculos de opinião" e, por meio de procedimentos que se tornariam típicos nos pensadores posteriores, sobretudo nazistas, efetuou "a mescla de uma pretensa exatidão científico-natural com um exaltado misticismo" (LUKÁCS, 1959, pp. 544-5). E mais, produziu "a primeira tentativa ambiciosa de reconstruir toda a história universal por meio da teoria racista, reduzindo a simples problemas raciais todos os conflitos e as diferenças sociais" (*ibid*., p. 549). Notemos que a simplificação aqui apontada por Lukács será dirigida, por Arendt, ao marxismo, que, em sua concepção, torna a luta de classes uma "chave explicativa" da história.

sobre as ideologias racistas, fornecendo componentes pseudocientíficos às justificativas (ideológicas) às políticas expansionistas do imperialismo. Também foi ele que, nas críticas condições sociopolíticas do início do século XX, subsidiou uma das mais nefastas tentativas de "aprimorar" a espécie humana, as políticas de eugenia[340]. Desse modo, em condições intelectuais e sociopolíticas favoráveis à expansão de sua influência como elemento legitimador das desigualdades "raciais", de unificação de nações (com sua correspondente tendência à destruição dos fundamentos dos estados nacionais) e de conquistas imperialistas, a ideologia racial prosperou. Mas se fez carreira promissora ao longo do século XIX, foi somente com sua "cristalização" no totalitarismo que, como "chave explicativa da história"[341] emancipada de restrições objetivas[342] – tornando-se, assim, "encarnação da lei" da natureza e da história –, ela liberou todo seu potencial destrutivo, envolvendo os homens do regime totalitário num infindo movimento de "purificação".

Para a efetivação de sua ideologia, esse movimento contou com o auxílio de um instrumento político-administrativo tipicamente moderno: a burocracia. Não há dúvida de que a burocracia de estado já era realidade há muito tempo nos mais diversos lugares; do mesmo modo, também não há que, somente no contexto de formação e consolidação dos estados nacionais, ela erigiu-se "em serviços civis sob a forma de grupos permanentes de funcionários" que não eram recrutados, primordial ou exclusivamente, em razão de suas origens familiares ou vínculos pessoais, mas de sua competência técnico-administrativa. Para ela, em condições sociopolíticas não orientadas pelos objetivos imperialistas e por ideologias raciais, esses funcionários serviam ao estado "independentemente de interesses de classe e de mudanças de governo"[343]. Em razão disso,

> os estados dependiam deles. A integridade profissional e o amor-próprio desse grupo – especialmente na Inglaterra e na Alemanha – deviam-se ao fato de servirem ao país como um todo. Era esse o único grupo diretamente interessado em apoiar o estado na sua alegação de não depender de classes nem de facções (ARENDT, 1990a, p. 183).

---

[340] "Para a discussão política, o darwinismo oferecia dois conceitos importantes: a luta pela existência, com a otimista afirmação da necessária e automática 'sobrevivência dos mais aptos', e as infinitas possibilidades que pareciam haver na evolução do homem a partir da vida animal, e que deram origem à nova 'ciência' da eugenia" (ARENDT, 1990a, p. 209).

[341] Para ela, essa chave explicativa da história seria "uma *única* razão, uma força *única* que rege as civilizações em sua ascensão e declínio" (ARENDT, 1990a, p. 201), que, no que diz respeito ao totalitarismo, seriam a "ideologia racial" e a ideologia da "luta de classes".

[342] Segundo Arendt, em sua "pretensão de explicação total" da realidade – passada, presente e futura – por meio de uma lógica do movimento, "o pensamento ideológico /.../ liberta-se de toda experiência da qual não possa apreender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer". Inclusive, "como as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração" (ARENDT, 1990a, pp. 522-3). Por isso, para Arendt, as ideologias encontram-se no cerne dos "regimes totalitários".

[343] Eis, aqui, uma semelhança entre Arendt e a filosofia de Hegel, filósofo que sustentava a universalidade dos interesses da burocracia em oposição aos interesses egoísticos das corporações (Cf. HEGEL, 1990).

Como se vê, Arendt atribuiu à burocracia uma importância tão acentuada que chegou à seguinte – e duvidosa – afirmação: "o declínio das nações é gerado inevitavelmente pela corrupção da sua administração permanente e pela convicção geral de que os servidores públicos estão a soldo das classes proprietárias e não do Estado". Uma conclusão que, nesse quesito, não deixa nada a dever à crença hegeliana da burocracia como "termo médio", como estrato que, no interior do estado, contra a miséria materialista do interesse particular, representa o elevado altruísmo do (desinteresse) universal[344]. Mas como a história de nenhum dos estados-nações nos permite inferir que, em qualquer época, a burocracia serviu ao país como um todo, visto que, no mínimo, isso exigiria que esse "todo" existisse[345] – o que, obviamente, não condiz com a realidade da sociedade burguesa –, ela, logo após essa súbita recaída, recobra seu senso realista e afirma: "No fim do século XIX, as classes proprietárias eram de tal forma dominantes que era quase ridículo a um funcionário do estado fingir que servia ao país" (ARENDT, 1990a, pp. 183-4). Promovendo a fuga ao rebaixamento de sua condição provocado pela explícita sujeição aos inúmeros interesses particulares em conflito na metrópole, o imperialismo também serviu a muitos burocratas e, por meio deles, à recomposição do *status* da burocracia. No empreendimento colonial, a burocracia se elevava em relação àqueles conflitos e, ao seu modo, servia ao império[346]. Não que, em terras estrangeiras, o burocrata fosse motivado por – ou se envolvesse em – assuntos políticos ou patrióticos, mas simplesmente porque estava numa condição que, "acima" dos conflitos que permeavam a metrópole, ele podia cumprir estritamente com suas obrigações funcionais (Cf. ARENDT, 1990a, pp. 244-5). Mas ocorre que, diferentemente das conquistas coloniais anteriores – nas quais os funcionários do estado pouco se envolviam (pois as atividades ficavam, primordialmente, sob o encargo de interessadíssimas empresas e indivíduos privados) ou, quando o faziam, participavam ativamente do butim –, a expansão imperialista não constituía apenas devastação e rapina privadas ou estabelecimento de uma máquina estatal de coação para expropriação de riquezas por vias políticas (impostos, violência) que,

[344] De acordo com a explicação marxiana, para Hegel, "A função pública é o dever, a vocação dos funcionários do Estado. Eles devem ser, portanto, *remunerados* pelo estado. A garantia contra o abuso da burocracia é, por um lado, a hierarquia e a responsabilidade dos funcionários e, por outro lado, sua a legitimação das comunas, das corporações /.../ Os funcionários constituem a 'parte principal do estamento médio' /.../ O 'estamento médio' é o estamento da 'cultura' /.../ Hegel não desenvolve nenhum conteúdo da burocracia, mas apenas algumas determinações gerais de sua organização 'formal' e, certamente, a burocracia é apenas o 'formalismo' de um conteúdo que está fora dela" (MARX, 2005, p. 64).

[345] Isto é, existisse como profunda igualdade no domínio dos produtores sobre os meios de produção numa sociedade sem classes sociais.

[346] "Dominando povos estrangeiros em países distantes, podiam muito melhor passar por heroicos servidores da nação que 'com seus serviços glorificavam a raça' do que se permanecessem no país de origem" (ARENDT, 1990a, p. 184).

inclusive, permitia a manutenção (ou ao menos de parte significativa) das estruturas socioeconômicas e políticas nativas. Ao contrário. Ela necessitava revolucionar os modos de produção arcaicos para estabelecer o modo de produção capitalista[347]. Nessa atividade, o estado desempenhou um papel essencial. Por isso, da essência dessas empreitadas, emergiu aquela brutal indiferença da burocracia em relação ao conteúdo administrativo e, o que é mais devastador, às consequências políticas e humanas de suas atividades[348]. Donde que, para os fins da política imperialista, que era "a expansão pelo amor à expansão", o burocrata equivalia ao novo conquistador de impérios. Inclusive, foi nesse sentido que, comparando-os por meio de dois importantes homens da era vitoriana – Lord Cromer, Procônsul do Egito, e Cecil Rhodes, capitalista e colonizador britânico na África do Sul –, Arendt sustentou as seguintes similaridades entre eles:

> ambos olhavam os seus países não como fins, mas simplesmente como meios para uma finalidade supostamente mais elevada. Igualavam-se, portanto, em sua indiferença e alheamento, em sua genuína falta de interesse pelos súditos, atitude tão distinta da crueldade e arbitrariedade dos déspotas nativos da Ásia como da incúria exploradora dos conquistadores e louca opressão de uma tribo por outra (ARENDT, 1990a, p. 242).

Logo adiante, retomando características da administração britânica que, em menor escala e profundidade, anteciparam aquelas que, no nazismo, atingiram seu apogeu em indivíduos como Eichmman, ela diz:

> O alheamento passou a ser a atitude de todos os membros da administração britânica, numa forma de governo mais perigosa que o despotismo e a arbitrariedade, porque nem ao menos tolerava aquele último elo entre o déspota e seus súditos, que eram o suborno e os presentes. A própria integridade da administração britânica tornou seu governo mais desumano e mais inacessível aos seus súditos que o de qualquer dominador ou conquistador. A integridade e o alheamento simbolizavam uma absoluta separação de interesses, a ponto de nem poderem entrar em conflito (ARENDT, 1990a, p. 243).

E mais, tratando da subordinação a uma lógica expansionista abstrata e do movimento infindável, complementa:

> O que venceu a monstruosa vaidade inata de Rhodes e o fez descobrir os atrativos do sigilo foi o mesmo que venceu o senso do dever inato de Cromer: a descoberta de uma expansão que não

[347] "Aqui, em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades" (ARENDT, 1990a, p. 166). Outro aspecto que merece atenção da análise arendtiana é que, nesse quesito, expansão imperialista por territórios não capitalistas, ela segue de perto algumas ideias de Rosa Luxemburg. Em especial, a de que a conquista permanente de novos territórios e populações não capitalistas é condição incontornável para a acumulação de capital, tendo em vista que, de acordo com a teoria da revolucionária polonesa, a reprodução ampliada de capital não pode ocorrer nos limites estritos do modo de produção capitalista (Cf. ARENDT, 1990a, pp. 177-8). Uma breve e precisa exposição das ideias de Rosa sobre o tema pode, entre outros, ser encontrada em HUNT (2000, pp. 384-392).

[348] "No governo burocrático, os decretos surgem em sua pureza nua, como se já não fossem obras de homens poderosos, mas encarnassem o próprio poder, sendo o administrador seu mero agente acidental" (ARENDT, 1990a, p. 276).

> era motivada pelo apetite específico por um país específico, mas sim concebida como processo infindável no qual cada país serviria de degrau para expansões futuras /.../ 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 apenas como mera função e chega a ver nessa função, nessa encarnação da tendência dinâmica, a sua mais alta realização (ARENDT, 1990a, p. 246).

Não é o caso, aqui, de contestar a validade dessa reflexão arendtiana. Num certo aspecto, trata-se, ao menos, de atenuá-la, relembrando que esse sentimento de alheamento do indivíduo em relação ao conteúdo de suas atividades e, ao mesmo tempo, sua respectiva identificação com forças anônimas era, talvez não na profundidade retratada por Arendt, um sentimento que, em sua forma moderna, existia desde fins do século XVIII. Um sentimento cujo fundamento reside, ainda hoje, nas relações socioeconômicas sobre as quais se ergue a burocracia: o modo de produção capitalista[349] (E, claro, ainda que não seja economicamente *produtiva*, é óbvio que a burocracia existe para – e pelo – exercício de atividades laborativas no contexto de formações sociais profundamente condicionadas pela lógica do modo de produção capitalista, a qual se irradia pela totalidade social). Noutro aspecto dessa investigação de Arendt sobre as relações entre *imperialismo* e *burocracia*, notemos que – e aqui retornamos à questão do desequilíbrio das *Origens do totalitarismo* –, conquanto os regimes totalitários tenham ocorrido na Alemanha e na URSS, a acentuada frieza e o alheamento perante os fins que acabaram por caracterizar as práticas burocráticas dos funcionários da

[349] São de amplo conhecimento, por exemplo, as reflexões de Adam Smith sobre a "funcionalização" dos indivíduos na esfera produtiva decorrente da divisão social e técnica do trabalho. Do mesmo modo, o são as passagens em que, na metade do século XIX, Marx demonstra como as relações de produção capitalistas transformam as mercadorias (sob a forma bens de consumo e meios de produção) em seres dotados de atributos humanos (fetichismo) e, ao mesmo tempo, os seres humanos são tratados como – e reduzidos à condição de – coisas (reificação). Ademais, a apreensão fenomênica dessa funcionalização não é propriamente uma conquista arendtiana. Dentre muitos pensadores importantes de seu tempo, Jaspers, por exemplo, com que Arendt tinha uma inquestionável proximidade intelectual e pessoal, escreveu, em 1931, o seguinte: "Ao reduzir o indivíduo a uma função, o mecanismo gigantesco da assistência às estruturas materiais da existência *elimina-o dos elementos substantivos da vida*, que outrora envolviam os homens como se fossem grãos de areia" (JASPERS, 1968, p. 75). Assim, mesmo em sua obscura linguagem, Jaspers compreende que o fundamento dessa funcionalização encontra-se na esfera econômica (ainda que, dados os fundamentos filosóficos dos quais ele parte, transforme as relações de produção capitalistas num metafísico domínio do "mecanismo envolvente" sobre o "homem" em geral). Na verdade, a própria Arendt apreende alguns aspectos das relações capitalistas e suas consequências, mas, em razão de sua ambiguidade terminológica e prioridade à política como esfera determinante, a positividade de suas conquistas se esvanece. Isso está explícito na seguinte afirmação: "O que chamamos de 'burguês' é o homem de massa moderno, não em seus momentos exaltados de emoção coletiva, mas na segurança (hoje caberia melhor dizer insegurança) de seu domínio privado. Ele levou tão longe a dicotomia entre funções públicas e privadas, entre profissão e família, que não consegue mais encontrar, em sua própria pessoa, nenhuma ligação entre ambas. Quando sua profissão o obriga a assassinar pessoas, ele não se considera um assassino, pois não fez isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. Por ele mesmo, jamais faria mal a uma mosca" (ARENDT, 2008a, p. 159).

administração desses regimes tiveram, por motivos plenamente compreensíveis[350], a administração *britânica* das colônias ultramarinas como seu mais exemplar antecedente[351].

Mas se, ao tratar da burocracia, Arendt voltou suas atenções para o imperialismo ultramarino, ela retornou seu olhar à Europa quando analisou os movimentos de unificação pangermanistas e pan-eslavistas – isto é, quando tratou daquilo que denominou imperialismo continental (E que, *en passant*, vimos ao tratar do antissemitismo). Para ela, a ideologia pangermânica "iria influenciar o nazismo mais do que qualquer outro ramo do antissemitismo alemão" (ARENDT, 1990a, p. 64). Não que os sentimentos pan-eslavos e pangermânicos tenham surgido às vésperas dos regimes totalitários – ao contrário, eram correntes na Europa central e Oriental ao longo de todo o século XIX –, mas foi somente após os anos 80, com o advento do imperialismo dos países centrais, que eles "cristalizaram-se em movimentos, seduzindo a imaginação das camadas mais amplas" (ARENDT, 1990a, p. 253), sobretudo da "ralé".

Uma das características centrais desses movimentos é o seu conceito de expansão. Enquanto o imperialismo ultramarino constituía dois polos geográficos distintos, donde as experiências vivenciadas nas colônias retroagiam de forma *mediata* na metrópole, o imperialismo continental tinha um conceito de expansão "amalgamador, eliminando qualquer distância geográfica entre os métodos e instituições do colonizador e do colonizado, de modo que não foi preciso haver efeito bumerangue para que as suas consequências fossem sentidas em toda a Europa" (ARENDT, 1990a, p. 254). Por conta disso, suas consequências sobre a população dos territórios, muitas vezes o mesmo território, de colonizador e colonizado – ou, de modo mais adequado, de cidadãos e párias, apátridas etc. – eram, portanto, *imediatas*. Igualmente em contraste com aquele, o imperialismo continental cresceu em países que, sob a perspectiva do desenvolvimento capitalista, eram atrasados, um dos motivos para que lhes faltasse o "apoio capitalista". Sua base de apoio era, de modo geral, formada por típicos representantes da pequena-burguesia e dos servidores públicos e, via de consequência, sua

[350] A Inglaterra era a maior potência imperialista da época e, como tinha quase um terço do território do planeta sob seu domínio direto (1920), sua burocracia colonial era a mais abrangente e experiente.

[351] Mesmo que, em alguns momentos, Arendt cite a burocracia russa e, inclusive, diga que "Só o Império Russo da época oferecia um quadro completo do governo pela burocracia" (ARENDT, 1990a, p. 278), também esclarece "uma das diferenças mais berrantes entre o antigo governo pela burocracia e o moderno governo totalitário: os governantes russos e austríacos de antes da Primeira Guerra Mundial contentavam-se com a ociosa irradiação do poder e, satisfeitos em controlar seus destinos exteriores, deixavam intacta toda a vida espiritual interior" (ARENDT, 1990a, p. 277). Dentre outras coisas, em primeiro lugar, se era para tratar da burocracia que mais se aproxima do governo totalitário, a escolha, como vimos, deveria ter recaído sobre a burocracia inglesa, não sobre a russa; em segundo, só uma arbitrária cisão entre objetividade e subjetividade poderia afirmar que a "máquina burocrática russa", com todas as suas perseguições, assassinatos, pogroms etc., deixava intacta "a vida espiritual interior".

iniciativa não pertencia aos capitalistas, mas "exclusivamente à ralé"[352]. Inclusive, como seus membros não se sentiam adequadamente representados e, muito menos, concordavam com as bases jurídico-políticas sobre as quais se assentavam os estados-nações (a igualdade jurídica) ou as monarquias semifeudais (com seus privilégios estamentais), eles também eram bastante hostis ao estado, que, "por sua própria natureza, era declarado estranho ao povo" (ARENDT, 1990a, p. 269). Não é outro o motivo pelo qual seus membros se organizavam como movimentos (extralegais) e não como partidos (geralmente, instituições legalmente enquadradas)[353]. Arendt também considerava uma diferença notável, e portadora de inúmeras consequências, o fato de que, enquanto "os partidos haviam sido entidades para a organização dos interesses de classes, os movimentos se tornaram corporificações de ideologias"[354] (ARENDT, 1990a, p. 281). Isso significa que o nacionalismo que esses movimentos advogavam não estava assentado na ideia de um estado-nação ordenado por leis perante as quais todos os indivíduos fossem iguais. Em outras palavras, os adeptos desses movimentos não advogavam em causa de um corpo político constituído pelos habitantes de um determinado território (qualquer que fosse sua origem étnica) e que, portanto, tivesse como pressuposto sua natureza humana comum e as instituições que, respectivamente, a sustentam e regulam[355], mas de um nacionalismo cujo elemento unificador era a etnia, a "origem racial"[356] – isto é, no limite, apenas uma ideologia. Daí que, em razão da ausência de vínculos com os capitalistas e de sua hostilidade ao estado, "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" (ARENDT, 1990a, p. 256). Em suma, surgiram assim movimentos políticos cuja base econômica não apenas era inexistente como, com sua mistura de chauvinismo nacional-racial e ideologia que fundava a nacionalidade em argumentos

[352] Numa afirmação um pouco confusa, Arendt sustenta que os líderes dos movimentos de unificação étnica "nunca cometeram o equívoco de se aliar à exploração capitalista; a maioria havia pertencido, e alguns continuavam a pertencer, a partidos liberais e progressistas" (ARENDT, 1990a, p. 269). Parece-nos que, com essa afirmação, temos um equívoco similar àquele da natureza classista do estado, pois o que significa "se aliar à exploração capitalista"? Em sentido estrito, somente se alia à exploração capitalista quem está diretamente envolvido com as empresas capitalistas como proprietários ou, no máximo, administradores do capital. Em sentido lato, porém, os partidos liberais e progressistas, ao não organizarem as classes trabalhadoras na luta contra o capital e, mesmo que de modo oblíquo, sustentando a sociedade burguesa, não estão, indiretamente, corroborando, por meio da ação política, aquela exploração?

[353] Mesmo quando se desdobraram e/ou organizaram como partidos, como o NSDAP, seu caráter de movimento não desapareceu, perdurando sob a forma de organizações civis e paramilitares.

[354] Por ora, deixando de lado a problemática afirmação arendtiana sobre as ideologias, pois concebe interesses de classe não-ideológicos e, ao inverso, ideologias que não estão lastreadas nas classes sociais, cabe apenas destacar que, para ela, os movimentos cristalizaram-se com o totalitarismo e, como modo de organização da política totalitária e da implementação do terror, aí cumpriram um papel essencial.

[355] "A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça" (ARENDT, 1990a, p. 335).

[356] Preconizavam, portanto, "a transformação do estado de instrumento da lei em instrumento da nação" (ARENDT, 1990a, pp. 308-9).

pseudomísticos[357] (a "origem racial" e a correspondente "natureza do corpo" e da "alma" eslava ou germânica) e rejeitava o estado, "serviram de pontos de partida para os programas de conquista mundial do nazismo e do bolchevismo" (ARENDT, 1990a, p. 257). Movimentos que, por seu desprezo pelo estado, pela lei e sua imposição de normas e limites[358] e até mesmo pelos partidos, colocaram-se acima de tudo isso "a fim de se identificarem diretamente com o povo" (ARENDT, 1990a, p. 298). Partindo dessas experiências, os mais "eminentes" herdeiros dos movimentos de unificação étnica, os movimentos totalitários, tornaram-se mais fluidos em suas configurações e ações e, graças a isso e à relação quase sem intermediários do povo com o líder, muito mais maleáveis na concretização de seus – obscuros e esvaziados – princípios ideológicos[359].

No período da "guerra dos 30 anos", Arendt sustenta que essa conjunção – ou melhor, "cristalização" – de elementos econômicos e políticos, especialmente por ter solapado "a estabilidade do sistema europeu de estados-nações", teve consequências duradouramente danosas para a Europa e, na verdade, o mundo como um todo. Com a dissolução dos impérios da Europa central e oriental sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, e das revoluções que se seguiram a ela, as forças centrífugas das nacionalidades intensificaram os choques entre aqueles povos que haviam se libertado do jugo das grandes e seculares monarquias (austro-húngara, otomana, russa), mas que, por força dos Tratados de Paz, foram empurrados para o convívio comum sob a égide de estados plurinacionais (Tchecoslováquia, Iugoslávia) ou médios e pequenos "estados-nação" (Polônia, Hungria, Finlândia, países bálticos etc.) que contavam com minorias nacionais em seus territórios (aos povos dominantes nesses estados, Arendt denomina "povos estatais"). Em ambos os casos, seja por fragilidades internas ou externas, esses estados tiveram sua soberania permanentemente colocada em risco, enquanto que, em certas circunstâncias, suas minorias tornaram-se uma ameaça à sua integridade – isto é, do estado[360] – e/ou apátridas. De fato, mais nesta condição do que naquela – ainda que,

[357] "Em contraste com o imperialismo de ultramar, que se contentava com a relativa superioridade da missão nacional ou da tarefa do homem branco, os movimentos de unificação étnica partiam da reivindicação absoluta de escolha divina /.../ esse fanatismo é algo mais que simples abuso de linguagem religiosa: por trás dele há uma infraestrutura teológica, responsável pelo ímpeto dos primeiros movimentos de unificação étnica, e que teve considerável influência na evolução dos modernos movimentos totalitários" (ARENDT, 1990a, p. 264-5).

[358] Em síntese, "nos países da Europa oriental e central, que tinham poucas possessões – ou nenhuma – no além-mar", a "aliança entre a ralé e o capital /.../ ocorreu dentro de casa". Por isso, o movimento de caráter totalitário "revelou seu ressentimento com maior amargura e atacou com maior violência as instituições nacionais e todos os partidos nacionais" (ARENDT, 1990a, p. 183).

[359] "A lealdade total só é possível quando a fidelidade é esvaziada de todo o seu conteúdo concreto, que poderia dar azo a mudanças de opinião" (ARENDT, 1990a, p. 373).

[360] "Um dos mais desconcertantes aspectos do problema das nacionalidades da Europa oriental (mais desconcertante que o pequeno tamanho e o grande número dos povos envolvidos, ou o 'cinturão de populações mistas') era o caráter inter-regional das nacionalidades que, quando colocavam seus interesses nacionais acima

muitas vezes, ambas se entrecruzassem nos mesmos indivíduos –, tal situação de exceção também constituiu um importante elemento pré-totalitário. Para o apátrida, sem lar[361] e desprotegido de qualquer sistema legal[362], a vida fora da – e contra a – lei tornou-se uma situação cotidiana. Assim,

> sem o direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime. Mais do que isso, toda a hierarquia de valores nos países civilizados era invertida no seu caso. Uma vez que ele constituía a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso (ARENDT, 1990a, p. 319).

Por conta disso, como a naturalização da população crescente de apátridas não era possível ou desejável, essa situação sociopolítica de pessoas sem direitos legais tornou-se, no instável ambiente dos anos 1920-30, caso de polícia. O que, por sua vez, gerou um novo e mais grave problema, qual seja: pelo próprio vazio da lei em que atuava nesses casos, a polícia tornou-se "autoridade governante independente de governos e ministérios. A sua força e a sua independência da lei e do governo cresceram na proporção direta do influxo de refugiados" (ARENDT, 1990a, p. 321). E mais, a atuação extralegal da polícia, normal nos "regimes totalitários"[363] – nos quais a polícia, sob a forma de polícia secreta, constituiu o cerne do poder de estado –, ocorria contra pessoas que não tinham cometido qualquer delito, objetivo ou subjetivo, sendo punidas apenas por aquilo que eram por nascimento: membros de uma determinada etnia/nacionalidade. Ocorreu, assim, num mundo em que muitas e muitas pessoas perderam o direito de cidadania, a falência dos direitos do homem. O ápice dessa falência foram os campos de concentração e extermínio, onde o próprio existir foi negado a milhões de pessoas. Naquelas condições, negava-se o outro, o diferente, que, mesmo empalidecido, permanecia homem; nessas, negava-se o homem enquanto tal, psíquica e fisicamente (e, de certo modo, tanto a vítima quanto o algoz).

Por fim, a despeito dos fortes desvios idealistas que permeiam suas análises, estas, nesse momento, ainda mantinham características bastante realistas. Isso provavelmente

---

dos interesses de seus próprios governos, constituíam um óbvio perigo à segurança de seus países" (ARENDT, 1990a, p. 307).

[361] "A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a proteção legal, mas a perda dos seus lares /.../ O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar" (ARENDT, 1990a, p. 327).

[362] "A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países" (ARENDT, 1990a, p. 327). Para os apátridas, a "situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para elas". No caso dos judeus, por exemplo, os nazistas criaram "uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado" (*ibid*., p. 329).

[363] "O fato de que os alemães encontraram tão pouca resistência por parte das polícias dos países que haviam ocupado, e de que os alemães puderam organizar o terror com a ajuda das polícias locais, foi em parte devido à poderosa posição que a polícia havia conquistado no decorrer dos anos em seu irrestrito e arbitrário domínio sobre os apátridas e os refugiados" (ARENDT, 1990a, p. 322).

porque, quanto ao âmbito histórico-social, Arendt ainda não havia sido muito influenciada pelo clima da Guerra fria e, quanto ao intelectual, não havia tido seu confronto com Marx. Seja como for, isso não significa que o idealismo estivesse ausente, como mostram os resultados dessas investigações: para a filósofa, somente a política, orientada pelo princípio da justiça e organizadora da igualdade e dos direitos legais, pode proporcionar aos homens certa estabilidade num mundo em constante mutação.

4.2. O totalitarismo como "evento"

Nesse momento, tornam-se necessárias algumas considerações sobre os fundamentos filosóficos que embasam a análise arendtiana sobre o totalitarismo. Para não incorrer em redundância no tratamento dos temas, não abordaremos aqui as conexões desses fundamentos com os conceitos de ideologia e processo, assim como não aprofundaremos seus vínculos com a leitura arendtiana de Marx, tendo em vista que esses aspectos do totalitarismo serão tratados nos próximos capítulos. Por ora, trataremos da concepção de Arendt que sustenta o totalitarismo como um "evento" político, como novidade que, por mais monstruosa que seja, não surge das entranhas da natureza e nem de determinismos histórico-sociais, mas constitui a manifestação da capacidade criadora dos homens – uma "ruptura" no curso da existência humana. Dito de outro modo, a filósofa concebe o "evento" como algo intimamente vinculado à *liberdade* e à *natalidade* – atributo humano de dar origem ao novo –, e não como resultado de algum determinismo ou necessidade histórica. Por inferência, concebe-o também como fundamento objetivo de sua *crítica à validez da categoria causalidade* nas ciências históricas.

Para entendermos essa sua conceituação de evento, é importante, antes de qualquer outra coisa, recordarmos como Arendt concebeu sua investigação sobre o totalitarismo. Isto porque as críticas efetuadas às *Origens do totalitarismo* lhe exigiram uma explicação a respeito do inusitado método utilizado em sua composição, "um método claramente distinto dos utilizados pela historiografia tradicional", e, com isso, de sua concepção acerca da continuidade e descontinuidade histórica. Essa exigência fundamentou-se no fato de que "o livro carecia de uma exposição metodológica, de uma explicação do que implicava a metáfora da *cristalização*" (YOUNG-BRUEHL, 2006, pp. 274; 276). E, em sua explicação, ela afirmou que os elementos totalitários que precederam o totalitarismo não foram tratados como as causas históricas deste[364]. Em suas palavras,

[364] Aqui, é importante notarmos que, se Arendt teve que esclarecer a metodologia utilizada na composição das *Origens do totalitarismo* em razão das críticas sobrevindas ao livro, nada indica que as ideias que aí apresenta sejam

> Os elementos do totalitarismo incluem suas origens, desde que não sejam entendidas como "causas". Os elementos, em si mesmos, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos. Nesse sentido, é legítimo falar em origens do totalitarismo ou de qualquer outro evento na história (ARENDT, 2008a, p. 471, n. 12).

Logo, deve-se tratar das *origens* sem concebê-las como *causas*[365] porque "a causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas /.../ [Por conseguinte] quem acredita honestamente na causalidade está, de fato, negando o objeto de sua própria disciplina" (ARENDT, 2008a, p. 342). E mais, ao relacionar os conceitos causalidade e liberdade – ou melhor, negação da liberdade –, ela complementa suas reflexões dizendo que, ao aceitar a causalidade como categoria válida nas ciências históricas, o historiador

> Nega a própria existência de acontecimentos que, sempre de maneira súbita e imprevisível, mudam toda a fisionomia de determinada época. A crença na causalidade, em outras palavras, é a maneira como o historiador nega a liberdade humana, a qual, em termos das ciências políticas e históricas, é a capacidade humana de criar um novo início (ARENDT, 2008a, p. 471, n. 13).

Pois bem, partindo dessa negação da categoria causalidade, Arendt considerou que, ao invés de inventariar e elucidar as "causas históricas", suas pesquisas sobre o antissemitismo e o imperialismo deveriam elucidar uma série de elementos que, a seu ver, adentraram na constituição do totalitarismo e nele se "cristalizaram". De modo algum, concebeu que suas pesquisas pudessem afirmar que esses elementos produziram ou, melhor dizendo, constituíram a *gênese* do totalitarismo. Para ela, a "cristalização" dos elementos pré-totalitários no totalitarismo não implica a noção de causa e efeito, pois, neste caso, ele seria o resultado daqueles elementos. Por isso, para a *compreensão* do totalitarismo, deve-se saber que:

> Ao tentar entender os verdadeiros motivos que levaram as pessoas a agir como engrenagens da máquina de assassinato em massa, não nos servirão as especulações sobre a história alemã e o chamado caráter nacional alemão, de cujas potencialidades quem conhecia intimamente a Alemanha não fazia a mais leve ideia há quinze anos (ARENDT, 2008a, pp. 156-7).

E mais do que isso, o tratamento dos elementos como causas também não é pertinente porque "o significado efetivo de todo evento sempre transcende qualquer quantidade de 'causas' passadas que podemos lhe atribuir" (ARENDT, 2008a, p. 342). Daí que, em contraposição a essa historiografia fundada na causalidade, incapaz de apreender o evento como ato de liberdade, o mesmo não ocorreria com outra, fundada em seu inusitado método

---

válidas apenas para a explicação desse fenômeno. Ao contrário, elas exprimem sua concepção acerca dos processos históricos, cujo totalitarismo constitui apenas um evento específico.

[365] Nas palavras esclarecedoras de André Duarte, "o reconhecimento de que todo evento instaura uma ruptura para com seu passado levava Arendt a considerar a brecha existente entre a descrição analítica das *origens* do totalitarismo e a própria descrição analítica do *evento* totalitário" (DUARTE, 2001, p. 63).

no qual sobressaem as noções de ruptura e "cristalização". Por meio dele, se pode compreender que é o próprio evento que configura e dá sentido ("lança luz") aos elementos que preexistiam a ele, e que, portanto, não existiam como necessidade histórica agora realizada.

Uma formulação elucidativa dessa concepção encontra-se na dedicatória que escreveu a Jaspers por ocasião da publicação da edição alemã de seu livro *Sechs essays*[366]. Nela, podemos ler: "essa tentativa de compreender o presente à luz do passado se demonstrou infrutífera. Os anos recentes nos ensinaram coisas que não conseguimos encontrar em nossa história anterior" (ARENDT, 2008a, p. 241), pois, se o evento é o novo, o que não existia passou a existir. O existente não pode ser deduzido do que existia antes dele; entre ambos, não houve uma relação meramente causal e de continuidade, mas uma "ruptura" – em seus termos, um expressão do "milagre da liberdade" (ARENDT, 2004, p. 43). E, sendo um "milagre", a ruptura constitui, no limite, algo inexplicável[367].

Essas considerações não significam, de modo algum, que Arendt despreze a importância da investigação histórica; significam apenas (e esse *apenas* tem profundas implicações filosóficas e políticas) que, em razão da ruptura efetuada, essa investigação não é entendida como sendo capaz de mostrar os *nexos causais* entre o evento e os processos/acontecimentos históricos que o precederam. Ela entende que mesmo nos fenômenos naturais, cujas diferenças com os processos histórico-sociais não cansa de frisar, ocorrem rupturas que não se restringem aos limites estreitos da causalidade (Cf. ARENDT, 1990a, p. 332). Nesses fenômenos predomina a *regularidade*, por isso que as rupturas, sempre excepcionais, adquirem um caráter "miraculoso" (Seriam os casos da "existência da Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano" – ARENDT, 2004, p. 42). Na história, em contraposição à natureza, as rupturas são corriqueiras, e não excepcionais. A história "é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar de milagres" (ARENDT, 1972, p. 219). Ora, diante disso, emerge algumas dúvidas: como se estrutura, assim, a relação entre continuidade

[366] Hannah Arendt. *Sechs Essays*. Heidelberg, Schneider, 1948. Em francês e espanhol, este livro foi publicado, respectivamente, sob os títulos *La tradition cachée* e *La tradición oculta*.

[367] Em suas palavras, "sempre que algo de novo acontece, de maneira inesperada, incalculável e por fim inexplicável em sua causa, acontece justamente como um milagre dentro do contexto de cursos calculáveis" (ARENDT, 2004a, p. 42).

e descontinuidade histórica? Se a ruptura supera, em absoluto, a causalidade, podemos então falar em "milagre" nos processos históricos?[368] Arendt avalia que sim. Diz ela:

> É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem /.../ O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre (ARENDT, 2010, p. 222).

É por isso que, num *abrandado* espírito da notória cisão entre ciências nomotéticas e ciências ideográficas, considera que, não sendo natureza – e, portanto, sendo amplamente permeados pelo "milagre da liberdade" –, os fenômenos histórico-sociais não podem ser explicados por categorias que se estruturam num contexto de relações causais[369]. Para ela, subordinar os acontecimentos históricos às categorias de causa e efeito constitui uma subversão de sua especificidade e, assim, uma descaracterização do próprio objeto da investigação[370]. Numa variação mais detalhada da citação acima, ela explica:

---

[368] Claro que não se trata do milagre na estrita acepção religiosa da palavra, mas da secular irrupção do novo sem correlação entre causa e efeito. Em suma, "ato ou acontecimento fora do comum, inexplicável pelas leis naturais" (HOUAISS). Como lembra Newton BIGNOTTO (2003, p. 117): "Milagre é a palavra que nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na história".

[369] Não é o caso de, aqui, abordarmos esse aspecto das reflexões de Arendt. No entanto, apenas a título indicativo, é interessante notar como, ao longo dos anos 50, impactada pelas experiências nucleares (não somente as bombas atômicas, mas a própria manipulação do núcleo atômico e suas potencialidades), a avaliação da filósofa acerca das similaridades e diferenças entre natureza e história sofreu algumas modificações – em geral, devido à probabilidade quântica –, relacionadas à relativização do determinismo na natureza. Nas próprias *Origens do totalitarismo*, podemos ler a seguinte afirmação: "Desde que um conhecimento mais profundo dos processos naturais instilou sérias dúvidas quanto à existência de quaisquer leis naturais, a própria natureza assumiu um aspecto sinistro" (ARENDT, 1990a, p. 332). Outro aspecto dessas variações é assinalado por MÉSZÁROS (2008, p. 85), que mostra como, à maneira positivista das relações entre ciências naturais e ciências sociais, ela efetua uma introdução sub-reptícia do 'princípio da incerteza' de Heisenberg na estrutura dos processos históricos para sustentar a impossibilidade de sua apreensão objetiva – ou seja, para sustentar seu ceticismo acerca da razão. Ou ainda, para dirimir as dúvidas nesse sentido, leiamos uma reflexão da própria Arendt sobre o tema: "A oposição do século XIX entre ciências naturais e históricas, juntamente com a pretensa objetividade e precisão absolutas dos cientistas naturais, é hoje coisa do passado. Os cientistas naturais admitem agora que, com o experimento, que verifica processos naturais sob condições prescritas, e com o observador, que ao observar o experimento se torna uma de suas condições, introduz-se um fator 'subjetivo' nos processos 'objetivos' da natureza" (ARENDT, 1972, p. 78). Segue-se, a partir daí, uma citação de Heisenberg. E, de fato, se concordarmos com João Maria de Freitas Branco, é bastante sintomático que a argumentação da filósofa se afiance num cientista que, a despeito de suas brilhantes contribuições à ciência, cometeu o equívoco de associar "completamente o termo 'determinismo' ao tipo de interpretação restrita da causalidade, como, por exemplo, ocorre em Laplace" (BRANCO, 1990, p. 78, n. 38). Por fim, nessa dúvida, emerge o idealismo subjetivo no qual se assenta seu pensamento e, numa formulação de explícita fundamentação kantiana, ela afirma: "Seja ou não a causalidade operante na natureza e no universo, o fato é que ela constitui uma categoria do espírito para ordenar todos os dados sensoriais, qualquer que possa ser sua natureza, tornando assim possível a experiência" (ARENDT, 1972, p. 190). Lembremos, então, o que Lukács diz sobre Heidegger, um dos mestres de Arendt: "em Heidegger, o *Dasein* não é uma modalidade objetiva da existência, mas uma forma da existência (da consciência) humana" (LUKÁCS, 1979a, p. 75). É óbvia, aqui, a afinidade intelectual entre discípula e mestre.

[370] André Duarte, novamente em consonância com a filósofa, sublinha que sua obra é atravessada por um tema: "a recusa do determinismo e a justa avaliação da contingência histórica, para além dos quais não se pode considerar adequadamente o fenômeno da liberdade inerente ao agir humano, que é por definição imprevisível e ilimitado" (DUARTE, 2001, p. 63). Ora, o fato de não ser absolutamente previsível e controlável (pois, no conjunto da

> A diferença decisiva entre as "infinitas improbabilidades" nas quais se baseia a vida terrestre-humana e o acontecimento-milagre no âmbito dos assuntos humanos é, claro, existir aqui um taumaturgo e o fato de o próprio homem ser dotado, de um modo extremamente maravilhoso e misterioso, de fazer milagre. No uso idiomático habitual e comum, nós chamamos essa aptidão de agir /.../ O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele (ARENDT, 2004a, pp. 43-4).

E, em se tratando de milagres, mistérios e coisas afins, eis que o caráter elucidativo da supracitada dedicatória refere-se tanto ao conteúdo quanto a quem ela se destinou: Karl Jaspers. Dizemos isso porque, longe de mero casuísmo, essa formulação de Arendt faz ecos explícitos à filosofia de seu mestre e amigo[371], como podemos constatar na seguinte assertiva desse filósofo: "todo começo, inclusive o de um *novum* na História, põe-nos em confronto com a obscuridade em cujo seio a origem permanece inacessível" (JASPERS, 1971, p. 29). Como Jaspers assume o todo como algo incompreensível, a história, em razão disso, tem sempre um *quê* de inacessibilidade ao pensamento, restando apenas, no limite dos fenômenos explicáveis pelos conhecimentos científicos e filosóficos, as cifras da transcendência[372].

A tarefa do historiador, para Arendt, não é captar as leis e tendências da história, mas a singularidade do evento, a fim de salvaguardar sua especificidade e não estropiá-lo no cadafalso das categorias generalizantes[373]: "A novidade pertence ao campo do historiador /.../ A tarefa do historiador é detectar essa *novidade* inesperada, com todas as suas implicações, num determinado período e trazer à luz toda a força de sua significação" (ARENDT, 2008a, p.

---

argumentação, o ilimitado significa "não controlável") não significa, por sua vez, que seja absolutamente imprevisível e ilimitado. Em Arendt, assim como em seus discípulos, essa oposição não se resolve pelo caráter idealista e não-dialético de seus fundamentos filosóficos.

[371] Nessa época, em que escrevia a Parte III – Totalitarismo – das *Origens*, Jaspers exercia considerável influência sobre ela (Cf. ADLER, 2007, p. 322).

[372] Segundo ARENDT (1990a, p. 12), "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". Nesse sentido, desprovida do apelo transcendente, há, em outros textos, afirmações similares àquela de Jaspers, porém, sobre um acontecimento específico: "As próprias monstruosidades do regime nazista nos deveriam ter alertado de que estamos lidando aqui com algo inexplicável, mesmo em comparação aos piores períodos da história" (ARENDT, 2008, p. 137). Ou então, em terminologia heideggeriana: "O Nada do qual brotou o nazismo pode ser definido em termos menos místicos como o vazio resultante de um desmoronamento quase simultâneo das estruturas sociais e políticas da Europa" (*ibid*., p. 140). Como, em tom explicativo, escreveu André Duarte: para Arendt, os eventos políticos "trazem consigo a novidade e o mistério de algo novo que pôde ter ocorrido sem que tivesse sido necessário" (DUARTE, 2001, p. 63). Deve-se notar que o termo central da frase de Arendt, o "Nada", é muito utilizado por Heidegger, Jaspers e outros existencialistas. E, nas duras palavras de Lukács (1979a, p. 81): "A primeira fetichização [de Heidegger] é a criação da noção do Nada".

[373] Nas próprias palavras da filósofa: "generalizações e categorias extinguem a luz 'natural' oferecida pela história e, com isso, destroem a história concreta, com sua singularidade e significado eterno, que cada período histórico tem a nos contar. No quadro das categorias preconcebidas, sendo a mais tosca a causalidade, nunca podem ocorrer eventos no sentido de algo irrevogavelmente novo; a história sem eventos se converte na monotonia mortal do mesmo, que se desdobra na temporalidade" (ARENDT, 2008a, p. 343).

341). Não é sua tarefa *explicar* os processos históricos e seus resultados, mas *compreender* os significados singulares dos eventos[374], os quais auxiliam a *lançar luz* sobre o passado.

Suas críticas às *explicações* históricas são tão acerbas que Arendt não se contenta em assinalar a (suposta) impropriedade filosófico-científica dessa abordagem teórico-metodológica. Vai além e, no que tange ao totalitarismo, mais do que insuficiências, credita a essas explicações certa responsabilidade até mesmo na minimização da singularidade do totalitarismo como fenômeno moderno e monstruoso. Por isso, ela diz:

> há ainda uma terceira maneira de demonstrar o totalitarismo como um fenômeno mais inofensivo, menos inédito ou menos pertinente aos problemas políticos modernos: a explicação do domínio totalitário na Alemanha ou na Rússia por causas históricas ou outras, aplicáveis apenas àquele país específico (ARENDT, 2008a, p. 366).

Em suma, a *explicação* histórica (que busca causas, leis e tendências), justamente por sua (suposta) incapacidade de apreender o significado *sui generis* do evento totalitário, também possuiria uma conotação justificatória, dado que implicaria no esvaziamento daquelas características singulares que permitem a *compreensão* da profunda ruptura que ele promoveu e, com isso, de toda a extensão de seu caráter monstruoso, desumano. Daí que, em tom de advertência, a filósofa assevera:

> Para o historiador dos tempos modernos é especialmente importante ter cuidado com as opiniões geralmente aceitas, que dizem explicar tendências históricas, porque durante o último século foram elaboradas numerosas ideologias que pretendem ser as "chaves da história", embora não passem de desesperados esforços de fugir à responsabilidade (ARENDT, 1990a, p. 29).

Há, nessa afirmação, uma explícita crítica ao marxismo – que, segundo Arendt, tem a luta de classes como "chave [explicativa] da história"[375]. De qualquer modo, embora o evento seja compreendido como um acontecimento na (e da) história, ele jamais constitui um *fim* que

[374] Dentre os mais importantes pensadores alemães das ciências sociais, essa abordagem dos fenômenos sociais, tipicamente historicista, foi mais bem sistematizada por Dilthey, Windelband, Rickert e, talvez o mais influente deles, Max Weber. Lembremos que Jaspers e, por seu intermédio, Arendt foram bastante influenciados pelas concepções epistemológicas weberianas. Assim, para esclarecimento dessa questão, leiamos o seguinte trecho de um texto de Jaspers, escrito em 1950, no qual avulta a influência weberiana. Nele, Jaspers trata da diferença entre *compreensão* e *explicação* causal: "A compreensão do sentido realiza-se na comunicação recíproca; a causalidade tem que se conhecer à distância, como outra coisa, estranha ao sentido /.../ Pela compreensão não determino um efeito, mas faço um apelo à liberdade do indivíduo. Pela explicação causal sou capaz, em certa medida, de intervir racionalmente, previsivelmente, nos acontecimentos, no sentido dos objetivos desejados /.../ Se, porém, confundo a possibilidade de compreensão do sentido, que se processa no âmbito da liberdade, com a explicação causal, cometo um atentado à liberdade. Trato-a então como um objeto, como se fosse conhecível, e devido a isso a degrado. E, ademais, perco possibilidades causais que realmente existem (JASPERS, 1958, pp. 34-5). Aqui, em conformidade com a lúcida observação de Lukács sobre as filosofias burguesas do período da decadência, há uma clara oposição – formal, não-dialética – entre causalidade e liberdade.

[375] Ver, infra, Cap. 5.2.

possa ser extraído de tendências anteriores[376], pois, a rigor, não há história do evento antes do próprio evento. Não sendo mais um fim, o evento é um novo *começo*[377]. E é como começo, e não como fim, que ele *ilumina* seu próprio passado[378]. Na verdade, não é apenas seu significado que se revela com sua emersão histórica, mas o próprio passado somente se torna *seu* passado com essa emersão. Daí uma assertiva que é plenamente compatível com a negação arendtiana da categoria de causalidade: "O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele /.../ Sempre que ocorre um evento de magnitude suficiente para esclarecer seu próprio passado, nasce a história" (ARENDT, 2008a, p. 342). De maneira curiosa para uma crítica veemente da concepção hegeliana (e marxista) da história, essa assertiva arendtiana, a despeito da negação da causalidade, emite nítidos acordes hegelianos, constituindo quase uma invocação da famosa imagem da coruja de Minerva e seu voo crepuscular.

Pois bem, no essencial, temos aqui a concepção arendtiana de evento. Resta assinalar agora que, para *quase todos* os efeitos, a crítica à categoria de causalidade, sobretudo na formulação positivista desta, não é propriamente original. De fato, desde mais de um século antes do nascimento de Arendt, muitos pensadores já se opunham ao *reducionismo*, ao *mecanicismo* e ao *determinismo*[379] provocados pelo positivismo em seu tratamento da causalidade, e, nas mais diversas áreas, produziram ideias para combatê-lo. Por inúmeras correntes conservadoras e progressistas (como, por exemplo, o historicismo e o marxismo[380]) – ou, ao menos, pelos representantes mais ortodoxos dessas correntes –, o positivismo foi

[376] Para Arendt, exemplos típicos de teleologia da história seriam, em Hegel, a "astúcia da razão" e, em Marx, o suposto "fim da história" com a construção de uma sociedade sem classes (ARENDT, 1972, pp. 113-5).

[377] "Pois tudo o que o historiador chama de fim, o fim de um período, de uma tradição ou de toda uma civilização, é um novo começo para os vivos" (ARENDT, 2008a, p. 343).

[378] "O que revela o evento esclarecedor é um começo no passado que até então estivera oculto" (ARENDT, 2008a, p. 342). Num artigo precoce e, sob vários aspectos, elucidativo, Lídia Maria Rodrigo escreveu: "O passado apenas pode ser determinado retrospectivamente, tendo como ponto de partida o caráter irrevogável do evento em sua positividade. O conhecimento do passado depende do presente e não o contrário" (RODRIGO, 1992, p. 98).

[379] É necessário, aqui, o esclarecimento acerca de dois termos que, muitas vezes, são utilizados como sinônimos: mecanicismo e determinismo. Isto porque, "se bem que o determinismo seja uma característica do mecanicismo visado pela crítica, seria, no entanto, pouco acertado confundi-los um com o outro. Parece-me importante sermos capazes de compreender que a crítica dirigida ao mecanicismo arrasta consigo uma necessária verrina à concepção metafísica ou não-dialética da causalidade". Em suas obras, Engels, por exemplo, efetua críticas acerbas ao mecanicismo; porém, ele "não nega o determinismo, porque conscientemente *não o pretende negar*. O que ele nega, indubitavelmente é sim uma determinada *forma linear*, *unidimensional*, de entender a causalidade /.../ De fato, a falência do determinismo laplaceano – essa sim corroborada por Engels – não impõe a inadmissibilidade de formas diversas" (BRANCO, 1990, pp. 77-8).

[380] O que não significa, obviamente, que tais críticos estivessem imunes à influência positivista. Max Weber, por exemplo, um pensador da tradição historicista, foi adepto de uma proposição tipicamente positivista, a neutralidade do conhecimento científico – ou seja, aquilo que ele denominou neutralidade axiológica. (Em seu livro *Ideologia e ciência social*, Michael LÖWY (1991) sublinha essa semelhança. Curiosamente, porém, ele coloca Max Weber no capítulo sobre o positivismo, o que o obriga, ao longo do texto, fazer um sem número de especificações que, ao final, tornam difícil entender o motivo pelo qual esse pensador é ali tratado). Quanto ao marxismo, a Segunda Internacional, especialmente na figura de Kautsky, tornou-se famosa, entre outras coisas, por constituir um celeiro de teóricos influenciados pelo positivismo.

fortemente rejeitado por seu reducionismo, cujas consequências mais visíveis foram a *exacerbação da causalidade*, a *supressão da liberdade* e, sob múltiplas formas, sua confluência à vulgaridade do *determinismo*[381]. Na esfera das relações e dos conflitos sociais, as motivações objetivas para essa crítica foram as mais diversas, desde a excepcionalidade do desenvolvimento da sociedade burguesa alemã à necessidade objetiva do proletariado encontrar (e construir) os caminhos da revolução socialista. Enquanto isso, em suas correspondentes formações ideais, a motivação teórica *imediata* encontrava-se no fato de que, esvaziando as categorias sociais de história e, com isso, os eventos de sua singularidade, as correntes positivistas promoveram uma ampla *naturalização* das leis e das relações sociais, tornando incompreensível a excepcionalidade histórica (por exemplo, da Alemanha, berço do historicismo) e minando as possibilidades de uma ação transformadora (almejada pelo proletariado)[382]. Se estivesse circunscrita ao positivismo (isto é, não estendida ao pensamento de Marx), Arendt teria razão em sua afirmação de que:

> O surgimento da ciência social se deve à ambição de encontrar uma 'ciência positiva da história', capaz de se equiparar à ciência positiva da natureza. Devido a essa origem derivativa, é muito natural que a 'ciência positiva da história' sempre ficasse um passo atrás da ciência natural, seu grande modelo (ARENDT, 2008a, p. 398).

Não resta dúvida quanto ao fato do positivismo ter subordinado os *indivíduos* às leis da história (reais ou imaginárias[383]), as quais foram assimiladas às leis de caráter natural, e assim *reduziram* todos os fenômenos da vida social a meras *funções* (biológicas, geográficas, econômicas etc.). Nas obras de Comte, Spencer, Durkheim e outros tantos pensadores, são abundantes conceitos que remetem aos fenômenos da natureza, em particular à biologia (organismo, anomia, tecido...). Uma das mais acabadas expressões disso é a matematização dos comportamentos humanos, bastante acentuada na economia neoclássica e em certas tendências da sociologia (especialmente na anglo-saxônica), da psicologia, entre outras, e que tem como corolário o desaparecimento do próprio homem, reduzido a um conjunto de reações

[381] "O princípio de causalidade, tomado de modo formal e rígido, recebeu frequentemente uma extensão absoluta, sob a forma do *princípio do determinismo* /.../ Esse princípio do determinismo, de uma rigidez absoluta, passou por ser, durante muito tempo, o postulado ou pressuposto da ciência, 'o fundamento da indução'" (LEFEBVRE, 1991, p. 199).

[382] Pensemos no exemplo quase caricatural de Comte e suas aulas de astronomia ministradas ao proletariado no início dos anos 1830, quando as preocupações eram outras, bem mais terrenas; ou ainda, em pleno ano da Primavera dos povos, ano em que Marx e Engels publicaram o *Manifesto Comunista*, ele publicando seu *Discurso sobre o conjunto do positivismo*, no qual postulou a "resignação espiritualizada" por meio da assunção da doutrina Religião da Humanidade (Cf. BENOIT, 2002, pp. 26-7; 31).

[383] Vide, por exemplo, a Lei dos três estados, em Comte, e a evolução da solidariedade mecânica para a orgânica, em Durkheim.

psicossociais[384]. Ou então, como no neopositivismo, a expulsão dos fenômenos sociais do âmbito do conhecimento científico e, assim, a completa negação da possibilidade de sua apreensão racional[385]. De um modo ou de outro, o positivismo matou a essência do humanismo – uma das grandes conquistas intelectuais da burguesia revolucionária –, que é o homem como ser livre, "produto de sua própria atividade, de sua história [individual e] coletiva" (COUTINHO, 1972, p. 14). Por isso que, na pena dos mais diversos intelectuais, a oposição ao positivismo demonstrou ser especialmente justa com relação ao empobrecimento da razão e à perda da liberdade de ação consciente na história[386].

No contexto pós-revolucionário, porém, os fundamentos histórico-sociais das motivações da crítica ao positivismo cobraram seu preço. Como o positivismo é uma das expressões pioneiras do conservadorismo burguês que emergiu com as mudanças sociopolíticas ocasionadas pelas Revoluções Francesa e Industrial – e, mais adiante, teve suas características negativas intensificadas pelas jornadas operárias de 1848 –, as críticas a ele, sobretudo nos estados alemães, onde predominava o pensamento de Hegel, já nasceram entrelaçadas à crítica à razão dialética e, posteriormente, com as ciências sociais (sociologia, antropologia), à categoria de causalidade. Por conta disso, mesmo quando suas críticas ao positivismo e à razão dialética em sua formulação hegeliana eram, sob muitos aspectos, corretas[387], os críticos conservadores enveredaram por caminhos resolutivos de caráter

---

[384] Lefebvre lembra que "a quantidade pura, formalmente isolada, não reflete uma causalidade /.../ A causalidade *puramente quantitativa* não existe". E mais, que a ciência "requer a causalidade; e a causalidade, pelo menos *em certo sentido*, só pode ser qualitativa" (LEFEBVRE, 1991, p. 197-8). Isso, obviamente, significa que um posicionamento crítico ao reducionismo matemático não implica no abandono dos recursos da matemática como linguagem/ instrumento do conhecimento científico. Numa elucidativa reflexão sobre o tema, Lukács nos ensina: "o conhecimento desses movimentos de complexos deu extraordinários passos à frente com a sua matematização; aliás, é mesmo certo que – sem a expressão matemática das conexões quantitativas e quantificáveis – seria pouco provável que se tivesse chegado a um conhecimento exato das leis que regulam os complexos. Mas isso não significa que a prioridade ontológica da facticidade possa, sempre e não importa como, ser homogeneizada em sentido matemático /.../ Nos países socialistas, a polêmica a favor ou contra o método matemático-estatístico foi uma polêmica puramente escolástica. É ridículo por em dúvida a sua utilidade em nome de uma pretensa ortodoxia marxista /.../ No método geral de Marx, estão contidas todas as questões de princípio acerca das leis de movimento internas e externas dos complexos /.../ Depende sempre da questão concreta saber se e em que medida este método geral deva ser transposto na forma da estatística diretamente matemática" (LUKÁCS, 1979c, p. 98).

[385] Para um tratamento consistente do tema, ver Lukács (s/d).

[386] Essas observações críticas ao positivismo não significam, como se há de supor, que o positivismo não tenha mérito algum. De acordo com Karel Kosik, "A unilateralidade da concepção cientificista da filosofia não nos deve fazer esquecer os méritos da obra destrutiva e mistificadora do positivismo moderno. A hierarquização da realidade em função de um princípio não-teológico só é possível com base nos graus de *complexidade* das estruturas e das formas do *movimento* da realidade mesma" (KOSIK, 1976, p. 38).

[387] Esse é o caso dos mais importantes críticos conservadores de Hegel: Schelling, Trendelenburg e Kierkegaard. Segundo Lukács, esses críticos ainda possuíam um largo conhecimento do pensamento de seu principal adversário, Hegel, e, não poucas vezes, apontaram corretamente sérias deficiências da obra desse pensador. Porém, quando o marxismo tornou-se o principal adversário das filosofias burguesas, seus críticos já não mais se preocupavam, como antes, em conhecer a fundo a obra de seus adversários, mas, de modo geral, descambaram

marcadamente irracionalista (Cf. LUKÁCS, 1959). Num primeiro momento, pensadores positivistas, dialéticos e seus críticos, fossem progressistas ou conservadores, encontravam-se num campo de disputas interno às classes dominantes (as correntes filosóficas burguesas e as diversas matizes do conservadorismo aristocrático-feudal) ou, então, entre estas e a pequena-burguesia (que, no *limite*, em razão de sua impossibilidade objetiva de propugnar uma transformação radical da ordem social e, ainda menos, apresentar os lineamentos de uma ordem societária viável consoante à sua condição de classe, era incapaz de produzir uma corrente filosófica que a exprimisse – isto é, a esta condição – de modo *profundo*, *radical* e *original*). Isso ocorria porque, nessa época, primeira metade do século XIX, os movimentos operários nascentes eram impulsionados por ideias oriundas do radicalismo democrático ou do socialismo utópico – ou seja, ideologias de matriz pequeno-burguesa; ideias que, naquilo que eram viáveis, estavam confinadas aos limites – e, portanto, à reforma – da sociedade burguesa. Um exemplo disso é que, partindo de elementos de reação da ordem feudal-nobiliárquica contra a sociedade burguesa nascente, os historiadores reacionários reivindicavam a historicidade dos fenômenos sociais para, ao fim e ao cabo, minar-lhes a racionalidade. Sobre "essa construção do histórico" que "surgiu como uma oposição reacionário-legitimista frente à Revolução francesa e foi assimilada pela teoria e pela prática da ciência burguesa (Ranke, Rickert)", Lukács afirma que ela servia para que a "própria burguesia fosse deslizando, mais e mais, para a reação". Assim de acordo com ele,

> ao falar do histórico, o leitor não deve deixar que seus olhos se fechem nessa teoria burguesa decadente que se limita de antemão a limitar o histórico, concebendo-o simplesmente como o 'único', o que só ocorre uma vez, quer dizer, como o oposto a toda lei e, portanto, como algo que é, de certo modo, por natureza, irracional (LUKÁCS, 1959, p. 100).

Logo, dentre os grandes filósofos burgueses, Nietzsche foi o primeiro a se opor conscientemente ao socialismo; apenas a partir dele a filosofia burguesa tomou as ideias socialistas como seu principal adversário teórico – e, por meio delas, alguns elementos do marxismo. (Não é casual que isto tenha ocorrido nos anos posteriores à Comuna de Paris e ao banho de sangue com o qual ela terminou). Somente na transição entre os séculos XIX e XX, então, que o marxismo tornou-se objeto de análise e crítica da parte desses filósofos, e, mesmo assim, talvez com as únicas exceções de Georg Simmel e Max Weber – e, quem sabe, Benedetto Croce –, a obra de Marx não parece ter sido muito estudada por eles. Um notável exemplo desse parco conhecimento da obra marxiana pode ser encontrado nos comentários de Karl Jaspers sobre as ideias do revolucionário alemão. De maneira pueril, Jaspers não

para a grosseira deturpação de suas ideias. Como segundo Lukács, já havia ocorrido com Schopenhauer, que teria criticado Hegel "sem conhecê-lo sequer de um modo superficial" (LUKÁCS, 1959, p. 252).

apenas advertiu Arendt acerca da "intolerância" e do "caráter terrível de Marx" como afirmou que este não era tão "importante pelas ideias como pelo caráter que imprimiu a essas ideias" (JASPERS *apud* YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 27). Procedendo de modo usual entre os filósofos burgueses, ele atribuiu a Marx ideias que este jamais professou. E, como era de se esperar, também aí influenciou sobremaneira a leitura da obra marxiana efetuada por Arendt.

Por fim, pelos apontamentos realizados acerca da concepção de evento (e seus desdobramentos conceituais: causalidade, ruptura, história) e do papel do historiador assinalados por Arendt, é possível, sem qualquer negligência em relação à importância do que foi dito até aqui, afirmar que um olhar um pouco mais atento às suas formulações nos permite apreender um aspecto de consequências ainda mais relevantes. Esse aspecto – que, no próximo capítulo, trataremos em suas respectivas conexões com os conceitos de ideologia, processo etc. – pode ser expresso resumidamente do seguinte modo: *mais do que aos historiadores que almejam explicar os processos históricos e, por meio deles, os eventos, sua crítica dirige-se aos cientistas sociais e, sobretudo, aos marxistas (e revolucionários)*[388]. Isso porque, enquanto aqueles visam explicar o evento como a culminação num momento dado de tendências, leis e/ou, ainda, como expressão *realizada* e *revelada* da condição humana da natalidade ("o milagre da liberdade"), os cientistas sociais, em sua busca pelas leis que ordenam a totalidade social, não o fazem mirando o olhar para o passado, mas para o futuro[389]. E não são justamente os marxistas que, mais do que quaisquer outros, concebem que o futuro não é apenas a eterna repetição do existente, mas, por meio de potencialidades contidas no presente, o distinto, diverso, diferente. Em termos positivos, o futuro será o comunismo; negativos, a barbárie. Para os marxistas, portanto, não basta entender o presente por meio do passado (e das implicações futuras já atuantes nele) e, daí, não extrair orientação alguma para a ação; ao contrário, é fundamental que, captando as *tendências* do desenvolvimento histórico, o conhecimento

[388] Sua subsunção do marxismo ao positivismo é, na verdade, expressão de sua concepção do papel ocupado pelo marxismo nas modernas ciências sociais. Leiamos: "Na medida em que Marx pode ser considerado o pai das ciências sociais, o que mostra mais claramente sua vitória no mundo moderno talvez seja a aceitação de sua metodologia pelos adversários" (ARENDT, 2008a, p. 386). E mais, num trecho em que esclarece parte da referida subsunção ao positivismo e, num certo aspecto, ao hegelianismo, ela, após criticar a formulação marxiana de que os homens não podem ser entendidos por aquilo que pensam de si mesmos, diz: "Se abordarmos o mesmo problema de um ponto de vista puramente científico, parece evidente que uma razão para a formalização das categorias sociológicas é a compreensível vontade científica de encontrar regras gerais capazes de subsumir todos os tipos de ocorrências em quaisquer ocasiões. *A crer na interpretação de Engels sobre Marx*, ele foi também o pai das ciências sociais nessa estrita acepção científica" (ARENDT, 2008a, p. 397 – itálicos nossos). Em suma, não bastasse a dos textos do próprio Marx, Arendt ainda subsidia sua equivocada leitura com algumas interpretações de Engels, que, *ocasionalmente*, como mostra Lukács (1999, p. 107), aproximam o marxismo do logicismo hegeliano e, em alguns casos, do evolucionismo positivista.

[389] "A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro" (MARX, 1986a, p. 20).

oriente as ações com vistas à realização de um fim inscrito como *possibilidade* no próprio presente[390]. Como, em sua crítica a Feuerbach, Marx e Engels dizem: Feuerbach "quer apenas instaurar uma consciência correta sobre um *fato existente*, ao passo que, para o verdadeiro comunista, trata-se de derrubar o existente" (MARX, ENGELS, 2007, p. 46 n. a). Nesse sentido, o verdadeiro problema da inteligibilidade do processo histórico não está, para Arendt, relacionado ao passado, mas às relações entre o presente e o futuro. Se admitisse que a história pudesse ser inteligível como complexo de relações causais – e não como as positivistas "relações mecânicas de causa e efeito", que, subsumindo toda causalidade à causalidade positivista, atribuiu também ao marxismo –, ela também teria que assumir que a ação política pode ser orientada *racionalmente* em conformidade com as *possibilidades* históricas efetivas. E mais, que essas possibilidades só podem se realizar em suas configurações humanamente mais positivas com a intervenção consciente dos homens[391]. Para Arendt, porém, uma atuação nesse sentido é uma aberração, pois, sendo seres livres, os homens não podem atuar sobre sua própria vida social como se o fizessem sobre os objetos – orientados por uma explicação racional acerca de seus nexos causais (a postulada confusão entre "fabricação" e "ação") –, mas somente pautados num conhecimento incerto e, assim, esperando resultados incertos. Qualquer tentativa de eliminar isso seria, de fato, a tentativa de eliminação da própria liberdade humana – a seu ver, a essência da política. Num tom similar ao jasperiano em sua crítica à categoria totalidade – que, assim como ocorre com a causalidade, confundia a marxista com a positivista –, ela considera que, no mundo moderno, "os homens esqueceram que a liberdade humana de pensar e agir é possível apenas em condições de um conhecimento incerto e limitado, como Kant demonstrou filosoficamente" (ARENDT, 2008a, p. 390). Logo, uma atuação política racional seria uma instrumentalização da liberdade humana e, portanto, a sua negação. Em síntese, a impossibilidade de apreender racionalmente a ruptura histórica que resulta no evento constitui uma salvaguarda para o caso de os homens quererem, por meio de suas ações presentes assentadas nessa inteligibilidade do complexo de relações objetivas e subjetivas atuantes na história, *fazer* sua própria história – isto é, provocar uma "ruptura" revolucionária e, assim, *produzir* o evento. E como o único sujeito social que possui algum projeto societário radicalmente distinto do – e

[390] Inclusive, tendo ciência de que tanto o *conhecimento* da realidade histórica como, por sua vez, o das próprias *possibilidades* nela contidas não constituem elucubrações mentais descoladas do mundo objetivo – pois, caso sejam, elas não produzem efeito social algum –, mas uma resultante do próprio desenvolvimento das condições objetivas da vida social.

[391] Forçando o tom irônico desnecessariamente, Adler escreveu: "Rejeitando Hegel e Marx, denuncia a crença no amanhã paradisíaco. Inspirada pelas teses filosóficas de Benjamin, conclama a um pensamento novo desligado de qualquer hipótese sobre o futuro" (ADLER, 2007, p. 208).

viável em relação ao – vigente metabolismo social do capital (projeto assentado justamente naquela inteligibilidade) é o proletariado, a crítica ao marxismo – que é a expressão filosófica mais avançada da perspectiva do trabalho e, por conseguinte, da própria ordem social burguesa – é a *conditio sine qua non* teórica pela qual, infirmando a única propositura revolucionária possível, deve-se orientar toda negação da possibilidade da ação consciente dos homens sobre sua própria história. Daí, por exemplo, o profundo pessimismo que, de modo mais complexo e nuançado, Arendt compartilha com seus mestres intelectuais e tantos outros filósofos da decadência burguesa, o qual está relacionado à ascensão das massas populares à esfera pública.

CAPÍTULO 5. MOMENTO DECISIVO: O CONFRONTO COM O PENSAMENTO MARXISTA

Na primeira parte, procuramos transitar pelos fundamentos histórico-sociais da vida e do pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, esboçamos os traços essenciais da especificidade do desenvolvimento capitalista de sua terra natal e – nesta e em terras estrangeiras – do ambiente sociopolítico de suas experiências políticas e filosóficas. Nos dois primeiros capítulos desta segunda parte, dedicamos, em particular, certo esforço na análise de alguns aspectos centrais das filosofias de seus mestres intelectuais, Heidegger e Jaspers, e, em seguida, na recomposição de algumas aquisições filosóficas e políticas de seus próprios (e primeiros) escritos. No caso da obra que a projetou para o primeiro plano da filosofia política, *Origens do totalitarismo*, tivemos o cuidado de reconstituir os principais elementos que, segundo a própria autora, foram os decisivos na cristalização do evento totalitário (antissemitismo e imperialismo), explicar a concepção de evento (e sua correspondente crítica à categoria de causalidade) que sustenta sua inusual teoria da história e, a partir daí, o significado de sua concepção acerca da ruptura da tradição ocidental efetuada pelo totalitarismo.

Nesse percurso, notamos que, até fins dos anos 1940, suas citações e comentários acerca do marxismo e, em particular, do próprio Marx foram ocasionais e assistemáticos. Mesmo no início de 1950, depois de já ter escrito a terceira parte das *Origens* – "Totalitarismo" –, ela ainda emitiu juízos positivos sobre Marx a Jaspers[392]. Contudo, nos anos subsequentes dessa década marcada pela tensão da Guerra Fria, suas críticas às ideias de Marx foram se tornando mais ásperas. Direta ou indiretamente, as ideias de Marx passaram a ser cada vez mais vinculadas a manifestações ideológicas e políticas sumamente problemáticas. Dentre elas, ainda que muitos adeptos de Arendt sejam bastante ciosos em admitir, ao próprio totalitarismo.

Por fim, no capítulo atual, objetivamos expor os aspectos centrais da análise de Hannah Arendt acerca do totalitarismo – entremeando alguns apontamentos críticos – e, em seguida, analisar as relações que estabelece entre esse acontecimento histórico e o marxismo, investigando se suas leituras são realmente coerentes com as ideias de Marx e, por

[392] "A própria Arendt sentia um grande respeito por Marx quando escreveu as *Origens do totalitarismo* e distinguiu claramente entre Lenin e Stálin. Mas, diferentemente de seus críticos de esquerda, Arendt seguiu investigando sem descanso e profundamente sobre o marxismo enquanto abria, em princípio dos anos 50, um caminho próprio que a ia conduzir até *A condição humana* e *Sobre a revolução*" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 26). Ou então, ainda em 1951, "Para Hannah, o autor de *O capital* – como para Heidegger na mesma época – continua sendo o verdadeiro herdeiro da tradição ocidental" (ADLER, 2007, p.353).

conseguinte, se sustentam as responsabilidades que ela atribui ao pensador alemão. Para isso, no entanto, precisaremos superar uma das principais dificuldades para quem se aventura nas entranhas da reflexão arendtiana sobre o totalitarismo, que é, no seio de interessantíssimas e prolixas descrições factuais de abundantes acontecimentos – assentadas numa impressionante quantidade de documentos – e de intrincadas abstrações filosóficas – que vão dos *insights* geniais a ilações amplamente questionáveis –, discernir as ideias que realmente trazem elementos importantes para o entendimento dos regimes totalitários daquelas que, ao contrário, acabam por obstaculizá-lo. Decerto que, nem de longe, temos a pretensão de inventariar a pletora de elementos mobilizados em suas investigações sobre o tema; priorizaremos, então, os aspectos mais essenciais de sua reflexão e aqueles que estão mais diretamente relacionados com as críticas que desfere a postulados filosóficos e políticos do marxismo. Do mesmo modo, para fins de esclarecimento, lembramos que os fundamentos histórico-sociais dessas formações ideais foram tratados em capítulos anteriores, e que, quando for estritamente necessário, faremos remissão a eles por meio de notas.

5.1. Totalitarismo: um breviário

Dentre as muitas características que configuram a descrição arendtiana do totalitarismo, um papel destacado cabe à transformação das classes – e do povo – em *massas*, bem como à eclosão destas no domínio público e, com isso, à sua participação nos acontecimentos da época. Em seus aspectos mais *imediatos*, os motivos dessa eclosão se encontram nos múltiplos aspectos da crise que rebenta com a I Guerra mundial, agravada por um *crash* econômico sem precedentes na história do capitalismo, a crise de 1929[393]. Naquele ambiente de crise socioeconômica, política e cultural – permeado pelo medo e pelo ceticismo generalizado –, "todas as divisões de classe desapareciam do cenário político" (ARENDT, 1990, p. 298). No torvelinho desse colapso, emergiu em escala sem precedentes aquilo que, em termos pejorativos, pensadores conservadores do século XIX prenunciavam sob a denominação de "as massas"[394]. Não se trata da milenar preocupação com a participação das

[393] Ver, supra, Cap. 2.2.

[394] "Eminentes homens de letras e estadistas europeus predisseram, a partir do começo do século XIX, o surgimento do homem de massa e o advento de uma era de massa" (ARENDT, 1990, p. 366). Não é casual que esse tenha sido justamente o momento de consolidação das conquistas da Revolução francesa e, por conseguinte, de uma articulação filosófica mais elaborada da reação da burguesia aos desdobramentos populares, jacobinos, de sua própria revolução. Nessa época, inclusive, surgiu aquele filósofo que, segundo Lukács, produziu a primeira variante puramente burguesa do (reacionário) irracionalismo, Schopenhauer (Ver, supra, Cap. 3.1.). E mais: lembremos como, muito depois do fim da II Guerra (ou seja, transcorrido mais de um século das primeiras

"classes populares" (escravos, servos, camponeses, proletários etc.) nos assuntos políticos – significado com que o termo massa foi, e é, muitas vezes utilizado[395] –, pois há tempos que esta constitui uma preocupação dos mais diversos filósofos, teólogos, políticos e pensadores sociais. Trata-se, isto sim, de sua significação consagrada no pensamento – especialmente o conservador – do século XX, a saber: a massa como sinônimo de um amontoado amorfo de homens e mulheres atomizados e estandardizados. Desnecessário dizer que esse uso do termo não surgiu com Arendt; ela, porém, o utiliza com esse sentido, tendo, inclusive, contribuído muito para disseminá-lo e agregar-lhe credibilidade. Para a filósofa, as massas são constituídas de indivíduos desprovidos de projetos coletivos classistas, sindicais, profissionais ou qualquer outro[396] e que, nas circunstâncias de crise aguda, se unem não por claros e fundados interesses comuns, mas por um sentimento difuso de desencontro, frustração e oposição ao mundo atual – ou seja, por um sentimento de que a economia e as instituições políticas e culturais de seu tempo estão esclerosadas e precisam ser eliminadas.

> A queda das paredes protetoras das classes transformou as maiorias adormecidas, que existiam por trás de todos os partidos, numa grande massa de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que esperanças partidárias eram vãs; que, consequentemente, os mais respeitados, eloquentes e representativos membros da comunidade eram uns néscios e que as autoridades constituídas eram não apenas perniciosas, mas também obtusas e desonestas (ARENDT, 1990a, p. 365).

Nesse sentido, a existência das massas não possui um fundamento meramente *subjetivo*, a apatia ou a manipulação política e cultural, mas *objetivo*, a ruína das classes sociais em inúmeros países da Europa logo após a I Guerra[397]. E essa ruína, que significou a dissolução dos vínculos socioeconômicos e políticos que as constituíam – e, assim, congregavam os indivíduos pelos laços do interesse[398] –, não ocorreu subitamente, mas foi

---

obras de Schopenhauer), Jaspers, pacificista e – agora – "democrata", também tratou do tema em tons ásperos e francamente conservadores.

[395] Como se sabe, muitos marxistas também o utilizaram (e utilizam) o termo massa nesse sentido. O que, desde que não se esqueça de que se trata, no máximo, de uma abstração razoável, e jamais de um substituto para os termos mais concretos – como proletariado, campesinato etc. –, não traz prejuízo algum para o entendimento.

[396] "Para mim, as massas modernas se distinguem pelo fato de serem 'massas' propriamente ditas. Distinguem-se das multidões dos séculos anteriores por não existir nenhum interesse comum a uni-las ou nenhum tipo de 'consentimento' comum que, segundo Cícero, constitui o *inter-esse* que existe entre os homens, abrangendo desde as questões materiais às espirituais e todas as outras" (ARENDT, 2008a, p. 422). Ou ainda, "as massas, em contraste com as classes, desejam a vitória e o sucesso em si mesmos, em sua forma mais abstrata; não as unem quaisquer interesses coletivos especiais que considerem essenciais à sua sobrevivência como um grupo e pelos quais, portanto, poderiam lutar contra a adversidade. Mais importante que a causa que venha a ser vitoriosa ou o empreendimento que tenha possibilidade de vencer, é para elas a vitória em não importa que causa e o sucesso em não importa que empreendimento" (ARENDT, 1990a, p. 400).

[397] Na França, "o colapso do sistema de classes ocorreu após a Segunda Guerra" (ARENDT, 1990a, p. 376).

[398] Num comentário sobre a Revolução francesa e seus desdobramentos, especialmente a diferença entre o regime do terror, onde haveria imperado a vontade, e o regime termidoriano e subsequentes, Arendt escreveu: "Não obstante, embora o ditame de uma só vontade tenha realizado, por curtos períodos, o ideal fictício de unanimidade do estado-nação, não foi a vontade, e sim o interesse, a sólida estrutura de uma sociedade de

impulsionada pela atomização própria de uma sociedade burguesa individualista e concorrencial[399]. Uma sociedade em que, com raras exceções, o domínio público naufragou como espaço de manifestação da liberdade, no qual os indivíduos deveriam agem e discursar unidos pela *philia*, para tornar-se sua antítese: um espaço em que cada indivíduo, em suas relações com os outros, foi instrumentalizado em favor de interesses particulares e, em muitos casos, estritamente individuais[400].

Outra característica das massas, a *superfluidade*, também não é coetânea ao totalitarismo, mas remonta à Reforma Protestante e, por meio dela, à expropriação de terras da Igreja, acontecimentos que praticamente deram origem à sociedade moderna e, com isso, contribuíram para que os países europeus fossem tomados por crescentes contingentes de indivíduos supérfluos. Gerações e gerações mais tarde, sobretudo naquelas posteriores às Revoluções Industriais, os herdeiros sociais desses contingentes tornaram-se componentes das massas de indivíduos supérfluos, isolados e politicamente apáticos; em geral, conformados com uma situação que, sob os mais diversos aspectos, parecia-lhes escapar completamente ao controle[401]. Dentre os homens e mulheres de origens sociais diversas que, ao final do século XIX, se encontravam nessas condições de superfluidade, havia desde desempregados, lumpemproletários e aventureiros dos extratos falidos da burguesia até os apátridas e as minorias sem direitos, que, em razão da crescente mobilidade, das guerras e suas alterações nas fronteiras dos estados e, inclusive, da não emancipação política em muitos países, crescia vertiginosamente em toda Europa. Um dos resultados foi que "A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa" (ARENDT, 1990a, p. 365). Isso, no entanto, não aduz que, por mais que essa pletora de indivíduos supérfluos constituísse um importante componente

---

classes, que conferiu ao estado-nação, por períodos mais longos da história, sua medida de estabilidade" (ARENDT, 1990b, pp. 130-1). Ou seja, a existência das classes sociais constitui fundamento e medida de estabilidade.

[399] "A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando pertenciam a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a falta de relações sociais normais" (ARENDT, 1990a, p. 367).

[400] Pequena digressão: foram, então, as forças sociais individualizantes e concorrências da sociedade burguesa liberal que, na Europa Ocidental Continental, assentaram as bases da atomização massificada que, décadas depois, ocorreu sob a égide do imperialismo. Porém, curiosamente, porque os movimentos totalitários, que possuem a mesma base social, ocorreram também nas sociedades da Europa Oriental que, segundo Arendt, ainda na época do regime nazista, eram feudais e não burguesas? Em suas palavras: "A verdade era que a estrutura de classes da sociedade europeia não funcionava mais; simplesmente não podia mais funcionar, fosse em sua forma feudal na Europa Oriental, fosse em sua forma burguesa na Europa Ocidental" (ARENDT, 2008a, p. 140).

[401] "Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão" (ARENDT, 1990a, p. 528).

da eclosão das massas, eles já fossem, em razão dessa superfluidade, "massa". Esses indivíduos tornaram-se massa assim que perderam suas identidades sociais e políticas e, com elas, toda iniciativa própria, aceitando passiva e isoladamente os acontecimentos políticos que pairavam sob suas cabeças ou, então, arregimentados nos movimentos totalitários, envolvendo-se na ação política sob a direção de um líder e da ideologia por ele professada[402]. Para Arendt, essa questão da superfluidade é essencial nos regimes totalitários, dado que, "Enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração –, o ideal do domínio totalitário não é atingido" (ARENDT, 1990a, p. 508).

Essa *débâcle* do sistema de classes sociais e a avassaladora massificação dos indivíduos também fizeram ruir o sistema partidário – que, para o seu adequado funcionamento, demandava a manutenção do *status quo* institucional –, com a consequente perda de influência e legitimidade dos partidos e seus programas classistas[403], cuja função era justamente a de representar os respectivos interesses das classes (Cf. Arendt, 1990a, p. 364). Essas foram transformações que, em razão de sua profundidade, não poderiam ocorrer sem alguma sustentação em significativas alterações no "estado de espírito" da época. Alterações que, de fato, ocorreram. E, de modo geral, além dos partidos terem perdido suas tradicionais bases de

[402] Em diversos momentos, Arendt destaca o papel da ralé (*mob*) na organização dos movimentos totalitários. Sobre isso, ela assevera que, enquanto os membros das massas perderam toda iniciativa própria e todo desejo de distinção individual, os indivíduos da ralé, esse subproduto da sociedade burguesa, sentiam-se fascinados "pelo 'radiante poder da fama'" (ARENDT, 1990a, p. 382). Ou seja, os indivíduos da ralé ainda queriam o acesso à história, à lembrança, um desejo não mais presente nos membros da massa, cuja intensidade do fanatismo, nos movimentos totalitários, "difere tão claramente da lealdade dos membros dos partidos comuns, [pois] resulta exatamente da falta de egoísmo interesseiro dos indivíduos que formam as massas e que estão perfeitamente dispostos a se sacrificarem pela ideia" (ARENDT, 1990a, p. 397). Todavia, assim como a massa, "A ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. É isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo 'homem forte', pelo 'grande líder'" (ARENDT, 1990a, p. 129). Nessas distinções e aproximações entre a ralé e a massa, há, para Arendt, um aspecto decisivo que precisa ser sublinhado: "A relação entre a sociedade de classes dominada pela burguesia e as massas que emergiram do seu colapso não é a mesma entre a burguesia e a ralé, que era um subproduto da produção capitalista. As massas têm em comum com a ralé apenas uma característica, ou seja, ambas estão fora de qualquer ramificação social e representação política normal. As massas não herdam, como o faz a ralé, os padrões e atitudes da classe dominante, mas refletem, e de certo modo pervertem, os padrões e atitudes de todas as classes em relação aos negócios públicos. Os padrões do homem da massa são determinados não apenas pela classe específica à qual antes pertenceu, mas acima de tudo por influências e convicções gerais que são tácita e silenciosamente compartilhadas por todas as classes da sociedade" (ARENDT, 1990a, p. 364). É por isso que o indivíduo da ralé adere ao movimento totalitário pelo próprio ímpeto deste e por suas ativas disposições subjetivas, enquanto os membros da massa o fazem pela propaganda e, no interior dos movimentos, sua aderência é mantida pela doutrinação – sendo que, em maior ou menor grau, o terror está presente em todos os momentos. Daí que, por exemplo, Hitler e Stálin, os líderes máximos dos regimes totalitários, não teriam vindo da massa, mas da ralé, pois fora deste extrato degenerado da sociedade, produzido pelo imperialismo, que se originaram os líderes da massa (Cf. ARENDT, 1990a, p. 367).

[403] Nesse contexto, "o primeiro sintoma do colapso do sistema partidário continental não foi a deserção dos antigos membros do partido, mas o insucesso em recrutar membros dentre a geração mais jovem e a perda do consentimento e apoio silencioso das massas desorganizadas, que subitamente deixavam de lado a apatia e marchavam para onde vissem oportunidade de expressar sua violenta oposição" (ARENDT, 1990a, p. 365).

apoio político, um agudo niilismo afetou extratos burgueses e pequeno-burgueses, aprofundando a insatisfação com o modo de vida burguês e generalizando o ceticismo em relação às suas práticas políticas tradicionais. Sentido por muitos como sendo "um mundo sem evasão possível", os homens da vanguarda política e cultural dos movimentos totalitários não mais concebiam a fuga para terras estranhas como uma alternativa – como, de fato, o fora para muitos das gerações anteriores. Para eles,

> Não havia meio de fugir à rotina diária de miséria, humildade, frustração e ressentimentos, embelezada por uma falsa cultura de fala educada; nenhum conformismo aos costumes desses países de faz-de-conta podia salvá-los da crescente náusea que essa combinação inspirava continuamente (ARENDT, 1990a, p. 381).

Foram esses homens que, oriundos da "ralé", impulsionaram, em lutas cada vez mais acirradas, movimentos das mais diversas orientações e matizes ideológicos – antifascistas, antibolchevistas, niilistas etc. Movimentos que, a despeito das imensas diferenças que os opunham, tinham como objetivo comum – consciente ou, então, envolvido numa mescla de confusão e oportunismo – a luta contra o próprio "sistema de classes"[404]. E como o partido é justamente a expressão política da partição de interesses da vida social, não há representação partidária sem classes. Daí que o sistema partidário naufragou de vez com o "sucesso dos movimentos totalitários entre as massas". E, mais do que isso, esse sucesso

> significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos estados-nações europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro /.../ A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que as massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação (ARENDT, 1990, p. 362).

Esse cenário de negatividades foi ainda mais agravado pelo imperialismo e os interesses expansionistas de uma burguesia que, em razão de suas demandas de acumulação, já não podia mais deter-se nos estreitos limites das fronteiras nacionais. Nessas condições, "a soberania nacional deixou de ser um conceito político operante, pois já não existe uma organização política capaz de representar ou defender um povo soberano dentro de fronteiras nacionais" (ARENDT, 2008a, p. 172). Em suma, a argamassa do sentimento nacional, forjada a ferro e fogo nos séculos anteriores, já não era mais suficiente para, sob a égide das leis, sustentar a unidade da nação e o apoio ativo dos cidadãos, tornando-se definitivamente incapaz de recompor a coesão do corpo de cidadãos do estado-nação com a apropriação da

[404] Que, numa inversão completa, de um lado, das reais posições políticas, e, de outro, das próprias relações entre ser e pensamento, fascistas e nazistas "denunciavam como invenção marxista" (ARENDT, 1990a, p. 294).

direção política do estado pela burguesia. O povo cedeu lugar à massa[405]. Era, então, o colapso do estado-nação, que, em muitos países do continente europeu, foi acompanhado pelo travamento e/ou erosão do sentimento nacional assentado em ideais de igualdade política – isto é, cidadãos que convivem sob um arcabouço jurídico-político que os torna sujeitos de direitos e deveres[406] –, e que acabou sendo substituído por ideias e sentimentos raciais, os quais, sob a forma de doutrinas pseudocientíficas, deslocaram o fundamento da igualdade do domínio político e da lei para o sangue, a terra etc.[407]

Enfim, mais do que características dos regimes totalitários estabelecidos, Arendt afirma que são muitas as evidências que "demonstram que a transformação das classes em massas e a concomitante eliminação da solidariedade grupal são condições *sine qua non* do domínio total" (ARENDT, 1990a, p. 346). E sobre isso, mesmo que sua concepção de evento implique na rejeição do princípio da causalidade em favor da noção de cristalização, suas reflexões nos permitem afirmar que, de acordo com seus próprios postulados filosóficos, os colapsos do estado-nação e do sistema partidário, mais do que produtos, também constituíram pressupostos incontornáveis dos regimes totalitários[408].

*

Inicialmente marginalizadas em sua participação política, é notório que, com o tempo, as massas ascenderam ao palco principal dos acontecimentos da época[409], tornando sua participação cada vez mais intensa[410]. E o modo mais intenso – e também o mais nefasto –

[405] Isto é, de acordo com ela, indivíduos organizados em classes e grupos sociais tornam massa quando quebram esses vínculos coletivos e, mesmo em grupo, estão isolados.

[406] Desde as origens dos estados-nações, a dualidade entre o particular e o universal que os atravessa vai além do dilema membro da sociedade civil e cidadão, mas se manifesta também numa incongruência entre os direitos do homem (universal) e os direitos do cidadão (particular, pois cada indivíduo é de uma nação específica). Daí que, por exemplo, apesar da exaltação das qualidades cívicas de estados como o inglês e o norte-americano, Arendt sempre tenha demonstrado forte repulsa ao nacionalismo. Para ela, "Em sua essência, o nacionalismo é a expressão dessa perversa transformação do estado em instrumento da nação e da identificação do cidadão com o membro da nação" (ARENDT, 1990a, p. 262). Ou então: "O nacionalismo significa essencialmente a conquista do estado através da nação. Esse é o sentido do estado nacional" (ARENDT, 2008a, p. 236). Nos países burgueses mais avançados, esse componente segregacionista do estado-nação foi fortemente contrarrestado pela dominância de leis que sustentaram a igualdade política dos indivíduos acima de suas origens étnico-raciais. Nas nações atrasadas, sobretudo aquelas do "cinturão de populações mistas", a situação foi bastante distinta, e, em geral, de instrumento da lei, o estado tornou-se instrumento da nação majoritária.

[407] "O objetivo político das pseudociências raciais é preparar a destruição de sociedades e comunidades, cuja atomização é um dos pré-requisitos da dominação imperialista" (ARENDT, 2008a, p. 236). Para Hitler, o estado "era apenas um 'meio' para a preservação da raça" (ARENDT, 1990a, p. 407).

[408] "Se o desenraizamento, a falta de um sentimento de pertença e a desintegração dos corpos políticos e das classes sociais não geram diretamente o totalitarismo, no mínimo criam quase todos os elementos que acabam entrando em sua composição" (ARENDT, 2008a, p. 295).

[409] Segundo Arendt, "depois da Primeira Guerra Mundial, o sistema partidário deixou de ser um mecanismo operante e o sistema de classes da sociedade europeia entrou em colapso sob o peso crescente das massas, inteiramente marginalizadas pelos acontecimentos" (ARENDT, 1990a, p. 293).

[410] É importante frisar que a utilização do termo "intensa" – e não "ativa" – não é casual. Ela é o resultado do fato de que, no complexo conceitual arendtiano, a própria configuração da população desses países como massa já

dessa participação ocorreu com a adesão de seus membros aos movimentos totalitários, cujas origens remontam aos movimentos pangermânicos e pan-eslavos do final do século XIX. Diferentemente dos movimentos sociais tão comuns nos dias atuais, organizados em torno de causas específicas e, de modo geral, com escassas obrigações individuais e vínculos de adesão bastante lassos, "os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual" (ARENDT, 1990a, p. 373). E como os líderes desses movimentos conseguiam tamanha lealdade de seus membros? Organizando os indivíduos como massas por meio da propaganda ideológica (e da doutrinação), "a forma especificamente totalitária de organizar grandes massas desestruturadas" (ARENDT, 2008a, p. 441), envolvendo-os em estruturas de responsabilidade e poder sumamente peculiares[411] e, entremeando isso, por meio do "terror" – de fato, a "essência do totalitarismo"[412].

Para tratar da propaganda totalitária, cabe, antes, lembrar que os movimentos totalitários não emergiram em sociedades totalitárias instauradas, mas, sendo eles próprios responsáveis por essa instauração; e o fizeram em sociedades que possuíam uma dinâmica política na qual, legal e/ou ilegalmente, diversos movimentos e partidos disputaram a adesão dos indivíduos pelas vias legais ou semilegais. Hitler ascendeu legalmente à Chancelaria. Portanto, como qualquer outro movimento social ou partido político, os movimentos totalitários precisaram conquistar membros para suas fileiras por meio do convencimento – na linguagem política, precisaram cooptá-los por meio de suas ideologias[413]. E embora o terror total constituísse a essência dos regimes totalitários (Cf. ARENDT, 1990a, p. 518 / 2008a, p. 328), a propaganda foi fundamental para a emersão e o crescimento dos movimentos. Não que a violência não fosse importante, mas ocorre que, não sendo dirigida contra os altos dirigentes do estado ou de outras agremiações políticas – como os famosos atentados contra governantes e altos funcionários do estado –, ela contribuía com os esforços de cooptação efetuados por meio da propaganda totalitária porque combatia fisicamente inimigos menos

---

constitui uma negação da política propriamente dita – cuja capacidade humana correspondente é, ao lado do discurso, a ação.

[411] "A organização e a propaganda, e não o terror e a propaganda, são duas faces da mesma moeda" (ARENDT, 1990a, p. 414).

[412] Isso significa que, ao contrário das ditaduras e tiranias, onde o terror é um meio para uma finalidade qualquer – por exemplo, a acumulação de prestígio, riqueza ou poder –, o meio tornou-se fim, pois o terror é efetuado para sua própria perpetuação.

[413] Ainda trataremos do conceito de ideologia. Por ora, importa lembrar que "A propaganda totalitária aperfeiçoa as técnicas da propaganda de massa, mas não lhe inventa os temas. Estes foram preparados pelos cinquenta anos de imperialismo e desintegração do estado nacional, quando a ralé adentrou o cenário da política europeia" (ARENDT, 1990a, p. 400).

relevantes e, assim, cumpria seu papel mais importante: intensificava o clima de instabilidade e medo que grassava na sociedade[414]. E como os assassinos políticos da direita raramente eram condenados, a população aos poucos começou a considerar que "o poder dos nazistas era maior que o das autoridades, e que era mais seguro pertencer a uma organização paramilitar nazista do que ser um republicano leal" (ARENDT, 1990a, p. 393). Sensação que era intensificada pelo fato de que esses assassinos confessavam e exaltavam seus crimes abertamente, causando forte impressão na população em geral.

> Contudo, o que caracteriza a propaganda totalitária melhor dos que as ameaças diretas e os crimes contra os indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não derem ouvidos aos seus ensinamentos, seguidas de assassinato em massa perpetrado igualmente contra 'culpados' e 'inocentes'.

Tais ameaças e insinuações não eram, no entanto, apresentadas como sendo resultado de mera opção política distinta, donde o primado recaía sobre o senso comum e prevalecia o arbítrio na escolha de qualquer uma das alternativas em disputa, mas à ciência e aos seus imperativos. Nas palavras de Arendt,

> A forte ênfase que a propaganda totalitária dá à natureza 'científica' das suas afirmações tem sido comparada a técnicas publicitárias igualmente dirigidas às massas. De fato, os anúncios mostram o 'cientificismo' com que um fabricante 'comprova' – com fatos, algarismos e o auxílio de um departamento de 'pesquisa' – que o seu 'sabonete é o melhor do mundo' /.../ Tanto no caso da publicidade comercial quanto no da propaganda totalitária, a ciência é apenas um substituto do poder. /.../
>
> Mas cessa aí a semelhança, frequentemente exagerada, entre a publicidade e a propaganda de massa /... / O cientificismo da propaganda totalitária é caracterizado por sua insistência quase exclusiva na profecia 'científica', em contraposição com o apelo ao passado, já fora de moda. Nunca se percebe tão claramente a origem ideológica do socialismo e do racismo como quando os seus porta-vozes alegam ter descoberto as forças ocultas que lhe trarão boa sorte na 'corrente da fatalidade' (ARENDT, 1990a, p. 394).

Ou seja, enquanto a propaganda publicitária prescrevia a compra deste ou daquele produto em razão de qualidades que ele supostamente possui, as quais lhe foram agregadas em razão de atividades passadas, a propaganda totalitária incentiva adesão e orienta certas atitudes dos indivíduos em prol da realização de uma obra futura – por exemplo, uma "sociedade sem classes" –, mesmo que tal obra futura fosse um retorno ao passado ou, então, às qualidades virginais de um povo, qualidades recônditas no âmago de sua alma, de sua terra ou de seu sangue.

> A propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de evitar a discussão é tornar o argumento

[414] "Os nazistas não cometeram atentados contra personalidades importantes; /.../ em vez disso, matavam pequenos funcionários socialistas ou membros influentes dos partidos inimigos, procurando mostrar à população o perigo que podia acarretar o simples fato de pertencer a um partido" (ARENDT, 1990a, p. 393).

> independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos (ARENDT, 1990a, p. 395).

Nesse sentido, a propaganda totalitária era diametralmente oposta à propaganda dos partidos políticos tradicionais, pois o cientificismo da política sustentado por esses ainda pressupunham "o bem-estar humano" – isto é, suas propostas políticas gravitavam em torno de demandas concretas e plausíveis –, "conceito que [era] completamente alheio ao totalitarismo" (ARENDT, 1990a, p. 396), que possuía o antiutilitarismo como um dos elementos centrais de sua propaganda[415]. Esse caráter antiutilitário não significa apenas que os interesses classistas ou nacionais não constituíam objetivos perseguidos pelos governantes dos regimes totalitários, mas que nenhum interesse específico, nem mesmo do *Führer*, sobrepunha-se ao objetivo mais amplo que era tornar realidade efetiva o necessário – isto é, àquilo que, segundo a ideologia em questão, era prescrito (e previsto) pelas próprias forças da natureza ou da história.

Para Arendt, outra característica fundamental da propaganda totalitária, ainda mais do que o próprio conteúdo, era a "infalibilidade" de seus líderes, especialmente do líder supremo[416]. Essa infalibilidade, além da própria massificação objetiva dos indivíduos – que destroçava as relações interpessoais, impedia a comunicação e o esclarecimento mútuo e, intensificada pelo terror, fazia erodir o "bom senso", o "senso comum"[417] –, assentava-se no cientificismo e no antiutilitarismo de seus objetivos. Isso porque, enquanto o cientificismo isentava o líder da responsabilidade de ser um formulador de teorias sociais e de prescrever finalidades ao processo histórico, permitindo-o apresentar-se apenas como intérprete de suas leis[418], o antiutilitarismo fazia a mesma coisa em relação à comprovação prática da correção dessas finalidades, pois aquilo que não se realizou iria, de qualquer modo, se realizar, dado que essa realização não constituía o fruto de um interesse pessoal ou partidário, mas uma necessidade histórica. Havia, assim,

---

[415] "Os movimentos totalitários empregam o socialismo e o racismo esvaziando-os do seu conteúdo utilitário, dos interesses de uma classe ou de uma nação" (ARENDT, 1990a, p. 397).

[416] "A principal qualificação de um líder de massas é a sua infinita infalibilidade" (ARENDT, 1990a, p. 398).

[417] "A revolta das massas contra o 'realismo', o bom senso e todas 'as plausibilidades do mundo' (Burke) resultou de sua atomização, da perda de seu status social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido" (ARENDT, 1990a, p. 401).

[418] "O efeito propagandístico da infalibilidade, o extraordinário sucesso que decorre da humilde pose de mero agente interpretador de forças previsíveis, estimulou nos ditadores totalitários o hábito de anunciar as suas intenções políticas sob a forma de profecias. O exemplo mais famoso é o anúncio que Hitler fez ao *Reichstag* alemão em janeiro de 1939: 'Desejo hoje mais uma vez fazer uma profecia: caso os financistas judeus /.../ consigam novamente arrastar os povos a uma guerra mundial, o resultado será /.../ a aniquilação da raça judaica na Europa'. Traduzido em linguagem não-totalitária, isso significa: pretendo travar uma guerra e pretendo matar os judeus da Europa" (ARENDT, 1990a, p. 398).

> 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 das 'leis naturais do desenvolvimento histórico' a eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo (ARENDT, 1990a, p. 395)[419].

E mais, nesse contexto em que a imprevisibilidade das ações era um incômodo problema e, portanto, precisava ser eliminada,

> A linguagem do cientificismo profético correspondia às necessidades das massas que haviam perdido o seu lugar no mundo e, agora, estavam preparadas para se reintegrar nas forças eternas e todo-poderosas que, por si, impeliriam o homem, nadador do mar da adversidade, para praia segura (ARENDT, 1990a, p. 400).

Como necessitavam de segurança num mundo em crise, um mundo em que, da economia às manifestações culturais mais sublimes, tudo estava soçobrando, as massas não foram atraídas pelos movimentos totalitários pelo realismo de suas ideologias – isto é, não pela ampla correspondência de seus postulados em relação aos fatos –, mas, segundo Arendt, pela coerência do sistema de ideias no qual se enquadravam esses postulados e, por meio deles, os fatos[420]. Inclusive, muitos dos temas utilizados na propaganda totalitária contra seus inimigos eram ocultos e envoltos em mistério, donde o que importava não era a plausibilidade do próprio acontecimento misterioso, fundamental era que, sob a forma de verdadeiras teorias da conspiração, esse acontecimento tivesse algum lastro – mesmo que tênue[421] – de

---

[419] Quanto ao conteúdo dessa sucinta citação, é interessante notar o tom crítico que a permeia, especialmente no que diz respeito ao marxismo (ou melhor, ao marxismo conforme o entendimento de Arendt), evocado aqui por palavras como "coletivismo" e "desenvolvimento histórico" e, sobretudo, pela "incômoda imprevisibilidade das ações". Isso porque o "cerne do utilitarismo moderno, positivista ou socialista," é que o "interesse objetivo é a 'única lei que não falha'" e, portanto, "responsável pela existência e pelo desaparecimento dos governos", pode ser previsto e controlado (manipulado, fabricado), basta aplicar corretamente o conhecimento científico e seguir as leis da dialética. Certamente duras, essas considerações foram feitas num momento (1948-9) em que Arendt ainda mantinha certo apreço por Marx e suas ideias ("O 'cientificismo' da política ainda pressupõe que o bem-estar humano é a sua finalidade, conceito que é totalmente alheio ao totalitarismo" – ARENDT, 1990a, pp. 395-6), sentimento que não perdurou nos anos e décadas posteriores.

[420] "A propaganda totalitária pode insultar o bom senso somente quando o bom senso perde a sua validade" (ARENDT, 1990a, pp. 401-2).

[421] Como outras características da propaganda totalitária, é importante salientar que o antiutilitarismo adquiriu sua plenitude apenas nos regimes totalitários, mas, mesmo nesses, a arbitrariedade não era absoluta, pois, de fato, "só o terror poderia confiar na mera ficção, mas mesmo as ficções sustentadas pelo terror dos regimes totalitários ainda não se tornaram completamente arbitrárias, embora sejam geralmente mais grosseiras, mais descaradas e mais originais que as ficções geradas pelos movimentos" (ARENDT, 1990a, pp. 402-3). Igualmente, "Mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda. Na fase que antecede o poder, os movimentos não se podem dar ao luxo de esconder a esse ponto os seus verdadeiros objetivos — afinal, ao que eles visam é inspirar organizações de massa" (ARENDT, 1990a, p. 463). De qualquer modo, como os temas dessas ficções eram, de algum modo, "escolhidos" na própria realidade, "O que distingue os líderes e ditadores totalitários é a obstinada e simplória determinação com que, entre as ideologias existentes, escolhem os elementos que mais se prestam como fundamentos para a criação de um mundo inteiramente fictício Talvez o mais eficiente tema escolhido pelos movimentos e regimes totalitários foi a da figura do judeu como a encarnação de todo o mal, pois essa escolha foi fundamental para a construção daquilo que Arendt denominou de "inimigo objetivo". Para ela, "Se é que se pode falar de algum raciocínio legal dentro do sistema totalitário, o 'oponente objetivo' é a sua ideia central" (ARENDT, 1990a, pp. 474-5 *e passim*). Ou seja, um inimigo para o qual a conversão ou a mudança na posição social, como o "judeu" ou o "inimigo de classe", não tinham mais eficácia alguma como

sustentação na realidade e, assim, fosse suscetível de ser assimilado pelas massas (a conspiração judaica mundial, os trotskistas, as "trezentas famílias", o serviço secreto do imperialismo etc.).

> A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte.
>
> O que as massas se recusam a compreender é a fortuidade de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência (ARENDT, 1990a, p. 401).

Mas se a insegurança das massas, advinda de sua perda de um lugar no mundo (terra, casa, classe etc.), tornava insuportável "os aspectos acidentais e incompreensíveis dessa situação", também há que destacar que "sua ânsia pela ficção tem algo a ver com aquelas faculdades do espírito humano cuja coerência estrutural transcende a mera ocorrência". Daí que,

> Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência /.../ Entre enfrentar a crescente decadência, com a sua anarquia e total arbitrariedade, e curvar-se ante a coerência mais rígida e fantasticamente fictícia de uma ideologia, as massas provavelmente escolherão este último caminho, dispostas a pagar por isso com sacrifícios individuais — não porque sejam estúpidas ou perversas, mas porque, no desastre geral, essa fuga lhes permite manter um mínimo de respeito próprio (ARENDT, 1990a, pp. 401-2).

Essa coerência arbitrária e fictícia da ideologia veiculada pela propaganda totalitária era, ao mesmo tempo, um atrativo para as massas desesperadas e uma fragilidade para os movimentos e regimes. Como atrativo, já conhecemos suas "virtudes". Como fragilidade, o era porque, por mais arbitrário e fictício que fossem os *slogans* disseminados pela propaganda, eles jamais poderiam ser abandonados ou refutados, pois, caso o fossem, poderiam "destruir toda a estrutura" do movimento. Se a perseguição aos judeus fosse abandonada pelos nazistas, um dos elementos centrais – se não o central – no qual se apoiava a ideologia ruiria e, com ele, provavelmente toda a ideologia nazista, o que significaria simplesmente o fim do movimento.

---

modos de se subtrair do rol dos inimigos dos movimentos e dos regimes. Com isso, o terror deixou de assombrar os indivíduos pelo que faziam, passando a fazê-lo pelo que eram em razão de sua herança familiar e social. No nazismo, por exemplo, isso inverteu o ônus da prova, pois, ao invés do estado provar que os indivíduos eram culpados de atos criminosos, estes passaram a ter que comprovar sua inocência – isto é, a provar sua ascendência não-judaica. E, ao fazer isso, transformou o antissemitismo numa "preocupação íntima de todo indivíduo", pois, de questão de opinião, passou a dizer respeito à sua própria "existência pessoal" (ARENDT, 1990a, p. 405).

Dessa contradição, inclusive, originou-se uma série de discussões sobre as verdadeiras intenções dos nazistas com a "Solução final", tendo em vista que a eliminação dos judeus significaria o fim do principal "inimigo objetivo" do regime e, com ele, o tema central de sua propaganda[422]. Em síntese: "os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contraconspiração para se defender" (ARENDT, 2010, p. 412), do mesmo modo que os bolchevistas necessitavam dos inimigos de classe, fossem eles internos ou externos.

Em suas investigações, Arendt demonstrou a importância da propaganda totalitária para que os movimentos envolvessem um número cada vez maior de indivíduos. Porém, dada a própria natureza desses movimentos, concluiu que, em distinção aos partidos tradicionais e, podemos dizer, aos movimentos sociais atuais, "O verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização". Naquele caso, "a originalidade do conteúdo ideológico só pode ser considerada como dificuldade desnecessária" às tarefas da propaganda totalitária; quanto à organização, o caráter completamente novo de suas formas era essencial ao sucesso dos movimentos, que exigiam e promoviam ações concernentes "às regras de um mundo fictício" (ARENDT, 1990a, pp. 411; 413) – isto é, ao mundo ideologicamente construído. Dentre as características dessas formas, a mais evidente é aquela que se tornou usual denominar "estrutura de cebola" dos movimentos totalitários. Nas sucintas palavras de Karin FRY (2008, p. 33), "essa metáfora da 'cebola' capta as diferentes camadas sobrepostas da burocracia que protege o líder e isola-o de qualquer tipo de agressão. Cada camada conhece apenas seu próprio negócio e tem grande dificuldade em compreender a completeza da cebola como um todo". E, grosso modo, as camadas mais delimitadas desses movimentos eram o líder, as formações de elite, os membros e os simpatizantes, que configuravam não apenas certa divisão de tarefas entre os respectivos indivíduos como, mais do que isso, de acesso a informações, poderes decisórios e, no sentido inverso, respeito e obediência aos membros dos escalões superiores subsequentes. Sobre essa questão, Arendt reconhece que os partidos comunistas adotavam a divisão entre membros e simpatizantes muito antes desses movimentos, mas considera que, nos partidos, aos simpatizantes e às suas organizações de vanguarda cabia apenas a oferta de auxílio legal e financeiro; enquanto que, nos movimentos totalitários, eles adentravam numa relação hierárquica de mando, a qual, ainda que atenuada, tornava-os relativamente sujeitos aos membros dos movimentos. Nesse caso, o envolvimento

[422] Quanto aos "comunistas de boa formação e inteligentes dos países ocidentais, /.../ como marxistas convictos da teoria da luta de classes, nunca duvidaram da validade do conceito de 'culpa objetiva'" (ARENDT, 2008a, p. 300).

ocorria de tal modo que havia gradações distintas entre os próprios simpatizantes. Portanto, é a respeito dessa relação entre membros e simpatizantes que "Hitler foi o primeiro a dizer que cada movimento devia dividir as massas conquistadas pela propaganda em duas categorias: simpatizantes e membros", divisão que tinha como critério distintivo a suposição de que "as pessoas em sua maioria são demasiado preguiçosas e covardes para qualquer ato que ultrapasse o mero conhecimento teórico, e só uma minoria está disposta a lutar por suas convicções" (ARENDT, 1990a, p. 415). De um lado, isso significava o crescimento bastante reduzido dos membros do partido e de sua elite paramilitar, especialmente as SS, num contexto de aumento exponencial do número de simpatizantes e suas organizações de vanguarda – como exemplo, a juventude hitlerista. No limite, "o fim último da propaganda nazista era organizar todos os alemães como simpatizantes" (ARENDT, 1990a, p. 421). E não é de admirar que fosse assim, tendo em vista que, além da plena identificação com o movimento, os membros dos grupos militantes não tinham "vida pessoal independente deste último" (ARENDT, 1990a, p. 417), devendo doar-se plenamente. De outro, essa divisão e a adição de camadas e camadas forneciam ao movimento uma fluidez em sua hierarquia que, além de dificultar a identificação exata dos líderes, supriam a permanente "necessidade de novos controles para controlar os controladores".

> Essa hierarquia flutuante /.../ torna possível, mesmo sem o poder efetivo, degradar qualquer escalão ou grupo que vacile ou mostre sinais de perda de radicalismo, através da mera inserção de mais uma camada radical, deslocando assim o grupo mais velho em direção da organização periférica de vanguarda, ou seja, na direção oposta ao centro do movimento (ARENDT, 1990a, p. 419).

De fato, essa hierarquia flutuante e a permanente alteração de *status* dos indivíduos e grupos exigiam que os próprios movimentos – com o perdão da aparente contradição – jamais adquirissem estabilidade sob a forma de partidos ou regimes políticos tradicionais. Para Arendt, isso demonstra que essa característica, a de ser movimento, decorre de sua própria natureza e não de uma escolha, entre outras possíveis formas institucionais, para atingir um fim determinado: a dominação global[423].

Outra pronunciada vantagem desta "estrutura de cebola" dos movimentos totalitários era a gradação que ela possibilitava existir entre a realidade exterior e o mundo fictício da ideologia totalitária – e vice-versa. Em razão dela, os dogmas do totalitarismo eram transmitidos do centro para as bordas do movimento e, ao mesmo tempo, promovia-se a

[423] Num comentário sobre o esvaziamento do conteúdo da fórmula "revolução permanente", de Trotsky, Arendt fez a seguinte avaliação sobre o movimento totalitário e seus fins: o "líder totalitário enfrenta duas tarefas que a princípio parecem absurdamente contraditórias: tem de estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, por outro lado, de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade" (ARENDT, 1990a, p. 441).

diminuição do choque da realidade do mundo exterior para os próprios membros e líderes daquele. Em ambos os casos, as respectivas imagens (da realidade exterior ou do mundo fictício) passavam por distintas camadas de envolvimento no movimento, o que as tornavam, tanto a realidade, aos líderes e membros, quanto a ficção, aos cidadãos comuns, muito menos chocantes e, com isso, muito mais palatáveis. Com isso, essa estrutura neutralizava "o impacto de um dos dogmas básicos do totalitarismo, que afirma ser o mundo dividido em dois gigantescos campos inimigos, um dos quais é o movimento, e que este pode e deve lutar contra o resto do mundo" (ARENDT, 1990a, p. 417). Em outras palavras, enquanto o contato imediato dos líderes e membros dos movimentos com o mundo exterior ocorria por meio dos membros e/ou simpatizantes dos escalões inferiores[424], os indivíduos do mundo exterior tinham acesso aos dogmas dos movimentos por meio de simpatizantes que, de modo geral, não eram vistos como fanáticos irracionais, mas como indivíduos tão normais quanto eles próprios[425]. Essas relações eram fundamentais para que as "fantásticas mentiras" dos movimentos ganhassem ares de credibilidade no seio da população em geral até o momento em que "toda a atmosfera [estivesse] impregnada de elementos totalitários disfarçados em opiniões e reações políticas normais" (ARENDT, 1990a, p. 416); portanto, até o momento em que toda a população estivesse envolvida pelos dogmas totalitários.

Nesse contexto, além de protegido pelas camadas que compunham a hierarquia do movimento, o líder máximo (o "Líder") ocupava muito mais do que uma posição de destaque entre os outros membros de cargos de liderança específicos. Pela própria natureza do movimento, cuja estruturação era profundamente marcada pelo culto às suas qualidades insuperáveis – e, por conseguinte, para o qual o seu desejo era a lei[426] –, esse Líder se tornava

[424] "O que consolida a crença de um nazista ou bolchevista na explicação fictícia do mundo é a diferença entre a sua atitude e a do simpatizante, porque, afinal, o simpatizante tem as mesmas convicções, embora de um modo mais 'normal', isto é, menos fanático e mais confuso" (ARENDT, 1990a, p. 416).

[425] Deve-se assinalar que os indivíduos das diversas "camadas" não tinham o mesmo grau de compreensão e, portanto, de capacidade avaliativa do movimento. Por conseguinte, os membros dos escalões mais elevados tinham, em relação aos inferiores, uma dose maior de cinismo em suas declarações do que os simpatizantes, manifestas, muitas vezes, na forma oblíqua de muitas ordens, o que protegia tanto o mundo fictício quanto os líderes e, especialmente, o Líder. Nas palavras de Arendt, "Toda a estrutura hierárquica dos movimentos totalitários, desde os ingênuos simpatizantes até os membros do partido, as formações de elite, o círculo íntimo que rodeia o Líder e o próprio Líder, pode ser descrita em termos da mistura curiosamente variada de credulidade e cinismo com que se espera que cada membro, dependendo do seu grau e da posição que ocupa no movimento, reaja às diversas declarações mentirosas do Líder e à ficção ideológica central e imutável do movimento" (ARENDT, 1990a, p. 432).

[426] Sob esse aspecto, Arendt sustenta que essa identificação da lei com o desejo do Líder não é a expressão, mas a negação autoridade deste, pois a autoridade visa a restrição da liberdade, jamais sua abolição. E mais, num certo sentido, o princípio de liderança elimina o próprio caráter de poder dos escalões intermediários – ela diz "ausência da autoridade hierárquica" –, dado que o "desejo do *Führer* pode encarnar-se em qualquer parte e a qualquer momento, sem que o próprio *Führer* esteja ligado a qualquer hierarquia, nem mesmo àquela que ele mesmo posa ter criado". Ou ainda, que "a multiplicação de órgãos e a confusão da autoridade leva ao estado de coisas no qual cada cidadão se sente diretamente confrontado com o desejo do Líder" (ARENDT, 1990a, p. 455).

imprescindível e, mais do que isso, "insubstituível, porque toda a complicada estrutura do movimento perderia a sua *raison d'être* sem as suas ordens" (ARENDT, 1990a, p. 424). Os processos de ascensão e concentração de poder dos Líderes dos regimes totalitários, Hitler e Stálin, foram demasiadamente complexos; ambos, porém, utilizaram-se dos mais diversos expedientes burocráticos para eliminar seus opositores e constituir um círculo íntimo de poderosos líderes do movimento que, ao mesmo tempo em que deviam suas posições a ele, também jamais podiam se sentir plenamente seguros se não estivessem permanentemente sob suas graças. Ou seja, num contexto de permanente transferência de poder e no qual a lei era o desejo do líder, "sequer os membros dos círculos governantes jamais podiam estar absolutamente seguros quanto a sua própria posição na hierarquia secreta do poder" (ARENDT, 1990a, p. 450). O amigo de hoje poderia ser o inimigo de amanhã; o condecorado pela manhã, poderia ser o assassinado da tarde. Por mais próximo que fosse do Líder, ninguém estava seguro, pois jamais tinha certeza de que aquilo que sabia, programava ou fazia era a expressão do desejo-lei – o do Líder[427]. Nesse sentido, segurança e insegurança advinham das mesmas fontes: a atomização e o isolamento dos indivíduos que permeava da base ao topo da estrutura dos movimentos e regimes (Cf. ARENDT, 1990a, p. 457); fluidez na hierarquia dos grupos e indivíduos; e, também, ao fato de que, diferentemente de todos os partidos e movimentos tradicionais, bem como dos regimes despóticos e tirânicos, uma das características do Líder era proclamar-se plenamente responsável pelos atos cometidos por qualquer membro do movimento[428]. Consequentemente,

> O Líder não pode tolerar críticas aos seus subordinados, uma vez que todos agem em seu nome; se deseja corrigir os próprios erros, tem que liquidar aqueles que cometeram erros por ele; se deseja inculpar a outros por esses erros, de matá-los. Pois, nessa estrutura organizacional, o erro só pode ser uma fraude: o Líder estava sendo representado por um impostor (ARENDT, 1990a, p. 424).

Para efeito de esclarecimento, é importante entender que a "ausência de hierarquia" não significa que nos movimentos ou regimes totalitários não houvesse órgãos e relações de obediência e subordinação, mas que, em razão do "princípio da liderança", mas sim que cada indivíduo que exercesse o mando o faria, em princípio, como "encarnação da vontade do *Führer*", e não de qualquer preceito legal ou vontade própria.

[427] "Alfred Rosenberg, por exemplo, a despeito da longa carreira no partido e do impressionante acúmulo de poder e cargos ostensivos na hierarquia do nazismo, ainda falava em criar uma série de estados na Europa Oriental como proteção contra Moscou, numa época em que aqueles que detinham o verdadeiro poder já haviam decidido que nenhuma estrutura estatal deveria sobreviver à derrota da União Soviética no Leste, e que a população dos territórios ocupados no Leste já era definitivamente apátrida e, portanto, podia ser exterminada" (ARENDT, 1990a, p. 451).

[428] "Essa responsabilidade total é o aspecto organizacional mais importante do chamado princípio de liderança, segundo o qual cada funcionário não é apenas designado pelo Líder, mas é a sua própria encarnação viva, e toda ordem emana supostamente dessa única fonte onipresente. Essa completa identificação do Líder com todo sublíder nomeado por ele e esse monopólio de responsabilidade centralizado por tudo o que foi, está sendo ou virá a ser feito são também os sinais mais visíveis da grande diferença entre o líder totalitário e o ditador ou déspota comum" (ARENDT, 1990a, p. 424).

No espectro sociopolítico mais abrangente, a responsabilização e a identificação totais do Líder com seus subordinados – e vice-versa – produziram um ambiente que transtornou os fundamentos das responsabilidades individuais, tornando difusa e de difícil caracterização a culpa e/ou inocência pelos atos cometidos.

> Essa responsabilidade total por tudo o que o movimento faz e essa identificação total com cada um dos funcionários têm a consequência muito prática de que ninguém se vê numa situação em que tem de se responsabilizar por suas ações ou explicar os motivos que levaram a elas. Uma vez que o Líder monopoliza o direito e a possibilidade de explicação, ele é, para o mundo exterior, a única pessoa que sabe o que está fazendo, isto é, o único representante do movimento com quem ainda é possível conversar em termos não-totalitários e que, em caso de censura ou de oposição, não dirá: não me pergunte, pergunte ao Líder. Estando no centro do movimento, o Líder pode agir como se estivesse acima dele /.../ O verdadeiro mistério do Líder totalitário reside na organização que lhe permite assumir a responsabilidade total por todos os crimes cometidos pelas formações de elite e, ao mesmo tempo, adotar a honesta e inocente respeitabilidade do mais ingênuo simpatizante (ARENDT, 1990a, p. 425).

Por fim, outro aspecto ao qual Arendt dedica algumas páginas de sua reflexão sobre as organizações totalitárias diz respeito às semelhanças destas com as sociedades secretas, como sua aura conspirativa, suas relações com a polícia secreta[429], sua visão dicotômica e seus "objetivos" de conquista do mundo, a lealdade incondicional dos associados à organização – ou seja, aos seus membros, princípios e objetivos – e, inclusive, os rituais que configuravam experiências de estímulo coletivo e pertencimento de grande importância num mundo de indivíduos atomizados e isolados. Mas tudo isso com a diferença fundamental de que, em relação às sociedades secretas, esvaziaram os movimentos totalitários "do único elemento que poderia justificar os seus métodos: a necessidade de manter segredo" (ARENDT, 1990a, p. 428), posto que, em razão dos objetivos almejados, bem como dos meios necessário para fazê-lo, não faria sentido. De qualquer modo, esse esvaziamento era plenamente compensado pela estrutura da organização e seus mecanismos de conquista e manutenção da irrestrita lealdade de seus membros e do amplo apoio dos simpatizantes.

**

No que tange aos próprios estados totalitários, sua instituição traz à tona uma contradição que os atravessa em razão da própria natureza dos movimentos que os originaram, a saber: como manter um modo de vida normal e instituições estabilizadas – garantindo, assim, o predomínio do "bom senso" na vida cotidiana, certo mínimo de liberdade de pensamento e expressão e, nas relações internacionais, o convívio com as outras nações mediado por normas pactuadas – sem que os dogmas de domínio global e de validade

[429] Para Arendt, é "devido à afinidade fundamental entre o funcionamento de uma sociedade secreta de conspiradores e a polícia secreta organizada para combatê-la, que os regimes totalitários, baseados na ficção de uma conspiração global e visando ao domínio global, passam a concentrar todo o poder nas mãos da polícia" (ARENDT, 1990a, p. 430).

absoluta do modo de vida – pois assumido como o mais adequado para todos os povos – do estado totalitário não entre em colapso? Na verdade, conforme Arendt, a resposta para esta questão só pode ser formulada em sentido negativo: não há como manter um modo de vida e nem instituições estáveis sob o totalitarismo. E não porque os movimentos continuem a disputar intensamente entre si o poder político e social[430], mas porque o movimento que logra esse domínio não o tem como fim, mas como meio para outros fins – se é que, como diz Arendt, as categorias de meios e fins continuam a ser válidas no contexto dos regimes totalitários. De qualquer modo, não obstante suas conquistas, os regimes totalitários demandam a mobilização permanente em prol do único modo de vida que postulam coadunar com seus princípios ideológicos: o domínio global[431].

> A luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não-totalitária, eis a tônica dos regimes totalitários; se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o risco de perder todo o poder que porventura tenham conquistado /.../ O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total. (ARENDT, 1990a, p. 442).

Por conta dessa impossibilidade de estabilizar um modo de vida e as instituições jurídico-políticas, os regimes totalitários fizeram tabula rasa dos preceitos legais e minaram as condições que permitiam o florescimento do pensamento e, com ele, da capacidade de julgamento[432]. E nem mesmo a não revogação da Constituição de Weimar, na Alemanha, ou a promulgação da Constituição de 1936, na URSS, negam, para Arendt, o fato de que os regimes totalitários tinham no Líder, encarnação da verdade racial ou histórica, e não na lei e no julgamento dos indivíduos, as fontes de orientação para a conduta política. Na movediça palavra do Líder, e não na clareza pública da lei, devem pautar-se os indivíduos nos regimes totalitários.

Igualmente, num regime em que as leis cedem lugar ao desejo-lei do Líder, mesmo que esse desejo seja manifestado em público, nem tudo pode ser exposto aos olhos e nem deve ser objeto do conhecimento de todos. Por conseguinte, se os regimes totalitários são considerados

---

[430] Como diz BARBOSA (1980, p. 13), "Uma sociedade de massas caracteriza-se pela abundância de movimentos de massa, enquanto uma sociedade totalitária é dada pela existência de apenas um movimento de massa, de conformação totalitária".

[431] Os governos totalitários "consideram o país no qual galgaram o poder apenas como sede temporária do movimento internacional a caminho da conquista do mundo" (ARENDT, 1990a, p. 461).

[432] "Nas condições do regime totalitário, a categoria dos suspeitos compreende toda a população; todo pensamento que se desvia da linha oficialmente prescrita e permanentemente mutável já é suspeito, não importa o campo de atividade humana em que ocorra. Simplesmente em virtude da sua capacidade de pensar, os seres humanos são suspeitos por definição, e essa suspeita não pode ser evitada pela conduta exemplar, pois a capacidade humana de pensar é também a capacidade de mudar de ideia" (ARENDT, 1990a, p.481).

"sociedades secretas montadas à luz do dia" (ARENDT, 1990a, p. 425), pode-se dizer que, neles, é a sua sociedade secreta – isto é, a polícia secreta – que governa o país. A polícia secreta, cujas operações, assim como aquelas dos campos de concentração, constituem "o único segredo religiosamente guardado num país totalitário" (ARENDT, 1990a, p. 485), é "o verdadeiro ramo executivo do governo, através do qual todas as ordens são transmitidas". Seus agentes "são a classe [*class*] francamente governante nos países totalitários, e as suas normas e escala de valores permeiam toda a textura da sociedade totalitária"[433] (ARENDT, 1990a, p. 480). E como o poder efetivo está no movimento – especialmente no Líder, que o é também da polícia secreta –, o estado torna-se uma espécie de "fachada externa"; sua função é "representar o país perante o mundo não-totalitário" (ARENDT, 1990a, p. 470). Nessas condições, a polícia secreta encontra-se, simultaneamente, em condições mais e menos privilegiadas do que nos países autoritários. De um lado, "já não lhe interessa saber o que se passa na cabeça das futuras vítimas, mas é a depositária dos maiores segredos do Estado". De outro, "Os serviços secretos já não sabem de coisa alguma que o Líder não saiba melhor que eles. Em termos de poder, a polícia desceu à categoria do carrasco" (ARENDT, 1990a, pp. 476-7) – isto é, não delibera, apenas executa. E ainda segundo a filósofa, a importância da polícia secreta nos regimes totalitários está intimamente relacionada à pretensão de domínio global nutrida por eles e à categoria de "inimigo objetivo". Quanto ao domínio global, os agentes da polícia secreta atuam no exterior infiltrando-se nas organizações políticas e incentivando movimentos quinta-coluna que visam desestabilizar e derrubar governos inimigos. Por conseguinte, da perspectiva de um regime que tem a pretensão de dominar o mundo, os inimigos são todos os outros governos, e os rebeldes e traidores não são apenas os indivíduos que vivem sob o regime totalitário em questão, mas, como o resto do mundo é considerado sua extensão ainda não conquistada, todos aqueles que, em outros países, inclusive em condições totalitárias, se opõem a ele. Em relação à importância do inimigo objetivo na configuração da nova posição da polícia secreta, ela se assenta, para Arendt, na distinção existente entre o crime e os inimigos de um regime autoritário e aqueles de um regime totalitário. Naquele, suspeitos são vigiados e inimigos perseguidos em razão de pensamentos e/ou posicionamentos políticos que os colocam em discordância ou oposição àqueles prevalecentes, "oficiais". Por isso, os elementos de discordância, além de constituírem o resultado de uma opção consciente, têm que ser comprovados – às vezes, imputados – e, assim, trazidos à luz para "legitimar" a punição. Em suma, real ou ficticiamente, o crime tem

[433] Embora seja uma questão secundária, notemos a imprecisão do uso do termo classe no lugar de instituição ou aparato do estado.

que ter ocorrido para que o opositor possa ser punido. Nesse caso, a provocação que suscita o ato criminoso constitui uma tática bastante utilizada nessa busca pelo inimigo. No regime totalitário, a provocação não faz sentido, pois não se visa *punir* o ato criminoso, mas *extirpar* o "inimigo objetivo", e, com isso, em razão de certas condições objetivas "cientificamente comprováveis", raça ou classe – e, portanto, independentemente do que faça –, eliminar as qualidades objetivas que o tornam um criminoso em potencial. Por isso, sua plena atuação não ocorre quando, em implantação, o regime totalitário, ainda com similaridades ao regime autoritário, enfrenta inimigos políticos, mas quando ele já se instalou plenamente. "O dever da polícia totalitária não é descobrir crimes, mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população" (ARENDT, 1990a, p. 476). E mais, ao invés de desaparecer com os massacres e os expurgos, os inimigos objetivos, a partir daí, necessitam ser permanentemente modificados, pois, sem eles e a polícia secreta, o próprio regime totalitário não pode se perpetuar. Por isso, se o terror é a essência do totalitarismo[434], a polícia secreta é o seu *deus absconditus*.

Outro aspecto é que, como nos movimentos totalitários, nada nos regimes totalitários pode ser muito cristalino, donde as instituições de poder, que, além da analisada "estrutura de cebola", também padecem da duplicação de funções e, com elas, das fontes de autoridade imediata[435]. No âmbito mais geral, ela se apresenta sob a forma das complexas relações entre estado e partido, relações nas quais o partido, não o estado, possui a prerrogativa das decisões mais importantes[436]. Nos escalões inferiores, atravessa todos os níveis da máquina administrativa[437]. Em certo momento, Arendt chega a afirmar que, "para os nazistas, a duplicação de órgãos era questão de princípio, e não apenas expediente destinado a criar empregos para os membros do partido" (ARENDT, 1990a, p. 447). De fato, é mais do que uma questão de princípio, pois, tendo em vista o enorme desperdício de recursos e, em termos técnicos, a disseminação da incompetência que promove, a duplicação em larga escala atende a interesses políticos profundos da própria manutenção do regime. Externamente, essa duplicação – que seria mais bem definida como multiplicação de órgãos – cumpria uma

---

434

435 "Uma vez que o totalitarismo no poder permanece fiel aos dogmas originais do movimento, as notáveis semelhanças entre os expedientes organizacionais do movimento e o chamado Estado totalitário não devem causar surpresa" (ARENDT, 1990a, p. 462).

436 "Todo o poder verdadeiro é investido nas instituições do movimento, fora da estrutura do estado e do exército. Todas as decisões são tomadas dentro do movimento, que permanece como o centro de ação do país" (ARENDT, 1990a, p. 470). Lembremos apenas que o partido nazista era um partido-movimento, sendo esse o sentido aqui utilizado. Portanto, é da relação desse partido-movimento com o estado que as supracitadas relações se referem.

437 "Com fantástica meticulosidade, os nazistas duplicaram no partido, através de algum órgão, todas as funções administrativas do estado: até a divisão entre estados e províncias" (ARENDT, 1990a, p. 446).

importante função no funcionamento do regime, qual seja, ela tornava confusa e obscura a fonte do poder, criando uma zona cinzenta entre o poder ostensivo e o poder real[438]. No âmbito interno das estruturas de poder, auxiliado por ela,

> o movimento dentro do aparato de domínio totalitário deriva a sua mobilidade do fato de que a liderança está continuamente transferindo o verdadeiro centro do poder, muitas vezes para outras organizações, mas sem dissolver e nem mesmo denunciar publicamente os grupos cuja autoridade foi eliminada (ARENDT, 1990a, p. 450).

E mais, ela era fundamental para que o Líder garantisse sua independência e, com ela, seu poder e a integridade do princípio de liderança. Portanto,

> Como técnicas de governo, os expedientes do totalitarismo parecem simples e engenhosamente eficazes. Asseguram não apenas um absoluto monopólio do poder, mas a certeza incomparável de que todas as ordens serão sempre obedecidas; a multiplicidade das correias que acionam o sistema e a confusão da hierarquia asseguram a completa independência do ditador em relação a todos os subordinados e possibilitam as súbitas e surpreendentes mudanças de política pelas quais o totalitarismo é famoso. A estrutura política do país mantém-se à prova de choques exatamente por ser amorfa (ARENDT, 1990a, p. 458).

Não obstante essas "surpreendentes mudanças de política" perpetradas pelo Líder, o objetivo primordial dos regimes totalitários, o domínio global, permanecia inalterado. Mais do que compatíveis com os regimes, elas eram necessárias devido às mentiras e ao cinismo generalizado nas estruturas do movimento. E, ademais, em razão da *hubris* pela construção de um mundo fictício e da ausência de quaisquer compromissos ético-morais dos regimes, essas mudanças de caráter meramente tático parecem levar ao extremo a famosa máxima segundo a qual "os fins justificam os meios". Para Arendt, até mesmo os compromissos ou objetivos econômicos, tão centrais nas sociedades burguesas, eram completamente subordinados àquele objetivo mais abrangente, advindo daí o caráter antiutilitário do totalitarismo – ou seja, em termos econômicos, não é apenas *não*-utilitário, mas *anti*utilitário –, cuja expressão maior foram os campos de concentração e os esforços nazistas para concretizar a "Solução final" mesmo num contexto crítico da guerra, num momento de crescente falta de força de trabalho e de escassez de recursos. Em nosso entendimento, é importante frisar esse aspecto porque, nos textos de Arendt, a falta de utilidade econômica constitui um argumento fundamental para refutar aqueles que sustentam haver conexões causais e fundamentos classistas para os regimes totalitários, como se apenas o interesse material, e não a "lógica de

[438] "O habitante do Terceiro Reich de Hitler não apenas vivia sob a simultânea e frequentemente contraditória autoridade de poderes rivais, tais como a administração estatal, o partido, a SA e a SS, como também nunca sabia ao certo, e nunca se lhe dizia explicitamente, qual autoridade deveria considerar acima de todas as outras. Tinha de desenvolver uma espécie de sexto sentido para saber, a cada momento, a quem devia obedecer e a quem devia ignorar" (ARENDT, 1990a, p. 449).

uma ideia", fosse suficiente para mover os homens e seus governos. Enquanto que, a seu ver, esse é o caso do totalitarismo. Daí, por exemplo, sua novidade histórica.

Esse caráter antiutilitário da política dos regimes totalitários manifestava-se, também, na crença que seus líderes tinham na organização. Para eles, em última instância, o poder não era oriundo dos recursos materiais disponíveis, nem se legitimava em sua busca pelo bem-estar do povo[439], mas originava-se da organização e jamais teria legitimidade sem ela. Em síntese: "O poder, como concebido pelo totalitarismo, reside exclusivamente na força produzida pela organização" (ARENDT, 1990a, p. 468). Como resultado, essa desconexão entre os interesses materiais – ou o bem-estar – e as atitudes políticas governamentais tanto possuía um grau inédito de imprevisibilidade como, por causa disso, era algo bastante assustador[440].

Dentre seus imponderáveis desdobramentos, a mais assombrosa concretização dessa imprevisibilidade são os campos de concentração. Neles, os regimes totalitários visam reduzir homens e mulheres de todas as idades à mais indigna e desumana da condições, eliminar os traços de suas personalidades e, assim, transformá-los em meros "feixes de reações" psicofísicas, desprovidos não apenas da liberdade como, inclusive, da espontaneidade própria dos organismos vivos. A eliminação dos traços da personalidade dos indivíduos – isto é, de suas individualidades – implica no assassinato da espontaneidade, em torná-los desprovidos de especificidades e, por conseguinte, supérfluos, descartáveis. "Enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração –, o ideal do domínio totalitário não é atingido" (ARENDT, 1990a, p. 508). Essa eliminação, no entanto, não ocorre de modo imediato. De posse física desses indivíduos, os regimes totalitários efetuam a eliminação de suas personalidades por procedimentos diversos, que vão desde a padronização de suas vestimentas, cortes de cabelo etc., a degradação de suas condições de alojamento, alimentação e higiene até a eliminação das fronteiras entre a vítima e o carrasco, envolvendo muitos deles nos serviços de triagem, administração e segurança dos

[439] "Para fins econômicos, os regimes totalitários sentem-se tão à vontade em seus países como os gafanhotos" (ARENDT, 1990a, p. 467).

[440] "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 4e 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 /.../ A ausência de estrutura no Estado totalitário, o seu desprezo pelos interesses materiais, a sua independência da motivação do lucro e as suas atitudes não-utilitárias em geral contribuíram, mais que qualquer outro elemento, para tornar quase imprevisível a política contemporânea" (ARENDT, 1990a, pp. 467; 469).

campos – em certos casos, até mesmo em guetos como o mais famoso deles, o de Varsóvia. Por sua vez, esse processo que transforma seres humanos em "cadáveres vivos" foi historicamente precedido pela produção de homens supérfluos e pelo assassinato em massa da "personalidade jurídica" dos indivíduos, efetuados pelo desarraigamento, desemprego, perda da nacionalidade etc[441]. Fatos que, há muito tempo, e intensificados com o advento da era imperialista, contribuíram para a formação de um exército de apátridas, donde praticamente povos inteiros – como, por exemplo, os ciganos – foram empurrados a essa condição e, por conseguinte, aos campos[442]. Para Arendt, o campo de concentração é a expressão mais contundente da consumação da falência do "império da lei". Por isso, ele "só pôde acontecer porque os Direitos do Homem, apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade" (ARENDT, 1990a, p. 498). Outro aspecto de brutalidade desconcertante promovido pelos campos é a industrialização da morte, tornando-a anônima e, para todos os efeitos, o corolário sem testemunhas de sua morte social. Ou seja, "A morte apenas selava o fato de que ele [o indivíduo] jamais havia existido" (ARENDT, 1990a, p. 503). Para qualquer um que tenha vivido essa temível experiência, os campos de concentração constituem muito mais do uma prisão, constituem verdadeiros inferno em vida e, portanto, a mais acabada expressão de que, em contraposição aos prognósticos do bom senso, "tudo é possível"[443]. Sem qualquer utilidade econômica – ou, como vimos, fundamentalmente antiutilitários –, eles rompem com os princípios de meios e fins que, nas mais diversas esferas da experiência humana, presidem os comportamentos individuais e coletivos. Sob esse aspecto, portanto, eles não fazem qualquer sentido[444]. No entanto, Arendt explica que, na verdade,

---

[441] "A destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado" (ARENDT, 1990a, p. 502).

[442] Os criminosos eram enviados em quantidade reduzida; eles serviam apenas para dar a aparência de que os campos abrigavam indesejáveis da sociedade, e não porque os campos constituíssem uma extensão do sistema penal legal. Isso seria uma perversão de sua finalidade, pois tornaria os campos parte integrante de um sistema que pune o indivíduo em razão de um crime definido. Tanto que, em todos os campos, "os criminosos constituem a aristocracia /.../ O que leva os criminosos à liderança não é tanto a sua afinidade com o pessoal da supervisão – na União Soviética, aparentemente, os supervisores não são como a SS, uma elite especial para cometer crimes – quanto o fato de que somente os criminosos são mandados para o campo em virtude de alguma atividade definida" (ARENDT, 1990a, p. 499).

[443] Nas palavras de Arendt, "Somos todos tentados a explicar o intrinsecamente inacreditável por meio de racionalização. Em cada um de nós existe um liberal que procura persuadir-nos com a voz do bom senso /.../ [Porém,] O que o bom senso e as 'pessoas normais' se recusam a crer é que tudo seja possível" (ARENDT, 1990a, pp. 490-1),

[444] "A incredibilidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica. Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da franca antiutilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre

> É apenas aparente a inutilidade dos campos, sua antiutilidade cinicamente confessada. Na verdade, nenhuma outra de suas instituições é mais essencial para preservar o poder do regime. 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. Dominador e dominados voltariam logo facilmente à "velha rotina burguesa"; após alguns primeiros "excessos", sucumbiriam à vida de cada dia e às leis humanas; enfim, marchariam na direção que todos os observadores, aconselhados pelo bom senso, previram tantas vezes. O engano trágico dessas profecias, provenientes de um mundo que ainda vivia em segurança, foi supor a existência de uma natureza humana que era imutável através dos tempos, identificar essa natureza humana com a história, e assim declarar que a ideia de domínio total era não apenas desumana como irrealista. De lá para cá, aprendemos que o poder do homem é tão grande que ele realmente pode vir a ser o que o homem desejar.

Não obstante esse antiutilitarismo possuir, sob a lógica da dominação totalitária, tremenda funcionalidade, ele e o isolamento no qual os campos se encontravam do restante do mundo – e, até mesmo, dos habitantes dos países em que estavam instalados os próprios regimes totalitários – explicam porque a descoberta de sua existência causou tanto espanto e, de modo geral, despertou sentimentos de incredulidade acerca da veracidade dos relatos dos sobreviventes: em conformidade com os parâmetros do bom senso, os campos de concentração pareciam impossíveis.

> Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido. Assim, todo paralelo cria confusão e desvia a atenção do que é essencial (ARENDT, 1990a, p. 494).

Enfim, para Arendt, com os campos de concentração, os regimes totalitários têm um instrumento poderoso para efetivar sua pretensão de alterar a própria natureza humana e, assim, instaurar a superfluidade geral. Produzir, então, um antes inconcebível "mal radical", ele próprio originário de "um sistema no qual todos os homens se tornaram supérfluos" (ARENDT, 1990a, p. 510). É por isso que a filósofa considera que a incompreensão dessas características dos campos de concentração oblitera a própria compreensão dos regimes totalitários, tendo em vista que "os campos de concentração são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário" (ARENDT, 1990a, p. 489).

---

esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade" (ARENDT, 1990, p. 495).

5.2. Totalitarismo e marxismo

Em vista dos objetivos da nossa pesquisa, uma pergunta emerge logo após o término dessa exposição das características dos movimentos e regimes totalitários na concepção arendtiana: sob qual aspecto Arendt compromete o marxismo – e, como veremos, por meio dele, o próprio Marx – com essa monstruosidade histórica? Mesmo que indireta e não-intencional, teria o marxismo alguma responsabilidade em relação a ela? E, se tiver, onde reside? Sob a perspectiva marxista, o conceito de totalitarismo é consistente? Como os marxistas entendem aquelas sociedades e seus respectivos regimes políticos? De antemão, podemos dizer que, em que pese o fato de suas críticas estarem entremeadas de elogios – que rareiam ao longo dos anos – a certos feitos intelectuais de Marx, Lenin, Rosa Luxemburg e outros, Arendt sustenta esse comprometimento do marxismo. De modo mais direto, sustenta que a responsabilidade deriva do próprio Marx, e que reside em sua *teoria da história*[445]. Nesta, sobressaem-se sua *concepção de lei*, *processo*, a *funcionalização* dos conceitos no pensamento social – que, mais do que qualquer outro pensador, o velho revolucionário alemão teria sido o responsável – e o modo como tratou a *ideologia*, compreendendo-a como "chave explicativa da história". De modo curioso, excetuando-se o capítulo tardio "Ideologia e terror: uma nova forma de governo", o livro *Origens do Totalitarismo* está longe de ser a melhor fonte para o tratamento dessas questões, tendo em vista que os fundamentos – mais do que as origens – do totalitarismo foram mais bem tratados em textos posteriores – inclusive, em um projeto intitulado *Totalitarian Elements in Marxism*[446] e alguns materiais preparatórios a um livro sobre política que, décadas depois, foram publicados como obras póstumas, como é o caso, entre outras, de *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, *O que é a política*, *A promessa da política*. Dentre as obras posteriores publicadas em vida, destacam-se *Entre o passado e o futuro*, *A condição humana* e *Da revolução*. Nesse momento, analisaremos essas questões a partir das *Origens*, especialmente do seu referido capítulo tardio, de *Entre o passado e o futuro* e dos diversos materiais publicados postumamente. Mesmo quando resvaladas, ideias contidas n'*A condição humana* e em *Da revolução* serão, de modo respectivo, analisadas apenas nos capítulos subsequentes.

*

[445] Na verdade, nesse quesito, remonta ao próprio Hegel, pois, a seu ver, Marx fez muito pouco em sua apropriação da visão hegeliana da história.
[446] Cf. nota 15 supra.

Comecemos, então, pelo papel desempenhado pela concepção de lei que, segundo Arendt, em oposição às formas de governo identificadas e analisadas pela filosofia política, constitui o fundamento da "legitimidade totalitária".

Historicamente, "todas as definições da essência dos governos" repousam sobre sua legalidade ou ilegalidade, "entre o poder arbitrário e o poder legítimo". Nesse caso, os regimes totalitários teriam sido de natureza distinta. Sua rejeição à legalidade positiva não teria sido efetuada em nome da contestação ou discordância do *status quo* legal, assumindo claramente o confronto com ele – e, portanto, a ilegalidade e arbitrariedade do regime –, mas o resultado de um apelo a leis mais profundas e poderosas, àquelas "que sempre acreditamos ser a origem de todas as leis": as leis da natureza ou da história. Por seu caráter sobre-humano e inexorável, essas leis, em sua realização da "justiça na terra", sob a forma do "calvário do Espírito", promoveriam o massacre dos indivíduos[447], pois, pelo movimento abstrato-universal que as regem, elas são incapazes de nutrir qualquer consideração pela especificidade e irrepetibilidade dos acontecimentos históricos e, neles, pelas necessidades e desejos individuais.

> A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiem a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança — que está por trás da pretensão de governo global — é acalentada por todos os governos totalitários. A política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submeteriam (ARENDT, 1990a, p. 514).

Para Arendt, essa pretensão de fundar a legalidade do regime diretamente nas próprias leis da natureza ou da história, além de minar a autoridade das leis positivas – que, historicamente, nutrem-se da autoridade daquelas, mas não se identificam com elas, estabilizando as relações entre os homens por meio de sua própria autoridade –, faz do homem a própria encarnação de leis sobre-humanas.

> Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo (ARENDT, 1990a, p. 515).

É bastante perceptível como, nessa citação, a visão de Arendt sobre o pensamento de Marx é eivada das deturpações promovidas pela inescrupulosidade e/ou incapacidade dos

[447] Conforme Marcuse, comentando Hegel: "O universal segue seu caminho por cima dos indivíduos, e a história, quando apreendida, aparece como o imenso calvário do Espírito" (MARCUSE, 1997, p. 162).

adversários e pela miopia dos marxistas vulgares. Lembremos que, num universo de crenças e elucubrações transcendentais, os inquisidores medievais, envoltos nos véus da teologia, consideravam-se a própria encarnação terrena dos desígnios da justiça divina. Do mesmo modo, não é de admirar que, num mundo laicizado pela filosofia e pela ciência, as ideologias das classes em conflito assumam termos e formas científicas (ou pseudocientíficas), superando as inspirações tradicionais e religiosas de outrora. Nesse caso, o que merece questionamento não é o fato de as ideologias assumirem tais características – e, inclusive, nutrirem-se de modo mais ou menos enviesado das correntes de pensamento de sua época –, mas, como o faz Arendt, tomar as "crenças" (ideologias) que deveriam ser explicadas como explicações para o fenômeno totalitário, bem como, revelado no conteúdo de sua afirmação, o caráter acrítico de sua leitura do pensamento marxiano. Isso porque, em relação à suposta ideia "da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo", ela só pode ter sido colhida em obras de detratores ou apologetas ineptos, jamais da obra do próprio pensador. Pois, continuando a explanação de suas ideias, somente assim ela pôde dizer que, enquanto Darwin foi o primeiro a desenvolver os conceitos de seleção e evolução das espécies e, com eles, a substituir a circularidade pelo movimento linear na natureza, introduzindo a *história na natureza*, Marx, por sua vez, teria introduzido a *natureza na história*. E teria feito isso ao sustentar que "a luta de classes /.../ como força motriz da história é apenas a expressão externa do desenvolvimento de forças produtivas que, por sua vez, emanam da 'energia-trabalho' dos homens" – isto é, de uma "força natural", biológica. Isso significa que "A lei 'natural' da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica — e pôde ser usada como tal pelo racismo — quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista" (ARENDT, 1990a, p. 516), que, em sua concepção, é tão natural quanto aquela. Para Arendt, então,

> A tremenda mudança intelectual que ocorreu em meados do século XIX consistiu na recusa de encarar qualquer coisa 'como é' e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior. Que a força motriz dessa evolução fosse chamada de natureza ou de história tinha importância relativamente secundária. Nessas ideologias, o próprio termo 'lei' mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento (ARENDT, 1990a, p. 516).

O movimento da natureza não é mais circular, mas linear e evolutivo, podendo ser infinito. No domínio dos assuntos humanos, a lei não é mais o arcabouço jurídico-político que

sustenta o espaço da liberdade[448] – e, assim, orienta as condutas individuais conforme "critérios de certo e errado" –, mas a "expressão do próprio movimento" da história. Diante desses novos atributos, tudo aquilo que dificulta esse movimento merece ser eliminado, sejam "raças" ou classes. E mais, como o movimento é infinito, os regimes totalitários necessitam produzir sempre novos "inimigos objetivos", pois, caso contrário, a história chegaria ao fim e, com ela, a própria razão de ser do movimento. O terror, então, tem que ser permanente, haja ou não oposição ao regime. Por isso, "Se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário" (ARENDT, 1990a, pp. 516-7). Em suma,

> O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura 'estabilizar' os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do 'inimigo objetivo' da História ou da Natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios; 'culpado' é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às 'raças inferiores', quanto a quem é 'indigno de viver', quanto a 'classes agonizantes e povos decadentes' /.../ O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a natureza ou a história (ARENDT, 1990a, p. 517).

De acordo com seu entendimento, então, o regime totalitário envolve todas as relações, instituições e indivíduos num movimento de "caráter natural" cuja finalidade é, no limite, a manutenção do próprio movimento. Para isso, o terror torna-se o próprio cerne de sua existência. Pode-se dizer assim que, ao invés de um *ser*, cuja ordem legal estabiliza, o regime totalitário tornou-se um *processo*, cuja lei do movimento impede qualquer estabilidade. E mais, como processo, ele está submetido às conexões causais da lei do movimento que o regem ferreamente. Em termos histórico-sociais, essa submissão da vida humana a uma legalidade de caráter natural significa o aplastamento dos indivíduos e, com eles, da espontaneidade e do "milagre" da ação humana – isto é, da natalidade. Por conseguinte, para Arendt, sob as condições do totalitarismo, somente o milagre da ação pode combater – e, assim, dar origem ao evento que elimina – esse regime social monstruoso, daí a tentativa totalitária de alterar a natureza humana que, para todos os efeitos, comporta a natalidade – e, com ela, renova as esperanças – no ato de nascimento de cada ser humano.

Nessa engenhosa argumentação, nos parece haver uma confusão entre esferas do ser e complexos sociais. Na primeira proposição de seu argumento, a lei consiste numa construção

[448] "Abolir as cercas da lei entre os homens — como o faz a tirania — significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade" (ARENDT, 1990a, p. 519).

consciente dos homens para regular suas relações sociopolíticas; na segunda, diferentemente, o mesmo termo é utilizado para denominar um movimento que segue certa "legalidade", possui certos padrões etc. O problema, nesse caso, não está na nova utilização de um conceito que, por afinidade formal, migrou de um aspecto da realidade para outro, mas em querer explicar o fenômeno por meio dos movimentos semânticos da palavra. Nesse caso, foram as mudanças práticas que embasaram a nova utilização do termo, tendo em vista que, pela citada afinidade formal, ele pôde auxiliar no desvendamento de algo que, na natureza, se conhecia pouco, ou, na história, não se conhecia – a sujeição a "legalidades". Pois, pela natureza dos fenômenos, a questão central não é que, de algo estável, o termo lei passou a indicar movimento, mas que, tanto num caso como noutro, ele denota ação ou fenômeno sujeito a regras, padrões, normas – o que, de modo algum, significa que essas regras, normas, padrões sejam da mesma natureza ontológica daquelas. A "tremenda mudança intelectual" consistiu, então, num avanço extraordinário, dado que, pelo saudável impulso ontológico que a burguesia em sua fase progressista ainda avalizava, a historicidade foi revelada como um atributo de todas as formas do ser – ou seja, não como imputação externa ("teria introduzido a" ou efetuado "mudanças de sentido"), mas como atributo ontológico[449]. E se, no âmbito das ideologias, essa historicidade foi pervertida por atributos teleológicos, isto é algo que não compromete nem Darwin nem Marx, pois a captação objetiva de tendências não significa, sobretudo no ser social, um imperativo inexorável, inevitável e, portanto, fiador de qualquer custo que o uso de quaisquer meios possa acarretar. De fato, a presença dessas ideias apenas demonstra como o saudável impulso desapareceu e que, nas novas circunstâncias, os ideólogos de burgueses e burocratas (sendo esses as representações do capital – e, portanto, da contrarrevolução – nos países pós-capitalistas[450]) passaram a promover, consciente ou inconscientemente, todas as formas de falsificação concernentes à manutenção da ordem social. Em suma, como "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (MARX, ENGELS, 2007, p. 94), não foi a mera mudança na ideia de lei que embasou as ideologias totalitárias e, por meio delas, o terror tornou-se o cerne dinamizador de regimes políticos ditos totalitários, mas foram as condições sociopolíticas em que ocorreu a reação burguesa que, emaranhadas nas complexas relações entre elas e as formas de

[449] De acordo com Lukács (1979c, p. 79), "a continuidade na persistência, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, é indício de tendências ontológicas à historicidade como princípio do próprio ser".
[450] Para Mészáros (2002) e Chasin (1989), nessas sociedades, apesar da superação do capitalismo, perdurava a regência do capital no complexo socioeconômico, embora sob a forma do domínio político da burocracia. Para designar essa forma do capital, Chasin cunhou a feliz expressão "capital coletivo/não social".

consciência que nela emergiram e a envolveram, demandaram a imputação de atributos estranhos àquela ideia e, com isso, ideologias com aquelas características.

Pelo exposto até aqui, e pelas considerações efetuadas no capítulo anterior sobre a concepção arendtiana de evento, temos que, para Arendt, o denominado totalitarismo não constitui um extremo desdobramento político de crises socioeconômicas e político-culturais, nucleadas pelas lutas entre as classes fundamentais da sociedade burguesa – burguesia e proletariado – e, em menor grau, das lutas entre as próprias facções das classes dominantes, assim como, por meio das forças militares dos estados, das burguesias de países distintos. Para ela, todas essas condições jamais constituem causas, mas, no máximo, elementos fundamentais que adentraram na constituição do totalitarismo. Seu fundamento, não suas causas, reside numa *nova concepção da história* e, imbricada com ela, de *lei*, *processo*, *função*, *ideologia*. Por conseguinte, afora o idealismo aí imperante, donde as ideias detém a regência da totalidade social, é decisivo sublinhar que – e analisar porque – não é à tradição do pensamento filosófico irracionalista da Europa e, em específico, da Alemanha[451] – do qual, como vimos, com Heidegger, Jaspers e a própria filósofa se originam –, mas às ideias de Hegel e Marx sobre a história[452], que ela atribui o papel mais destacado nessa *naturalização* das leis e das relações sociais que animam o totalitarismo.

Como vimos, a obra hegeliana é um monumento intelectual. Ela constitui o mais ambicioso sistema e a verdadeira síntese do desenvolvimento filosófico da burguesia em sua fase progressista. Nela, os diversos fios do idealismo e do materialismo filosófico dos séculos precedentes encontraram uma resolução sumamente complexa e vigorosa, mas problemática, na forma de um sistema lógico-ontológico[453]. Um sistema que subsome as mais diversas esferas do ser ao férreo conjunto das leis da lógica dialética, as quais, na visão de Hegel, regem dos mais simples fenômenos da natureza inorgânica às mais sublimes produções do espírito humano – e, inclusive, a autoconscientização do próprio Espírito absoluto. Nesse sentido, em Hegel, "as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da

[451] É imediatamente perceptível que, ainda que resvale apenas superficialmente na questão, assumir isto seria "dar um tiro no pé", dado que desnudaria as semelhantes fontes filosóficas nas quais se nutriram o denominado totalitarismo nazista e a própria crítica arendtiana, antitotalitária.

[452] A complexidade e o caráter controverso das ideias de Arendt confundem até mesmo uma leitora tão qualificada como Anne Amiel, levando-a, apesar de todas as evidências em contrário, a afirmar que "Arendt não atribui a Marx nenhuma filosofia da história de tipo kantiano ou hegeliano" (AMIEL, 2003, p. 155). Isso, embora Arendt, de modo bastante explícito, diga que "Uma rápida comparação das principais apresentações da história em Marx e Hegel nos basta para perceber que seus conceitos de história são fundamentalmente similares" (ARENDT, 2008b, p. 120).

[453] Como diz Lukács, "a lógica hegeliana /.../ não é uma lógica no sentido escolar da palavra, não é uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia" (LUKÁCS, 1979b, p. 27).

realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo" (LUKÁCS, 1979b, p. 27). Ou seja, em Hegel, a lógica não constitui mero instrumento do pensamento para que o sujeito enforme o real que, em si, lhe escapa, mas uma espécie de essência da própria realidade. Nesse caso, não que a essência do real seja, numa longa jornada, apreendida pelo pensamento, mas sim que o próprio pensamento – isto é, enquanto momento do espírito absoluto – se coloca como realidade e, em razão disso, pode ser desvendado no próprio objeto. Recuperado do seu em-si, o objeto – isto é, a ideia sob a forma objetiva – é plenamente desvendado pelo sujeito; temos, aqui, o mito do sujeito objeto-idêntico. Mito que, com suas profundas distorções e limitações, constitui uma conquista filosófica, pois "dirige-se no sentido da realidade objetiva com muito maior decisão que a gnosiologia subjetivo-transcendente de Kant". O que não impede Hegel de, devido à natureza idealista de sua filosofia, "ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas" (LUKÁCS, 1979b, pp. 35; 43). Ou, numa variação da mesma ideia: em "Hegel, as antinomias decisivas nascem, porém, da deformação à qual são submetidos os fatos ontológicos a fim de serem forçados a entrar em formas lógicas" (LUKÁCS, 1979b, p. 45). Desse modo, Arendt tem razão quando sustenta que Hegel fez da lógica um construto que submete o real a determinações abstratas e, quanto à vida humana, transformou a "metafísica em uma filosofia da história" (ARENDT, 1972, p. 111). Longe, porém, de matizar as contribuições e limitações do grande filósofo – como, por exemplo, fez Lukács –, Arendt não apenas salientou de maneira crítica o pensamento hegeliano como, e isso é importante, o fez com mais afinco justamente tratando de suas contribuições progressistas, isto é, aquelas que abriram caminhos para uma apreensão totalizante dos movimentos do próprio real, tanto em sua processualidade como em suas contradições[454]. Um exemplo. Para Arendt, a ruptura da tradição constituiu um acontecimento decisivo para, senão produzir, ao menos possibilitar o advento do totalitarismo. Sem a possibilidade de evocação da tradição e de, por meio dela, fundamentar a autoridade, os homens, num contexto de profunda crise, ficaram bastante vulneráveis aos movimentos e à propaganda ideológica totalitária.

> Kierkegaard, Marx e Nietzsche situam-se no fim da tradição, exatamente antes de sobrevir a ruptura. O predecessor imediato deles foi Hegel. Foi ele quem, pela primeira vez, viu a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo, e essa tremenda façanha implicava situar-se ele mesmo no interior de todos os sistemas e crenças do passado com reclamos de autoridade; implicava ser ele tolhido unicamente pelo fio de continuidade da

[454] Como diz LUKÁCS (1979b, p. 30): uma das descobertas de Hegel diz respeito à "apreensão conceitual da contraditoriedade do próprio processo e não de contradições na concepção desse processo".

> própria história. O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição... (ARENDT, 1972, p. 55).

Isso porque o fio da continuidade histórica significa, para Arendt, submeter a vida humana aos critérios da legalidade e da finalidade – como se o hoje estivesse contido necessariamente no ontem e, por sua vez, o amanhã no hoje – e, com isso, conceber conexões causais onde existem apenas ações imprevisíveis e, portanto, eventos. Significa negar a liberdade humana de agir. Mas, não obstante suas preocupações sejam, sob certos aspectos, pertinentes, importa reconhecer que, além dos problemas relacionados à causalidade – os quais foram tratados no capítulo anterior –, elas também se encontram atravessadas por outra profunda confusão, a saber: a de conceber características da realidade como imputadas ou garantidas pelo pensamento e não como atributos objetivos da própria realidade. Conforme sua própria explicação, a ruptura da tradição é um fenômeno que ocorre na esfera das ideias. No entanto, é necessário entender que não é a compreensão sobre o seu próprio ser que, em si e por si, vai alterar a malha de determinações à qual os homens estão submetidos. As conexões entre as formações sociais, as gerações e os acontecimentos históricos não são produtos abstratos de qualquer imputação externa, seja ela postuladora de uma concepção de história permeada pelo "milagre da ação" e dos eventos, como sujeição rígida aos ditames abstratos da lógica ou, ainda, que matize e busque o equilíbrio entre esses aspectos. Em todos esses casos, são movimentos do pensamento, externos aos movimentos do próprio ser – e não a remissão a este –, que presidem a elaboração da imagem do mundo; eles, portanto, exprimem um tipo de procedimento oposto ao do pensamento de Marx[455]. De fato, como demonstram as conquistas marxianas, a continuidade histórica não consiste num atributo do pensamento que se impõe sobre os processos reais, afirmando-a ou negando-a, mas um processo real, *objetivo*, segundo o qual as gerações anteriores legam às gerações que as sucedem forças produtivas, modos de produção e distribuição da riqueza material e, com eles, o patrimônio cultural acumulado da humanidade. Por isso, cabe ao pensamento captar esse processo e orientar-se por ele. O erro de Hegel, então, não foi o de apreender a história como algo contínuo, mas, entre outros, de conceber como alicerce dessa continuidade um ente abstrato, a lógica, e não os próprios fundamentos objetivos da história humana e, por conseguinte, os modos objetivos pelos quais

---

[455] "Onde a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução mental do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são na realidade "formas de ser, determinações da existência", elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo" (LUKÁCS, 1979c, p. 28).

os homens se organizam para, mediados pelos meios de produção e por suas próprias relações, produzir e reproduzir sua vida material – e, a partir daí, lançando-se à multiplicidade de atividades que compõe a sua vida.

Outrossim, sua apreensão da história como totalidade não exprime uma arbitrariedade oriunda da arrogância de um filósofo que, de maneira espantosa, quis submeter tudo às fronteiras do sistema e às regulamentações lógicas. Na verdade, exprime, ainda que de maneira invertida, um processo real:

> quanto mais no curso desse desenvolvimento [objetivo] se expandem os círculos singulares que atuam uns sobre os outros, quanto mais o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações, tanto mais a história torna-se história mundial (MARX; ENGELS, 2007, p. 40).

Ou, ainda, numa formulação que incorpora tanto o fundamento da continuidade histórica quanto de sua totalização objetiva.

> O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiram maior desenvolvimento (MARX, 1989, p. 207).

O caráter totalizante da filosofia hegeliana possui, portanto, fundamentos reais, constituindo muito mais do que mera imputação externa[456]. Por isso, mesmo com as limitações de seu sistema e de sua época, Hegel contribuiu verdadeiramente para elevar o pensamento filosófico a outro patamar. Em suas obras, Marx e Engels fornecem abundantes passagens em que mostram os fundamentos objetivos que sustentam, mesmo que invertida, essa apreensão conceitual do real como totalidade: a construção da *unidade objetiva* da espécie levada a cabo, de modo estranhado e alienado, pelo capital[457].

> Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela roubou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a ser destruídas

[456] De acordo com Lukács (1979b, pp. 79; 83), "Quando se examina esse caminho gnosiológico de Hegel do intelecto à razão, pode-se facilmente perceber que se trata de um fato que inicia uma época; ao contrário dos pensadores precedentes e contemporâneos, ele consegue criar a base para o conhecimento de uma realidade complexa, fundada sobre a totalidade, dinamicamente contraditória, em face da qual havia fracassado a gnosiologia dos séculos XVIII e XIX /.../ O ato filosoficamente revolucionário de Hegel /.../ consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência".

[457] O capital comercial e monetário e a renda da terra "haviam conhecido por longo tempo uma existência autônoma; e, nessa autonomia, apesar de certa conservação de suas peculiaridades, haviam desempenhado funções socioeconômicas inteiramente diversas" (LUKÁCS, 1979c, p. 65). Somente com a subordinação dessas categorias econômicas ao capital industrial temos um quadro unitário do desenvolvimento econômico, no qual passam a desempenhar funções bastante diversas. A lei do valor, por exemplo, somente pode apresentar-se na plenitude de seu funcionamento com a integração dessas categorias e, além da intensa mobilidade das mercadorias e da força de trabalho, com a permanente migração de capitais de um ramo para outro e de uma categoria para outra.

> diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas – indústrias que já não empregam matérias-primas nacionais, mas sim matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país mas em todas as partes do mundo. Ao invés das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, surgem novas demandas, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e de climas os mais diversos. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações autossuficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material quanto à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se patrimônio comum. A estreiteza e unilateralidade nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis; das numerosas literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal (MARX; ENGELS, 1998, p. 43).

Se a elucidação desses fundamentos objetivos não exime Hegel da responsabilidade de, ao inverter as relações entre realidade objetiva e pensamento, ter atribuído ao pensamento o papel de "momento predominante" (*uebergreifendes Moment*) e, às relações objetivas, o de "momento ontologicamente subordinado", certamente a esvazia em relação às críticas que tomam a continuidade e a totalidade histórica que propugna como motivações puramente subjetivas ou condicionadas pela estrutura conceitual do sistema[458]. (Mas se isso vale para Hegel, certamente, não vale para Arendt, que, mais de 100 anos após as conquistas marxianas e das investigações de tantos outros pensadores sociais, busca sustentar que "o conceito da própria história mundial é nitidamente político em sua origem" (ARENDT, 1990a, p. 43), pois estaria relacionado ao tratamento do homem *qua* homem nas Revoluções Francesa e Americana. Posição que apenas evidencia o idealismo de suas concepções filosóficas).

Para todos os efeitos, ainda que vultoso, Arendt não considera o comprometimento de Hegel tão vasto e profundo como o de Marx. Entre outras coisas, vimos como, para Arendt, esse pensador teria introduzido a natureza na história ao conceber a luta de classes como sendo a expressão externa do desenvolvimento das forças produtivas alimentado por uma força natural, o trabalho ("energia-trabalho"). Por conta disso, teria tornado a luta de classes tanto uma incontornável manifestação de forças naturais na história como, mais importante, uma "chave explicativa" para todos os acontecimentos históricos. Mas, é necessário perguntar, isso corresponde à realidade? Para responder a essa questão, lembremos que, em Marx, a única referência textual tão sintética e peremptória que, com muito esforço, poderia avalizar a argumentação de Arendt acerca da luta de classes como "chave explicativa" da história é a afirmação que abre o capítulo I do *Manifesto Comunista*: "A história de todas as

[458] "Toda a filosofia de Hegel se orienta substancialmente no sentido de conhecer a sociedade e a história. Por isso, suas categorias – no que se refere à essência específica delas – são dirigidas para a esfera do ser. Mas o fato de que essas categorias, surgindo no pensamento de Hegel subordinadas à lógica, apareçam quase sempre generalizadas a um âmbito bem maior que a esfera do ser social, e resultem, portanto, deformadas do ponto de vista da ontologia do ser em-si, esse fato é algo mais que uma simples forma de manifestação do sistema" (LUKÀCS, 1979b, p. 51).

sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes" (MARX, ENGELS, 1998, p. 40). E, mesmo assim, somente perdendo a referência da obra de Marx como um todo e absolutizando como lei lógico-ontológica o que é uma "abstração razoável"[459]. Em outras palavras, essa afirmação não é, *à la* Kant, uma construção ou ente ideal para leitura do real e nem, *à la* Hegel, um construto lógico entendido como a própria essência dinamizadora da realidade. Ao contrário, ainda que de modo bastante abstrato, é uma expressão, no âmbito das ideias, do movimento da própria realidade, da própria coisa[460].

E, ademais, na análise desse pequeno texto, não se pode desconsiderar que, além de uma obra sintética (no conteúdo e na forma), o *Manifesto Comunista* é, com o perdão da repetição, um manifesto. Nele, a despeito da profunda consistência da arquitetura e do desenvolvimento da obra e, ao mesmo tempo, ao lado de profundas reflexões, se encontram afirmações de impacto que, sob certos aspectos, foram pouco desenvolvidas. Tanto é assim que, em textos anteriores e posteriores a ele – alguns póstumos (*Manuscritos econômico-filosóficos*, *A ideologia alemã*, *Grundrisse* etc.) e outros não (*A miséria da filosofia*, *18 Brumário de Luís Bonaparte*, *O capital* entre outros) –, sem perder de vista sua importância nuclear nas sociedades classistas, a luta de classe e o desenvolvimento sócio-histórico foram objetos de tratamentos muito mais complexos e concretos. Nesse sentido, a citada formulação marxiana, de modo bastante abstrato, constitui a apreensão de uma característica essencial das sociedades classistas que, no máximo, consiste numa primeira indicação do curso de seu desenvolvimento e, no contexto da exposição, um passo inicial da própria reflexão. Uma formulação que jamais pode ser tomada como "chave explicativa" para abrir todos os cômodos do palácio da história, como, por exemplo, em oposição ao espírito e aos textos da obra marxiana, pseudomarxistas o fizeram e, ainda hoje, muitos o fazem[461]. Ela cumpre, de fato, uma função similar à "abstração razoável" contida no inventário das condições gerais da produção: poupa a repetição e delineia uma primeira aproximação da realidade. De modo algum, no entanto, essa abstração exime o pesquisador da investigação das condições específicas dos processos históricos específicos, "a fim de que não se esqueça da diferença

[459] "A razoabilidade de uma abstração se manifesta, pois, quando retém e destaca *aspectos reais*, comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados" (CHASIN, 2009,p. 124).
[460] Como vimos na Introdução desta tese, para Marx, não é objeto que deve ser enformado pelo pensamento, mas o pensamento que deve ser enformado pelo objeto. E, novamente, como explica Chasin (2009, p. 58), "sob tal influxo da objetividade, o *ser* é chamado a parametrar o *conhecer*; ou, dito a partir do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às *coisas* reais e ideais da mundaneidade".
[461] Um exemplo em estado bruto pode ser encontrado em *A teoria marxista das classes e da luta de classes*, do stalinista FEDOSEYEV, 1947. In: http://www.marxists.org/portugues/tematica/rev_prob/21/teoria.htm.

essencial por causa da unidade" (MARX, 1982, p. 4). Esquecimento esse que, como se sabe, muito mais do que um descuido subjetivo, constitui um traço essencial do pensamento social delimitado pelo mundo *prático* e pelo horizonte *teórico* da classe burguesa – tanto em seu período progressista quanto, com variações, em seu período de decadência. Portanto, fonte caudalosa para o obscurecimento de distinções essenciais de sua ordem social e para a desorientação da crítica – e, assim, de eternização da própria classe[462].

> Quando o burguês de mentalidade estreita diz para os comunistas: ao suprimirdes a propriedade, isto é, minha existência como capitalista, como proprietário de terras, como fabricante, e a vossa existência como trabalhadores, suprimis a minha e a vossa individualidade; ao tornardes impossível que eu explore a vós, trabalhadores, e embolse meus lucros, juros ou rendimentos, tornais impossível que eu exista como indivíduo. Portanto, quando o burguês explica aos comunistas: ao suprimirdes a minha existência como *burguês*, suprimis a minha existência como indivíduo – quando, dessa maneira, ele, na qualidade de burguês, identifica-se consigo mesmo como indivíduo –, então se pode, ao menos, mostrar reconhecimento pela franqueza e pelo descaramento. Para o burguês, este é realmente o caso: ele só acredita ser indivíduo na medida em que é burguês (MARX; ENGELS, 2007, p. 224).

Há mais, porém. Em diversos momentos, Marx mostra como os homens, por meio de suas ações, colocam em movimentos processos socioeconômicos e políticos que lhes escapam ao controle e, portanto, submetem tanto seus agentes como outros à sua legalidade[463]. O caso mais clássico é o da lei do valor, donde a brutal consciência dos atos individuais, manifesta na busca incessante de cada capitalista pelo lucro e, para isso, com as reestruturações técnico-organizacionais, pelo aumento da extração de mais-valia e pela redução de custos, transforma-se numa legalidade implacável – "fatídica" e "incompreensível" – sobre os negócios dos capitalistas como um todo[464]. Nesse caso, a totalidade constitui uma realidade, e não mera construção subjetiva formulada para enquadrar a diversidade dos seus elementos – isto

---

[462] Famosa, nesse sentido, é a confusão que a economia política clássica e suas variantes da decadência – utilitarismo, marginalismo etc. – efetuam entre meios de produção e capital, donde a identificação deste com aqueles oblitera as diferenças específicas e, com isso, assim como aqueles, torna o capital necessário à vida humana sob qualquer modo que assuma o metabolismo social.

[463] "A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção e de propriedade, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio" (MARX; ENGELS, 1998, p. 45).

[464] Numa primorosa análise de Lukács sobre o tema – a nosso ver, fiel às ideias marxianas –, lemos: "essas legalidades são decerto sínteses que a própria realidade elabora a partir dos atos práticos econômicos singulares, realizados de modo consciente enquanto tais, mas cujos resultados últimos – que são fixados pela teoria – ultrapassam de muito as capacidades de compreensão teóricas e as possibilidades de decisão prática dos indivíduos que realizam efetivamente esses atos práticos. Há, portanto, uma lei segundo a qual os resultados dos atos econômicos singulares realizados praticamente (e com consciência prática) pelos homens assumem, para os seus próprios agentes, a forma fenomênica de um 'destino' transcendente" (LUKÁCS, 1979b, p. 51).

é, dos elementos da realidade[465]. Isso nos mostra que, até a sociedade burguesa, as condições sob as quais os homens produzem e reproduzem suas vidas ocorrem sob formas sociais que – por causa do incipiente nível de desenvolvimento das forças produtivas (e, por conseguinte, da prevalecente sujeição às condições naturais) e/ou do caráter fragmentado da propriedade privada dos meios de produção, assim como dos interesses egoísticos e contraditórios que tal estado de coisas mobiliza – impossibilitam o controle coletivo dos produtores sobre os processos de produção e seus respectivos produtos. Observemos: não se trata de controle deste ou daquele complexo produtivo, mas do processo social de produção, que, obviamente, envolve muitos e muitos daqueles complexos. O *modo* e o *quanto* a totalidade desses complexos resulta em forças socioeconômicas que escapam do controle e/ou se voltam contra os próprios indivíduos que as mobilizam depende de um sem-número de elementos (divisão do trabalho, nível de desenvolvimento das forças produtivas, modo de produção, conjuntura histórica etc.), os quais determinam a natureza da sociedade em questão e, com isso, o modo como as ações individuais articulam-se com as legalidades às quais estão sujeitas e que, de maneira nenhuma, opõe-se *absolutamente* a elas. Portanto, a oposição pura e simples do todo ao singular, do processo ao indivíduo, da lei à escolha subjetiva impede não apenas o entendimento das conexões que unem esses momentos da realidade como, também, da natureza do próprio processo, o que só pode resultar em antinomias[466].

Outra "contribuição" de Marx ao desenvolvimento do totalitarismo seria resultado de algo ainda mais decisivo: de um lado, ele teria considerado "a cultura, a política, a sociedade e a economia em um *único* contexto funcional, que, como logo se viu, pode ser arbitrariamente transposto de uma perspectiva a outra"; de outro lado, convertendo a dialética hegeliana em método, a teria esvaziado "de seu conteúdo substancial concreto". Nesse esvaziamento dos conceitos e na formulação de regras gerais (as "leis da dialética"), Marx seria o "pai das ciências sociais". Para Arendt,

> uma razão para a formalização das categorias sociológicas é a compreensível vontade científica de encontrar regras gerais capazes de subsumir todos os tipos de ocorrências em quaisquer ocasiões. A crer na interpretação de Engels sobre Marx, ele foi também o pai das ciências

[465] De acordo com Kosik (1976, p. 50), "A criação da totalidade como estrutura significativa é, portanto, ao mesmo tempo, um processo no qual se cria realmente o conteúdo objetivo e o significado de todos os seus fatores e partes".

[466] "A hipóstase e a posição do privilégio atribuída ao todo em confronto com as partes (fatos) constituem um dos caminhos pelos quais se chega à falsa totalidade, em vez de à totalidade concreta /.../Nesta fórmula, que hipostasia e torna independente o todo diante dos fatos, se apresenta uma justificação teórica do subjetivismo que despreza e força os fatos em nome de uma 'realidade superior'" (KOSIK, 1976, p. 47). Lembremos que, em Jaspers, isso é explícito; enquanto Arendt, embora não chegue a afirmações desse tipo, também não concebe a possibilidade de uma apreensão totalizante da realidade, donde pressupõe a existência de um "para além" absolutamente inapreensível ao homem.

> sociais nessa estrita acepção científica. Foi o primeiro a comparar a ciência natural e as ciências humanas, e a conceber, ao mesmo tempo que Comte, uma 'ciência da sociedade' como disciplina totalmente abrangente, 'a soma total das chamadas ciências históricas e filosóficas', que teriam e cumpririam os mesmos critérios científicos das ciências naturais. 'Vivemos não só na natureza, mas também na sociedade humana'; a sociedade, portanto, deveria ser acessível pelos mesmos métodos e regras de investigação usados para a natureza. A partir daí, a insistência sobre a complementaridade entre natureza e sociedade forneceu a base das categorias formais e aistóricas que começaram a dominar as ciências históricas e sociais (ARENDT, 2008a, p. 397).

Com sua formalização, Marx "tornou possível o gênero de pensamento-processo característico das ideologias do século XIX, culminando na lógica devastadora dos regimes totalitários cujo aparato de violência não está sujeito às restrições da realidade" (ARENDT, 2008b, p. 123). E o fez não apenas em relação aos marxistas, pois, segundo ela, as ciências sociais "se distinguem do marxismo ortodoxo apenas por não acreditarem que as reflexões em favor do proletariado possam, por um passe de mágica, ser 'verdadeiras' e não apenas ideológicas" (ARENDT, 2008a, p. 386). Para Arendt, portanto, por mais que outros elementos o tenham constituído, o "princípio ativo" do totalitarismo não é um ou vários elementos da *realidade objetiva*, mas da *consciência*[467]. Isso pode ser explicado pelo fato de que "o moderno conceito de processo" que avulta nas preocupações arendtianas sobre história é talhado em moldes fenomenológicos. Ela considera que o processo não constitui um atributo do ser, mas da própria ação humana: "A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo" (ARENDT, 1972, p. 94). Para entendermos o significado dessa afirmação, basta assinalarmos que, para a filósofa, a imprevisibilidade e a incontrolabilidade constituem desdobramentos da ação – isto é, da capacidade humana da natalidade. Por conseguinte, a imprevisibilidade e a incontrolabilidade

[467] Notemos ainda que, em 1953, Arendt considerava Hegel e, principalmente, Marx, e não outro pensador qualquer, os responsáveis primordiais pelo "pensamento-processo das ideologias do século XX". Poucos anos depois, num texto de 1957, "Que é a autoridade?", suas argumentações tomaram momentaneamente um caminho distinto. Nele, ambos não são apresentados como responsáveis diretos pelo moderno conceito de processo e, com ele, dos automatismos moventes da história[467], mas os pensamentos liberal e conservador. Em suas palavras, "eles [liberalismo e conservadorismo] formam as duas faces da mesma moeda, exatamente como suas ideologias progresso-ou-decadência correspondem às duas direções possíveis do processo histórico como tal; caso admitamos, como ambos o fazem, que existe algo de semelhante a um processo histórico com uma direção definível e um fim predizível, obviamente ele nos pode conduzir somente ao paraíso ou ao inferno" (ARENDT, 1972, p. 138). E adiante, de maneira ainda mais explícita, ao confirmar que, concebida como fluxo, a história nega os indivíduos e os eventos singulares, ela sustenta que "o liberalismo e o conservadorismo apresentam-se como as filosofias políticas que correspondem à filosofia da história muito mais geral e abrangente do século XIX. Em forma e conteúdo, elas são a expressão política da consciência histórica do derradeiro estágio da época moderna. Sua incapacidade para distinguir, justificada teoricamente pelos conceitos de história e de processo, de progresso ou decadência, atesta uma época na qual certas noções, claras em sua distinção para todos os séculos anteriores, começaram a perder sua clareza e plausibilidade por terem perdido seu significado na realidade público-política – sem perderem inteiramente sua importância" (ARENDT, 1972, p. 139). Em *Da revolução*, num idealismo ainda mais acentuado, a argumentação torna-se mais complexa, matizada, mas, ainda que de modo um pouco distinto, Marx retorna a ocupar o papel de destaque na articulação do conceito de história como processo.

estão presentes sempre que – e somente quando –, por meio da ação, o homem desencadeia processos[468], os quais, até mesmo na natureza, indicam que a ação humana desencadeia fluxos de acontecimentos que lhe escapam ao controle[469] e à plena compreensão[470]. Mas se a ação que desencadeia processos é fruto da liberdade – e, portanto, inexplicável sob os parâmetros da causalidade –, os próprios processos, em si, estão sujeitos a esta[471]. Com isso, da perspectiva de uma história concebida como processo, na qual não se conceba que a natalidade pode salvar os homens do automatismo, não há espaço para os conceitos de *contexto* e *casualidade*. Também aqui há uma falência das tradições, pois, em oposição às historiografias grega e romana, "Nossa noção de processo histórico rejeita ambos os conceitos, conferindo à mera sequência temporal uma importância e dignidade que ela jamais tivera" (ARENDT, 1972, p. 97). Constituindo fluxos que escapam ao controle dos homens em razão de seus movimentos automáticos, os processos possuem direções definidas e, negligenciando-se a ação, inexoráveis. Por isso, quando pensamos em termos de processos, não nos interessam as "entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas" (ARENDT, 1972, p. 93), mas apenas o processo e seu movimento abstrato[472]. Isso mostra como a questão central não é o processo em si, como dado do *ser*, mas, ao modo das categorias kantianas de tempo e espaço – ainda que sem o mesmo caráter imperativo –, se o *pensamento*, em sua abordagem da realidade, apreende-a ou não como processo.

[468] "Se, pois, ao deflagrar processos naturais começamos a agir sobre a natureza, começamos manifestamente a transportar nossa própria imprevisibilidade para o domínio que costumávamos pensar como regido por leis inexoráveis. A "lei férrea" da história nunca foi mais que uma metáfora emprestada da natureza, e o fato é que essa metáfora não mais nos convence, pois se tornou claro que a ciência natural não pode de forma alguma estar segura de um imutável império da lei na natureza a partir do instante em que homens, cientistas, técnicos ou simplesmente construtores do artefato humano decidiram interferir e não mais deixar a natureza entregue a si mesma" (ARENDT, 1972, p. 93).

[469] "Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornaram capazes até de destruir potencialmente aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza terrena –, nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação" (ARENDT, 2010, p. 290).

[470] Pois um processo iniciado pelo homem "jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e /.../ seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age" (ARENDT, 2010, p. 291).

[471] "A verdade é que o automatismo é inerente a todos os processos, não importa qual possa ser sua origem: é por isso que nenhum ato, nenhum evento isolado, pode jamais, de uma vez por todas, libertar e salvar um homem, uma nação ou a humanidade. É da natureza dos processos automáticos a que o homem está sujeito, porém no interior dos quais e contra os quais pode se afirmar através da ação, só poderem significar ruína para a vida humana" (ARENDT, 1972, p. 217).

[472] Ou seja, "resulta da natureza da própria imagem em que a história é usualmente concebida – como processo, fluxo ou desenvolvimento – que todas as coisas por ela compreendidas podem se transformar em quaisquer outras, que as distinções se tornam sem sentido por ficarem obsoletas e como que submersas no fluxo histórico no momento de sua aparição" (ARENDT, 1972, p. 139).

Presente nas modernas filosofias da história, o moderno conceito de processo promove a confusão entre natureza e história[473] – inclusive, ocupando papel de destaque nas ideologias totalitárias. Sua importância é de tal monta que, "repassando igualmente a história e a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente" (ARENDT, 1972, p. 95). E Arendt continua:

> Para nossa moderna maneira de pensar nada é mais significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos. Há uma fatídica monstruosidade nesse estado de coisas. Processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de um processo global. A monstruosidade dessa transformação tende a nos escapar se nos deixarmos desnortear por generalidades tais como o desencanto do mundo ou a alienação do homem, generalidades que amiúde envolvem uma noção romantizada do passado. O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou eventos singulares e o significado universal. O processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação (ARENDT, 1972, pp. 95-6).

Nesse sentido, assumir o conceito de processo significa, para nossa filósofa, submeter os indivíduos ao fluxo incontrolável das leis abstratas e externas à própria ação, negando a eles não apenas a liberdade de agir como, pior, a de se responsabilizarem por seus próprios atos – "fomos instrumentos da história". Significa submetê-los a leis inexoráveis que funcionalizam tudo aquilo que se coloca em seu caminho em razão de objetivos universais, estropiando os indivíduos e os eventos históricos. Nos regimes totalitários, por exemplo, esse conceito alimenta a ideologia que mobiliza e justifica o sacrifício de milhões e milhões de pessoas em prol da realização das leis da natureza ou da história. Segundo ela, os líderes dos movimentos e regimes totalitários "descobriram os meios políticos para encaixar os homens no fluxo da história de tal maneira a ele ser compreendido, em relação à 'liberdade', ao fluxo 'livre' dela, exclusivamente como não podendo obstruir esse fluxo, ao contrário, tornando-se um momento de sua aceleração" (ARENDT, 2004, p. 52). Em suma, o conceito de processo contém muitas daquelas características cuja responsabilidade primordial por sua influência no mundo contemporâneo Arendt atribui a Marx. Daí, perguntamos: ao fazê-lo, não atribui a esse pensador uma profunda responsabilidade quanto ao advento do totalitarismo? Para quem ainda tem dúvidas, leia com atenção a seguinte passagem de um discurso radiofônico de Arendt:

> A metodologia formal que Marx adotou de Hegel é o conhecimento do processo tríplice em que a tese leva, por meio da antítese, à síntese, que se converte por sua vez na primeira etapa da tríade seguinte, isto é, torna-se ela própria uma nova tese da qual então, automaticamente

[473] Para Arendt, a "conexão entre os conceitos de natureza e de história /.../ jaz no conceito de processo" (ARENDT, 1972, p. 93).

> por assim dizer, surgem a antítese e a síntese, num processo infindável. O importante aqui é que esse pensamento pode partir, digamos, de um único ponto, que um processo que no essencial não pode mais ser detido começa com a primeira proposição, a primeira tese (ARENDT, 2008b, p. 123).

Depurado de todo e qualquer resquício de ontologia, o "método" de Marx – se é que há um "método" em Marx[474] – foi, assim, reduzido a um conjunto de leis automáticas do movimento que, a despeito do conteúdo em questão, subsome tudo à tríade abstrata da dialética. Para Arendt, numa espécie de "defesa" que mais soa como novo ataque, os discípulos de Marx teriam vulgarizado seu pensamento ao sobrevalorizar o poder "das circunstâncias materiais do processo de produção" em determinar a totalidade da realidade social, quando, na verdade, devido a essa eliminação do conteúdo, a funcionalização dos conceitos promovida por Marx foi levada ao extremo, pois não importa o *lócus* social específico que detona a tríade – pode ser a economia, a política ou qualquer outra dimensão da realidade social –, o que importa é que, depois de detonada, ela não pode mais ser interrompida. E isso ocorre porque, em sua visão, Marx teria apenas invertido a dialética hegeliana e mantido suas estruturas lógicas para enformar sua própria análise da realidade. De acordo com ela, em Hegel e Marx, os "conceitos de história são fundamentalmente similares", com a diferença que o processo histórico começa, naquele, com o espírito, e neste, com a matéria. Modificações puramente formais. De modo mais detalhado, Arendt avaliza uma deturpada leitura tradicional: o ponto de partida – e, portanto, o sujeito – do processo histórico em Hegel é o espírito, sendo a matéria seu predicado. Em Marx, o espírito é o predicado; e a matéria o sujeito e, com isso, o ponto de partida. Invertem-se os atributos dos termos, mas a estrutura lógica mantém-se intacta: o que antes era determinante torna-se determinado e vice-versa. Nos "alvéolos conceituais", o conteúdo torna-se praticamente inoperante e irrelevante. (Tudo isso, claro, se nos esquecermos duma característica da própria filosofia hegeliana – quiçá, marxiana –, que, a despeito de Arendt e outros, não compartilhava a cisão entre forma e conteúdo de modo tão absoluto). E mais, em oposição a Hegel, Marx não utilizou o "método dialético" apenas para a apreensão do passado e a elucidação do presente – tomado como "fim da história" –, mas, tomando "o presente como um simples trampolim", para a prospecção do futuro[475].

---

[474] Para Chasin (2009, p. 89), "a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano".

[475] De fato, Arendt considera que essa é a única "diferença essencial entre Hegel e Marx, embora, verdade seja dita, de importância catastrófica" (ARENDT, 2008b, p. 118). Com isso, "A confusão entre política e fazer história remonta a Marx. Depois que Hegel interpretou a história da humanidade, Marx tinha a esperança de poder 'mudar o mundo', isto é, *fazer* o futuro da humanidade. O marxismo pôde se transformar numa ideologia totalitária devido a essa distorção, ou incompreensão, da ação política como fazer a história" (ARENDT, 2008a, p. 412).

> Enquanto o espírito do mundo foi "inconsciente", isto é, enquanto as leis da dialética permaneceram ocultas, a ação se apresentou como evento no qual o absoluto se revelava. Uma vez que abandonemos nosso preconceito de que um "absoluto" se nos revela por trás de nós e que conheçamos as leis da dialética, podemos realizar o absoluto (ARENDT, 2008b, p. 119).

Enfim, os aspectos centrais da empreitada filosófica de Marx seriam, de um lado, a inversão do fundamento das coisas que a lógica dialética tem que enformar; de outro, a ampliação de seu foco, iluminando, além do passado e do presente, o futuro. Arendt, assim, se recusa a perceber que sua argumentação incorre naquilo que mais critica nas ciências sociais, a incapacidade de fazer distinção[476]. Mas, no seu caso, essa recusa não seria alimentada porque é justamente essa incapacidade que a permite emitir tal juízo acerca dos pensamentos de Hegel e Marx e, com isso, sustentar seus próprios argumentos? Decerto, sem tal juízo ela jamais poderia emitir uma afirmação como essa:

> Esse pensamento [de Marx], no qual toda a realidade é reduzida a estágios de um único e gigantesco processo de desenvolvimento – algo totalmente desconhecido para Hegel –, abre caminho para o pensamento verdadeiramente ideológico, que, por sua vez, era também algo desconhecido para Marx (ARENDT, 2008b, p. 123).

Sem aquele juízo, como sustentar as origens desse "pensamento verdadeiramente ideológico" que Marx não conheceu, mas que, mais do que qualquer outro pensador, contribuiu para sua existência? Sem ele, como sustentar que a ideologia, nutrindo-se da dialética e, a despeito de seu conteúdo, fomentando o caráter infinito e inexorável do movimento, teria emergido e condensado essa pletora de ideias, fundamentando e dinamizando o próprio totalitarismo? Qualquer um que conheça a obra arendtiana sabe que isso é importantíssimo, tendo em vista que o conceito de ideologia ocupa um papel destacado na reflexão da filósofa, tanto em suas críticas ao marxismo como na elucidação do fundamento do totalitarismo. Para dirimir as dúvidas, vejamos, então, rapidamente, alguns aspectos/momentos que condensam as posições marxianas sobre a filosofia de Hegel e, logo após a exposição das ideias de Arendt sobre o tema, a ideologia.

Em meados de 1843 – ou seja, ainda em sua juventude –, Marx já desenvolvia sua crítica à filosofia especulativa, a qual caminhava quase *pari passu* com outra crítica fundamental: à política como necessidade e positividade para a vida humana[477]. Em poucos meses, ocorreu o trânsito do idealismo para o materialismo e, com ele, da democracia radical

[476] Em suas palavras: "minha principal crítica ao atual estado das ciências políticas e históricas se refere à sua crescente incapacidade de fazer distinções" (ARENDT, 2008a, p. 423).

[477] Para Marx, a política é uma das expressões da miséria humana, seu solo não é a força do homem social, mas sua fraqueza. Portanto, quando os homens recuperarem para si as próprias forças sociais que lhes foram autoalienadas, em razão do advento da propriedade privada e das classes sociais, a política definhará. Sobre o tema, além de diversos textos de Marx (1986b, 1991, 2010), interessantíssimos são também os de Mészáros (2002) e Chasin (2000).

para o comunismo. Se, para efeito do esclarecimento crítico das analogias de Arendt, os detalhes dessa transição são irrelevantes, leiamos algumas passagens seminais de uma obra marxiana publicada postumamente, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, apenas porque, segundo o próprio Marx, foi nela que começou sua ruptura radical com a filosofia de Hegel[478]. Numa crítica à concepção hegeliana do poder soberano do estado, Marx assevera:

> Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do estado, ele não precisaria deixar o estado subjetivar-se de uma maneira mística /.../ A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-los como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos.
>
> A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito.
>
> Assim, a soberania, a essência do estado, é aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve tornar-se novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma auto-encarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do estado (MARX, 2005, p. 44).

Como se vê, nesse texto precoce, o jovem pensador critica a inversão entre sujeito e predicado, entre ser e consciência, promovida por Hegel. E, em franco contraste com o místico logicismo hegeliano, também evidencia como essa inversão permeia as relações entre forma e conteúdo e, com isso, o sentido das determinações entre o ser e a lógica.

> O conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do estado, mas o estado à demonstração da lógica (MARX, 2005, pp. 38-9).

Assim, mesmo sem ainda ter aflorado muitas das complexas categorias que constituem o ser social – e, em particular, o modo de organização da vida social predominante na atualidade, a sociedade burguesa –, ele precocemente concebe a materialidade da vida

[478] "O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos Anais Franco-Alemães (*Deutsch-Franzöisische Jahrbücher*), editados em Paris em 1844" (MARX, 1982, pp. 24-5).

humana como o fundamento do estado e da consciência, ideia amplamente desenvolvida n'*A ideologia alemã*, e que, como sabemos, constitui um aspecto basilar de todas suas obras posteriores. E adiante, no mesmo texto, retoma as conquistas anteriores e agrega outra crítica à "conclusão lógica" de Hegel, a qual faz do monarca a encarnação da "soberania do estado" e, portanto, o "poder soberano da vontade".

> Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da vontade. Ele não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é... o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico /.../ Em vez de o estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que um único homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do estado. Essa inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (MARX, 2005, p. 45).

Mostra também que, em seus procedimentos analíticos idealistas, Hegel não apenas inverteu sujeitos e predicados como fez o mesmo com o próprio processo de conhecimento. Segundo ele, em Hegel, "O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico" (MARX, 2005, pp. 59-60). Por exemplo, nesse caso, o sujeito (o monarca) se tornou a encarnação "do poder soberano da vontade" (a ideia mistificada) e, por sua vez, a vontade soberana, que deveria resultar das ações de sujeitos (os homens e, dentre eles, o monarca) – e, portanto, deveria ser explicada por essas ações (isto é, de modo racional) –, tornou-se o ponto de partida de seus atos e, por conseguinte, a consciência a ser encarnada (a ideia mistificada).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, entre reconhecimento das conquistas e críticas consistentes às limitações da economia política clássica e das filosofias de Hegel e Feuerbach, Marx desenvolveu ainda mais essas ideias, sobretudo demarcando fortemente a atividade sensível – e, por conseguinte, o trabalho – como momento fundante e fundamental da vida humana, como atestam as exemplares páginas que tratam dos atributos naturais (sentidos) e sua humanização por meio da atividade sensível (Cf. MARX, 2004, pp. 106-111). Em belíssimas (e complexas) páginas, analisou profundamente as relações entre o exemplar e a espécie, o indivíduo e o gênero, o homem e a natureza, superando as concepções predominantes – idealista e materialista vulgar – acerca dessas relações e da natureza humana[479]. E, além disso, pelo acerto de contas que vinha fazendo com Hegel e, por meio dele, com seu próprio passado filosófico, não deixou de criticar o logicismo hegeliano.

[479] Por conta de seu misticismo lógico, "em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da verdadeira essência, precisamente mediante a negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou da essência estranhada de si em sua negação ou a negação dessa essência aparente enquanto uma essência objetiva, habitando fora do homem e independentemente dele, e sua transformação no sujeito" (MARX, 2004, p. 130).

> Toda a *história da exteriorização* e toda *retirada* (*Zurücknahme*) da exteriorização não é, assim, nada além da *história da produção* do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico especulativo /.../ Toda a lógica é, portanto, a prova de que o pensar abstrato por si nada é, de que a ideia absoluta por si nada é, de que somente a *natureza* é algo (MARX, 2004, pp. 121; 134).

Ora, como tantos outros que poderiam ser elencados, esses exemplos nos mostram a recusa marxiana da ideia como um ente, como força mobilizadora autossustentada dos seres reais, objetivos, concretos. "Somente a *natureza* é algo" – ou seja, somente o ser, a objetividade é algo que, a despeito da ideia, existe. Marx refuta, assim, as diversas formas de subjetivismos que veem na ideia, e não no ser, no real, o determinante. Não que conceba as ideias como passivas ante o real, mas sim que, na malha de determinações que o configuram, sua atuação decisiva só ocorre dentro dos limites dados pelo próprio ser (natural e social), pois é a objetividade do mundo quem define tanto as potencialidades e os limites de sua intervenção como, o que é de suma importância, vertebra suas características em cada momento histórico específico. Em suma, a ideia existe por meio do ser social, não o contrário.

> A produção de ideias, de representações, da consciência está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas (MARX, ENGELS, 2007, pp. 93-4).

E, mais uma vez, a exposição dos reais fundamentos da existência humana é sucedida pelo veemente rechaço à especulação e pela enunciação dos caminhos corretos da reflexão, que, em oposição ao enquadramento formal da coisa pela lógica, constroem-se na incansável busca pela "lógica da coisa".

> Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas (MARX, ENGELS, 2007, p. 95).

Portanto, também aqui Marx (e Engels) rejeita qualquer "receita" ou "esquema" que submeta o real a construtos abstratos, qualquer externalidade ao próprio movimento dos elementos reais. Não há nada do logicismo afirmado por Arendt, para quem Marx aceitava "o

próprio conceito de *movimento* dialético, segundo concebido por Hegel como uma lei universal", tornando "os termos 'idealismo' e 'materialismo' desprovidos de sentido enquanto sistemas filosóficos" (ARENDT, 1972, p. 67). Essa é uma leitura da relação Hegel-Marx que, pelo exposto acima, demonstra-se totalmente descabida. De resto, para dissolver as dúvidas que porventura ainda persistam, não parece haver nenhum exemplo na obra marxiana que seja mais contundente do que o seguinte – que, para efeito de esclarecimento, fragmentamos e suprimimos repetições.

> 1) a origem da *abstração lógica*: "Que tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, possa ser reduzido, à força da abstração, a uma categoria lógica; que, deste modo, todo mundo real possa submergir no mundo das abstrações, no mundo das categorias lógicas – quem se espantará com isto?";
>
> 2) o *movimento como lógica*: "Da mesma forma como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo caráter distintivo dos diferentes movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento";
>
> 3) a lógica (a abstração) do movimento como *método*: "Se se encontra nas categorias lógicas a substância de todas as coisas, imagina-se encontrar na fórmula lógica do movimento o *método absoluto*, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda, o movimento delas";
>
> 4) síntese do *procedimento hegeliano*: "Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada";
>
> 5) a *crítica*: "Mas o que é este método absoluto? A abstração do movimento. E o que é a abstração do movimento? O movimento em estado abstrato. O que é o movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em se pôr, se opor, se compor, formular-se como tese, antítese, síntese ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar a sua negação.
>
> Como opera a razão para se afirmar, para se por como categoria determinada? Isto é tarefa da própria razão e de seus apologetas" (MARX, 1985, pp. 104-5)

Como arremate final, cabe lembrar que, sendo uma conquista verdadeira, e não mera impertinência juvenil, Marx, aos 54 anos, num posfácio à segunda edição de *O capital*, retornou ao tema nos seguintes termos:

> Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem /.../ A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor suas formas gerais de movimento de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 1985, p. 20).

Nesse sentido, a elucidação hegeliana das "formas gerais do movimento" pode ser bastante útil, pois, como "abstração razoável", poupa a repetição e prepara o espírito para a contradição, jamais como essência movente e enformadora do real. Igualmente, o "cerne

racional" – isto é, suas conquistas fundamentais, como "a dinâmica histórica e a especificidade dos processos envolvidos" (MÉSZÁROS, 1993, p. 189) – demandou a impiedosa crítica ao "invólucro místico" que o oblitera. Enfim, o alongamento no tema e as muitas citações expressam a necessidade de refutar plenamente a leitura de que Marx seria formulador de uma "metodologia formal" e uma "funcionalização" dos conceitos, que, como alvéolos, poderiam ser preenchidos por conteúdos diversos, bastando, para isso, que se enquadrem às "leis dialéticas" e se sujeitem ao seu movimento triádico. A abordagem marxiana da realidade prima pelo respeito aos movimentos reais dos objetos, refutando qualquer propositura externa à sua lógica imanente, o que torna qualquer funcionalização e mobilização conceitual procedimentos arbitrários e totalmente estranhos ao seu universo intelectual[480]. Mas, de qualquer modo, como aquela leitura – que, na melhor das hipóteses, num contexto de violenta reação burguesa ao marxismo, é o resultado do contato superficial de um olhar contaminado por influências estranhas ao pensador analisado – possui uma importância central na análise arendtiana do totalitarismo, a aceitaremos como pressuposto apenas para adentrarmos um pouco mais em sua argumentação.

Pois bem, de acordo com a filósofa,

> Esse passo da dialética como método para a dialética como ideologia se completa quando a primeira proposição do processo dialético se torna uma premissa lógica da qual tudo mais pode ser deduzido com uma consequencialidade totalmente independente de qualquer experiência (ARENDT, 2008b, p. 123).

Na configuração das ideologias – e, em específico, das ideologias totalitárias –, foi dado, assim, o passo essencial. Transposto o fosso, ela, de modo mais detalhado, continua:

> Nas ideologias totalitárias, a lógica se apodera de certas 'ideias' e as perverte em premissas. Entre essas duas está o materialismo dialético, em que fatores experimentalmente verificáveis, isto é, as condições materiais de produção, se desenvolvem dialeticamente a partir d si mesmos. Marx formaliza a dialética hegeliana do absoluto na história como um desenvolvimento, um processo auto-impulsionado, e a esse propósito é importante lembrar que tanto Marx quanto Engels eram adeptos da teoria da evolução de Darwin. Essa formalização despoja da tradição a substância de sua autoridade mesmo permanecendo em seu marco. Na verdade, só falta um estágio para que o conceito marxista de desenvolvimento se converta em pensamento-processo ideológico – aquele que conduz, em última instância, à dedução coercitiva totalitária baseada em uma única premissa. É aqui que o fio da tradição começa a ser realmente rompido, e essa ruptura é um evento que nunca pode ser "explicado"

[480] Em sua minuciosa análise dos momentos originários e dos fundamentos ontológicos do pensamento marxiano, Chasin, de modo ousado, diz: "a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano /.../ Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx" (CHASIN, 2009, p. 89). Assim, se nem método propriamente há em Marx, é fácil perceber quão "ideológica" é a afirmação de Arendt de que Marx "é o pai do método sociológico" (ARENDT, 2008a, p. 394). De um lado, como se houvesse "um método" sociológico, e não "métodos"; de outro, como se a sociologia fosse uma continuação linear, e não uma manifestação da oposição do pensamento social da burguesia ao marxismo.

> por tendências intelectuais ou influências demonstráveis com base na história das ideias. Olhando essa ruptura sob a perspectiva do caminho que leva de Hegel a Marx, podemos dizer que ela ocorreu no momento em que não a ideia, mas a lógica desencadeada pela ideia se apoderou das massas (ARENDT, 2008b, p. 124).

Por ora, sublinhemos apenas o quão artificial é a vinculação de Marx e Engels a Darwin, tendo em vista que a denominada "adesão" de ambos à teoria da evolução significava, na verdade, o reconhecimento das conquistas intelectuais efetuadas pelo naturalista inglês, as quais, longe de imputar qualidades externas à natureza, captavam os movimentos específicos e a processualidade histórica do complexo biológico constitutivo da natureza. De modo algum, aderiram a um movimento puramente formal de uma "lógica" da evolução; postura estranha tanto ao universo de Marx e Engels quanto ao de Darwin. Mas, enfim, sabendo que, para Arendt, as ideologias estão intimamente vinculadas ao marxismo e, grosso modo, ocupam papel destacado no totalitarismo, resta-nos a pergunta: o que é ideologia para Arendt?

> 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 trata 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, 1990a, p. 521).

Um fenômeno recente, as ideologias possuem "caráter científico" e coerência lógica. "Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia" (ARENDT, 1990a, p. 521). E, embora todas as ideologias contenham "elementos totalitários", elas "não constituem por si mesmas o totalitarismo". Para que isso ocorra, é necessário um conjunto de transformações sociais e que as questões de que tratam sejam, pelos movimentos e regimes totalitários, elevadas à posição central nas discussões políticas de sua época. Por isso, mesmo que, nos anos 1920-30, já existissem a algumas décadas, suas "grandes potencialidades /.../ não foram descobertas antes de Hitler e de Stálin" (ARENDT, 1990a, p. 520); somente com esses líderes, elas e outros elementos totalitários acabaram, num evento inexplicável, cristalizando-se no totalitarismo[481]. Para Arendt, sua importância é de tal monta que elas encontram-se no cerne dos movimentos e regimes totalitários; sem elas, faltaria a

[481] E, inclusive, nesse quesito ambos não fizeram muita coisa, pois "o único expediente novo inventado ou descoberto pelos dirigentes totalitários, antes mesmo da tomada do poder, é a transformação imediata do conteúdo ideológico em realidade viva, por meio dos instrumentos da organização totalitária. Stálin e Hitler não acrescentaram uma única ideia nova ao socialismo ou ao racismo, respectivamente; no entanto, foi apenas em suas mãos que essas ideologias adquiriram uma gravidade fatal" (ARENDT, 2008a, p. 370).

esses regimes o "princípio de ação"[482] e, com isso, o elemento essencial para levar o terror às últimas consequências. Sendo assim, as principais características totalitárias que as ideologias contêm são:

> 1) onipotência explicativa dos processos no tempo: "pretensão de explicação total, as ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa. Em todos os casos, elas estão preocupadas unicamente com o elemento de movimento, isto é, a história no sentido corrente da palavra. As ideologias sempre se orientam na direção da história, mesmo quando, como no caso do racismo, parecem partir da premissa da natureza; nesse caso, a natureza serve apenas para explicar as questões históricas e reduzi-las a elementos da natureza. A pretensão de explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos — a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro";
>
> 2) explicação emancipada da realidade devido à lei que atua "por trás" dos fenômenos: "nessa capacidade, liberta-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer. Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade 'mais verdadeira' que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la";
>
> 3) logicidade que se assenta numa premissa inquestionável: "como as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração. O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomaticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade. A dedução pode ser lógica ou dialética: num caso ou no outro, acarreta um processo de argumentação que, por pensar em termos de processos, supostamente pode compreender o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos" (ARENDT, 1990a, pp. 522-3).

Nesse conjunto de características aqui elencadas, além da acerba crítica à causalidade e à racionalidade do processo histórico que, na argumentação, transparece sob a forma do absoluto ideológico (1), percebe-se um traço essencial que atravessa toda a reflexão de Arendt sobre as ideologias totalitárias; traço que, inclusive, encontra-se bastante explícito nas caraterísticas (2) e (3): a inversão entre ser e pensamento. Por mais que tenha buscado se distanciar de Heidegger, Arendt, como fenomenóloga, continua a compartilhar com esse filósofo o idealismo subjetivo. Por conseguinte, também em sua análise da ideologia, manteve-se procurando o ser social no discurso, na "autocompreensão" e na "auto-interpretação", e não nos modos de produzir e reproduzir suas vidas – isto é, na práxis social. Em palavras indiretamente críticas a Marx, ela alfineta:

> As fontes falam, e o que elas revelam é a autocompreensão e a auto-interpretação de pessoas que agem e acreditam saber o que estão fazendo. Se lhes negamos essa capacidade e supomos

[482] Na verdade, "o domínio totalitário não precisa de um princípio de ação, e sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação, que substitui o princípio de ação, é a ideologia". Ou então, "nos governos totalitários, o princípio de ação de Montesquieu é substituído pela ideologia" (ARENDT, 2008a, pp. 368; 374-5).

> que nós é que sabemos, e podemos lhes revelar quais são seus "motivos" reais ou as "tendências" reais que representam objetivamente – não importa o que elas próprias possam pensar –, estamos lhes roubando a própria faculdade da fala, na medida em que a fala faz sentido (ARENDT, 2008a, p. 357-8).

Tratando, então, da ideologia, Arendt toma o conteúdo dos discursos dos líderes e militantes dos movimentos totalitários como elemento determinante na configuração da própria realidade. Concebe que a lógica (e a coerência ideológica que ela proporciona[483]), uma abstração categorial – portanto, um produto da *mente* –, suprime "a incoerência do mundo" e "a imprevisibilidade das ações humanas", o que a possibilita afirmar que a "emancipação arrogante da realidade e da experiência, mais do que qualquer conteúdo concreto, prefigura a ligação entre ideologia e terror" (ARENDT, 2008a, p. 369). Sendo um movimento do pensamento que "não emana da experiência", a lógica torna a argumentação ideológica "a salvo de qualquer experiência ulterior", imprimindo, devido ao "nosso pavor à contradição", uma "compulsão interna" tirânica sobre o indivíduo, compulsão "contra a qual nada pode se erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo" (ARENDT, 1990a, pp. 523; 525). Para ela,

> Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários. Deve-se exclusivamente a Hitler e a Stálin, que, embora não acrescentassem um único pensamento novo às idéias e aos *slogans* de propaganda dos seus movimentos, só por isso merecem ser considerados ideólogos da maior importância (ARENDT, 1990a, p. 524).

Construções analíticas como essa mostram como é duvidoso que a própria Arendt acreditasse que "as ideologias não têm o poder de transformar a realidade", tendo em vista que é justamente a crença nessa capacidade de transformação que a permite atribuir um peso relativamente demasiado à ideologia na "cristalização" do totalitarismo[484]. Isso, inclusive, se expressa em sua definição da natureza do totalitarismo, que, a seu ver, reside em "sua essência de terror e seu princípio de logicidade" (ARENDT, 2008a, p. 375). E mais, se não acreditasse nela, por que, em detrimento dos fatores objetivos, sobrevalorizaria a lógica e a coerência que ela impõe à ideologia como elemento movente dos regimes totalitários? Por que, então, os indivíduos deveriam opor-se e lutar contra a ideologia assim orientada e as respectivas práticas de seus adeptos se, para todos os efeitos, ela é impotente para aquela transformação? Por fim, por que, regimes orientados por ideologias impotentes na transformação da realidade constituiriam "a principal questão política de nossa época" e "a negação mais radical da

[483] Não se pode confundir a lógica com a ideologia, pois tanto uma como outra existem a despeito do totalitarismo. Assim, para Arendt, "A logicidade não equivale ao raciocínio ideológico, mas indica uma mudança totalitária das respectivas ideologias" (ARENDT, 2008a, p. 340).
[484] Cf. nota 347.

liberdade" (ARENDT, 2008a, pp. 294; 347)? Utilizamos o termo acreditasse porque, como ela mesma diz, o totalitarismo "pode usar qualquer ismo como princípio organizativo e tentar transformar toda a estrutura da realidade de acordo com seus postulados". E, logo a seguir, completa: "Os dois grandes obstáculos no caminho dessa transformação [da estrutura da realidade] são a imprevisibilidade, a inconfiabilidade fundamental, do homem e a curiosa incoerência do mundo humano" (ARENDT, 2008a, p. 371). Ora, sem a imprevisibilidade e a incoerência a própria "estrutura da realidade" seria transformada? Se não acreditasse nessa transformação a ser promovida pela ideologia, qual seria o sentido de suas afirmações? Se acreditasse, não estaria negligenciando, ou melhor, se opondo a uma das mais duradouras conquistas de Marx?[485] Não estaria tomando as representações que os homens fazem de si mesmos e do mundo em que vivem como se, para todos os efeitos, elas fossem os elementos determinantes e, portanto, constituíssem o "momento ontológico predominante" na configuração da realidade social? Num texto intitulado "Religião e política", buscando refutar o tratamento marxiano da ideologia, ela afirma:

> Marx reluta em levar a sério 'o que cada período diz sobre si e imagina ser' porque considerava que a ação política era basicamente violenta e que a violência era a parteira da história. E ele pensava dessa maneira não por causa de alguma gratuita ferocidade de um temperamento revolucionário, mas porque essa convicção fazia parte de sua filosofia da história, que sustenta que a história, encenada pelos homens no registro da falsa consciência, isto é, ideologicamente, pode ser *feita* pelos homens com plena consciência do que estão fazendo. Foi justamente esse lado humanista dos ensinamentos de Marx que o levou a insistir no caráter violento da ação política: para ele, o fazer história era uma fabricação, e o homem histórico era basicamente um *Homo faber* (ARENDT, 2008a, pp. 395-6).

E mais, em contraposição a Kant e Hegel, que, por meio de certos subterfúgios, usaram um *deus ex machina* ("ardil da natureza" e "astúcia da razão") para explicar o sentido aparente que a história possui apesar de, em sua complexidade, ser o resultado de uma multiplicidade de ações individuais, Marx

> pretendia explicar esse enigma interpretando todo o campo de sentidos inexplicáveis como uma 'superestrutura' da atividade produtiva mais elementar, em que o homem é senhor dos seus produtos e sabe o que está fazendo /.../ A teoria da superestrutura ideológica de Marx, baseada na distinção 'entre o que alguém pretende ser e o que realmente é', e no concomitante desprezo pela capacidade de revelação da verdade por meio do discurso está inteiramente fundada nessa identificação entre ação política e violência. Pois, na verdade, a violência é a única espécie de ação humana que, por definição, é muda; não é mediada nem conduzida por palavras. Em todos os outros tipos de ação, políticas ou não, agimos no discurso, e nosso discurso é ação (ARENDT, 2008a, pp. 396-7).

Como, segundo Arendt, Marx considera que o discurso é uma falsa consciência – donde os homens "*encenam*" – e que, por sua vez, a ação política adequada – isto é, em

[485] A saber, a determinação ontológico-social da consciência.

consonância com a lei da história – deve ser *feita* pelos homens sem o desvirtuamento do sentido das coisas, a violência, devido à sua mudez, é tida como a atividade política mais adequada. Com essa argumentação, não ocorre à erudita e sofisticada filósofa que ela não apenas está simplificando ideias muito complexas, extraindo a violência de uma desconfiança em relação à autenticidade da fala, e da própria natureza das relações sociopolíticas numa sociedade classista – o que, claro ela não pode fazer, pois compreende a política como a esfera da liberdade –, como, pior, está impondo a Marx ideias que são concernentes ao pensamento dela mesma. Isso porque, de fato, o que significa a afirmação de que, orientados por uma falsa consciência, os homens "encenam" a vida? Significa, em termos práticos, que a vida *efetiva*, não falseada, é uma e a consciência é outra. Mas qual é a origem dessa consciência desconectada da vida? Mesmo que invertida, sua origem é a própria vida. Se não fosse, ela – e é assim que Arendt parece concebê-la – poderia provir tão-só dela mesma. Assim, com sua ideia de que o discurso é "encenação" e "falsa consciência", Arendt lançou Marx no campo filosófico oposto ao materialismo – lançou-o no idealismo. Não obstante isso, o certo é que, para Marx, os homens não agem orientados por uma *falsa* consciência, mas pela *consciência prática* do mundo no qual estão inseridos. Isso significa que, como consciência prática, aquilo que o discurso (aparência) obscurece é, também, o conteúdo (essência) do seu próprio ser, cujas características específicas envolvem formas e conteúdos específicos e inter-relacionados, mesmo que essa inter-relação se apresente sob a forma de uma cisão entre ambos. Como esclarece MÉSZÁROS (1993, p. 146),

> é a conservação necessária da contradição social subjacente que separa a ideia de seu conteúdo, rebaixando a realidade à condição de simples fenomenalidade, que naturalmente busca a idealidade como seu complemento e na sua alteridade o seu próprio terreno de racionalidade.

Um exemplo é que, quanto ao "caráter invertido da estrutura conceitual hegeliana", Marx demonstrou "sua reveladora função ideológica, identificando a contradição – insolúvel para Hegel – como seu terreno fundamental de determinação" (MÉSZÁROS, 1993, p. 147). O pensador alemão não tomou as ideias hegelianas, *à la* Feuerbach, como um erro da consciência, mas elucidou seus fundamentos histórico-sociais. E, em oposição à interpretação de Arendt, nunca avalizou qualquer descolamento da forma em relação ao conteúdo, como se, ao invés de momento do conteúdo, a forma fosse outro ser, distinto e descolado. Por isso, na ontologia marxiana, a crítica deve tanto denunciar as inversões entre ser e pensamento, a (aparente) cisão entre forma e conteúdo etc. como, ainda, apontar seu fundamento objetivo. Isso porque

> A consciência (*Bewusstein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusstes Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo, como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX, ENGELS, 2007, p. 94).

Nesse sentido, não há qualquer sustentação nos textos marxianos a afirmação de que o discurso não deve ser levado a sério; até porque, mesmo invertida, uma imagem dos objetos não deixa de ser o que é: uma imagem dos objetos. E, sob esse aspecto, sua famosa afirmação de que "toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente" é plenamente elucidativa apenas quando tomada em seu devido contexto. Pois, ao tratar dessa "forma de manifestação alienada", Marx assinala que, *prima facie*, as relações econômicas burguesas são "contradições totais e absurdas" (MARX, 1985(V), p. 271). Ou seja, não o são de modo absoluto – e, portanto, infundadas e incompreensíveis –, mas apenas *prima facie*, donde a investigação deve encontrar as raízes objetivas dessas contradições[486]. É por isso que em seus textos há, isto sim, críticas àqueles que encerram ou fundamentam a análise no discurso, dado que seus procedimentos especulativos autonomizam a consciência, tomam o discurso pelo próprio ser e, assim, a aparência pela essência. Procedimentos que, no tocante à fenomenologia, Lukács sublinha:

> é plenamente adequado à essência desse método — que precisamente 'põe entre parênteses' a realidade — cancelar a diferença entre o dado ontológico primário e os reflexos subjetivos desse dado, expor a consequência como fundamento e vice-versa. Mas os fatos não deixam de ser fatos (LUKÁCS, 1979c, p. 143).

Do mesmo modo, não há nada acerca do "'fazer" a história com plena consciência. Para Marx, mesmo a ampliação da capacidade humana de entendimento do mundo, assentada no desenvolvimento das forças produtivas e na própria construção da humanidade como totalidade, não permite criar a ilusão do controle sobre os processos históricos nos moldes da fabricação de objetos. Isso é plenamente perceptível, de um lado, em suas ideias sobre os fins imediatos da revolução socialista (formas de organização, relação com o estado etc.), que foram desenvolvidas em conformidade com as experiências históricas, furtando-se a antecipá-las em formas e detalhes. Por não ter criado formas apriorísticas ideais, Marx viu, na Comuna de Paris, "a forma política afinal descoberta para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho" (1986b, p. 76). De outro, temos sua recusa a efetuar elucubrações utópicas acerca das condições de vida numa futura sociedade comunista.

[486] Nos termos precisos de Kosik (1976, p. 46): "A mistificação e a errada consciência dos homens relativamente aos acontecimentos contemporâneos ou passados são uma parte da história. O historiador que considerasse a errada consciência como um fenômeno acessório ou casual, ou que a eliminasse como mentira e falsidade que nada tem a ver com a história, alteraria a própria história".

> A classe operária não esperava da Comuna nenhum milagre. Os operários não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir par *décret du peuple*. Sabem que para conseguir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual tende irresistivelmente a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, terão que enfrentar longas lutas, toda uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm que realizar nenhum ideal, mas simplesmente libertar os elementos da nova sociedade, que a velha sociedade burguesa agonizante traz em seu seio (MARX, 1986b, p. 77).

Retomando, então, um aspecto resvalado no início desse tópico, temos que, seguindo à risca a leitura arendtiana da relação entre ideologia e realidade, a coerência extrema e o caráter fictício das ideologias e conspirações – e, de modo mais abrangente, das ideologias dos movimentos e regimes totalitários[487] – constituem construções mentais que enformam a realidade. E como, em sua concepção, "o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência" (ARENDT, 1990, p. 401), não apenas as ideologias, mas todas as construções mentais que orientam nossas ações no mundo são dessa *natureza* – isto é, construtos subjetivos. Isso significa que, ainda que em *grau* distinto de "ficticidade" e coerência lógica, as ideologias são da mesma natureza da coerência corriqueira que o senso comum é capaz de observar na realidade. Inclusive, por sua argumentação, isso não poderia ser diferente, pois a coerência e a racionalidade jamais podem ser atributos do próprio mundo, mas, no máximo, do sujeito que o organiza externamente. Daí conceber que a coerência das representações e conceitos não é a expressão mais ou menos profunda e abrangente da própria realidade reproduzida sob a forma do pensamento, mas o resultado de uma elaboração interna do sujeito possuidor de uma faculdade espiritual "cuja coerência transcende a mera ocorrência". Como resultado disso, as imagens coerentes que possuímos do mundo, "ideológicas" ou não, são sempre imposturas dos sujeitos, nunca apreensões subjetivas mais ou menos consistentes dos movimentos coerentes do próprio real. Em outras palavras, as categorias não constituem determinações da existência, "concreto pensado", mas coágulos de pensamento. E, ademais, se, como vimos ao tratar do evento, não há causalidade entre os acontecimentos e, em razão disso, o "acaso reina no mundo", a verdade de uma ideia é mais uma questão de coerência interna à própria razão do que de correspondência com o próprio real. Nesse sentido, aquilo que Arendt considera como sendo uma característica da ideologia é, de acordo com seus próprios postulados, um traço estrutural da posição do homem como homem, com suas faculdades espirituais capazes de impor coerência ao mundo, que, como tal, é atravessado pelos elementos casuísticos. Concepção que, a nosso ver, vem ao

[487] "É verdade que esse extremo de loucura artificialmente forjada só pode ser atingido num mundo inteiramente totalitário" (ARENDT, 1990a, p. 402).

encontro daquela característica que, de acordo com Lukács, constitui "o elemento mais importante da ideologia irracionalista", que é a de "transformar, mistificando-a, a condição do homem do capitalismo imperialista em uma condição humana geral e universal" (LUKÁCS, 1979a, p. 57). Para ela, as diferenças existentes entre o senso comum e as ideologias não se erguem a partir da divisão do trabalho, dos distintos horizontes ideológicos das classes sociais e/ou das respectivas posições sociais no interior destas, mas brotam do interior do próprio pensamento, da esfera das ideias, o que nos mostra como, aqui, temos uma manifestação cristalina do idealismo subjetivo – mais especificamente de sua vertente fenomenológica –, que, *à la* Kant, desde Husserl, Heidegger e tantos outros, renuncia à ontologia e concebe o ser como incognoscível em si e, por conseguinte, uma construção subjetiva.

> Com a ajuda de uma 'intuição das essências' [*Wesensschau*], é evidentemente possível pensar todas as relações do homem, todos os seus vínculos sociais como derivados desse originário, como criados pelo indivíduo e, portanto, como revogáveis por ele. E é plenamente adequado à essência desse método — que precisamente 'põe entre parênteses' a realidade — cancelar a diferença entre o dado ontológico primário e os reflexos subjetivos desse dado, expor a consequência como fundamento e vice-versa (LUKÁCS, 1979c, p. 143).

Por mais sofisticadas que sejam, essas construções subjetivas não infirmam os elementos da realidade – "os fatos não deixam ser fatos" – e seus fundamentos efetivos, não invertem a relação entre ser e consciência e, com isso, não tornam determinante o determinado e vice-versa. De fato, em casos como o da relação do kantismo com a física e das descrições fenomênicas dos regimes totalitários efetuadas por Arendt, elas podem até não serem empecilhos para a captação dos traços empíricos primordiais da realidade. O mesmo, porém, não ocorre com suas generalizações filosóficas não balizadas pelos movimentos dos próprios objetos, as quais contribuem em demasia com a obliteração de diferenças substanciais entre estes e, assim, para que o pensamento se enrede em falsas antinomias. Dentre essas, a expressão maior, aquela que atravessa o pensamento de Kant e de todas as correntes filosóficas dele derivadas, é a relação entre necessidade e liberdade. Quanto a Arendt, as fontes e fundamentos de suas concepções filosóficas não lhe permitiram, no tratamento dessas relações entre totalitarismo e ideologia, aceitar que a "emancipação da realidade" promovida pela ideologia consistia numa expressão fenomênica de potencialidades e limitações da própria realidade. E mais, levaram-na a limitar sua análise às homologias existentes entre os regimes nazista e soviético e, assim, tanto a não dar-se conta de que elas obliteravam as diferenças substanciais entre as respectivas formações sociais como, inclusive,

que ambas deveriam ser explicadas pelos complexos processos histórico-sociais que as engendraram[488].

[488] Sobre essas homologias descarnadas, Lukács, num espírito de denúncia da "apologia indireta" da sociedade burguesa, lembra que, "Desde que se conseguiu opor a razão, inumana e inferior, à realidade superior, humana e irracional, capitalismo e socialismo apresentam-se como duas entidades, que se colocam no mesmo plano, posto que ambas foram criadas pela fria razão" (LUKÁCS, 1979a, p. 57). No caso de Arendt, foi a mais fria criação do intelecto, a lógica, que constituiu o cerne da ideologia dos regimes totalitários e, portanto, teve o papel mais decisivo na "emancipação da experiência" necessária para que as massas fossem colocadas em movimento contínuo, impulsionadas pela "lógica de uma ideia".

PARTE III

SOBRE A *VITA ACTIVA*: DA REJEIÇÃO DE KARL MARX E DA TRADIÇÃO REVOLUCIONÁRIA JACOBINA E SOCIALISTA AOS CÂNONES DO PENSAMENTO LIBERAL

CAPÍTULO 6. *VITA ACTIVA*: DELINEAMENTO DAS ATIVIDADES OBJETIVAS (E ESSENCIAIS) DA VIDA HUMANA

São inúmeras as obras em que Hannah Arendt debruçou-se com a finalidade de desvendar as características e os fundamentos da política na sociedade contemporânea. No entanto, foi n'*A condição humana* que ela desenvolveu aquilo que em seu pensamento mais se aproxima – em termos lukacsianos – de uma ontologia do ser social[489]. Também foi nela que analisou mais profundamente as relações da política com as outras esferas da vida humana e, com isso, a importância decisiva da distinção entre as três atividades constitutivas da *vita activa* (trabalho, obra/fabricação e ação) para o próprio curso da existência humana[490]. E mesmo sendo um pensamento bastante tortuoso, é relativamente fácil entender porque, no edifício conceitual arendtiano, o trabalho (*labor*) e a fabricação (*work*) possuem um papel prioritário na produção dos fundamentos materiais de nossas vidas e, com isso, constituem pré-condição da liberdade[491]. Todavia, a mesma facilidade não se repete quando Arendt analisa as intrincadas relações dessas atividades entre si e nem como, na atualidade, elas interferem negativamente na forma e no conteúdo da atividade própria da esfera política – isto é, na ação –, subordinando-a a determinações estranhas à liberdade e à pluralidade. Para Arendt, então, uma análise profunda da política contemporânea, especialmente após a ruptura efetuada pelo totalitarismo, deve se fundamentar na compreensão de cada uma dessas atividades, das múltiplas relações entre elas e, com efeito, das implicações delas decorrentes.

---

[489] Isto é compreensível, dado que o objeto da crítica condiciona, em parte, a própria crítica. E, como se sabe, ainda que apenas no parágrafo introdutório ao capítulo III Arendt afirme explicitamente que, nele, "Karl Marx será criticado" (ARENDT, 2010, p. 97), todo o livro constitui uma crítica, ora explícita ora não, ao (suposto) pensamento de Marx. O que, de modo algum, implica que o pensamento de Arendt seja propriamente de cunho ontológico – que considera as categorias "determinações da existência" – pois, como bem disse Elisabeth Young-Bruehl, n'*A condição humana*, "Hannah Arendt praticou uma espécie de fenomenologia" (2008, p. 403), donde a realidade, apreendida não em si, mas como manifesta no discurso – marcada pela pluralidade de perspectivas etc. –, adquire uma configuração claramente subjetivista.

[490] Nas palavras de Adler, *A condição humana* é uma "obra selvagem luxuriante, incandescente, que se inscreve em continuidade total com as *Origens do totalitarismo*" (ADLER, 2007, p. 376).

[491] Em sua obra, Arendt diferencia *libertação*, característica do trabalho e da fabricação, de *liberdade*, característica da ação. Segundo ela, entre os antigos, a "liberdade /.../ era precedida da libertação: para ser livre, o homem deve ser libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de libertação. A liberdade necessitava, além da mera libertação, da companhia de outros homens que estivesse no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos" (ARENDT, 1972, p. 194). No próximo capítulo, veremos como, para ela, a necessidade dessa distinção é essencial para a compreensão das rebeliões e revoluções, pois, enquanto a finalidade daquelas é a libertação, a finalidade destas é a "instituição da liberdade" (ARENDT, 1990b, p. 114).

6.1. O trabalho e a perpetuação da espécie humana

Comecemos nossa análise das ideias arendtianas sobre a *vita activa* com uma constatação óbvia: o homem, como todo ser vivo, possui necessidades biológicas que precisam ser satisfeitas de modo recorrente e permanente; caso não as satisfaça, morre. E, no caso dos seres humanos, o trabalho é a atividade que produz os objetos que satisfazem as referidas necessidades. Essa banal obviedade, que, a princípio, não parece suscitar qualquer indagação filosófica ou científica, constitui, porém, objeto de profundas controvérsias (e, o que é do nosso interesse imediato, algumas delas podem ser encontradas nas críticas de Hannah Arendt às ideias de Karl Marx). Desde logo, cabe recordar que, para Arendt, a compreensão dessa atividade também é de suma importância porque, em poucos séculos, sua promoção "à estatura de coisa pública" alterou inteiramente "todo o mundo habitado" (ARENDT, 2010, p. 57) – ou melhor, essa promoção moldou o mundo atualmente habitado por nós[492].

Em sua análise do tema, Arendt remonta à Antiguidade tanto para recuperar uma definição supostamente mais lúcida e consistente do trabalho[493] como, seguindo o percurso das mutações sofridas ao longo do tempo, compreender as implicações de sua glorificação na era moderna – ou seja, de sua elevação à condição da mais valorizada atividade da *vita activa*[494]. De acordo com ela, o trabalho é uma atividade eminentemente natural, não-mundana[495], assim como o são os seus frutos e o consumo que os elimina em prol da manutenção da vida

[492] Segundo Arendt, entre os antigos, o trabalho, exigido pelas necessidades do corpo, era considerado uma atividade servil. Consequentemente, aquelas ocupações que, como o trabalho, "fossem empreendidas não por si próprias, e sim com a finalidade de atender às necessidades da vida, foram assimiladas ao *status* do trabalho" e, portanto, desvalorizadas. Era com base na natureza servil dessas atividades "que a instituição da escravidão era defendida e justificada". Para ela, não era porque os escravos assumiam os encargos do trabalho que esta atividade era desdenhada pelos gregos, mas, ao contrário, era porque ela era desdenhada que os escravos a exerciam. Por isso, "A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem" (ARENDT, 2010, pp. 102-4). E mais adiante, acrescenta que "A escravidão veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida" (ARENDT, 2010, p. 147). Nesse sentido, não foram as condições socioeconômicas da Antiguidade (e suas complexas mutações) que levaram à instauração e à consolidação da escravidão entre os gregos, mas, *invertendo as relações de determinação entre a vida social e suas manifestações ideológicas*, pelo desdém que estes nutriam à privação da liberdade ocasionada por atividades atreladas às demandas corporais.

[493] Para Arendt, "Somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulação; e o acorde fundamental, portanto, jamais atinge seus ouvidos com maior força e beleza do que ao enviar pela primeira vez seu som harmonizador ao mundo" (ARENDT, 1972, p. 44). Ou então, na explicação de André Duarte: "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" (DUARTE, 2000, p. 150).

[494] "O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua 'produtividade'" (ARENDT, 2010, p. 106).

[495] "A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento" (ARENDT, 2010, p. 142).

(entendida em seu sentido biológico – isto é, como "organismo humano")[496]. Considerando-se que sua atuação se restrinja ao fornecimento dos meios de subsistência da vida biológica – pois, como veremos, os produtos que ultrapassam esse limiar resultam de outra atividade humana, a obra ou fabricação –, o trabalho encontra-se sujeito às necessidades cíclicas e insaciáveis do corpo, e, como estas, ele é exigido enquanto durar a vida. Nem a vontade e nem a livre decisão, seu móvel é a força avassaladora das demandas dos processos vitais. Seu término? Não existe, pois sem ele a vida não se sustenta. O trabalho está preso à vida, sendo incapaz de, por si só, transcendê-la em direção ao mundo – como o fazem aquelas atividades que constroem, sustentam e se desenrolam no artifício e na teia de relações humanas[497].

Uma das características decorrentes dessa estreita vinculação do trabalho à vida é que, como "todas as atividades humanas provocadas pela necessidade de fazer face a esses processos [vitais, biológicos] /.../ aos ciclos recorrentes da natureza", o trabalho "não têm qualquer começo ou fim propriamente dito". Sendo assim, "De todas as atividades humanas somente o trabalho, e não a ação nem a obra, é interminável" (ARENDT, 2010, pp. 121; 130). E mais, por sua natureza, o trabalho não pode fornecer à dimensão biológica do homem nada além do que, *em termos funcionais*, ao seu modo, as atividades instintivas dos animais fornecem aos seus respectivos corpos: objetos que sustentam os processos vitais[498]. No máximo, em sua luta contra a cíclica degradação inerente à incontornável dimensão material/natural de todos os corpos e artifícios dos homens, o trabalho também protege e preserva o mundo humano[499].

---

[496] "A 'necessidade de subsistir' comanda tanto o trabalho quanto o consumo; e o trabalho, quando incorpora, 'reúne' e 'mistura-se' corporalmente às coisas fornecidas pela natureza, realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intimamente quando consome seu alimento" (ARENDT, 2010, p. 123). No famoso artigo "Trabalho, obra, ação" essa ideia é expressa de modo ainda mais cristalino: "o trabalho produz bens de consumo, e trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre recorrente ciclo da vida biológica" (ARENDT, 2005, p. 180).

[497] "Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender dos processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver. Mas, sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade torna-as adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana" (ARENDT, 2010, p. 167). Daí que, pela vergonha correspondente ao seu exercício, essas atividades relacionadas à sustentação biológica da vida humana eram afastadas do domínio público, restringindo-se à esfera do domínio privado. Nesse sentido, "A distinção entre os domínios público e privado, considerada mais do ponto de vista da privatividade do que do corpo político, equivale à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado". E, mais adiante, Arendt faz uma ponderação: "Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a permanência e, finalmente, entre a vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado no domínio privado" (ARENDT, 2010, pp. 88; 90), pois, é claro, o domínio privado também pode ser o lugar de atividades não biológicas, como a contemplação.

[498] "Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução /.../ [a força de trabalho] nunca 'produz' outra coisa senão 'vida'" (ARENDT, 2010, p. 109).

[499] De acordo com Arendt, são tarefas primordiais do trabalho: 1) produção dos bens de consumo que atendem às demandas biológicas, corporais; 2) "proteção e preservação do mundo contra os processos naturais" (ARENDT, 2010, p. 124).

Circunscritos e subordinados às necessidades cíclicas do corpo (às quais atendem), esses objetos destinados "ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que as usamos, nos habituamos e acostumamos" (ARENDT, 2010, p. 116) – isto é, eles desaparecem no ambiente das "coisas fabricadas", das "obras". O mesmo acontece com as atividades que preservam essas coisas fabricadas: elas desaparecem nelas, não deixam rastros além de sua preservação. Nesse sentido, pela urgência das necessidades que atendem[500] e pela exígua durabilidade a que estão sujeitos (em razão tanto do caráter cíclico das necessidades como da própria perecível configuração objetiva que precisam ter para atendê-las), esses objetos produzidos pelo – e/ou as atividades caracterizadas como – trabalho são "as menos mundanas e, ao mesmo tempo, as mais naturais e necessárias de todas as coisas" (ARENDT, 2005, p. 181); são, então, as mais animais de todas as coisas produzidas pelos homens[501].

Dada a estrita vinculação do trabalho às demandas biológicas, Arendt denomina *animal laborans* a capacidade humana que fundamenta essa atividade[502]. De acordo com ela, "o emprego da palavra 'animal' no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado". E o é porque "O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida". Do mesmo modo, a não-mundanidade do *animal laborans* – ou seja, a sua condição de não partícipe da vida propriamente humana – não é considerada injusta, posto que ele "não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo" (ARENDT, 2010, pp. 104; 146). Pela natureza de sua vinculação à vida, o *animal laborans* está mais para animal do que para ser humano. Suas qualidades não são atributos humanos e nem caracterizadoras de indivíduos que, em relação a todos os outros, emergem em sua singularidade e irrepetibilidade, mas de membros iguais e intercambiáveis da *espécie* humana (Cf. ARENDT, 2010, p. 152). Por conta disso, sentimentos, carências e necessidades – que, na concepção de Arendt, remetem à nossa

[500] A necessidade biológica, vital, "possui uma força motriz cuja premência é inigualada pelos chamados desejos e aspirações superiores do homem" (ARENDT, 2010, p. 86).

[501] Para Arendt, "o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no mundo". Em razão disso, ela sustenta que "Os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade" (ARENDT, 2010, pp. 118; 146).

[502] Na verdade, como veremos, em certos casos, os próprios seres humanos que trabalham são assim denominados, o que traz algumas implicações bastante problemáticas não apenas para o esclarecimento de suas ideias como, sobretudo, quando pensamos em seus desdobramentos práticos.

dimensão estritamente biológica[503] – "são meros atributos do animal humano" e não atributos dos homens enquanto tais. Na verdade, esses atributos são

> propriedades humanas tão alheias ao mundo, que o homem cria como seu lar na Terra, quanto as propriedades correspondentes de outras espécies animais, e se elas tivessem de constituir um ambiente fabricado pelo homem para o animal humano, esse ambiente seria um não-mundo [*non-world*], um produto de emanação mais que de criação (ARENDT, 2010, p. 210).

Como não considera o trabalho uma atividade precisamente humana e nem produtora dos objetos que constituem o artifício no qual nossas vidas transcorrem (isto é, nossas vidas de "homens *qua* homens"), mas apenas daqueles objetos que nos permitem subsistir como organismos vivos, a filósofa também sustenta que nem as fadigas e nem as compensações dele oriundas são, de fato, humanas. Elas consistem numa espécie de satisfação e de felicidade naturais[504]. Por conseguinte, sustenta que, devido ao seu caráter cíclico, recorrente, o trabalho constitui a única atividade que permite aos seres humanos – ainda que não como seres humanos efetivos, mas como *animal laborans* – felicidade e contentamento duradouros: "a felicidade elementar que resulta do estar vivo" (ARENDT, 2005, p. 183). O caráter precariamente humano – ou, talvez seja mais adequado, animal – de ambos os sentimentos fica ainda mais explícito numa divagação sobre "um elemento de trabalho /.../ presente em todas as atividades humanas". Segundo Arendt,

> Seu próprio caráter repetitivo [do trabalho], que na maioria das vezes sentimos ser um fardo que nos extenua, é que fornece aquele mínimo de contentamento animal para o qual os grandes e significativos momentos de alegria, que são raros e jamais duram, nunca podem ser um substituto e sem o qual os mais duradouros momentos de verdadeira aflição e tristeza, embora igualmente raros, dificilmente poderiam ser suportados (ARENDT, 2005, p. 183).

Nessa concepção, é como se o trabalho constituísse uma espécie de "pano de fundo" da vida humana. Como se fosse uma espécie de "éter" que permeia essa vida, mas que, no entanto, cumpre tanto melhor sua função quanto menos interfere e, por conseguinte, menos se faz visivelmente presente nela. Isso, curiosamente, de modo algum significa que o trabalho, bem como a necessidade que o impulsiona e a fadiga e a satisfação que o acompanham, possa ser eliminado[505]. Ao contrário. Mais do que manter nossos organismos vivos, o trabalho nos

---

[503] Não é um exagero afirmar que Arendt não capta adequadamente as complexas e dialéticas relações entre natureza e ser social, escapando-lhe, assim, a descoberta marxiana de que nossos "sentimentos, carências e necessidades", assim como as capacidades humanas que lhes correspondem, são produtos da história, por mais que os aspectos biológicos que os permeiam sejam, ao fim e ao cabo, ineliminâveis (Cf. MARX, 2004, p. 108 e *passim*).

[504] Mais adiante, veremos as implicações dessa articulação das "felicidades naturais" com o trabalho e suas implicações para o domínio político no mundo contemporâneo.

[505] "Em seu nível mais elementar, as 'fadigas e penas' da obtenção de coisas necessárias à vida e os prazeres de 'incorporá-las' são tão intimamente ligados entre si no ciclo da vida biológica /.../ que a completa eliminação da dor e do esforço do trabalho não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida especificamente humana de sua vivacidade e de sua vitalidade próprias. A condição humana é tal que a dor e o

permite, pelo esforço e pela respectiva satisfação resultante do atendimento das necessidades biológicas, sentir o prazer da liberdade e zelar pelos espaços nos quais ela pode se manifestar (mesmo que tal prazer e zelo não sejam necessariamente vivenciados pelos indivíduos que trabalham). Nas palavras de Arendt,

> A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e conectadas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação [*elimination*] da necessidade [e, portanto, do trabalho] apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade (ARENDT, 2010, p. 87).

Ou, então:

> Como essa treva [da dor e da necessidade] é natural, inerente à condição humana /.../ o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma delegada /.../ A confiança na realidade da vida /.../ depende quase exclusivamente da intensidade com que a vida é experimentada, do impacto com que ela se faz sentir /.../ [Enquanto isso,] a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida, enquanto a vitalidade e a vivacidade só podem ser conservadas na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida (ARENDT, 2010, pp. 148-9).

Ora, qual o sentido da indagação de Arendt acerca da eliminação da necessidade? Perguntamos isso porque, refira-se ao gênero ou a determinadas classes, grupos ou indivíduos, não é óbvio que tal eliminação é impossível? Embora causem estranheza, a indagação e a resposta ganham sentido quando entendemos os motivos pelos quais, mesmo que de modo não explícito, nelas estão contidas críticas às ideias de Marx. E esses motivos ficam evidentes quando relembramos que Arendt considera que sua convicção acerca do trabalho como atividade natural da espécie humana é, na verdade, uma ideia que compartilha com esse pensador alemão. Na afirmação que segue, vemos que a concepção do trabalho que ela atribui a Marx é, ainda que apresentada de modo sumário, a sua própria, cujos traços essenciais acabamos de esboçar: "Ao definir o trabalho como 'o metabolismo do homem com a natureza', /.../ Marx deixou claro que estava falando fisiologicamente, e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre recorrente da vida biológica" (ARENDT, 2010, p. 122). Daí que, em consonância com isso, ela afirme que, para Marx, a força de trabalho é uma "força vital", natural.

> A força da vida é a fertilidade. O organismo vivo não se esgota após garantir o necessário à sua reprodução; seu 'excedente' está em sua potencial multiplicação. O consistente naturalismo de

esforço não são meros sintomas que podem ser eliminados sem que se transforme a própria vida /.../ Para os mortais, a 'vida fácil dos deuses' seria uma vida sem vida" (ARENDT, 2010, pp. 148-9). Dessa reflexão, perguntas que emergiram são: dor e esforço de quem não podem ser eliminados? E por que "a 'vida fácil dos deuses' seria uma vida sem vida" se fosse para todos quando, ao contrário, está longe de sê-lo quando é vivida apenas por alguns?

> Marx descobriu a 'força de trabalho' como modalidade especificamente humana de força vital (ARENDT, 2010, p. 134).

Sobre essa questão, sua crítica a Marx radica no fato de que, ao contrário da tradição filosófica e política ocidental, ela entende que o pensador alemão subsome ao trabalho "tudo que a tradição transmitiu como traço distintivo da humanidade", concebendo-o como a atividade "que produz o mundo verdadeiramente humano na Terra" (ARENDT, 2008b, p. 129). E se, quando pensa no trabalho, Marx pensa numa força natural, a força que ele afirma moldar e dominar a vida humana não é uma força propriamente humana, mas uma manifestação das potências da natureza[506]; a mesma natureza que, segundo a tradição, o homem necessita lutar constantemente para tornar-se e manter-se humano. É aí, então, que entra a crítica de Arendt, que, em contraste a isso, assevera que a *humanização da vida humana* não resulta do trabalho, mas da obra e da ação. Com essa crítica, sua indagação acerca da referida eliminação da necessidade ganha novos contornos, demonstrando não ser uma elucubração filosófica imotivada, mas fruto de certa leitura da – e, como dissemos, uma crítica velada à – obra marxiana. De fato, ela se assenta na consideração de que Marx hipertrofiou o papel do trabalho na vida humana e, em decorrência disso, no que acredita ser a "contradição fundamental que atravessa como um fio vermelho todo o pensamento de Marx", contradição que residiria na concepção marxiana de trabalho e nas transformações almejadas para essa atividade com a revolução e a consequente instauração da sociedade comunista. Segundo a filósofa, num trecho em que cita passagens do último livro de *O capital*, a revolução comunista,

> não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o 'reino da liberdade' suplantar o 'reino da necessidade'. Pois 'o reino da liberdade começa somente onde cessa o trabalho imposto pela carência e pela utilidade exterior', onde termina o 'império das necessidades' /.../ O fato é que, em todos os estágios da sua obra, ele [Marx] define o homem como um *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária (ARENDT, 2010, pp. 128-9).

Ladeando momentaneamente uma avaliação dessas assertivas de Arendt em relação às ideias marxianas, cabe salientar que as supracitadas "vitalidade" e "vivacidade" proporcionadas pelo trabalho – a despeito do obscuro sentido dessas palavras – não estão e nunca estarão em risco, posto que "arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida" não é uma característica da existência humana que dependa da nossa mera "disposição", mas uma necessidade intrínseca à nossa condição de seres objetivos e vivos (e não há qualquer registro

[506] Deve-se ao menos indicar que a leitura atenta dos textos marxianos não fornece sustentação a essas afirmações de Arendt. Basta o clássico exemplo do capítulo V de *O capital*, no qual, mais do que comparar, Marx contrasta o profundo abismo que existe entre o *trabalho* do mais inepto arquiteto à eficiente atividade instintiva das abelhas, demonstrando a imensa superioridade daquele em relação a esta, para desautorizar esse suposto naturalismo.

de grupo, sociedade ou mesmo espécie viva que tenha desaparecido porque não mais se "dispôs" a assumir esse ônus)[507]. O caso torna-se completamente outro se a questão não consistir na "eliminação" (*elimination*), mas na satisfação das necessidades sem o esforço de produzir os objetos correspondentes. Pode-se, aqui, afirmar a possibilidade de que classes, grupos ou indivíduos vivenciem tal condição privilegiada – a qual, ao longo da história humana, é facilmente constatável. Nesse caso, porém, o resultado não é o obscurecimento da "linha que separa a liberdade da necessidade" (em desfavor, é claro, da liberdade) e nem, muito menos, a eliminação ou a falsificação de suas vidas (que se tornam "delegadas"). O que ocorre é que, de um lado, há a sujeição dos indivíduos de algumas classes sociais às atividades que produzem os bens que satisfazem as necessidades; de outro, a ampliação do tempo e a configuração de condições mais favoráveis – a indivíduos de outra(s) classe(s) – para a fruição da liberdade. Entre os gregos e romanos, por exemplo, não foi justamente a satisfação – nos termos de Arendt, a eliminação – das necessidades, por meio da escravização de seres humanos, que permitiu aos membros das classes dominantes (proprietários agrários) uma participação livre e virtuosa no domínio público?[508] Mas se a eliminação da necessidade

[507] Reiterando: essas indagações não são puramente retóricas porque, no limite, se sustentam na convicção de que Marx almejava, com a "emancipação do trabalho", a "emancipação da necessidade" (ARENDT, 2010, p. 162). No entanto, sob esse aspecto, a reflexão de Arendt fica muito comprometida desde o início, pois compreende incorretamente a ideia de Marx acerca da emancipação do trabalho. O trecho de *O capital* a respeito do qual ela formula seu comentário é o seguinte: "O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo *em todas as formas de sociedade* e *sob todos os modos de produção possíveis*" (MARX, 1985(V), p. 273 – itálicos nossos). Portanto, em Marx, o ato de suplantar ou transcender o reino da necessidade não possui, em hipótese alguma, o sentido de "eliminação" da necessidade e, por conseguinte, de "abolição" do trabalho. Possui, de um lado, o reconhecimento de que, para os seres humanos, o trabalho não é escolha, mas necessidade; de outro, que as atividades adequadas a finalidades externas – e, portanto, referentes a demandas objetivas – encontram-se no "reino da necessidade", sendo livres aquelas atividades que, para além destas demandas, possuem escopo subjetivo – e, acreditamos, que podemos dizer também inter-relacional – como amizade, amor, filosofia, arte etc. De resto, apesar da infundada crítica a Marx, a própria Arendt também reconhece o caráter imprescindível do trabalho, e o faz, por exemplo, quando afirma que ele não é "uma atividade livre e produtiva, e sim inextrincavelmente ligada àquilo que nos compele: as necessidades provenientes do mero fato de estarmos vivos" (ARENDT, 2008b, p. 130). Necessidades que, portanto, somente podem ser eliminadas com a própria eliminação da espécie humana.

[508] Nos termos de Arendt: "De acordo com o entendimento da Antiguidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo" (ARENDT, 1972, p. 194) – ou seja, se possuísse propriedade. Daí que, entre os gregos, por exemplo, "Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo era autorizada a adentrar o domínio político" (ARENDT, 2010, p. 44). Sobre essa última afirmação, sublinhemos, em primeiro lugar, a imprecisão conceitual que a atravessa, pois, de fato, não é à atividade que era negado o acesso ao domínio público, mas ao indivíduo que a exercia. Como já dissemos, é importante que se preste atenção a isso porque Arendt incorre na mesma imprecisão ao tratar das capacidades humanas do *animal laborans*, do *homo faber* e do *agente*. Nesse caso específico, há dificuldade de discernir se essas capacidades pertencem a indivíduos diferentes – e, portanto, estão socialmente distribuídas entre eles na sociedade – ou, ao contrário, podem conviver harmoniosamente num mesmo indivíduo. Pois, num e noutro caso, os resultados teóricos e práticos são completamente distintos. E, em segundo, é importante indicar uma linha de raciocínio sumamente diversa dessa

significa, aqui, satisfação, por que ela haveria de toldar as diferenças entre liberdade e necessidade apenas quando se universaliza? O que nos leva a pensar que o problema da relação entre a liberdade e o ônus das "fadigas e penas da vida" (que, para Arendt, como atividade produtora de bens de consumo, se refere ao trabalho) é de outra ordem, a saber: apenas uma parcela da humanidade deve arcar com esse ônus ou, ao contrário, ele pode ser distribuído pela totalidade dos indivíduos que compõem uma sociedade determinada? Em outras palavras: sendo praticamente uma atividade animal, a universalização do trabalho animaliza a todos (isto é, rebaixa a todos à condição do *animal laborans*) ou, ao contrário, dispõe a todos de tempo livre para a elevação humana? Ou ainda, abordando a questão sob um ângulo diverso: disponível para outras atividades, o tempo livre pode ser distribuído para todos os indivíduos ou, ao contrário, somente pode ser vivenciado de modo enobrecedor, humanizante, quando circunscrito a um grupo seleto? Sobre isso, apenas para entrevermos o sentido da resposta de Arendt, não nos parece improcedente adiantar uma indicação de suas ideias acerca da participação do trabalhador nas atividades políticas das sociedades contemporâneas. De acordo com ela, "a glorificação do labor [trabalho] em Marx não eliminou nenhuma das razões levantadas pela tradição para negar a igualdade política e a plena liberdade humana ao homem como laborador [trabalhador]". E, logo após afirmar que Marx colocou no centro de sua teoria o trabalho, atividade "que toda filosofia política desviava o seu olhar no momento em que já não se atrevia a justificar a escravidão", salienta de modo resignado: "ainda não temos uma resposta para a questão política colocada pela necessidade do labor [trabalho] na vida humana e pelo papel supremo que ele desempenha na vida moderna" (ARENDT, 2008b, p. 130). Vê-se que, embora não defenda a não-participação dos "trabalhadores" nas atividades políticas, Arendt tampouco se mostra entusiasmada com seu inverso – a plena participação –, assim como não parece vislumbrar qualquer alternativa à

---

que, para todos os efeitos, podemos chamar de tradicional. Num texto interessantíssimo, "O trabalho e a democracia antiga e moderna", sem negar que "sempre houve uma relação direta entre a extensão da escravidão e a liberdade do campesinato" no mundo greco-romano, Ellen Meiksins Wood afirma que "a verdadeira característica da *pólis* como forma de organização do estado é exatamente essa, a união de trabalho e cidadania". E mais: "A *pólis* grega quebrou o padrão geral das sociedades estratificadas de divisão entre governantes e produtores, especialmente a oposição entre estados apropriadores e comunidades camponesas subjugadas. Na comunidade cívica, a participação do produtor – especialmente na democracia ateniense – significava um grau sem paralelos de liberdade dos modos tradicionais de exploração, tanto na forma da obrigação por dívida ou de servidão quanto na de impostos". Para ela, "O eclipse do cidadão trabalhador na Atenas democrática tem menos a ver com as realidades da democracia ateniense do que com a política da Europa moderna /.../ Os principais culpados foram /.../ os historiadores britânicos que escreveram as primeiras histórias políticas e narrativas modernas sobre a Grécia Antiga com o objetivo explícito de advertir os seus contemporâneos contra os perigos da democracia" (WOOD, 2003, pp. 162-3; 168-9). Talvez, algo similar tenha ocorrido entre os espíritos burgueses dos séculos XIX e XX, contaminando, inclusive, seus críticos, os "apologistas indiretos" dessa ordem social, dentre os quais, acreditamos, inclui-se Hannah Arendt.

tradição que nega "a igualdade política e a plena liberdade humana ao homem como trabalhador".

Em suas reflexões, Arendt agrega ainda mais algumas características ao trabalho. Uma delas, assim como tantas outras, é derivada da vinculação dessa atividade às demandas biológicas e aos atributos da capacidade humana que a efetua – o *animal laborans* –, qual seja: "a equivalência qualitativa de todas as atividades singulares para as quais nenhuma habilidade especial é necessária", com sua correspondente não-personalização (caráter impessoal) dos produtos[509]. Isto porque, como o produto do trabalho é efêmero e, de acordo com Arendt, é o resultado apenas da mobilização de forças vitais, naturais, próprias da espécie, ele não perdura para configurar o mundo humano e, muito menos, carrega as marcas específicas da personalidade do produtor – e, portanto, também não contém as marcas específicas da humanidade do homem, da mundanidade. E não poderia ser diferente, tendo em vista que a vida social do *animal laborans* "é sem mundo e gregária", sendo ele "incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano" (ARENDT, 2010, p. 200). Como se não bastasse isso para desqualificá-lo, o *animal laborans*, dada sua natureza gregária, não vive no isolamento – o "esplêndido isolamento", necessário para despertar e sustentar as "noções de competência e excelência" (Cf. ARENDT, 2010, p. 201) –, mas apenas em permanente contato com seus iguais, um contato fundado numa igualdade que não é a da política, mas a da espécie[510]. Devido a isso, ele nem ao menos pode ser o responsável por um dos princípios mais importantes para o aumento da produtividade e que rege os processos de trabalho no mundo moderno: a divisão do trabalho. Para Arendt, a divisão do trabalho

> deve sua origem à esfera estritamente política da vida, ao fato de que o homem é capaz de agir, e de agir em conjunto e em concerto. Somente dentro da estrutura da organização política, onde os homens não apenas vivem, mas agem em conjunto, podem ocorrer a especialização da obra e a divisão do trabalho (ARENDT, 2010, p. 152).

Dentre outras, uma das conclusões que se pode extrair dessa afirmação é que, embora Arendt se afaste, sob inúmeros aspectos, do pensamento liberal, o caráter rígido e, de certo modo, arbitrário com que trata as atividades da *vita activa* a levam a avalizar um clássico

[509] Essa não-personalização é apenas a expressão, nos produtos, daquilo que o trabalho faz com aqueles que o executam, pois os "'valores' derivados do trabalho, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente 'sociais' e não diferem essencialmente do prazer adicional que se tem quando se come e se bebe em companhia de outros" (ARENDT, 2010, p. 266). Esses valores e prazeres são considerados 'sociais' porque não constituem a externalização da personalidade dos trabalhadores. Como diz a própria Arendt, eles são mais emanação biológica do que manifestação dos "homens *qua* homens". Além da naturalização do social, é importante sublinhar que o "domínio social" é, para Arendt, a esfera da perda da identidade individual.

[510] "A obra [*workmanship*], portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo" (ARENDT, 2010, p. 265).

princípio liberal: vida humana propriamente dita não apenas demanda como, mais do que isso, principia com a organização política, com o advento do estado. Inclusive, trabalho (e fabricação) é necessidade. Liberdade? Somente com o domínio público e a política[511]. Donde que, de acordo com suas definições, se há alguma coisa de humano na divisão do trabalho, essa coisa é o princípio que a rege, pois tanto o trabalho como o *animal laborans*, por mais desenvolvidos que sejam, constituem meras manifestações das potências da natureza.

Outro aspecto dessa equalização entre os momentos do consumo e da produção é que, no momento do consumo, os objetos – que, portanto, já foram produzidos – são consumidos diretamente para a satisfação de necessidades dos indivíduos, são aniquilados; por conta disso, tem-se, aqui, a diminuição da riqueza existente. No momento da produção, ao contrário, tem-se o aumento da riqueza. No consumo, eliminam-se os objetos em prol da manutenção do corpo; na produção, eles vêm à luz em razão da mobilização das forças corporais. Inclusive, o mesmo produto pode, em razão da função para a qual é destinado, adentrar como bem de consumo ou, ao contrário, compor o conjunto dos meios de produção (que, de fato, é composto por produtos que exercem funções distintas na produção: ferramentas, insumos, materiais auxiliares, objeto de trabalho). Importante, também é que o tratamento abstrato dessa diferença relativa aos momentos distintos – consumo e produção – não pode obnubilar o fato de que "não há produção possível sem um instrumento de produção; seja esse instrumento apenas a mão. Não há produção possível sem trabalho passado, acumulado. Seja esse trabalho a habilidade que o exercício repetido desenvolveu e fixou na mão do selvagem" (MARX, 1982, p. 5). Isso significa que ter a propriedade de bens de consumo e/ou a propriedade dos meios de produção (que, na condição de trabalho passado, como bem sabia Friedrich Taylor, inclui os conhecimentos e habilidades) faz muita diferença. Um exemplo. Alimentos matam a fome, mas, quando são plenamente consumidos, precisa-se de mais; todavia, quem não tiver os meios de produzi-los, deve apelar à caridade alheia ou, senão, morrer de fome. Alimentos também podem ser roubados; porém, quem tiver aqueles meios, pode produz mais e, com isso, saciar a fome. Desse modo, enquanto o consumo dos alimentos empobrece o indivíduo – pois a diminuição da riqueza é necessária para que ele se mantenha vivo –, a utilização dos meios de produzi-los o torna mais rico. Pouco importa,

[511] Está claro que Arendt discorda da ideia liberal segundo a qual a política é opressiva e que o máximo de liberdade que ela pode proporcionar é a garantia da mínima interferência nos assuntos privados. O ponto de contato, porém, é o princípio de que, sem política, não há liberdade e, portanto, não há vida propriamente humana. Sobre isso, ela diz: "Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação /.../ Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer" (ARENDT, 1972, p. 195).

aqui, se é o trabalho, e não os meios de produção em si, que o enriquece, posto que, sem esses meios, ele não produziria – sem a terra, por exemplo, os saberes e habilidades do trabalhador agrícola nada valem. Ademais, sua importância é tal que, nas sociedades de classe, é a natureza dos meios de produção que permite ao proprietário exercer domínio duradouro sobre os não-proprietários. Essa, de modo sintético, é a diferença entre bens de consumo e meios de produção. Diferença que traz consequências sumamente distintas para quem é proprietário daqueles – de um modo ou de outro, a despeito do montante, praticamente todos os indivíduos – e para quem é, além disso, proprietário desses – na sociedade burguesa, por exemplo, um número bastante reduzido de indivíduos. Por tudo isso, equiparar essas duas formas distintas de propriedade constitui, no mínimo, uma abstração não-razoável, pois subsome num mesmo estatuto conceitual modos distintos do ser.

Por fim, a ideia arendtiana de que vivemos numa "sociedade de trabalhadores"[512] é o resultado de sua convicção de que, na era moderna, o trabalho foi emancipado. Mas, cabe a pergunta: o que significa essa emancipação? Por um lado, "a emancipação moderna do trabalho /.../ visou a elevar a própria atividade do trabalho, objetivo que foi atingido muito antes da concessão de direitos civis e pessoais ao operário como pessoa" (ARENDT, 2010, p. 271). Ela, portanto, corresponde à elevação do próprio trabalho à condição da atividade mais importante na hierarquia da *vita activa*. Nas palavras de Arendt: "A emancipação do trabalho não resultou em uma equiparação dessa atividade a outras atividades da *vita activa*, mas em

[512] Num texto escrito anos antes, ela utilizou o termo "sociedade de empregados" justamente no sentido aqui assinalado. Ao tratar das ideias dos pensadores católicos sobre o problema do trabalho, ela disse: eles "desconsideram o fato de que essa ordem hierárquica [*vita activa* e *vita contemplativa*] não raciocina com a *condição totalmente nova da igualdade universal, que está na origem de nossas atuais dificuldades*, visto envolver não só a igualdade dos trabalhadores como pessoas, mas também a igualdade ou até primazia da atividade laborativa em relação a todas as outras. É essencialmente isso o que queremos dizer ao afirmar que vivemos em uma sociedade de empregados" (ARENDT, 2008a, p. 451 – itálicos nossos). Nesse sentido, é interessante observar que aquilo que um marxista entende como uma importante conquista para a resolução dos problemas de nossa época – a emancipação política –, Arendt, ao contrário, considera estar "nas origens de nossas atuais dificuldades". Mas, nesse momento, o mais importante é que, anos depois, n'*A condição humana*, o argumento ganhou um fundamento mais "natural" ou naturalizante. De acordo com a filósofa: "Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, e uma vez que /.../ o trabalho e consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é somente outro modo de dizer que vivemos em uma sociedade de trabalhadores" (ARENDT, 2010, p. 156). Essa é aquele tipo de afirmação que, na tentativa de captar o específico, constitui pouco mais do que uma tautologia vazia; de fato, ela resulta das confusões entre produção e consumo acima tratadas. Por quê? Vejamos. Se a questão é a imposição pela "necessidade da vida", toda e qualquer sociedade é, simultaneamente, de trabalhadores e consumidores, pois sem trabalho e consumo não há vida humana (Arendt diria: Não há vida!). Trata-se, então, não dissolver as especificidades do mundo moderno em generalidades, mas de apreender a *diferença específica* dessa formação social. Como lembra Marx: "As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade..." (MARX, 1982, p. 4). E tão grave quanto perder de vista o específico em meio ao geral é, como Arendt e muitos outros fazem, tomar o específico como geral; ou seja, tomar certas características que, sob a forma de capital (seu outro), o trabalho assume nas sociedades em que o capital é a relação social básica (capitalistas e pós-capitalistas), e, por meio de generalizações filosóficas, transformá-las em características do trabalho enquanto tal.

seu predomínio quase incontestável". Por outro, em seus termos, significa que o *animal laborans* ou, como ela mesma assinalou, as classes trabalhadoras foram, séculos depois, admitidas no domínio público, cujo "momento crucial /.../ foi a abolição do requisito de propriedade para o direito de voto" (ARENDT, 2010, p. 158). Com isso, os impulsos vitais que, a seu juízo, movem o trabalho romperam os limites impostos pela propriedade privada[513] e pelas leis[514] e, com isso, passaram a invadir e a sujeitar as outras atividades da *vita activa* aos seus ditames.

> A promoção do trabalho à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo /.../ liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência circular e monótona e transformou-o em progressivo desenvolvimento, cujos resultados alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado (ARENDT, 2010, p. 57).

Ou então, num arrazoado mais completo da questão:

> A "liberação da força de trabalho como processo natural /.../ deu início a um fluxo constantemente crescente de riqueza /.../ esse processo, que é realmente o 'processo vital da sociedade' /.../ permanece ligado ao princípio da alienação do mundo do qual resultou /.../ [E mais,] o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados" (ARENDT, 2010, p. 318).

Enfim, para Arendt, o sacrifício pago pelo mundo e pela mundanidade à liberação da força de trabalho – que, em termos práticos, significa o desenvolvimento do trabalho como atividade social e a emancipação política dos trabalhadores – foi sua incorporação num processo veloz, incessante e incontrolável de produção e consumo, que subordina tudo à natural e interminável dinâmica produtiva do trabalho[515], minando assim a durabilidade do

[513] A "expropriação do campesinato, consequência imprevista da expropriação da propriedade da Igreja" constituiu "o fator isolado mais importante no colapso do sistema feudal". E teve como desdobramento o fato de que "toda propriedade era destruída no processo de sua apropriação, todas as coisas eram devoradas no processo de sua produção, e a estabilidade do mundo era minada em um constante processo de mudança" (ARENDT, 2010, p. 314).

[514] Em *Crises da República*, ela diz: "só instituições legais e políticas independentes das forças econômicas e seu automatismo podem controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes a este processo /.../ O que protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental, ou, na linguagem de Marx, o fato de que o estado e sua constituição não são supra-estruturas" (ARENDT, 2006, p. 183). Que Arendt veja nas forças econômicas automatismo e privação da liberdade – e não, como os liberais, a manifestação da livre individualidade –, isso não nega que sua concepção carrega um forte componente liberal, na medida em que concebe a cisão entre economia e estado e, por conseguinte, o estado como regulador e limitador dos impulsos econômicos. Lembrando ainda, acerca desses impulsos, que, claro, ela os concebe, negativamente, como expressão das forças vitais da natureza por meio do trabalho, enquanto os liberais, ao contrário, positivamente, como expressão da liberdade dos indivíduos para atuarem em prol de seus interesses próprios.

[515] "O trabalho, diz Arendt, aprisionado no movimento cíclico do processo biológico, não tem, propriamente falando, nem um começo nem um fim – apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a regeneração" (ARENDT, 2005, p. 185). Por isso, com a "emancipação do trabalho" desencadeou-se um dos mais graves problemas da era moderna: "vivemos em uma sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações do duplo metabolismo do corpo humano. O problema é, portanto, como sintonizar o consumo individual com um acúmulo ilimitado de riqueza" (ARENDT, 2010, p. 154).

artifício humano. Ou melhor, minando aquele mundo de objetos duráveis com os quais os homens se identificam e que lhes dão segurança e estabilidade[516].

6.2. A fabricação: fundamentação e demarcação da existência humana

Na hierarquia da *vita activa*, a outra atividade que Arendt assinala estar voltada para o atendimento das necessidades humanas é a obra ou fabricação. E, embora, sob esse aspecto, a fabricação se assemelhe ao trabalho, essas atividades possuem diferenças significativas entre si. Enquanto o trabalho satisfaz demandas biológicas, produz bens de consumo não-duráveis – e, por isso, está envolvido num processo cíclico e interminável da produção material –, a fabricação consiste naquela atividade responsável pela produção das demandas materiais da vida humana que escapam à dimensão estritamente biológica[517] – em seus termos, os bens duráveis, objetos de uso e não de consumo[518]. Como ela mesma diz:

> embora o uso não deixe de desgastar estes objetos, este fim não é previamente planejado, não era o objetivo de sua fabricação, como a 'destruição' ou o consumo imediato do pão é o seu fim intrínseco; o que o uso desgasta é a durabilidade. Em outras palavras, a destruição, embora inevitável, é incidental para o uso, mas inerente ao consumo (ARENDT, 2005, p. 184).

À totalidade desses objetos produzidos pela fabricação, ela denomina "artifício humano", que nada mais é do que o mundo objetivo, material, construído por nós – portanto, distinto da natureza. Esse é o mundo em que transcorre a nossa vida propriamente humana; mundo que o trabalho, em si e por si, devido à efemeridade de sua produção, é totalmente incapaz de construir. Daí que, pela natureza dos objetos que produz – as obras –, a fabricação dota a existência humana de durabilidade. Suas obras consistem em "reificação", por isso elas "dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para

---

[516] Pois "as coisas do mundo têm por função estabilizar a vida humana, e sua objetividade repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradoura identidade dos objetos, com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte" (ARENDT, 2005, p. 184).

[517] Como muitas passagens dos textos de Arendt são marcadas por ambiguidades, também no caso da fabricação ocorre a mesma coisa. Um exemplo é que, após mostrar a superioridade das obras de arte em relação às outras obras, em razão de seu caráter não necessário, ela afirma: "A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida sua essencial futilidade". Como vemos, ela não inclui a fabricação. E mais adiante continua: "os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria" (ARENDT, 2010, p. 217). Não bastasse essa exclusão da fabricação da vida humana, ela ainda diz: "os homens que agem" e não os homens *enquanto* agem; portanto, a política é exclusividade de alguns. E mais, trata o artista e outros como *homo faber*, reiterando a supracitada confusão entre a capacidade humana e o sujeito que a executa.

[518] Numa análise interna à atividade – isto é, da relação do fabricante com os produtos que manuseia –, ela afirma que a obra "não prepara a matéria para incorporá-la [como o trabalho], mas transforma-a em material, para operar [*work upon*] nele e utilizar o produto acabado" (ARENDT, 2010, p. 123).

abrigar a criatura mortal e instável que é o homem" (ARENDT, 2005, p. 183). Ou ainda, numa variação mais completa da mesma ideia: "os produtos da obra /.../ garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível /.../ O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano" (ARENDT, 2010, p. 116). Entre outras coisas, isso significa que, comparada ao trabalho, a fabricação, porque se encontra mais distante da mera reprodução biológica, constitui uma atividade mais humana[519].

Tratando da obra e suas distinções em relação ao trabalho, Arendt sustenta que, ao inverter, com Platão e a teoria política, a relação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, os filósofos obliteraram as distinções internas àquela, pois, do ponto de vista da *vita contemplativa*, tudo o mais é atividade, é quebra da quietude[520]. Porém, tendo em vista a importância que, a seu ver, essa distinção tem para a compreensão da política – e, mais do que isso, dos dilemas – das "sociedades modernas", Arendt afirma ser "surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, /.../ – não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*" (ARENDT, 2010, p. 105). Não que no mundo moderno não tenham surgido teorias com a finalidade de explicar as diferenças entre as atividades materialmente produtivas; surgiram, por exemplo, as teorias que distinguem entre

> trabalho produtivo e improdutivo, /.../ obra qualificada e não qualificada, e, finalmente, sobrepondo-se a ambas, por ser aparentemente de significação mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual. Das três, porém, somente a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão (ARENDT, 2010, p. 105).

Note-se, porém, que, embora Arendt sustente, numa usual afirmação controversa, que essa distinção é tão relevante que pensadores como Adam Smith e Karl Marx "basearam nela toda a estrutura de sua argumentação"[521] (ARENDT, 2010, p. 105-6), mais adiante ela revela a

---

[519] Excepcional, aqui, é o caso das obras de arte. "Na própria esfera da fabricação há apenas um tipo de objetos aos quais não se aplica a cadeia sem fim dos meios e dos fins, e é a obra de arte, a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais durável que as mãos humanas podem produzir" (ARENDT, 2005, p. 189). E mais: "Dada sua excepcional permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis /.../ a durabilidade das obras de arte é de uma ordem superior àquela de que todas as coisas precisam para existir /.../ Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tal pureza e claridade; em nenhuma outra parte, portanto, esse mundo-coisa [*thing-world*] se revela tão espetacularmente como a morada não mortal para seres mortais". E "embora a durabilidade das coisas comuns seja apenas um débil reflexo da permanência de que são capazes as mais mundanas das coisas, as obras de arte, algo dessa qualidade /.../ é inerente a cada coisa enquanto uma coisa, e é precisamente essa qualidade ou sua ausência que transparece em sua forma e as torna belas ou feias" (ARENDT, 2010, pp. 209; 216). Por isso, ela afirma que "o artista /.../ é o único 'operário' [*worker*] que restou em uma sociedade de trabalhadores [*laboring society*]" (ARENDT, 2010, p. 157).

[520] Cf. nota 7.

[521] Se isto fosse correto, esses pensadores teriam erguido suas teorias sobre uma descoberta nada original, pois, nesse quesito, se aceitarmos a argumentação de Arendt, ambos apenas "estavam de acordo com a opinião pública moderna quando menosprezavam o trabalho improdutivo, por considerá-lo parasitário, realmente uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigna desse nome toda atividade que não enriquecesse o mundo. Marx

verdadeira fonte na qual se nutriu para a distinção entre trabalho ("trabalho improdutivo") e obra ("trabalho produtivo").

> A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo se deve aos fisiocratas, que diferenciavam entre classes produtoras, proprietárias e estéreis. Como afirmavam que a fonte original de toda produtividade residia nas forças naturais da terra, o critério de produtividade que adotavam tinha a ver com a criação de novos objetos, e não com as necessidades e carências dos homens (ARENDT, 2010, p. 107, n. 16).

Em suma, Arendt se baseou na mais antiga distinção efetuada entre trabalho produtivo e improdutivo efetuada pela economia política, a dos fisiocratas, que, sob inúmeros aspectos, apesar de consistir na primeira análise econômica dentro do horizonte burguês – e que, como é típico na economia política clássica e, de modo geral, na filosofia do período ascensional da burguesia, já subsumia as categorias e leis sociais às naturais –, ainda estava obscurecida pela forte presença do modo de produção feudal e, com ele, da grande propriedade agrária (O que, de antemão, já nos diz que esta não corresponde à concepção de Smith e, muito menos, à de Marx). Mas ela não fez apenas isso. Tudo indica que compreendeu de modo bastante distorcido a própria concepção fisiocrática[522]. Sendo rigorosos, devemos dizer que compreendeu o exato oposto do que, de fato, os fisiocratas expuseram em seus escritos. Com calma, então, vejamos essa questão mais de perto.

Numa passagem do capítulo "O trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos", Arendt diz que "a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre obra e trabalho" (ARENDT, 2010, p. 107). Seguindo seu raciocínio e suas orientações – isto é, deixando os preconceitos de lado –, podemos afirmar que, sendo a atividade produtora da mundanidade, dos objetos de uso, duráveis, que escapam ao ciclo da vida biológica, a obra (ou fabricação) corresponderia ao trabalho produtivo; em oposição, o trabalho, produtor dos objetos de consumo, objetos efêmeros, presos àquele ciclo, corresponderia ao trabalho improdutivo[523]. No entanto, um

---

certamente compartilhava o desprezo de Smith pelos 'criados domésticos, que, como hóspedes preguiçosos /.../ nada deixam atrás de si em troca do que consomem'" (ARENDT, 2010, p. 106-7). Há, ainda, afora a questão verdadeiramente problemática de identificar as concepções de Smith e Marx sobre o tema – negligenciando ou desconhecendo, que Marx dedicou centenas de páginas à crítica de Smith e de tantos outros e, também, ao esclarecimento de sua concepção n'*As teorias da mais-valia* e n'*O capital* –, outro aspecto que merece menção. A nosso ver, não deixa de ser expressiva acerca das ideias de Arendt essa equalização da concepção de Marx às da "opinião pública moderna", tendo em vista que considera Marx aquele pensador que, ao lado de Nietzsche e Kierkegaard, levou ao limite a tradição; por isso, ambos tornaram-se os últimos grandes intérpretes da era moderna, depois dos quais sobreveio a ruptura.

[522] Talvez tenha contribuído para essa distorção o fato de que, em sua referência ao tema, ela busque sustentação numa citação indireta do Conde de Mirabeau e na interpretação deste por Jean Dautry (Cf. ARENDT, 2010, p. 107, n. 16).

[523] Cerca de 5 anos antes, num discurso radiofônico intitulado "de Hegel a Marx", Arendt ainda não dispunha de nenhuma referência moderna para sua distinção. Sobre isso, ela diz: "A economia clássica nunca diferenciou o

analista que, em diversos textos, não se furta a frisar os méritos dos fisiocratas[524] e, de certo modo, nos parece um pouco mais experimentado do que Arendt na aridez das questões econômicas, diz o seguinte: "Para os fisiocratas, o trabalho agrícola é o único *trabalho produtivo*, porque o consideram o único trabalho que *gera mais-valia*, e a *renda fundiária* é a *única forma de mais-valia* que conhecem" (MARX, 1987b, p. 21). Ou seja, nos termos de Arendt, para os fisiocratas, é o trabalho, a atividade do *animal laborans*, e não a obra, atividade do *homo faber*, que é produtivo. Se, porém, tomar Marx como referência pode, aqui e em outros momentos, soar muito tendencioso, vejamos então o que Turgot, um dos clássicos da fisiocracia, tem a nos dizer sobre isso em sua análise da divisão em classes da sociedade burguesa:

> Temos agora a sociedade dividida em três classes: a classe dos agricultores, para o qual pode-se conservar o nome de *classe produtora*; a classe dos artesãos e outros *estipendiados* dos produtos da terra e a classe dos *proprietários* /.../ O nome que melhor convém a essa classe /.../ é o de *classe disponível* (TURGOT, 1979, p. 130 – itálicos do autor).

Numa outra passagem, na qual trata especificamente dos agricultores – isto é, como diz Arendt, de um *animal laborans* –, Turgot não poderia ser mais explícito:

> Desde que o trabalho do agricultor produza além de suas necessidades, ele pode, com esse supérfluo que a natureza lhe confere em pura dádiva além do salário e suas dificuldades, comprar o trabalho dos outros membros da sociedade. Estes, ao vendê-lo a ele, ganham apenas a vida; mas *o agricultor* conquista, além de sua subsistência, uma riqueza independente e disponível, que absolutamente não comprou e que vende. Ele *é, portanto, a única fonte de todas as riquezas* que por sua circulação animam todos os trabalhos da sociedade, porque ele é o único cujo trabalho produz acima do salário do trabalho (TURGOT, 1979, p. 126 – itálicos nossos).

O contraste com as ideias arendtianas não poderia ser mais evidente[525]. E mesmo que o fisiocrata denomine "riqueza independente e disponível" aquilo que, para Arendt, é um mero objeto de duração efêmera e incapaz de sustentar a "mundanidade" – os alimentos –, a questão não se altera. O essencial aqui é a equalização arendtiana da concepção dos fisiocratas acerca do trabalho produtivo e improdutivo com sua própria distinção entre obra e trabalho. E, nesse caso, os exemplos aqui elencados são suficientes para dirimir as dúvidas quanto à incorreção

---

labor [trabalho] simples, que produz para o consumo imediato, da produção de objetos no sentido do *homo faber*" (ARENDT, 2008b, p. 129).

[524] Sobretudo o mérito de subtrair as leis econômicas do campo da vontade e ver nelas "leis materiais". O erro cometido por eles, nesse quesito, "estava apenas em ver na lei material de determinado estádio social histórico, uma lei abstrata que rege por igual todas as formas sociais" (MARX, 1987b, p. 19).

[525] TURGOT (1979, pp. 124; 132): "o agricultor, fornecendo a todos o objeto mais importante e o mais considerável para o consumo de todos (quero dizer seus alimentos e a matéria de quase todas as suas obras) detém a vantagem duma independência maior". ARENDT (2010, p. 109): "Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução /.../ [a força de trabalho] nunca 'produz' outra coisa senão 'vida'".

de sua análise. Daí que, onde quer que seja que Arendt tenha encontrado na "era moderna" uma distinção similar à sua, isso, certamente, não pode ter ocorrido entre os fisiocratas[526].

Retornando, então, à importância da fabricação, cabe assinalar que, como atividade produtora do mundo humano objetivo, duradouro e "comum a todos", a fabricação também é considerada fundamental para a vida pública; fundamental para a existência e a sustentação da liberdade. Entre outras coisas, porque, como "o termo 'público' significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele" (ARENDT, 2010, p. 64), não há vida humana propriamente dita sem um conjunto de objetos que, rompendo com o ciclo vital do trabalho, se interponha entre os homens. Esse mundo, portanto,

> tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (ARENDT, 2010, p. 64).

Isso, todavia, não significa que a existência desse mundo objetivo comum constitui o único requisito necessário ao florescimento da liberdade. Para Arendt, mais do que um domínio público[527], a liberdade necessita de um domínio político, pois, sendo parte do domínio público, o domínio político não se reduz a ele[528]. Na Antiguidade, por exemplo, no domínio político, mas não no domínio público, "todos os homens eram iguais" (ARENDT, 2010, p. 39); embora ela sempre frise que essa é uma igualdade em direitos, jamais supressora da pluralidade dos homens. Um exemplo curioso dessa distinção entre domínio público e domínio político ocorre com o *homo faber*, que é a capacidade humana – ou, nas figuras do

---

[526] E, claro, também não encontrou em Marx, cuja definição de trabalho produtivo e improdutivo não corresponde à mera distinção entre a durabilidade dos valores de uso. Ademais, para Marx, o que define trabalho produtivo e improdutivo não é a qualidade objetiva do produto, pois o mesmo produto pode ser fruto do trabalho produtivo ou, em outras condições socioeconômicas, do trabalho improdutivo. E entre muitas variações da mesma ideia, escolhemos exemplificar com a seguinte definição marxiana: "ao falar de *trabalho produtivo*, falamos de trabalho *socialmente definido*, trabalho que envolve relação bem determinada entre o comprador e o vendedor da força de trabalho /.../ Trabalho produtivo é, portanto, o que, para o trabalhador, apenas reproduz o valor previamente determinado de sua força de trabalho, mas, como atividade geradora de valor, acresce o valor do capital, ou contrapõe ao próprio trabalhador os valores que criou na forma de capital" (MARX, 1987b, p. 391).

[527] "O termo público /.../ significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade /.../ Em segundo lugar, o termo 'público' significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo /.../ tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem" (ARENDT, 2010, pp. 61; 64).

[528] "Só existe liberdade no âmbito particular do conceito *intra* da política" (ARENDT, 2004, p. 24).

artesão e do artista, é o sujeito[529] – da fabricação. Como o *animal laborans*, o *homo faber* encontra-se vinculado à produção de produtos que satisfazem demandas materiais da existência humana. E se ambas estão vinculadas à reprodução material, essas capacidades humanas são, porém, bastante diferentes entre si, e não apenas pela especificidade dos seus respectivos produtos, mas pelos desdobramentos de suas atividades, pelas distintas formas de relacionamento com seus pares nos processos produtivos e, inclusive, pelo fato de que, ao contrário do *animal laborans*, o *homo faber* está qualificado para a participação numa dimensão determinada do domínio público: o "mercado de trocas" ("*exchange market*")[530].

Pelas características discriminadas até o momento, não é difícil perceber que a referência primordial de Arendt em sua reflexão sobre a capacidade humana do *homo faber* é a atividade artesanal. Segundo ela, uma atividade regida "pelas categorias dos meios e do fim"[531] e, no caso do produtor, marcada pelo isolamento e pelo efetivo domínio técnico de todo o processo de produção; atividade que, em sua forma clássica, não estava submetida ao princípio da divisão do trabalho. Aliás, essa submissão "tornou-se uma das principais características dos modernos processos da obra" e, com isso, uma das tragédias do *homo faber* e da própria fabricação.

Com a divisão do trabalho, processos unitários, nos quais os artesãos mobilizavam diversos conhecimentos e habilidades, foram fragmentados em inúmeras tarefas que, em si,

[529] Notemos que essa confusão entre capacidade humana e sujeito que a executa é tão difundida que Celso Lafer, pioneiro na introdução das ideias de Hannah Arendt no Brasil e um dos seus mais respeitados intérpretes, a reproduz. Diz ele: "O artesão é um *homo faber*, como também o é o artista, pois ambos fabricam objetos" (LAFER, 2003, p. 30).

[530] Ele não possui, portanto, as qualificações necessárias à participação no domínio político. Segundo a filósofa, "o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito" (ARENDT, 2010, p. 200). Ainda que, à frente, assevere que "a troca mesma já pertence ao campo da ação, não é de modo algum mero prolongamento da produção; menos ainda é mera função de processos automáticos, como a compra de alimentos e de outros bens de consumo que acompanha necessariamente a atividade do trabalho" (ARENDT, 2010, p. 261). Veja, inclusive, a naturalização do social: "a compra /.../ que acompanha necessariamente...". Ora, a compra não "acompanha necessariamente a atividade do trabalho"; o faz apenas em relações de produção assentadas onde a divisão do trabalho social ergue-se sob a forma da propriedade privada, pois onde não há propriedade privada – e, por conseguinte, os objetos não são trocados como produtos privados – não há compra, mas apenas distribuição dos bens produzidos pela comunidade (Para uma análise sucinta e séria dessa questão da distribuição da riqueza em relações de produção não assentadas na propriedade privada, ver ROSDOLSKY, 2001, pp. 357-61 e MÉSZÁROS, 2002, pp. 861-895). Mas, além desse desencontro de ideias, notemos também que, na primeira afirmação, além do que já foi dito, há certa imprecisão na utilização dos termos "domínio público" e "domínio político". Em algumas passagens, como acima, Arendt distingue claramente o domínio público do domínio político. Em outras, essa distinção desaparece, e o domínio político é subsumido pelo domínio público, como nas seguintes afirmações: "Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade..." E "o espaço [da ação] era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei" (ARENDT, 2010, pp. 90; 243).

[531] Na íntegra, a ideia está expressa assim: "O processo de fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela /.../ e de que é apenas um meio de produzir esse fim /.../ [Nesse sentido,] o fim é indubitável: ocorre quando uma coisa inteiramente nova, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como ente independente, é acrescentada ao artifício humano" (ARENDT, 2010, p. 178).

passaram a não mais constituir propriamente um fim, pois cada artesão passou a exercer apenas um fragmento daquilo que antes exercia. O resultado foi que a "divisão do trabalho, mais que um aumento da mecanização, substituiu a rigorosa especialização antes exigida para todo tipo de artesanato". E, agora, o "artesanato é necessário somente para o projeto da obra" (ARENDT, 2010, p. 154). Portanto, das atividades próprias do *homo faber*, que dominava a produção dos bens de uso e a totalidade da produção de cada bem, restou somente a de projetista – isto é, o domínio das técnicas necessárias à elaboração do projeto que orienta a produção –, mas foram suprimidas aquelas necessárias à produção e, com isso, também os conhecimentos e habilidades que elas requeriam. Deriva daí a tragédia do *homo faber*: foi substituído por – ou convertido em – *animal laborans*[532]. Isto porque, conforme Arendt, "a produção em massa seria /.../ completamente impossível sem a substituição dos artesãos e da especialização por trabalhadores e pela divisão do trabalho" (ARENDT, 2010, p. 155).

Contudo, embora essa substituição seja um problema sério da era moderna, ela certamente não foi a mais importante consequência da introdução do princípio da divisão do trabalho nos processos da obra. O problema principal foi que, desencadeadas por ela e auxiliadas pelas ferramentas produzidas pelo *homo faber*, as forças vitais, antes restritas à dimensão biológica, às necessidades corporais, foram liberadas e envolveram a própria fabricação.

> Nesse caso, a natureza da obra é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume o caráter do trabalho /.../ [Assim,] a repetição e a interminabilidade do processo imprimem-lhe a marca inconfundível do trabalho. Isso é ainda mais evidente nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo.

Ou então, numa caracterização ainda mais contundente:

> transformamos a obra em trabalho, separando-a em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho da força de trabalho humana – que é parte da natureza e talvez até a mais poderosa de todas as forças naturais – o obstáculo da estabilidade 'não natural' [*unnatural*] e puramente mundana do artifício humano (ARENDT, 2010, pp. 155; 156).

Com essa fragmentação extrema das tarefas envolvidas na fabricação – isto é, com a introdução do princípio da divisão do trabalho nela –, as atividades do artesão foram, na manufatura e, sobretudo, na indústria, transmutadas em atividades laborativas, em trabalho. E isso embora seus produtos continuassem, de modo geral, duráveis. De acordo com ela, a divisão do trabalho

[532] Novamente no texto de Celso Lafer, observemos a confusão que essa conceituação provoca: "os artesãos, que tinham a dimensão do *homo faber*, converteram-se em *animal laborans*" (LAFER, 2003, p. 30). De fato, como se pode converter indivíduos de uma classe social numa capacidade humana?

> "é baseada no fato de que dois homens podem reunir sua força de trabalho e 'proceder um com o outro como se fossem um só'. Essa unidade [*one-ness*] é exatamente o oposto da cooperação; ela indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável /.../ Como nenhuma das atividades em que se divide o processo tem um fim em si mesma, seu fim 'natural' é exatamente o mesmo do trabalho 'indiviso': seja a mera reprodução dos meios de subsistência, isto é, a capacidade de consumo dos trabalhadores, seja a exaustão da força de trabalho humana /.../ o sujeito do processo de trabalho nas condições da divisão do trabalho é uma força de trabalho [*labor force*] coletiva, não a força de trabalho [*labor power*] individual. A inesgotabilidade dessa força de trabalho [*labor force*] corresponde exatamente à não mortalidade [*deathlessness*] da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte individuais dos seus membros" (ARENDT, 2010, pp. 152-3).

Como muitas passagens dos textos de Arendt, é difícil, nessa sequência, identificar exatamente o quanto da complexidade das ideias aí envolvidas é o resultado do nível de abstração que a filósofa desenvolve sua reflexão ou, então, do caráter controverso – e até mesmo confuso – dessas ideias. Um exemplo. Quando opõe a cooperação à divisão do trabalho, qual é o conteúdo que fornece a esses conceitos? Vejamos. A princípio, a divisão do trabalho indica igualdade e intercambialidade dos saberes e habilidades dos trabalhadores individuais; suas finalidades naturais são as mesmas do "trabalho indiviso": tanto o consumo como a exaustão da força de trabalho; o sujeito que ela configura é "uma força de trabalho coletiva"; e, por fim, como os indivíduos são intercambiáveis e meros apêndices do todo, a força de trabalho coletiva deles é, como os processos vitais da espécie, inesgotável. Nessa concepção, a divisão do trabalho é um fenômeno naturalmente inibidor da personalidade individual do trabalhador – não porque ela suprima essa personalidade, mas porque, em razão da natureza dos objetos produzidos, não cria condições para seu afloramento. Quanto à cooperação, Arendt diz que ela é oposta à divisão do trabalho. Ela implica, assim, na diferencialidade e incomensurabilidade dos atributos dos produtores, que atuam em conformidade com fins definidos e humanamente postos – portanto, de modo relativamente livre; o sujeito dessa atividade é sempre um indivíduo, mesmo quando atua em companhia e com o auxílio de outros[533]; com sua morte, seus produtos perduram como manifestação objetiva de sua existência, mas, deste modo específico, não mais poderão ser produzidos. Trata-se, então, da atividade da obra, da fabricação[534]. Por conseguinte, se a divisão do trabalho é entendida como o concerto de conhecimentos e habilidades similares para a consecução de um fim que, no limite, é infindável – pois, o que importa é a espécie, não os indivíduos –, a cooperação só pode sê-lo em relação a conhecimentos e habilidades diversas. Daí uma conclusão óbvia: a cooperação jamais pode ser o concerto da atividade de

[533] Cf. Arendt, p. 266, n. 47.
[534] Não há dúvida, aqui, de que as referências primordiais de Arendt para a caracterização da obra são o artesanato e as artes.

"trabalhadores". Para ela, novamente, o que equaliza os trabalhadores e diferencia os fabricantes é a natureza das demandas e do objeto produzido para atendê-las: lá, determinado pelas demandas da vida; aqui por aquelas da construção do mundo (artifício) humano. Lá, a atividade é cíclica; aqui, ela tem começo, meio e fim delimitados. Lá, o objeto é efêmero; aqui, duradouro. Em comum, somente o fato de que é uma atividade externa a ambas, a política, que fornece o princípio que permite a existência dessas formas de organização coletiva, de ação conjunta[535]. De qualquer modo, é necessário sublinhar que,

> enquanto a especialização da obra é essencialmente guiada pelo próprio produto acabado, cuja natureza é exigir diferentes habilidades que são então reunidas e organizadas em conjunto, a divisão do trabalho, pelo contrário, pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades singulares para as quais nenhuma habilidade especial é necessária (ARENDT, 2010, p. 152).

Mas, ora, qual indústria moderna não necessita, para a produção de bens de consumo, de trabalhadores com habilidades diversas? Ou, dito de outro modo, qual necessita apenas de trabalhadores sem nenhuma habilidade especial? Portanto, é incorreto dizer que os objetos de consumo, a despeito da simplificação e da rotatividade de tarefas a que os trabalhadores – que, segundo Arendt, são os responsáveis por sua produção – estejam submetidos, são, quase invariavelmente, o resultado do concerto de conhecimentos e habilidades diversas? E o mesmo não vale para os "fabricantes" dos objetos duráveis? Aqui, uma citação em que Arendt trata criticamente da mesma questão em Marx nos ajuda a esclarecer o assunto. Numa nota, ela sustenta que

> Marx usa a expressão divisão do trabalho para designar indiscriminadamente a especialização profissional e a divisão do próprio processo de trabalho /.../ A especialização profissional é, de fato, uma forma de distinção, e o artesão ou o operário profissional, mesmo quando ajudado por outros, opera essencialmente isolado. Só entra em contato com outros, enquanto operário, quando se trata de trocar o produto. Na verdadeira divisão do trabalho, o trabalhador nada pode realizar no isolamento; seu esforço é apenas parte e função do esforço de todos os trabalhadores entre os quais a tarefa é dividida. Mas esses trabalhadores *qua* trabalhadores não diferem dele: são todos iguais (ARENDT, 2010, p. 266, n. 47).

Primeiramente, notemos que, novamente, Arendt retorna ao tema da igualdade dos conhecimentos e habilidades dos trabalhadores como uma característica inerente às atividades produtoras de bens que satisfazem as demandas biológicas – isto é, ao trabalho. Ela, no entanto, agrega mais uma característica ao trabalhador e ao fabricante: aquele trabalha somente em grupo; este, isolado. Mas, pensemos: não é certo que, desde a construção das antiquíssimas pirâmides do Egito, inúmeras obras contaram (e contam) com uma ampla gama de produtores (trabalhadores, fabricantes) dotados de conhecimentos e habilidades diversas,

[535] A especialização da obra e a divisão do trabalho têm em comum somente o princípio geral da organização, princípio este que nada tem a ver com a obra ou o trabalho, mas deve sua origem à esfera estritamente política da vida, ao fato de que o homem é capaz de agir, e de agir em conjunto e em concerto (ARENDT, 2010, p. 152).

bem como com um número bastante significativo de indivíduos executantes de tarefas bastante similares, senão idênticas? Como classificar seus produtores? Em relação a obras como as pirâmides, pode-se dizer que seus fabricantes entravam "em contato com outros" apenas "quando se trata[va] de trocar o produto"? E pelo que uma pirâmide poderia ser trocada? Igualmente, as atividades de pastoreio de cabras e ovelhas, produtoras de bens efêmeros, sempre ocorreram de modo bastante isolado e, em muitos casos, os pastores trocavam seus produtos efêmeros no mercado. Seria o pastor, então, um fabricante? Na verdade, todo o problema aqui decorre do fato de Arendt apropriar-se de uma distinção linguística (entre trabalho e obra), cujos fundamentos remontam a uma realidade histórica determinada, e, por meio dela, buscar o enquadramento forçado das atividades produtivas dos mais diversos tempos e situações históricas distintas. Com isso, ela própria procede de um modo similar àquilo que, em vários momentos, tece severas críticas: não efetua a distinção do que é historicamente distinto[536]. Parte de certas características da produção de riquezas materiais nas sociedades antigas – especificamente grega e romana, que são suas referências – e as confunde com certas determinações comuns à produção em geral. Por exemplo, transforma a distinção entre trabalho e obra, que emerge num contexto de baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e, em razão disso, no qual predomina o elemento natural – a terra – no condicionamento das relações socioeconômicas, numa distinção que se pretende válida para uma sociedade na qual predomina "o elemento produzido social e historicamente" (MARX, 1982, p. 18). Nas sociedades antigas, as atividades agropecuárias e dos serviços domésticos correspondiam, em larga medida, àquelas executadas pelos escravos, mulheres e/ou pequenos proprietários agrários, enquanto as artesanais eram efetuadas primordialmente pelos artesãos livres. Na sociedade burguesa, como se sabe, a separação do produtor em relação aos meios de produção e a consequente expansão/generalização do assalariamento provocaram o aumento da complexidade dos processos produtivos e, também, constituíram a base social para a equiparação *objetiva* dos diferentes "gêneros de trabalho" – em razão da compra e venda da força de trabalho –, cujo conceito de trabalho (e de valor) em geral constitui a expressão dessa realidade na esfera das ideias.

Mas, de qualquer modo, se as ferramentas forneceram ao *animal laborans* os meios materiais necessários para elevar-se da dimensão meramente biológica às outras dimensões da produção material, esse não foi, em hipótese alguma, o objetivo do *homo faber* ao inventar tais instrumentos. No máximo, esse acorreu em auxílio daquele para aliviar-lhe o fardo do

[536] Eis que a "minha principal crítica ao estado atual das ciências políticas e históricas se refere à sua crescente incapacidade de fazer distinções" (ARENDT, 2008a, p. 423).

trabalho. Com isso, dotou o *animal laborans* de objetos mundanos, objetos que, para ele, constituem a mais imediata manifestação da mundanidade[537]. Mas não foi só isso. Conforme Arendt, "em uma sociedade de trabalhadores, as ferramentas assumem muito provavelmente um caráter ou função mais que meramente instrumental" (ARENDT, 2010, p. 180). Em termos sintéticos: o uso das ferramentas pelo *animal laborans* teria, na sociedade moderna, que passou pela transformação da obra em trabalho, contribuído para a "perversão de meios e fins", donde, ao invés de controla-las, os homens "se tornam servos de máquinas". Nas palavras de Arendt, temos assim o delineamento da questão:

> Nessa situação, na qual a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber*, simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último (ARENDT, 2010, p. 180).

Com isso, a fabricação foi rebaixada à condição do trabalho, o qual passou a dominar-lhe os meios (as ferramentas e os modos organizacionais) e os fins (não o uso, mas, cada vez mais, o consumo), no que diz respeito aos produtos que ultrapassam a vida estritamente biológica. Ou seja, a função das ferramentas foi desvirtuada, pois "o *homo faber*, o fazedor de ferramentas, inventou as ferramentas e utensílios para criar um mundo, e não – ao menos não principalmente – para servir ao processo vital humano" (ARENDT, 2010, p. 188). E, na verdade, esse rebaixamento foi além, pois passou a sujeitar a fabricação ao mesmo "ritmo natural do trabalho", que é o ritmo da atividade em equipe, atividade em razão da qual cada um dos membros tem que adequar seus atos aos outros e vice-versa. Uma atividade que, por sua natureza, pode ser coordenada por meio de canções que marcam o compasso dos diversos membros; opostas, portanto, às canções dos artífices, que "são sociais e cantadas após o trabalho" (ARENDT, 2010, p. 181, n. 8). Pela natureza controversa da questão, deixemos novamente a palavra com a própria filósofa:

> Se considerarmos em termos de comportamento humano essa perda da faculdade de distinguir claramente entre meios e fins, podemos dizer que a livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico são substituídos pela unificação rítmica do corpo do trabalhador com seus utensílios /.../ O trabalho, mas não a obra, requer, para obter melhores resultados, uma execução ritmicamente ordenada /.../ Nesse movimento, as ferramentas perdem seu caráter instrumental, e a clara distinção entre o homem e seus utensílios é toldada (ARENDT, 2010, pp. 181-2).

Se, como vimos, a amenização das "fadigas e penas" do trabalho encobre a diferença entre necessidade e liberdade, o uso de máquinas e a execução ritmada da produção de

[537] Como diz ARENDT (2010, p. 180), "em parte alguma seu caráter mundano é mais manifesto que quando são usados nos processos do trabalho, nos quais constituem realmente as únicas coisas tangíveis que sobrevivem tanto ao trabalho quanto ao próprio processo de consumo".

produtos industriais encobrem a diferença entre os "homens e seus utensílios". Encontra-se aí, portanto, sua explicação para a submissão dos trabalhadores aos ditames da maquinaria. Longe de entender essa submissão como uma expressão invertida das próprias relações sociais[538], em razão das quais os produtos voltam-se contra seus produtores devido aos meios de produção pertencerem a outro – e, por meio deles, esse outro controla os produtores –, Arendt a entende como o resultado da liberação, para as atividades produtivas dos bens de uso, das forças vitais do trabalho. Portanto, a partir de sua explicação, o que temos não é, sobremaneira invertido e obliterado pela aparência coisificada, um domínio do homem sobre o homem, mas um domínio da natureza sobre o homem.

> Os utensílios do trabalho são tragados por esse ritmo até que o corpo e a ferramenta volteiem no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas – que, dentre todos os utensílios, melhor se ajustam à execução do *animal laborans* –, já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que compele os movimentos do corpo. O fato é que nada pode ser mais facilmente e menos artificialmente mecanizado que o ritmo do processo do trabalho, que, por sua vez, corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e ao seu metabolismo com a natureza (ARENDT, 2010, pp. 181-2).

De maneira inusitada, a máquina, um instrumento muito mais complexo do que a ferramenta – e, sendo assim, também uma expressão mais complexa da capacidade do *homo faber* –, tornou possível o completo domínio das forças naturais sobre as forças humanas[539], auxiliando a quebrar as barreiras que continham essas forças da natureza e que, com isso, forneciam à vida humana sua estabilidade – estabilidade que, no contexto da argumentação arendtiana, é totalmente "antinatural". Nisso tudo, é verdadeiramente intrigante como toda a explicação arendtiana sobre os certos problemas socioeconômicos da sociedade burguesa, os quais exprimem o nível de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas dos homens e, assim, o nível de seu "afastamento das barreiras naturais" (Marx), torna-se uma verdadeira sujeição do homem a essas forças da natureza, que, de certo modo, os "colonizam". Em suma,

> "passamos a 'criar', por assim dizer, isto é, a desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de envolver cuidadosamente o artifício humano com defesas contras as forças elementares da natureza, mantendo-as tão distante quanto possível do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças juntamente com seu poder elementar, para o próprio mundo. Isso resultou em uma verdadeira revolução no conceito de fabricação: a manufatura, que sempre havia sido 'uma série de passos separados', tornou-se 'um processo contínuo', o processo da esteira transportadora ou da linha de montagem" (ARENDT, 2010, pp. 184-5).

[538] Em suma, uma manifestação fetichista – dos objetos – e coisificada – das relações sociais –, donde o trabalhador é dominado pelo produto de sua própria atividade; produto que, produzido sob as condições de dominação do capital, assume poder sobre o próprio sujeito que o produziu.

[539] As máquinas "suplantaram a força de trabalho [*labor power*] humana com a força [*power*] superior das forças [*forces*] naturais" (ARENDT, 2010, p. 183).

Negligencia-se, assim, que esses processos são oriundos de relações socioeconômicas específicas e que, por mais coisificados que se apresentem na superfície dessas relações, são, no limite, movidos pelos próprios indivíduos – e não por forças vitais ou essenciais. Pelo menos é isso que, apesar de seu criticado "naturalismo", Marx, numa carta de 28 de dezembro de 1846 enviada a Paul Annenkov, nos ensina. Segundo ele, "a sociedade, qualquer que seja sua forma", nada mais é do que

> O produto da ação recíproca dos homens /.../ a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência deste fato. As suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. Estas relações materiais nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual (MARX, 1989, pp. 206-7).

De qualquer modo, uma das consequências mais contestáveis dessas explicações de Arendt sobre certas características das sociedades modernas – ou melhor, capitalistas e pós-capitalistas – e seus processos produtivos é que, nelas, inexiste uma análise dos mecanismos econômicos que, na complexidade das relações que ocorrem entre os homens e a natureza – sendo as relações entre aqueles, e não esta, o "momento predominante" –, produzem esse automatismo, essa aparente naturalização. Na verdade, ocorre justamente o contrário, pois o caráter naturalizante de suas reflexões promove o desparecimento das classes sociais e das categorias econômicas da sociedade burguesa, fazendo emergir em seu lugar um conjunto de intrincados movimentos entre os homens e a natureza, movimentos que, além disso, exalam uma visão sobremodo sombria da ciência, por mais que, aqui e ali, leiamos concessões marginais elogiosas aos seus prodígios[540]. Por ora, basta esse apontamento de algumas mudanças que, para a filósofa, a invasão das forças naturais provocou nos processos de fabricação.

Outra característica decisiva da obra que teria sido drástica e negativamente afetada no mundo moderno é o isolamento do *homo faber*. Para Arendt, também em oposição ao *animal laborans* e sua produção social, com seus pares indistintos executando atividades infindáveis, a atividade do *homo faber* deve ser exercida no isolamento. Mais do que estar ao lado de outros que fazem o mesmo que ele e cujos esforços resultam em produtos despersonalizados, frutos da objetividade anônima da espécie, o *homo faber* necessita do isolamento para sua criação. Sim, criação. Enquanto o *animal laborans* apenas produz aquilo que, de um modo ou de outro, a própria natureza já contém em si em sua forma final, o *homo faber* produz aquilo que a natureza, por seus próprios processos físicos, químicos e biológicos, é incapaz de produzir.

[540] Lembremos: essa é uma característica da *Kriegsideologie*, bem como de Jaspers e Heidegger. Ver, supra, Caps. 2 e 3.

Nesse sentido, ao contrário daquele, ele é um criador. Essa criação, inclusive, exprime as marcas da individualidade de seu criador porque, não estando submetido à divisão do trabalho e, frente a seus pares, executando atividades distintas, ele a controla, molda e acompanha do início ao fim. O *homo faber* não orienta sua atividade em prol de produtos que mimetizam a natureza. Ao contrário, o faz em conformidade com um modelo que preexiste ao ato de fabricação, modelo este que é uma criação humana[541]. "O *homo faber* é realmente amo e senhor /.../ A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir" (ARENDT, 2010, p. 179). Por conseguinte, do mesmo modo que sua finalidade não é da mesma natureza daquela do *animal laborans*, os motivos que o impulsionam a repetir a fabricação de sua obra também não. Como explica Arendt,

> a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto /.../ Essa multiplicação potencial, inerente à obra, difere em princípio da repetição que caracteriza o trabalho. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e, embora reapareçam sempre de novo em intervalos regulares, jamais perduram muito tempo. (ARENDT, 2010, p. 176).

Como o objeto de uso permanece no mundo por um tempo relativamente longo, sobretudo quando comparado com o objeto de consumo, a motivação que força o *homo faber* a retornar ao exercício de sua atividade não é, segundo Arendt, uma motivação intrínseca – a necessidade biológica dos objetos que produz e, assim, seu desaparecimento (provocado pelo corpo) logo após o término de sua produção –, mas extrínseca, a troca simples ou a acumulação.

> O impulso da repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que sua obra coincide com seu trabalho; ou resulta de uma demanda de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou a seu ofício a arte de ganhar dinheiro, como diria Platão /.../ [De qualquer modo,] o processo é repetido por motivos externos a ele mesmo (ARENDT, 2010, p. 178).

Em ambos os casos, a troca simples ou a acumulação, a reprodução de sua existência, em maior ou menor grau, passa pelo mercado (Arendt: "mercado de trocas"). Não apenas como produtor, mas como comprador e vendedor, o *homo faber* ultrapassa os limites da vida biológica. Seu domínio público é o "mercado de trocas". Nele, o criador de produtos que carregam marcas individuais, de seus conhecimentos e habilidades, "pode exibir os produtos

[541] "A verdadeira obra da fabricação [*work of fabrication*] é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto /.../ o que orienta a obra da fabricação está fora do fabricante e precede o efetivo processo da obra, quase do mesmo modo que as urgências do processo vital no trabalhador precedem o efetivo processo de trabalho" (ARENDT, 2010, p. 175).

de sua mão e receber a estima que merece". Mas não é só isso. Assim como as forças vitais emanam do ser do *animal laborans*, algo similar ocorre com o *homo faber*. Segundo Arendt, "Essa inclinação para a habilidade na exibição pública [*showmanship*] é intimamente conectada com a 'propensão de barganhar, permutar e trocar', que, segundo Adam Smith, distingue os homens dos animais, e possivelmente não menos arraigada que ela" (ARENDT, 2010, p. 200). Curiosamente, Arendt, crítica do liberalismo, utiliza-se, além do naturalismo que sustenta a filosofia burguesa, de ideias do maior clássico liberal para avalizar o mercado como esfera decisiva para a manifestação da humanidade do homem – isto é, sua mundanidade – como, de modo mais geral, promover o imbróglio – ou, em seus termos, toldar as diferenças – entre o natural e o social, característica que atravessa sua filosofia. De modo mais específico, podemos dizer que esse procedimento transforma características da sociedade burguesa em características da vida humana como tal, pois a "propensão de barganhar, permutar e trocar" pressupõe, no mínimo, a existência da propriedade privada e da divisão social do trabalho (e, para acompanhar Arendt, da obra), fenômenos que são historicamente determinados, jamais eternos. Mas se esse critério não parece servir para distinguir adequadamente a vida humana da vida animal, ele se torna coerente – e, assim, cumpre uma função ideológica conservadora – quando se pensa sobre o prisma inverso. Entenda-se: ele serve para aventar a ideia de que, sendo a referida propensão um elemento de distinção entre homens e animais, a eliminação desses aspectos da realidade humana rebaixa esta à condição da vida animal. Assim, ao menos da perspectiva liberal, o que parecia absurdo deixou de sê-lo.

Os problemas, no entanto, não param por aí. Como sabemos, é notório que o pensamento liberal congrega, simultaneamente, a inexorabilidade das relações de produção do modo de produção capitalista e, na esfera das trocas e do direito, a hipertrofia da vontade. Fato que, com a decadência burguesa, se acirrou violentamente, pois a erosão do progressismo sociopolítico dessa classe levou de roldão os resguardos aos critérios de cientificidade pelos quais ainda velava[542]. Exemplar, nesse sentido, foi o surgimento da economia marginalista e da sociologia. Nessa senda analítica, talvez não por acaso, Arendt enfileirou afirmações pouco ou nada científicas. Na primeira delas, avalizou a concepção meramente subjetiva do valor e, ainda por cima, num procedimento típico dos apologistas indiretos do capitalismo, citou Marx num tom de indisfarçada concordância.

> é somente no mercado de trocas, onde as coisas podem ser trocadas por outras, que todas elas se tornam 'valores' /.../ Esse valor consiste unicamente na estima do domínio público, no qual as coisas aparecem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objeto não é o trabalho,

[542] Ver, supra, Cap. 1.2 e 1.3.

> a obra, o capital, o lucro, ou o material, mas única e exclusivamente o domínio público, no qual o objeto aparece para ser estimado, reclamado ou negligenciado /.../ Ninguém, como insistiu corretamente Marx, visto 'em seu isolamento produz valores' (ARENDT, 2010, p. 204).

Decerto que o valor é sempre uma relação entre dois entes: o sujeito que valora e o objeto valorado. E se "o objeto valioso não pode existir sem certa relação com um sujeito" (VÁZQUEZ, 1980, p. 118), não há, obviamente, objeto de valor fora da existência e da relação com seres humanos, dado que o homem é o único ser existente no universo conhecido capaz de valorar. Um belo quadro que esteja perdido, fora do alcance do olhar e da avaliação dos seres humanos, é, para todos os efeitos estéticos, desprovido de valor. O mesmo pode-se dizer a respeito de uma gema que o homem não tenha se apropriado e inserido em seu universo de relações: seus valores estético e econômico são nulos. Sendo assim, é certo que ninguém "em seu isolamento produz valores". Não é certo, porém, que, como mercadoria – e, portanto, em se tratando de valor (de troca) –, o valor de um produto dependa "unicamente [d]a estima do domínio público"; ao contrário, a estima apenas permite que o valor que ele contém em si como potência, que é definido pelo "tempo de trabalho socialmente necessário" para a produção do valor de uso que o suporta, torne-se valor efetivo no ato de troca. Ou seja, permite que a mercadoria não deixe de participar de relações de troca por ser indesejável ou inútil. Para que um produto seja mercadoria, não basta que ele tenha valor de uso, mas que tenha valor de uso e adentre nas relações de troca; tenha sido produzido para outros, e não para a utilização do próprio produtor. Por fim, caso Arendt estivesse tratando da "estima" sob um prisma não econômico – sem almejar, por meio dela, fundamentar seu valor econômico –, qual sentido teria negar as categorias econômicas como fundamentos objetivos do valor do objeto? Nenhum. Portanto, nesse trecho, ela avaliza o subjetivismo axiológico, que, no pensamento econômico, consolidou-se com o marginalismo, corrente que, de modo não casual, surgiu pouco mais de duas décadas após o momento crítico da *débâcle* da filosofia e do caráter científico do pensamento econômico-social burguês (MARX, 1989; LUKÁCS, 1986).

Essas considerações não significam que Arendt aceite pacificamente as teorias explicativas da moderna ciência econômica e, muito menos, as categorias econômicas da sociedade burguesa. Para ela, a perda de parâmetros e medidas, a "tão deplorada desvalorização de todas as coisas /.../ começa com a sua transformação em valores [*values*] ou mercadorias". Percebe-se, aqui, um claro tom de indignação com a mercantilização e a relativização universal dos valores. Porém, incapaz de utilizar o arsenal teórico do tão criticado marxismo para o entendimento da sociedade burguesa, ela chega a efetuar afirmações como essa: "Marx /.../ fiel à sua repugnância pelo domínio público, percebeu de

modo consistente o pecado original do capitalismo na mudança do valor de uso para o valor de troca" (ARENDT, 2010, p. 206). E, sobre isso, podemos dizer primeiramente que Marx jamais teve qualquer "repugnância pelo domínio público"; todavia, se aceitarmos o termo arendtiano, devemos salientar que sua "repugnância" sempre foi pela política e não pelo domínio público. Depois, se há *um* pecado original, ele está na radical separação do produtor em relação aos meios de produção, e não na mudança do valor de uso para o valor de troca, pois a riqueza das sociedades só pôde aparecer "como uma imensa coleção de mercadorias" (MARX, 1985) – isto é, a mercantilização como fenômeno universal – devido à transformação da força de trabalho em mercadoria. E, ademais, *stricto sensu*, não houve mudança do valor de uso para o valor de troca, mas subordinação radical daquele a este.

Imprecisão também ocorre quando Arendt aponta a reação de Marx ao pecado da "mudança do valor de uso para o valor de troca" e, por conseguinte, os motivos que teriam fornecido sustentação ao repúdio desse pensador ao relativismo dos valores – isto é, às teorias econômicas que fundam o valor das mercadorias na esfera da circulação e, portanto, no limite, no relativismo absoluto da subjetividade de vendedores e compradores, donde a "objetividade" constitui-se apenas como média dos confrontos subjetivos[543]. Deixemo-la, então, com a palavra:

> contra esses pecados de uma sociedade comercial, onde realmente o mercado de trocas é o lugar público mais importante e onde, consequentemente, cada coisa se torna uma valor intercambiável, uma mercadoria, Marx não invocou a valia objetiva 'intrínseca' ['*intrinsick*' *objective worth*] à própria coisa. Em seu lugar, colocou a função que as coisas exercem no processo vital consumidor dos homens, que desconhece tanto a valia [*worth*] objetiva intrínseca quanto o valor [*value*] subjetivo e socialmente determinado. Na socialista distribuição equânime de todos os bens a todos os que trabalham, todas as coisas dissolvem-se em meras funções no processo de regeneração da vida e da força de trabalho (ARENDT, 2010, p. 206).

Obviamente, temos aqui uma reflexão eivada de confusões. Sendo que a primeira delas diz respeito à complexa relação entre *valor de uso* e *valor* (*de troca*) que, na argumentação de

[543] O subjetivismo também está presente na explicação que ela fornece a uma suposta preocupação de Marx com os valores de uso. De acordo com Arendt, a distinção marxiana "entre 'valor de uso' e 'valor de troca' reflete a distinção entre coisas tais como os homens as utilizam e as produzem e seu valor na sociedade, e sua insistência na maior autenticidade dos valores de uso, sua frequente descrição do surgimento do valor de troca como uma espécie de pecado original no princípio da produção mercantil reflete seu próprio reconhecimento, desamparado e como que cego, da inevitabilidade de uma iminente desvalorização de todos os valores" (ARENDT, 1972, p. 61). Ora, a distinção marxiana não tem nada de desespero perante a "inevitabilidade de uma iminente desvalorização de todos os valores". Muito pelo contrário, pois "a preocupação com os valores de uso" não é uma atribuição de qualidades e humores subjetivos aos movimentos da realidade, mas a simples constatação de que, enquanto os valores de uso são ontologicamente necessários, os valores de troca são historicamente superáveis. E, ademais, não seriam os valores de uso tão sociais quanto os valores de troca? Só a confusão entre a função social e qualidade material das coisas pode engendrar explanações como essas.

Arendt, se expressa, respectivamente, sob os termos *valia* e *valor*. Antes, porém, de tratar criticamente da questão, vamos, a princípio, tentar esclarecer sua argumentação[544].

Arendt denomina *valia* aquilo que dota o objeto de valor por suas qualidades em si – como, por exemplo, o fato de um objeto ser mais ou menos bem elaborado, complexo, ou seja, uma espécie de "*valor naturalis*". Por sua vez, o *valor* seria "subjetivo e socialmente determinado", fruto de um concerto de indivíduos (ARENDT, 2010, p. 205 n. 34). Sob esse aspecto, sua crítica a Marx consiste em denunciar sua "funcionalização"[545] de todos os objetos, em razão da qual o valor de cada um deles seria uma resultante da "função que as coisas exercem no processo vital consumidor dos homens". Isso porque, *sob a perspectiva do consumo* – que, para Arendt, é uma atividade própria do *animal laborans* e que, portanto, reduz todos os objetos à indistinção da manutenção das forças vitais –, o valor mundano do objeto em si é assim menosprezado, bem como é imprópria e infrutífera a tentativa de se definir em termos subjetivos e concertado o valor. Em outras palavras: o problema para o qual Marx teria contribuído ao não invocar uma suposta "valia objetiva 'intrínseca'" é a redução do valor a mera relação entre coisas que são trocadas e mensuradas sob a regência das forças vitais – as mesmas forças cuja sombra recai sobre todos os objetos e que, com isso, os torna pardos na "noite da necessidade" do ciclo produção-consumo. Quando, de acordo com a crítica, o valor da mercadoria deveria ser definido em razão da "valia intrínseca" (valor absoluto) deste e/ou de demandas e critérios propriamente humanos ("preço justo"). Reflexão que, como em outros momentos, levanta dúvidas acerca do quanto a análise arendtiana está fundada no modo de ser da sociedade burguesa ou, então, consiste mais numa nostalgia do que foi e num desejo subjetivo do que dever ser, donde fica fortemente prejudicada a apreensão do ser em si desta e de outras questões tratadas.

Dito isso, continuemos acompanhando-a em sua crítica:

> Essa confusão verbal, porém, conta-nos somente parte da história. O motivo pelo qual Marx reteve teimosamente a expressão 'valor de uso', bem como a razão das numerosas tentativas vãs de encontrar alguma fonte objetiva – como o trabalho, a terra ou o lucro – para o nascimento dos valores, é que ninguém achava fácil aceitar o simples fato de não existirem

[544] Pois, como diz Anne Amiel, também comentando alguns aspectos da reflexão de Arendt sobre Marx: "É difícil desenredar esta embrulhada". Ou ainda, "muito estranha mistura de sagacidade e de contrassenso" (AMIEL, 2003, pp. 146; 180).

[545] Lembremos que, no capítulo anterior (item 5.2), vimos como a incompreensão do caráter da relação de Marx com a filosofia hegeliana e, depois, dos fundamentos da própria filosofia deste, estão na base da crítica de Arendt a Marx. Por conseguinte, para ela, essa funcionalização não se detém nesse ou naquele aspecto específico da realidade (objetos), mas estende-se à sua totalidade, tendo como correspondente no pensamento a "formalização das categorias sociológicas" e, por meio das ciências sociais – das quais, nessa estrita acepção científica, Marx teria sido o pai –, à correspondente "funcionalização dessubstanciadora" dessas categorias (ARENDT, 2008a, pp. 397; 399).

> 'valores absolutos' no mercado de trocas, que é a esfera própria dos valores, e de que procurar um valor absoluto se assemelharia a tentar a quadratura do círculo (ARENDT, 2010, pp. 206-7).

Retornando, então, à questão da relação entre o valor de uso e o valor (de troca), não faz qualquer sentido a afirmação de que Marx subordinou-os, e à complexa relação entre a objetividade da mercadoria e seu valor mercantil, à "função que as coisas exercem no processo vital consumidor dos homens". De modo muito sintético, não é difícil compreender quão equívoca é esta reflexão de Arendt. Para isto, basta recordarmos que não é um procedimento coerente com o pensamento marxiano a retenção de uma expressão vocabular para, com ela, afiançar contrapartida *teórica* a uma (suposta) erosão *prática* de determinados aspectos da realidade. Em Marx, os termos e conceitos utilizados não possuem movimentos autônomos à realidade analisada – e, muito menos, constituem suportes desta –, mas reproduções, sob a forma do pensamento, dos movimentos dos objetos reais – isto é, coloca-se o pensamento sob a regência do objeto analisado e não o contrário[546]. Por conseguinte, ele jamais parte de uma expressão ideal da realidade para, tratando-a na esfera do pensamento, resolver problemas efetivos. Daí que as resoluções estão inscritas na própria realidade ou, então, não passam de meras elucubrações. Posto isso, entende-se porque, de modo algum, Marx "reteve" o valor de uso em sua teoria econômica por causa da função que este poderia ter em servir como uma espécie de substituto ao desejado, mas impossível, "valor absoluto" no mercado. Na verdade, a retenção do termo valor de uso em sua teoria não constitui uma resolução ideal para um problema real; ela é simplesmente parte da constatação elementar de que as mercadorias, quaisquer que sejam, são objetos produzidos pelos homens e, de um modo ou de outro, para o atendimento de necessidades humanas[547] – fato que, para a questão aqui tratada, pouco importa se é uma necessidade de fundo natural ("incontestável") ou, ao contrário, fruto da mais rude superstição ou das mais etéreas e sofisticadas construções religiosas[548]. Sendo essa uma característica da produção de mercadorias em geral, não poderia deixar de sê-lo da sociedade burguesa[549]. Embora, há que se sublinhar, nesta o distanciamento da mercadoria de demandas ou desejos humanos reconhecíveis atinja uma intensidade muitíssimo maior, tendo em vista que o objetivo que rege seus processos produtivos – de modo dominante, e não

[546] Ver, supra, a Introdução desta tese.
[547] Por conseguinte, o descarte absoluto do valor de uso implicaria na suposição absurda de uma produção de objetos que não tivesse como finalidade o atendimento de alguma necessidade ou desejo humano, seja coletivo ou individual, mediato ou imediato.
[548] Sendo sempre o produto de um trabalho concreto, toda mercadoria exprime a forma objetiva útil desse trabalho. Como diz Marx (1985(I), p. 45), "A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso", utilidade que está inscrita em seu corpo, em sua estrutura, forma etc.
[549] Uma análise bastante pertinente do valor de uso e sua relação com o valor de troca na sociedade burguesa pode ser encontrada em Rosdolsky (2001, pp. 75-92).

secundário e fortuito –, mais do que a simples troca de mercadorias, contexto em que cada produtor produz uma mercadoria pensando no valor de uso da mercadoria alheia e vice-versa[550], é a valorização do valor, a acumulação de capital (D-M-D')[551]. Objetivo que faz dos elementos constitutivos do processo de trabalho um meio de atingir essa finalidade[552] e, com isso, do valor de uso o portador material do valor de troca[553].

Igualmente, Marx foi um dos mais veementes críticos dessa busca pelo valor absoluto (ou seja, mercadoria que cumprisse o papel de referência invariável para todas as outras mercadorias) e, ao mesmo tempo, aquele que mostrou que a negação da existência dessa forma de valor não nega que, como tal, o valor tenha uma *fonte objetiva*: o *quantum* ou tempo de trabalho socialmente necessário. Para ele, essa questão estava tão superada que, em suas *Teorias da mais-valia*, encontra-se a seguinte – e cristalina – passagem:

> O problema de uma 'medida invariável do valor' na realidade não passava de uma expressão falsa para a busca do conceito, da natureza *do* próprio *valor*, cuja determinação não poderia ser outro valor, nem sujeitar-se a variações como valor. Entrava aí o *tempo de trabalho*, o *trabalho social*, como especificamente se apresenta na produção de mercadorias. Quantidade de trabalho não tem valor, não é mercadoria, mas é o que converte as mercadorias em valores, a unidade delas, e por corporificá-la, são elas *qualitativamente iguais* e *diferentes* apenas *quantitativamente*. Revelam-se expressão de determinada quantidade de trabalho social (MARX(III), 1987b, pp. 1189-90).

Enfim, na análise das trocas mercantis e na manutenção do termo valor de uso no pensamento econômico marxiano, não há qualquer traço de naturalização da vida humana e nem da utilização de um recurso linguístico para preencher lacunas reais – a "relativização dos valores"[554].

Dadas essas pequenas explicações, é lícito perguntar: o que tudo isso tem a ver com o *homo faber* e suas qualidades? Em poucas palavras, o *homo faber* atua de acordo com os termos da racionalidade meios e fim e, com isso, dado o fato de que a racionalidade utilitarista que o

---

[550] Em suma, produção cujo fim almejado é prioritariamente um valor de uso, mesmo que, de imediato, para cada produtor independente, a mercadoria assuma a forma do valor de troca. Produção que pode ser sintetizada na fórmula M-D-M.

[551] Como diz Marx (1982, p. 52), "a lei do valor, para o seu pleno desenvolvimento, pressupõe a sociedade da grande produção industrial e da livre concorrência, isto é, a sociedade burguesa moderna".

[552] "Como no modo de produção capitalista o processo de trabalho só aparece como um meio para o processo de valorização, assim a reprodução aparece apenas como um meio para reproduzir o valor adiantado como capital, isto é, como valor que se valoriza" (MARX, 1985(II), p. 153).

[553] "Os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma da sociedade a ser por nós examinada, eles constituem, ao mesmo tempo, os portadores materiais do valor de troca" (MARX, 1985(I), p. 46).

[554] Ao que parece, grande receio dessa relativização transparece em Arendt, que, em sua recusa à dialética, assevera: "A questão, por conseguinte, não é tanto se o valor é objetivo ou subjetivo, mas se pode ser absoluto ou indica somente uma relação entre coisas" (ARENDT, 2010, p. 207, n. 38).

impulsiona faz de cada fim um meio para atingir algum outro fim, cada uma das coisas em si perde para ele o significado[555] – perde sua "valia objetiva intrínseca"[556].

> O *homo faber*, na medida em que é apenas um fabricante de coisas e em que pensa somente em termos dos meios e fins que decorrem diretamente de sua atividade da obra, é tão incapaz de compreender o significado como o *animal laborans* é incapaz de compreender a instrumentalidade (ARENDT, 2010, p. 193).

Incapaz de dar significado às coisas, o *homo faber* recua para o próprio uso[557], definindo assim o homem como o último e único elo capaz de quebrar a cadeia de meios e fins inerente ao utilitarismo dessa capacidade humana, submetendo toda a objetividade à sua medida. Realiza, assim, o preceito de Protágoras que define o "homem como a medida de todas as coisas". Para Arendt, isso aconteceu no mundo moderno. Dentre os exemplos que fornece, há a relação do *homo faber* com as máquinas que produz: "Projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos, equivaleria, de fato, a inverter completamente a categoria de meios e fins, se essa categoria ainda tivesse algum sentido" (ARENDT, 2010, p. 189). Mas a coisa não para por aí. Ela ganha contornos ainda mais dramáticos com a subsunção da fabricação às determinações do trabalho, da racionalidade do *homo faber* à do *animal laborans*.

> Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe (ARENDT, 2010, p. 196).

Como vimos anteriormente, ao tratar do "mercado de trocas" e da subsunção da fabricação à divisão do trabalho, o problema não se instala plenamente quando o ato de ganhar dinheiro deixa de ser um meio para o acesso a outro valor de uso e torna-se mais uma "arte" agregada pelo *homo faber* às suas qualificações, mas quando a fabricação torna-se um processo automático, irrefreável, subordinado aos ditames das forças vitais – isto é, quando

---

[555] "O problema do critério de utilidade inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fim na qual se fia é muito semelhante a uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em algum outro contexto /.../ [Isto porque] um fim, assim que é atingido, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los." (ARENDT, 2010, pp. 191; 193).

[556] "Ou para dizer isto de outro modo, a mais mundana de todas as atividades perde a sua significação objetiva original e torna-se um meio para satisfazer necessidades subjetivas; em si e por si mesma, não é mais significativa, não importa quão útil possa ser" (ARENDT, 2005, p. 188). Para o *homo faber*, "as próprias coisas 'valiosas' tornam-se simples meios e, com isso, perdem o seu próprio 'valor' intrínseco [*intrinsic 'value'*]" (ARENDT, 2010, p. 194). Nesse caso, como é fácil perceber, a "valia objetiva intrínseca", conforme discussão logo acima, corresponde exatamente ao aqui utilizado "valor intrínseco". Utilizamos a terminologia anterior para ressaltarmos a correspondência de conteúdo e, portanto, a conexão entre os momentos diversos da reflexão da filósofa.

[557] "A única saída do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e recuarmos para a subjetividade do próprio uso" (ARENDT, 2010, p. 193).

cada produto fabricado, assim como o próprio ato de fabricar, recai na noite (da necessidade) em relação à qual o sol (da liberdade) nunca se levanta. Nessas circunstâncias, aquela inversão da relação do *homo faber* com a máquina assume a seguinte configuração:

> o contínuo processo automático eliminou /.../ [a premissa] de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender do projeto humano e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade ou de beleza /.../ passamos a projetar produtos que ainda exercem certas 'funções básicas', mas têm sua forma determinada primordialmente pela operação da máquina. As 'funções básicas' são, naturalmente, as funções do processo vital do animal humano (ARENDT, 2010, p. 189).

Enfim, para Arendt, a racionalidade utilitarista – com sua consequente perda das referências objetivas em prol da subjetividade do próprio uso – e a introdução do princípio da divisão do trabalho na fabricação[558] corroeram a estabilidade e os limites desta e, com isso, lançaram os produtos do *homo faber* no ciclo vital ilimitado do *animal laborans* – ou seja, instrumentalizaram tudo o que existe em função do ciclo vital produção-consumo. Essa subsunção às demandas do *animal laborans* implica no declínio de um mundo humano objetivo e durável, de um mundo imprescindível para o desenvolvimento de uma vida efetivamente humana, tanto no âmbito individual/familiar quanto no coletivo/ político. Em razão disso, numa sociedade que valoriza o trabalho em detrimento da fabricação e, com isso, faz com que as práticas e ideais que regem o trabalho dominem a produção de objetos em geral (consumo e uso), o mundo objetivo torna-se cada vez mais desqualificado para sustentar a própria vida humana.

6.3. A ação e a confirmação da existência dos homens

Como já sabemos, as atividades da *vita activa* não se resumem ao trabalho e à fabricação. Há, também, a ação, a mais elevada de suas atividades. Sua distinção em relação àquelas é tão significativa que, "Vistos /.../ em sua mundanidade, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou o trabalho" (ARENDT, 2010, p. 117). De modo sintético, podemos definir a ação como a única atividade verdadeiramente livre e a mediadora *par excellence* da plural relação homem-homem, cujo ambiente de exercício é o domínio público e, em especial, o domínio político. É por meio da ação e do discurso que a explícita – isto é, que torna possível o debate para aclarar e legitimar a ação –, que os homens se relacionam como seres livres, não vinculados a demandas materiais e, portanto, não tendo por objeto de sua atividade o mundo material, mas a si

[558] Lembrar que, para Arendt, a racionalidade utilitarista e a divisão do trabalho são aspectos do mesmo problema.

mesmos (indivíduos e gênero humano) e as suas autopostas preocupações com o bem comum. Com a ação, transitamos do mundo das *coisas* humanas para o mundo propriamente *humano*, donde a atividade não é orientada com o objetivo de interagir com os elementos materiais do ambiente, mas com/sobre as próprias relações – os atos e as palavras – humanas. Um mundo em que nele adentrar significa, para o indivíduo que o realiza, "um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra" (ARENDT, 2010, p. 221); portanto, é livre[559]. Ela considera então que, por meio da ação (ato e palavra), atividade que permite a expressão e o reconhecimento mútuo de identidades singulares, nós nascemos *como seres humanos*.

No trabalho, os produtores congregam suas forças de trabalho e, assim, atuam como se fossem um único sujeito porque as forças vitais que mobilizam os *equalizam como membros da espécie*. Por natureza, segundo Arendt, essa é uma atividade "antipolítica". Na obra, rege o *primado da diferença*, pois não há igualdade mútua onde os fins específicos e o caráter solitário e – no que diz respeito ao objeto – totalizante do ofício exigem a mobilização de conhecimentos e habilidades específicas. Nesse caso, trata-se de uma atividade "apolítica", dado que os fabricantes se confrontam e disputam entre si o apreço do público apenas no mercado – onde a ação se faz presente. Na ação, os homens se confrontam como iguais não por causa de algum traço *natural*, do mesmo modo que não possuem uma diferença que, no limite, é irredutível em razão dos produtos que ofertam e do objetivo que almejam – a troca entre valores de uso mediado pelos valores de troca ou o lucro –, mas de conquistas humanas: a capacidade de "expressar a alteridade e a individualidade" (ARENDT, 2005, p. 190) e, em oposição ao domínio privado, a demarcação do domínio público.

Em sua forma mais elevada, a ação é a atividade própria da política. Há, porém, certa propensão a pensar a ação como atividade pura e simplesmente política, o que não condiz com o pensamento arendtiano. Em diversos momentos ao longo de sua obra, Arendt afirma que o princípio da ação orienta outras atividades, tais como a "divisão do trabalho" e as relações no "mercado de trocas". Lembremos, como exemplo, seu entendimento de que, mesmo com a "propensão a barganhar e permutar" constituindo uma característica do *homo faber*[560], o mercado faz parte do domínio público, que é o espaço onde as atividades são

[559] Em suas palavras, "ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade" (ARENDT, 1972, pp. 191-2).
[560] Servindo, inclusive, de distinção entre homens e animais, cf. item anterior.

orientadas pela ação[561]. Daí que, como a ação "não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui" (ARENDT, 2010, p. 247), o domínio político, que a tem como atividade essencial, não a esgota, estando presente sempre que os homens agem *em conjunto* e *livremente*.

Contrastando com certa tradição do pensamento político, Arendt não funda a política na natureza humana; não a considera uma característica inerente ao homem como tal. Mas, ao contrário, assevera que "o homem é a-político"[562]. Igualmente, afirma que o fundamento da política não é manifestação de uma demanda ou qualidade *do* homem – como, segundo ela, o é para os pensadores da tradição política ocidental, inclusive Marx –, mas da pluralidade humana[563],

> no sentido de que nenhum ser humano jamais existe no singular, o que dá à ação e ao discurso sua importância especificamente política como as únicas atividades que são não apenas afetadas pelo fato da pluralidade, como todas as atividades humanas, mas completamente inimagináveis fora dela (ARENDT, 2008b, p. 108-9).

No seu entender, seja no trabalho ou na fabricação – e nesta, diga-se, essa condição é fundamental para a eficácia de sua atividade –, pode-se atuar em solidão; na ação, jamais[564]. Como especificação das ações do domínio público, a política não é a única, mas é a manifestação exemplar do fato da pluralidade humana. Ela "surge no *entre-os*-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação" (ARENDT, 2004, p. 23). E se é nesse "*entre-os*-homens" que a política tem que ser gerada, também é assim que ela tem que ser sustentada; daí a política nunca ser entendida como *algo*, mas sempre como *relação* entre seres humanos que, no próprio exercício da atividade, sustentam a

---

[561] Para ela, "a troca mesma já pertence ao campo da ação, não é de modo algum mero prolongamento da produção; menos ainda é mera função de processos automáticos, como a compra de alimentos e de outros bens de consumo que acompanha necessariamente a atividade do trabalho" (ARENDT, 2010, p. 261).

[562] Na verdade, "a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e a realizaram. Esses poucos e grandes acasos felizes da história são, porém, decisivos; é só neles que se manifesta de cheio o sentido da política e, na verdade, tanto o bem quanto a desgraça da coisa política" (ARENDT, 2004, pp. 50-1).

[563] "Deus criou *o* homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana" (ARENDT, 2004, p. 21). Mesmo que o termo natureza humana seja incômodo, pois, também ele, remete ao liberalismo, Arendt, num texto anterior a este diz o seguinte: "Não são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento o que pode mudar e muda historicamente" (ARENDT, 1972, p. 94). Pois bem, se a ação é uma dentre as capacidades do homem e, como vimos, a ação é a atividade própria da esfera política, podemos dizer que, para Arendt, sem a ação – e a política – a vida humana é incompleta. Vida humana plena pressupõe a política. E, a bem da verdade, pelos outros argumentos já arrolados, a vida humana plena se manifesta, se realiza na política.

[564] "Se a soberania é, no domínio da ação e dos assuntos humanos, o que a mestria é no domínio da fabricação e no mundo de coisas, a principal diferença entre ambas é que a primeira só pode ser alcançada pela união de muitos, enquanto a segunda só é concebível no isolamento" (ARENDT, 2010, p. 306).

igualdade no seio das diferenças[565]. Inclusive, é somente em razão dessas *diferenças* que a *igualdade* – ambos como seus elementos constitutivos – e, ao lado da ação, o discurso – como atividade por excelência – fazem sentido na política[566].

> Assim como não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, *humanos*, essa indiferenciação humana comum é a *igualdade* que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro (ARENDT, 2008b, p. 109).

Nesse sentido, a política "trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum" (ARENDT, 2004, p. 21). Para Arendt, entre os gregos, donde soaram os acordes fundamentais da "política autêntica", essa convivência entre diferentes não constitui, porém, democracia, mas isonomia[567].

> A isonomia assegurava *ίσότης*, a igualdade, não porque todos os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram, por natureza (*φύισει*), desiguais, e necessitavam de uma instituição artificial, a pólis, a qual, em razão de sua *νόμος* [lei], os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas (ARENDT, 1990b, p. 25).

Por meio da política, envolvem-se numa teia de relações em que as palavras emitidas e os atos efetuados dizem respeito a todos, haja vista que, de um modo ou de outro, todos os indivíduos estão em permanente contato com ela. Nessas atividades, porém, não é a manutenção da vida e nem a utilidade que constituem os móveis prioritários, mas, em oposição às causas ou motivações extrínsecas à própria ação, a liberdade[568].

Essa localização da liberdade no âmago da ação política nos diz que sem a liberdade "a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'etre* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação" (ARENDT, 1972, p. 192). Provocativos, esses postulados demandam uma resposta às seguintes questões: o que é liberdade na ação política?

---

[565] "A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*" (ARENDT, 2004, p. 24).

[566] "Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e desejos idênticos" (ARENDT, 2010, p. 220). E mais, "A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção /.../ Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos" (*ibid*., pp. 219-20).

[567] "A palavra *democracia*, que significava então o governo da maioria, foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia, e que pretendiam dizer: o que vocês chamam de não-mando é, na verdade, apenas uma outra espécie de poder; é a pior forma de governo, o domínio pelo *demos*" (ARENDT, 1990b, p. 24).

[568] "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 – estende-se como uma diretriz através do pensar e agir da humanidade até os tempos mais recentes" (ARENDT, 2004, p. 51).

E mais, quais são as condições necessárias para que a liberdade – e, com ela, o domínio político – floresça e permaneça?

Comecemos pela segunda questão. Para Arendt, o florescimento e a permanência da liberdade – e, portanto, da ação (política) – exigem a fundação e a proteção do domínio político. Para que esse domínio exista, porém, não basta que os indivíduos tenham um domínio público onde possam aparecer e agir, pois este "só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posteridade na sequência das gerações" (ARENDT, 2004, p. 54). Muitas e muitas cidades existiram antes mesmo dos gregos constituírem seus primeiros agrupamentos urbanos. Porém, no entender de Arendt, foi somente com as cidades-estados gregas que surgiram agrupamentos propícios à instauração do domínio da política, pois, nelas, e não nas teocráticas cidades orientais, o entorno do mercado, a ágora, emergiu como *lócus* de palavras e atos de homens livres e iguais. "Liberdade, como fenômeno político, foi contemporânea das cidades-estados gregas" (ARENDT, 1990, p. 24). Mas mesmo tendo sido decisiva para a emersão da política, a cidade-estado grega não é, no entanto, sinônimo exato de *pólis* e, muito menos, de política.

> A rigor, a *pólis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam /.../ Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento (ARENDT, 2010, p. 248).

E Arendt mostra como, curiosamente, visando salvaguardar a essência da própria ação,

> os gregos, distintamente de todos os desdobramentos posteriores, não consideravam a função de legislar como atividade política. Em sua opinião, o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cuja obra devia ser executada e terminada antes que a atividade política pudesse começar /.../ as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram resultado da ação, mas um produto da fabricação /.../ o espaço [da ação] era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei (ARENDT, 2010, p. 243).

Foi somente com os romanos que, com a ampliação das experiências políticas gregas, com a incorporação da legislação e da fundação como atividades políticas (Cf. ARENDT, 2010, p. 244). No próximo capítulo, veremos como a ideia de que a ação pode fundar novos corpos políticos possui inequívoca importância na análise arendtiana das revoluções modernas, sobretudo na Americana e na Francesa[569].

[569] "Existe em nossa história política uma espécie de acontecimento para o qual a noção de fundação é decisiva, e há na história do nosso pensamento um pensador político em cuja obra o conceito de fundação é central, se não o

De qualquer modo, referência primordial da "política autêntica"[570] para Arendt, a *pólis* constituía um espaço que afiançava garantia à durabilidade das palavras e feitos, posto que, efêmeros por natureza, se não ocorressem como em público e, em razão disso, não perdurassem, geração após geração, na memória dos outros, ambos desapareceriam[571]. Os próprios gregos sabiam que estas não eram as causas históricas de seu surgimento, mas isso não impede que entendessem que as funções primordiais de sua fundação eram multiplicar "as oportunidades de conquistar 'fama imortal'", a qual os homens de ação almejavam por meio de suas palavras e seus feitos[572], e "remediar a futilidade da ação e do discurso, pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse imortal, não eram muito boas" (ARENDT, 2010, p. 246). A *pólis* fornecia o lócus para o discurso e a ação – inclusive, nunca é demasiado lembrar que, para Arendt, o discurso é irmão siamês da ação. "A ação muda", diz ela, "deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras" (ARENDT, 2010, p. 223). Ela (a *pólis*) fornecia ao homem de ação a possibilidade de ser lembrado por suas palavras e por seus feitos valorosos, algo que sua vida privada, pela escuridão e o perfil dos valores que a envolviam, jamais tornava possível. Em oposição à vida privada, onde o homem agia como senhor e, de modo geral, controlava o curso de seus atos, adentrar na vida pública – e, com isso, agir e suportar os efeitos incontroláveis da ação – demandava coragem, bravura[573]. Como recompensa, nada poderia ser mais importante do que conquistar a glória eterna[574]. Daí a *pólis* constituir "o espaço da aparência, no mais amplo

---

mais importante. Os acontecimentos são as revoluções modernas, e o pensador é Maquiavel" (ARENDT, 1972, p. 181). Ver também Arendt (1990, p. 31).

[570] Para uma discussão sobre a questão da autenticidade e inautenticidade da política em Arendt, ver Kateb (2000, pp. 130-48).

[571] "Se o mundo comum deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis" (ARENDT, 2010, p. 67).

[572] Coerente com sua filiação filosófica, a fenomenologia, Arendt considera que "a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação". Daí, portanto, considerar que, "Ao agir e falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano [isto é, nascem como seres humanos], enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular de sua voz". Portanto, no mundo humano somos alguém, no mundo puramente físico somos algo. O que pensar, então, do *animal laborans*, aquele que, segundo Arendt, não tem acesso ao, ou ao menos qualidades para acessar, o mundo propriamente humano da política?

[573] Como na política o indivíduo ocupava-se dos assuntos da cidade – e, portanto, não com os assuntos privados, relativos à sobrevivência e que ele controlava –, a coragem "tornou-se a virtude política por excelência". Por conseguinte, na *pólis*, "o próprio domínio público /.../ era permeado por um espírito acirradamente agonístico /.../ era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis" (ARENDT, 2010, pp. 43; 50).

[574] Para ela, Aquiles é a expressão máxima do herói porque, ao contrário de outros, morreu no ápice da ação e, portanto, não viveu para responder por seus efeitos imprevisíveis.

sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento" (ARENDT, 2010, p. 248). Constituía, portanto, uma espécie de "memória organizada" para as gerações futuras. Um espaço no qual jamais se podia velar pela memória do *autor* da história, tendo em vista que esta é necessariamente anônima, mas poder-se-ia fazê-lo pelo *sujeito* da estória, que, por meio da ação, é o desencadeador de inúmeros processos e acontecimentos históricos.

Já vimos como, em suas reflexões, Hannah Arendt efetuou diversas críticas ao conceito de ideologia tal como, supostamente, Marx ajudou a construir e a difundir. Dentre essas características, uma das mais significativas consiste na contestação da ideia de que os homens de uma dada época não podem ser compreendidos por aquilo que pensam e dizem sobre si mesmos, mas sim pelo que são, pelo modo como vivem, produzem e reproduzem sua vida material. Fortemente influenciada pela fenomenologia, ela afirma reiteradas vezes que "as fontes falam" e, nesse sentido, ser, mostrar-se e aparecer são a mesma coisa. "Ser privado dele [do espaço da aparência] significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência" (ARENDT, 2010, p. 248). Somente assim entendemos sua afirmação segundo a qual "a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação". Para que isso ocorra, não basta que os homens falem, mas que o façam em condições de não conflito, pois a "qualidade reveladora do discurso e da ação" somente "passa a um primeiro plano quando as pessoas estão com outras, nem 'pró' nem 'contra' elas – isto é, no puro estar junto dos homens" (ARENDT, 2010, p. 223). Esses são alguns dos motivos pelos quais sustenta de modo tão veemente a importância de se entender o domínio público – e, sobretudo, o político – como espaço da aparência, como espaço decisivo para a existência humana e política dos homens[575].

Quanto à questão da liberdade em política, esta é, para Arendt, a capacidade e a possibilidade de falar e agir, que, "em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar /.../, imprimir movimento a alguma coisa" (ARENDT, 2010, p. 221). Radicalmente diferente de trabalhar e fabricar, agir significa produzir algo novo, inesperado, espontâneo – embora a espontaneidade seja uma forma pré-política de liberdade, pois "nasce do indivíduo" –, que não seja pré-ideado. Significa subtrair-se dos ciclos recorrentes das determinações objetivas,

[575] "O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público /.../ Ser privado dele [do espaço da aparência] significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência" (ARENDT, 2010, pp. 249; 248).

vitais, das certezas e tendências da história e, com isso, produzir um "milagre"[576]. Retomando um tema tratado no capítulo anterior, temos aqui o fato da "natalidade".

> Se sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltear incessantemente no ciclo sempre-recorrente do devir, também sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais anteriores à nossa época, se supunha que constituíam a característica proeminente dos processos naturais /.../ A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa [*miracle working*] do homem /.../ O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos da ruína normal, 'natural' é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido (ARENDT, 2010, p. 307-8).

Essa condição livre e "miraculosa" da ação não implica apenas que ela não pode ser o resultado de determinações passadas e presentes, mas também que o novo trazido ao mundo não seja controlável pelo agente. Isto porque, caso o fosse, um fim postulado – e, então, previamente ideado – seria realizável. E, nesse caso, estaríamos no campo da fabricação, não da ação. Longe de poder colocar-se sob o controle do agente, a ação, pela própria condição sob a qual se inicia, traz incontornáveis (e incontroláveis) contrapartidas – muitas vezes, ainda que não necessariamente, negativas –, haja vista que também são suas características essenciais a ilimitabilidade[577], imprevisibilidade[578] e irreversibilidade[579]. Num outro momento do texto, ao tratar do "exaspero ante a tripla frustração da ação", Arendt não cita a ilimitabilidade, mas agrega "o anonimato dos autores" como uma dessas frustrantes características (ARENDT, 2010, pp. 274-5). Em síntese, elas exprimem o caráter incontrolável da ação e o fato de que ela não pode ser orientada por um fim determinado, dado que, de acordo com a já tratada questão do "conhecimento total", os elementos constitutivos da realidade não podem ser conhecidos. O que novamente nos remete às suas críticas ao

---

[576] Esta é uma característica da ação: "Sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, 'nada há de novo sob o sol'" (ARENDT, 2010, p. 255).

[577] "A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica /.../ [Assim,] a tentação política por excelência é realmente a *hubris* [falta de medida] /.../ e não a vontade de poder" (ARENDT, 2010, p. 239).

[578] "A imprevisibilidade do resultado está intimamente relacionada ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais alguém revela seu si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela /.../ O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim" (ARENDT, 2010, pp. 241; 291). Curiosa e contraditoriamente, em *Origens do totalitarismo*, antes de fundamentar *a posteriori* suas conquistas teóricas contidas nessa obra, Arendt afirmou que a imprevisibilidade maior advém justamente daquela política que, no limite, não é política, pois carece da liberdade necessária à ação e, portanto, das condições que tornam a ação e o discurso reveladores: o totalitarismo. Em suas palavras, "a conduta antiutilitária dos regimes totalitários /.../ introduziu na política contemporânea um elemento de imprevisibilidade até então desconhecido" (ARENDT, 1990, p. 396).

[579] "E essa incapacidade de desfazer o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos" (ARENDT, 2010, p. 290).

princípio da causalidade, segundo as quais a tentativa de entender a vida humana sob sua orientação implica em subjugá-la a determinismos que lhe são estranhos[580]. Por conseguinte, em razão da natureza da realidade humana e dos frustrantes desdobramentos da ação, aquilo que é uma característica própria e essencial desta – a liberdade – parece transmutar-se no seu oposto: a negação da liberdade. Em seus termos,

> a capacidade humana de liberdade, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez. Em outras palavras, em nenhuma outra parte, nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem (ARENDT, 2010, p. 91).

Desde a Antiguidade, então, essa negação da liberdade, que é produto da própria liberdade, atraiu a atenção e provocou as mais diversas reações. Dentre elas, a principal e mais influente reação às frustrações da ação foi a de Platão[581]. Devido à tensão existente entre a política e a filosofia – em razão da oposição de muitos cidadãos da *pólis* aos filósofos –, que teve como momento mais dramático e simbólico a condenação de Sócrates, o genial filósofo grego buscou submeter a política aos parâmetros da filosofia e, com isso, orientando a ação pelos modelos universais e eternos dos conceitos filosóficos[582], conduzir a ação política segundo os moldes da fabricação[583]. "Segundo Platão e a tradição aristocrática do Ocidente, o supremo critério da competência de um homem para governar os outros é a capacidade de governar-se a si mesmo. Assim como a rei-filósofo comanda a cidade, a alma comanda o corpo e a razão comanda as paixões" (ARENDT, 2010, p. 280). Pode-se dizer assim que

> A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente 'superior' /.../ são tão antigas quanto a tradição da filosofia política /.../ O fato é que Platão e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos sequer eram dignos da plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação (ARENDT, 2010, p. 286-7).

---

[580] Lembremos de Jaspers (Cap. 3.1.2) e da discussão sobre o evento (Cap. 4.3).

[581] "Meramente pela força da conceituação e da elucidação filosófica, a identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para a tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência da qual Platão derivou seus conceitos" (ARENDT, 2010, p. 281).

[582] De acordo com ARENDT (2010, p. 281), "O desejo platônico de substituir a ação pela fabricação, visando a conferir ao domínio dos assuntos humanos a solidez inerente à obra e à fabricação, torna-se mais evidente quando atinge o próprio cerne de sua filosofia, a doutrina das ideias". Ou ainda, ela nos diz que Platão "tentou de várias maneiras contrapor-se à *pólis* e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia" (ARENDT, 2004a, p. 62).

[583] "Para a transformação das ideias em normas, Platão vale-se de uma analogia com a vida prática, onde todas as artes e ofícios parecem ser também guiados por 'ideias', isto é, pelas 'formas' de objetos, visualizados pelo olho interior do artífice, que as reproduz então na realidade através da imitação" (ARENDT, 1972, p. 150). Entende-se assim porque "Na *República*, o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões; 'faz' sua cidade como o escultor faz uma estátua..." (ARENDT, 2010, p. 283).

Com essa substituição, aliada à hierarquização das capacidades humanas, que, opondo a teoria à totalidade dos afazeres humanos, a assentava num posto ainda mais elevado do que a ação (sem falar no trabalho e na fabricação) – opondo, desse modo, a luz externa do mundo das ideias à escuridão vivida pelos habitantes da caverna dos assuntos humanos –, "a libertação da coisa política tornou-se pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica"[584] – isto é, da filosofia. De outro, com consequências muito mais abrangentes, "ouvimos pela primeira vez que a política é algo necessário, que a coisa política em sua totalidade é apenas um meio para um objetivo mais elevado, situado fora de si mesmo, e que em consequência precisa ser justificado no sentido de tal estabelecimento de objetivo" (ARENDT, 2004, p. 63). De fim, a política tornou-se meio e passou a ser justificada e orientada por elementos externos a ela – dentre eles, a razão. Contra as frustrações da liberdade da ação, subverte-se a própria ação, transformando-a em fabricação; por via de consequência, incentiva-se, para todos os outros que não o tirano, a inação[585]. Isso nos mostra o quanto o pendor de Platão pela tirania é, mais do que manifesto, compreensível – o que não significa que seja justo e aceitável.

> Se a república deve ser feita por alguém que é o equivalente político de um artesão ou de um artista, em conformidade como uma *téchne* estabelecida e com as regras e medidas válidas nessa 'arte' particular, o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo (ARENDT, 1972, p. 152).

Para Arendt, o fundamento dessa reação e dos temores oriundos das consequências da ação encontra-se na confusão que se faz de liberdade com soberania.

> Se deixarmos de lado as desastrosas consequências de tais recomendações [isto é, a abstenção da ação] /.../, o seu erro básico [desses temores] parece residir na identificação da soberania com a liberdade, identificando esta que sempre foi admitida como certa tanto pelo pensamento político como pelo pensamento filosófico. Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade (ARENDT, 2010, p. 292).

Por conseguinte, temos a seguinte situação:

> Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificando liberdade com soberania, a ocorrência simultânea da liberdade com não soberania – o fato de ser capaz de iniciar algo

[584] Com o tempo, essa liberdade acadêmica assumiu a seguinte configuração: "O que se impôs e até hoje determina nossa concepção de liberdade acadêmica não é a esperança de Platão de, a partir da academia, determinar a *pólis*, a partir da filosofia, determinar a política, mas sim o afastamento da *pólis*, a apolitia, *a indiferença contra a política*" (ARENDT, 2004a, p. 65).

[585] "Essa maneira de pensar está de acordo com a grande tradição do pensamento ocidental: acusar a liberdade de induzir o homem à necessidade; condenar a ação, o começo espontâneo de algo novo, porque seus resultados caem em uma rede predeterminada de relações, invariavelmente arrastando com elas o agente, que parece ter confiscada sua liberdade no exato momento em que lança mão dela. A única salvação contra esse tipo de liberdade parece residir na inação" (ARENDT, 2010, p. 291-2).

> novo, mas incapaz de controlar ou prever suas consequências – parece quase forçar-nos à conclusão de que a existência humana é absurda (ARENDT, 2010, p. 293).

De resto, se a soberania não constitui uma característica da ação, quais atributos ela tem que lhe permite "sobreviver às inaptidões da não soberania". Em contraste com o trabalho, cujo *animal laborans* pode mobilizar a capacidade do *homo faber* em seu auxílio, e do próprio *homo faber* que pode contar com a capacidade de pensar (*vita contemplativa*) para dar significado às suas produções ou, então, destruí-las – dado que é senhor para, além de produzir, destruir objetos de uso –, o agente pode contar apenas com os atributos da própria ação para remediar seus danos. E mais, para que sejam compatíveis com a ação, tais atributos devem respeitar as características essenciais desta, a saber: a pluralidade humana e a presença no domínio público. Daí que, de acordo com Arendt, esses atributos são "a faculdade de prometer e cumprir promessas" e a "faculdade de perdoar /.../ Ambas as faculdades /.../ dependem da pluralidade, da presença e da ação de outros, pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo". A vingança é incapaz de remediar a irreversibilidade da ação, pois, além de ser prevista, mantém o curso de acontecimentos por esta desencadeados; enquanto que o perdão, além de quebrar esse curso, a remedia sem afrontar outra de suas características: a imprevisibilidade. Nas palavras da filósofa, "o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação", libertando das consequências da ação "tanto o que perdoa quanto o que é perdoado" (ARENDT, 2010, pp. 294-6; 300). Quanto ao ato de fazer promessas, ele remedia a imprevisibilidade do resultado da ação, que, por sua vez,

> está intimamente relacionada ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais alguém revela seu si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela /.../ Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure num único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam /.../ O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim" (ARENDT, 2010, pp. 241; 290-1).

Dessas condições deriva a dupla natureza da imprevisibilidade que o ato de fazer promessas tem que remediar: a qualidade do homem jamais conhecer a si mesmo – nem como é e, muito menos, como será – e a "impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir". Nesse sentido, "a função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo dos outros" (ARENDT, 2010, p. 304).

Não foi esse o caminho trilhado pela política no mundo moderno. Para a filósofa, o mundo moderno não se destaca pela salvaguarda da ação na plenitude de sua liberdade e, com ela, dos corretivos ao caráter frustrante de suas características, mas pelo fato de, em conformidade com a tradição inaugurada por Platão, tê-la tratado nos moldes da fabricação num contexto de elevação desta ao ápice das capacidades humanas da *vita activa*. Em épocas anteriores, que valorizavam a ação e a contemplação como atividades humanas por excelência, o homem era prioritariamente reconhecido como *animal rationale*. A era moderna, entretanto, "definiu o homem basicamente como *homo faber*, um fazedor de instrumentos e um produtor de coisas, e pôde assim vencer o desprezo e a suspeita entranhados com que a tradição via toda a esfera da fabricação" (ARENDT, 2010, p. 286). Com isso, promoveu o tratamento da ação como fabricação e o deslocamento da *vita contemplativa* de sua tradicional dominância dentre as capacidades humanas, efetuando alterações substanciais no domínio político. De modo destacado, temos que a racionalidade orientada para a adequação de meios a fins determinados – pré-ideados –, capaz de conduzir a organização dos meios de acordo com um "modelo" (mental, conceitual) a ser objetivado – isto é, racionalidade típica da fabricação –, tornou-se decisiva justamente na ação, que é (ou, ao menos, em consonância com o pensamento arendtiano, deveria ser) a atividade humana que estabelece a relação entre indivíduos livres e iguais no domínio político.

Em razão dessa substituição da ação pela fabricação, a violência, tão necessária ao *homo faber* em sua luta para arrancar da natureza os elementos (os materiais) sobre os quais incide sua atividade e, com isso, adequá-los a fins não-naturais[586], torna-se também necessária e valorizada nesta *atividade* (uma espécie de *ação corrompida*) que toma a fabricação por modelo[587]. Para Arendt,

> a violência, sem a qual nenhuma fabricação poderia existir, sempre desempenhou função importante no pensamento e nos esquemas políticos baseados na interpretação da ação em termos de produção; mas até a era moderna esse elemento de violência permaneceu estritamente instrumental, um meio que precisava de um fim que o justificasse e limitasse, de sorte que a glorificação da violência como tal esteve inteiramente ausente do pensamento político até a era moderna. De modo geral, essa glorificação seria impossível enquanto a

[586] Em suas palavras, um "elemento de violação e de violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans*, que com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda servo da natureza e da Terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a Terra" (ARENDT, 2010, p. 173).

[587] "a convicção da era moderna de que o homem só pode conhecer somente aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência inerentes a todas as interpretações do domínio dos assuntos humanos como uma esfera de fabricação" (ARENDT, 2010, p. 284).

> contemplação e a razão fossem vistas como as mais nobres capacidades do homem (ARENDT, 2010, p. 284).

Com as revoluções da era moderna, especialmente com a Revolução francesa, tornou-se presente a concepção de que, por meio de um ato violento, a ação poderia produzir algo inteiramente novo – "o *pathos* revolucionário do absolutamente novo". Ideia que mesmo para Maquiavel, cujo pensamento político também é notório pelo papel que a violência nele desempenha, ainda era algo "totalmente estranho" (ARENDT, 1990b, p. 30). Diz ainda que, com exceção da Revolução Americana, as revoluções modernas "revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de 'produzir' esse corpo".

Como corolário dessa tradição iniciada com Platão, Arendt considera que Marx, ao propugnar o fim ou "realização" da filosofia na política, consumou a tradição do pensamento político ocidental glorificando a violência e concebendo a revolução no sentido demiúrgico da fabricação artesanal[588]. Com isso, ele e os revolucionários (marxistas ou não) não teriam compreendido que, "embora a violência seja capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo" (ARENDT, 2010, p. 252), pois, longe ser produto da violência, o poder é o seu oposto[589].

Dada a configuração do domínio político, donde as fronteiras erguidas contra a necessidade o constituem como espaço de liberdade no qual o discurso e a ação não podem ser dissociados – tendo em vista que isso mataria a ambos (discurso e ação), seja porque seriam estropiados em sua natureza indissociável, falsificando-se mutuamente[590], ou, então, porque o espaço de aparência (que, do ponto de vista do agente, fornece significado à ação) entraria em colapso de significado[591] –, o poder emerge como produto *concertado* das relações dos homens que discursam e agem livremente. Enquanto a violência constitui um modo de constrangimento do outro – um modo imposição da própria vontade e interesse à vontade e ao interesse alheio – e, dada essa instrumentalização, um meio para um fim outro que não o próprio ato violento, o poder é gestado num acordo mútuo dos agentes envolvidos, constituindo, assim, um fim em si mesmo. Isso significa que o que está em jogo na política – e,

---

[588] Ver, infra, Cap. 7.5.1.

[589] "A tirania [ao impedir a fala e a ação] impede o desenvolvimento do poder, não só em um segmento específico do domínio público, mas em sua totalidade; em outras palavras, gera a impotência tão naturalmente quanto outros organismos políticos geram poder" (ARENDT, 2010, p. 253).

[590] "O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades" (ARENDT, 2010, p. 250).

[591] Isso porque, se, da perspectiva arendtiana, "A arte da política ensina os homens a gerar o que é grande e luminoso" (ARENDT, 2010, p. 256), os agentes não apenas querem, mas necessitam ser iluminados em seus feitos gloriosos.

claro, nessa relação entre poder e violência – é, nada menos, do que a obra do homem como homem, como ser que fala e age, e não como ser utilitário, instrumental e negador dessas qualidades. Entende-se assim que essa

> realização especificamente humana encontra-se completamente fora da categoria de meios e fins; a 'obra do homem' não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser atualizadas, mas são, por si mesmas, 'atualidades' (ARENDT, 2010, p. 258).

Nesse sentido, a violência, por amordaçar a fala e constranger a ação, arruína o poder e, com isso, promove a dissolução da própria política – como, por exemplo, nos regimes totalitários, em que a violência é antipolítica[592] – e, com ela, a mais elevada manifestação da existência humana, pois a política e o poder não estão sustentados em meios materiais de violência, mas no "entre-homens". Arendt sustenta, então, que

> o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. Devido a essa peculiaridade, que possui em comum com todas as potencialidades que podem apenas ser efetivadas, mas nunca inteiramente materializadas, o poder tem um espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios (ARENDT, 2010, p. 250).

Se o poder é relacional e não material, "O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens" e, mais do que isso, "o poder, como a ação, é ilimitado" (ARENDT, 2010, p. 251), sendo que a única restrição para que essa ilimitabilidade potencial se realize sob a forma de poder infinito é quantitativa: "a existência de outras pessoas" para congregar suas forças e exercer o poder daí advindo.

Por fim, é necessário salientar que, para Arendt, uma das mais importantes transformações sociais ocorridas com a era moderna que contribuiu decisivamente para a erosão do domínio público – e, com ele, do político – foi o advento do domínio social. Como sabemos, o domínio público constitui o espaço da vida humana na qual ocorre o exercício de atividades livres que são vistas e ouvidas por todos[593]; seus segmentos mais importantes são o mercado das trocas e o domínio político. O domínio privado, ao contrário, é o espaço da necessidade. Nele, as atividades desenvolvidas são aquelas relacionadas à produção os bens necessários à vida (biológica e mundana) e à manutenção do corpo e dos artefatos mundanos; é o espaço das atividades a serem escondidas dos olhos do público. Diferentemente destes, o

[592] Onde o domínio político foi dizimado, como nos regimes totalitários, não há política e as relações são regidas pelo primado da igualdade massificada dos indivíduos. Donde se pode concluir que, de acordo com Arendt, para o bem da liberdade e da manifestação da pluralidade humana como igualdade na diferença, o domínio político deve ser preservado.

[593] "O domínio público, o espaço do mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, 'obra do homem' em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou do trabalho do seu corpo" (ARENDT, 2010, p. 259).

domínio social é um espaço constituído pelo extravasamento das atividades do domínio privado para o domínio público, com a consequente dominação deste pelos modos de ser das atividades deste. Sendo assim, o domínio social era "desconhecido dos antigos, que consideravam o seu conteúdo como assunto privado" (ARENDT, 2010, p. 47); ele, na verdade, "é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no estado-nação" (ARENDT, 2010, p. 33). E como as atividades antes privadas ascenderam ao domínio público, temos que, com o advento do domínio social, emergiu também a privatividade tipicamente moderna, cuja "função mais relevante, de abrigar o que é íntimo, foi descoberta não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada" (ARENDT, 2010, p. 47).

Num primeiro momento, os atributos do *homo faber* ascenderam com o – e franquearam o acesso ao – domínio social, mas, com o tempo, foram os atributos do *animal laborans* que ganharam cada vez mais importância. Tanto que, no transcurso dos desdobramentos da Revolução Industrial, esses atributos ascenderam ao primeiro plano e, assim, passaram a reger o domínio social – isto é, as determinações da natureza passaram a invadir e reger espaços antes orientados por prerrogativas e atributos humanos[594]. Com isso, eles acarretaram o crescente predomínio de uma lógica de produção e consumo de bens de uso à semelhança daquela que rege a produção dos produtos que atendem às demandas vitais, inserindo-as num movimento cíclico e de expansão ilimitada[595].

> Desde o advento da sociedade [isto é, do domínio social], desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente /.../ por meio da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público (ARENDT, 2010, p. 55).

No domínio social, não apenas os processos produtivos tornaram-se cada vez mais "sociais", ultrapassando os limites da propriedade privada dos antigos, como, tão ou mais importante do que isso, os sujeitos envolvidos nesses processos, antes escondidos pelas fronteiras daquela propriedade, emergiram ao domínio público – tornando-o social – junto

[594] Perante a força vital do animal laborans, até mesmo a simples privatividade passou a enfrentar dificuldades na delimitação de seu espaço. Nas palavras de ARENDT (2010, p. 57), "O domínio social /.../ desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento /.../ que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender".

[595] Segundo Arendt, a dissolução do domínio privado no domínio social "pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, até que finalmente a distinção entre propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibiles* da lei romana, perde toda a sua significação, porque toda coisa tangível, 'fungível', passa a ser objeto de consumo" (ARENDT, 2010, p. 85).

com suas atividades. E, por sua vez, como as atividades do *animal laborans* encontram-se sob a regência de necessidades inexoráveis, a força vital das necessidades subverteu o mundo comum – assentado em seus duráveis artifícios humanos – e o próprio sentido do domínio público[596]. Com isso, de espaço para o exercício da liberdade – donde esta, portanto, era o valor supremo –, o domínio público tornou-se espaço de defesa da vida – a vida tornou-se o valor supremo[597].

> A sociedade [isto é, o domínio social] é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público /..../ [Ela] constitui a organização pública do processo vital (ARENDT, 2010, p. 56).

Nesse sentido, bastante expressiva é a mudança de significado que, mais do que o domínio público, sofreu o domínio político para os proprietários, dado que eram eles, e não os despossuídos de propriedade, que mantinham, frequentavam e agiam nesse domínio[598]. Para eles, o advento do domínio social significou uma completa inversão em suas relações com o domínio político. De fim em si mesmo, no qual, livre dos constrangimentos e incumbências da necessidade, o proprietário agia – e ansiava agir – para ver e ser visto, o domínio politico se tornou um meio de proteger o processo de incessante acúmulo de riqueza[599]. Embora o fundamental para Arendt é que, para a sociedade como um todo, o advento e a consolidação do domínio social "transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados" (ARENDT, 2010, p. 56), que nada mais é do que a versão realizada da "ficção comunista" de uma sociedade emancipada do trabalho. Sociedades que, pela natureza antipolítica das necessidades vitais, tendem a matar a liberdade e, com ela, a política.

> A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os

[596] "A afirmação de Marx, de que as leis econômicas são como as leis da natureza, de que não são feitas pelo homem para regular os atos livres da troca, mas são funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correta em uma sociedade de trabalhadores, onde todas as atividades são rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza, e onde não existe troca, mas somente consumo" (ARENDT, 2010, p. 261).

[597] Esse adentramento das necessidades no domínio público teve, para Arendt, profunda influência no entendimento que os pensadores da era moderna tiveram da revolução e, dentre eles, sobretudo Marx. Ver, infra, Cap. 7.1.

[598] Ver nota 415 supra.

[599] "O que chamamos anteriormente de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza" (ARENDT 2010, p. 83).

> outros /.../ Essa unificação de muitos em um é basicamente antipolítica: é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades comerciais ou políticas que – para citar o exemplo de Aristóteles – não consiste em uma associação (*koinonia*) entre dois médicos, mas de um médico com um agricultor e, 'de modo geral, de pessoas diferentes e desiguais' (ARENDT, 2010, p. 267).

Portanto, com a emancipação do trabalho – que, na prática, se traduz na emancipação política dos trabalhadores –, as demandas vitais colonizaram o domínio público e, com isso, sufocaram a liberdade e a política. Essa colonização, por exemplo, está na raiz do fracasso que, para Arendt, foi a Revolução Francesa.

6.4. Marx: centralidade do trabalho e a negação de um "produtivismo" ontológico

Pelo muito que já foi dito, consideramos desnecessário demonstrar *ad nauseam* como a concepção de trabalho em Marx difere substancialmente daquelas atividades que Arendt denomina pelos vocábulos trabalho e fabricação. Para o nosso objetivo, basta que mostremos alguns de seus lineamentos gerais. Sendo assim, em primeiro lugar, é necessário lembrar que, ao contrário da concepção arendtiana, Marx jamais entendeu o trabalho como uma atividade que nos vincularia mais à natureza e ao mundo dos animais do que ao dos seres humanos propriamente ditos. Para ele, muito distante de qualquer ilusão acerca de uma vida sem trabalho[600], essa atividade constitui um momento efetivamente *fundante* e *fundamental* da vida humana, sem a qual, aí sim, não nos distinguiríamos em absolutamente nada dos próprios animais[601]. Em termos precisos, podemos dizer que o animal não se relaciona com a natureza, ele apenas vive nela, é sua parte integrante[602]. Isso não significa que, nesse processo, a consciência não desempenha nenhum papel ativo, significa apenas que a própria consciência constitui um momento ontologicamente determinado do complexo como um todo, donde a prioridade ontológica é da atividade, mas de uma atividade que só faz sentido como atividade consciente. Como salienta Lukács,

---

[600] Segundo Arendt, Marx almeja um mundo sem trabalho, um mundo no qual "a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo (...)" (ARENDT, 1972, p. 45). Porém, não é isto que afirma o próprio Marx. Em *O capital*, ele nos diz que o trabalho "é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a determinadas necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais" (MARX, 1985(I), p. 153).

[601] No mais abrangente e sistemático estudo sobre o papel do trabalho na constituição do ser social, intitulado *A ontologia do ser social*, estudo que, a nosso ver, vai ao encontro do espírito das formulações marxianas, o marxista húngaro Georg Lukács considera o trabalho "a protoforma da práxis social" (LUKÁCS, 1979c).

[602] "O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela" (MARX, 2004, p. 84). Ou, nos termos de Lukács (1978, p. 7), "Na natureza orgânica, onde o processo de reprodução significa ontologicamente adaptação ao ambiente, pode-se já falar de êxito ou de fracasso; mas também essa oposição não ultrapassa – precisamente do ponto de vista ontológico – os limites de um mero ser-de-outro-modo".

> Talvez surpreenda o fato de que, exatamente na delimitação materialista entre o ser da natureza orgânica e o ser social, seja atribuído à consciência um papel tão decisivo. Porém, não se deve esquecer que os complexos problemáticos aqui emergentes (cujo tipo mais alto é o da liberdade e da necessidade) só conseguem adquirir um verdadeiro sentido quando se atribui – e precisamente no plano ontológico – um papel ativo à consciência. Nos casos em que a consciência não se tornou um poder ontológico efetivo, essa oposição jamais pôde ter lugar. Em troca, quando a consciência possui objetivamente esse papel, ela não pode deixar de ter um peso na solução de tais oposições (LUKÁCS, 1978, p. 5).

Não se distinguindo de sua própria atividade como um ser consciente, o animal é incapaz de estabelecer uma mediação regulada, conscientemente controlada com a natureza, apenas respondendo com maior ou menor labilidade às determinações e às constantes mudanças desta – isto é, às mudanças de seu *habitat*. O ser humano, por sua vez, age de maneira pré-ideada em sua atividade metabólica, pois em todos os momentos do processo de trabalho lhe "é exigida a vontade orientada a um fim". Assim, o sujeito que trabalha "não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade" (MARX, 1985(I), p. 150). Não sendo, portanto, a mera expressão de determinações ou epifenômenos biológicos, o trabalho é uma atividade na qual, inevitavelmente, se entrelaçam o pensar e o fazer, a consciência e a atividade, com a primeira orientando a segunda para transformar a matéria com vistas a dar-lhe uma forma adequada à satisfação de alguma necessidade humana[603]. Mas, ao mesmo tempo, com a própria ideia sendo configurada pelas determinações objetivas que delimitam seu campo de existência e de possibilidades. "Com justa razão se pode designar o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como solução de resposta ao carecimento que a provoca" (LUKÁCS, 1978). Mediada pelo trabalho, a ideia se cristaliza no objeto, objeto que, longe de ser meramente natural, é a manifestação material da subjetividade humana, haja vista que só existe em razão desta. Ao final, temos que "o trabalho está objetivado e o objeto trabalhado" (MARX, 1985(I), p. 151); num mesmo ato, a subjetividade exteriorizou-se e a materialidade tornou-se subjetiva[604]. E, é claro, como esta objetivação é resultado de ações conscientes, o metabolismo dos homens em relação à natureza é, além de radicalmente distinto, muito mais dinâmico, mutante, do que aquele efetuado pelos animais,

[603] "Tão-somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação" (LUKÁCS, 1978, p. 5).

[604] "O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo por ele criado" (MARX, 2004, p. 85).

resultando em formas materiais e sociais permanentemente alteradas, ocorrendo a mesma coisa com a própria subjetividade humana, alterada nesse processo.

Na condição de atividade humanamente produtiva, o trabalho não é apenas a relação do homem com a natureza, é também uma relação que ocorre entre os próprios homens – e, verdadeiramente como trabalho, só existe a partir desta relação. Nos homens, transformação da natureza e (inter)relações sociais não são aspectos estanques, mas momentos distintos e indissolúveis de um determinado complexo, donde mesmo o ato isolado é, por sua natureza, social. Na juventude, em aportes seminais para a elaboração de suas reflexões posteriores, Marx escreveu que o homem "somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque sua atividade é atividade livre" (MARX, 2004, p. 84). Se não fosse um ser social, genérico, produto e produtor de si e do gênero, o ser humano não possuiria as faculdades (consciência, linguagem) sem as quais, paradoxalmente, o próprio trabalho não existiria. Faculdades que, simultaneamente, como dissemos, permitem o aprimoramento e a expansão das fronteiras da vida humana (individual e coletiva) para muito além daquelas a que estão restritos os seres vivos naturais[605].

Nesse caso, nos parece óbvio que é completamente irrelevante saber se uma atividade produtiva resulta em produtos mais ou menos duráveis – por exemplo, em alimentos ou objetos do mobiliário – para classificá-la como estando mais próxima ou mais distante da vida propriamente humana. Numa sociedade específica ou ao longo da história humana, não é incorreto afirmar que um produto pode durar mais ou menos tempo devido a um sem-número de fatores, tais como os materiais e a tecnologia empregados, as relações sociais sob as quais ele é produzido, as classes e/ou grupos sociais que o utilizam – definindo, por exemplo, a velocidade e o perfil de sua obsolescência, dado que esta pode ser materialmente efetiva ou, então, socialmente condicionada –, e não apenas devido à sua maior ou menor proximidade com a reprodução biológica dos indivíduos. Se aceitássemos a distinção arendtiana, teríamos a paradoxal situação na qual a produção de um alimento ou medicamento por meio de procedimentos complexos e sofisticados, mas cujo consumo é – ainda que nem sempre – quase imediato (para Arendt, "produto do trabalho"), expressaria níveis menos elevados de humanização – isto é, seria menos "mundano" – do que a produção de um tosco objeto de pedra ou madeira que perdura séculos, passando de geração a geração ("produto da fabricação").

[605] Segundo Engels (1986, p. 19), "o trabalho é fundamento da vida humana. Podemos até afirmar que, sob determinado aspecto, o trabalho criou o próprio homem".

Essas observações acerca da relação entre as atividades produtivas e a durabilidade de suas produções não significa, em hipótese alguma, que a durabilidade ou não de um produto seja irrelevante para os indivíduos e a sociedade em geral, até mesmo porque os produtos – como meios de produção ou bens de consumo – são elementos constitutivos – condicionados e condicionantes – de certas características dos processos de produção e reprodução das formações sociais. Significa apenas que *per se* ela não é relevante para mensurar o "grau de mundanidade" da atividade e das qualificações subjetivas nela envolvidas, tendo em vista que os objetos, duráveis ou não-duráveis, possuem um sem número de características que os definem como mais ou menos complexos, como concretizações mais ou menos expressivas de modos de produção e formações sociais específicas. Nas sociedades capitalistas, por exemplo, nas quais o capital é a relação social básica, saber se um determinado objeto, como meio de produção, constitui parte do maquinário ou da edificação (capital fixo) ou, então, se é apenas insumo, matéria-prima ou meio de subsistência (capital circulante) é significativo prioritariamente em razão de que as proporções de seus respectivos usos e o seu período de rotação afetam, de maneira decisiva, as taxas de lucro do capital investido. Além do mais, em muitos casos, "o fato de um valor de uso aparecer como matéria-prima, meio de trabalho ou produto, depende totalmente de sua função determinada no processo de trabalho, da posição que nele ocupa, e com a mudança dessa posição variam essas determinações" (MARX, 1985(I), p. 152). Quase desnecessário dizer que tal posição também varia de acordo com o nível de desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais que constituem a sociedade em questão. Não podemos, então, definir um objeto como sendo o resultado de uma atividade inferior ou superior na hierarquia das atividades humanas (da *vita activa* arendtiana) devido à sua durabilidade[606] ou à sua proximidade da reprodução biológica (à manutenção e reprodução do corpo). Na verdade, qualquer tentativa de avaliação sob este prisma somente pode incorrer em classificações demasiadamente arbitrárias – inclusive, é claro, a que se funda na distinção arendtiana entre trabalho e fabricação. Em síntese, no contexto da vida humana, o metabolismo efetuado pelo trabalho perpassa de modo recorrente e, em linhas gerais, ascendente, os mais diversos aspectos da vida e, assim, os mais diversos objetos, donde a proximidade biológica e a durabilidade destes demonstram serem critérios pouco adequados para avaliar sua mundanidade.

Outrossim, a análise dessas características do trabalho também importa porque, como vimos, Arendt tende a compreender as (supostas) qualidades do trabalho (e da fabricação) –

[606] N.B.: não estamos tratando aqui, em hipótese alguma, de sua durabilidade estética ou intelectual, pois estas envolvem questões completamente diversas daquelas que são aqui analisadas.

e, por meio delas, do *animal laborans* e do *homo faber* – como qualidades a-históricas, enquanto no pensamento marxiano inexiste qualquer menção a uma essência a-histórica do trabalho – isto é, uma essência que, à revelia da forma societária em que a atividade se realiza, imprime à subjetividade daquele que o executa inelutáveis qualificações. Muito ao contrário. As reflexões marxianas jamais deixaram de apreender, e assinalar, o profundo caráter histórico dos fenômenos sociais (e naturais), negando qualquer *essencialismo* em relação ao trabalho ou a qualquer outra atividade, bem como ao indivíduo ou grupo de indivíduos que o executa. Como se sabe, para Marx, "a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais" (MARX, 2007, p. 534). Ou ainda, numa crítica mais direta à disjunção efetuada pelos filósofos entre ser e consciência, ele e Engels escreveram:

> as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo, é fundamento real [*reale*] daquilo que os filósofos representam como 'substância' e 'essência do homem' (MARX, ENGELS, 2007, p. 43).

Por conseguinte, no espírito das elaborações marxianas e, assim, em aberta oposição às proposições arendtianas, consideramos que o *produtivismo* não constitui uma característica natural, inerente ao trabalho devido à efemeridade dos produtos que satisfazem as demandas biológicas dos homens e ao caráter cíclico dessas mesmas demandas – que, com a ascensão deste aos domínios público e político, teria transbordado as fronteiras da vida privada e, assim, produzido um domínio social e nele se generalizado –, mas uma característica que possui suas raízes nas formas de sociabilidade vigentes no mundo contemporâneo, seja em formas capitalistas ou pós-capitalistas[607]. Em ambas as formações sociais, o domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo faz daquele um extrator de trabalho (abstrato) deste, em razão da qual o lucro ou as toneladas de maquinaria tornam-se elementos norteadores de processos de trabalho que escapam ao controle dos produtores. Nessas formações sociais, o trabalho assalariado – e as misérias que o acompanham – constitui a forma primordial em que se realizam as atividades (re)produtivas dos indivíduos. Tal desventura, porém, não tem suas raízes numa essência que seja inerente ao trabalho como tal, e que, na atualidade, tenha se desvencilhado das amarras que limitavam sua expansão, mas no fato de o capital constituir a relação social básica daquelas sociedades, por meio – e no interior – das quais essa forma de trabalho se generaliza. Por conseguinte, não faz qualquer sentido a afirmação de que há um

[607] Sobre a presença do capital e sua lógica alienada e alienante nas sociedades capitalistas e pós-capitalistas e, portanto, negadora da satisfação das profundas carências individuais e coletivas para a construção de uma vida mais justa e propriamente humana, ver István Mészáros. *Para além do capital*. São Paulo, Boitempo, 2002.

produtivismo essencial do trabalho. Em várias passagens de sua obra, Marx nos mostrou as diferenças existentes entre as sociedades antigas e as modernas sociedades capitalistas. Numa delas, ele comentou que

> Entre os antigos não encontramos uma única investigação a propósito de qual a forma de propriedade, etc., que seria a mais produtiva, que geraria o máximo de riqueza. *A riqueza não constituía o objetivo da produção* /.../ A pesquisa sempre era sobre qual o tipo de propriedade que geraria os melhores cidadãos (MARX, 1975, p. 80 – grifos nossos).

Mesmo em seu âmbito estritamente privado, a propriedade não estava relacionada prioritariamente aos interesses egoístas do indivíduo, mas eram os interesses deste – e, portanto, o uso que fazia daquela – que estavam circunscritos e condicionados pelos interesses da comunidade da qual fazia parte – por mais restrita que essa comunidade fosse em relação à população total. Isso, porém, não porque a política ergueu uma barreira à lógica inerente ao trabalho de se expandir e, assim, invadir os outros domínios da vida humana. A questão é outra: não havia tal motivação intrínseca, pois os processos de trabalho e seus objetivos eram substancialmente distintos. Nessas formações sociais, as atividades produtivas não eram movidas por qualquer racionalidade produtivista, qualquer racionalidade cujo suposto transbordamento das fronteiras privadas e o estabelecimento do domínio sobre as outras atividades caracterizariam – segundo Arendt – o mundo moderno. Somente no mundo moderno ocorreu a centralidade e o crescente predomínio do capital sobre o conjunto das relações sociais, tornando o assalariamento a forma dominante das relações de trabalho e promovendo a subsunção da reprodução socioeconômica como um todo à valorização do valor, à lógica da acumulação capitalista. O produtivismo, assim, nada mais é do que a expressão da sujeição da produção de valores de uso às demandas de autovalorização do valor – e, portanto, ao valor de troca.

E apenas com o fito de estreitar as margens de ação das leituras vulgares do marxismo, é necessário ressaltar que essa afirmação da centralidade do capital nas relações sociais contemporâneas e do espraiamento de sua influência pela totalidade social não implica em reducionismo econômico. Na verdade, ela significa apenas a explicitação de características estruturais do capital, cuja *tendência* a subsumir a multiplicidade de dimensões da vida humana à sua lógica acumulatória, expansionista, é um fato que delineia os modos de ser das sociedades capitalistas e pós-capitalistas – modos racionalmente apreensíveis –, e não um grave equívoco teórico de um pensamento incapaz de atentar para a complexidade do real. Comentando a famosa proposição marxiana acerca da determinação da consciência pela vida, o filósofo húngaro Georg Lukács afirmou: "nesse trecho, o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como um produto direto da estrutura econômica, mas da

totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral" (LUKÁCS, 1979c, p. 41) – e não como expressão direta, mecânica e restrita dos processos econômicos.

CAPÍTULO 7. POLÍTICA E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

O tratamento dos aspectos essenciais do pensamento político de Hannah Arendt não pode prescindir de tocar num tema central da política moderna: as revoluções e sua relação com a liberdade. De início, é importante lembrar que, para Arendt, as revoluções modernas não podem ser confundidas com os mais diversos tipos de sublevações e rebeliões que ocorreram ao longo da história, pois, diferentemente destas, somente naquelas a liberdade apresentou-se relacionada com a novidade[608]. Ou, ainda, também poderíamos dizer que, nas revoluções modernas, as classes despossuídas – ou seja, os não-proprietários – ultrapassaram os limites das reivindicações voltadas para atenuação de sua miséria material e/ou daquelas nas quais apoiavam facções das classes superiores – e, com isso, serviam como objeto de carnificina –, pois, em níveis diversos de consciência e protagonismo, adentraram na cena política com inauditas exigências de participação nos negócios do estado. No pensamento arendtiano, sob a denominação de "questão social", tais protagonismo e exigências tiveram impacto direto sobre as revoluções, trazendo novos desafios ao pensamento social e político. Por exemplo, quais os critérios, o sentido e a extensão – horizontal e vertical – dessa participação? Como e o quanto é possível conciliar as exigências que trazem à política com aquelas dos mandatários tradicionais – dos proprietários? As estruturas políticas estabelecidas comportam sua participação ou, ao contrário, precisam ser substituídas? Se precisam, fazê-lo como e substituí-las pelo quê? E mais, devemos substituí-las por outras instituições políticas ou apenas suprimi-las? Essas são apenas algumas dentre as muitas questões que emergiram com a crescente participação política das massas populares. Para ela, quanto ao pioneirismo, antagonismo e exemplaridade, essa participação se corporificou nas Revoluções Americana e Francesa. Um tema ao qual, mobilizando conceitos desenvolvidos em outras obras, ela dedicou um tratamento privilegiado em *Da revolução* (*On revolution*), e que, por sua vez, nos interessa não apenas por sua relevância no interior do seu pensamento político, mas, sobretudo, pelas críticas que, em sua reflexão, ela envidou à abordagem marxiana.

[608] "Somente onde esse *pathos* de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade, é que temos o direito de falar em revolução" (ARENDT, 1990b, p. 28).

7.1. Hannah Arendt: Marx e a revolução

No pensamento filosófico e político de Hannah Arendt, o tema da revolução está inextrincavelmente ligado à liberdade e à natalidade; por isso, qualquer análise com alguma pretensão de consistência não pode prescindir de apreendê-los numa rede de conceitos correlatos, tais como evento, lei, fundação e autoridade, bem como à *vita activa* e às capacidades humanas que, a seu ver, a constituem. Como todos os temas aos quais a filósofa dedicou seus esforços, suas reflexões sobre a revolução são bastante inusuais. Por isso, sobre elas, e sem volteios, a própria filósofa disse: "as minhas interpretações são, muitas vezes, pouco ortodoxas" (ARENDT *apud* COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 348). Reconhecimento compreensível, dado que nelas transparecem ideias bastante controversas, como seu entusiasmo com o significado político da revolução a envolver uma visão bastante sombria das revoluções *efetivas* – com a exceção da Revolução americana – ou, então, a incomum e complexa mistura de um conteúdo fortemente conservador com a exaltação dos conselhos como os mais eloquentes organismos políticos das revoluções. Comparado às *Origens do totalitarismo*, que também tem por objeto de análise um "evento", é notório como *Da revolução* – para Young-Bruehl, escrito num sentimento "de gratidão" à acolhida como refugiada do nazismo e à cidadania americana – constitui o livro no qual os acontecimentos históricos são mais amplamente secundarizados, mormente às construções filosóficas abstratas[609]. Nele, o idealismo subjetivo de sua filosofia torna-se mais exacerbado e, assim, revela com mais intensidade os aspectos conservadores de suas ideias políticas. Para sua competente biógrafa, essa abstração – lembremos: afastamento, separação – foi levada a tal ponto que "O retrato que Arendt fez dos Pais fundadores foi fabuloso no sentido literal da palavra, mas sua fábula tinha um caráter muito específico: era uma fábula política". Como a própria autora, controversos foram os sentimentos que a obra despertou: Heinrich Blücher considerou *Da revolução* seu "melhor livro" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 500); "um magistrado do Supremo Tribunal", um "tratado clássico" (COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 348); Karl Jaspers, lendo-o

[609] Segundo HOBSBAWM (1985, p. 202), "A primeira dificuldade encontrada em Hannah Arendt pelo historiador ou sociólogo dedicado ao estudo das revoluções é um certo matiz metafísico e normativo do seu pensamento, que se combina com um antiquado idealismo filosófico às vezes plenamente explícito. Ela não considera suas revoluções tal qual ocorrem, mas constrói ela própria um tipo ideal, definindo seu tema de estudo em função deste e excluindo o que não se coaduna com suas especificações". Assim, diferentemente das *Origens*, donde a descrição fenomênica dos processos sociopolíticos possui grande relevo – ainda que, sobretudo no capítulo póstumo e propriamente explicativo dos fundamentos dos movimentos e regimes totalitários, o primado da consciência (sob a forma da ideologia) seja hipertrofiado –, *Da revolução* é um livro muito mais abstrato e descolado da realidade empírica, a mesma que, segundo Lukács, permite ao pensador, embora pautado em filosofias idealistas, manter uma saudável proximidade (ainda que teoricamente limitada) com o mundo objetivo.

como "fábula política", comentou: "A mim, parece-me um livro que, pela profundidade de sua convicção política e pela maestria de sua exposição, se encontra muito próximo, talvez até acima, do seu livro sobre o totalitarismo" (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 500). Destoando dessa diversidade de opiniões favoráveis, e perguntando-se sobre o interesse que o livro poderia despertar, Hobsbawm escreveu:

> A resposta, no que concerne aos estudos da Revolução francesa e da maioria das outras revoluções modernas, deve ser não /.../ O livro, portanto, sobrevive ou sucumbe não pelas descobertas da autora ou por sua percepção em relação a certos fenômenos históricos específicos, mas pelo interesse de suas ideias e interpretações gerais /.../ Haverá leitores, sem dúvida, que acharão a obra de Hannah Arendt interessante e proveitosa, mas é improvável que entre eles se incluam os estudiosos das revoluções, sejam eles historiadores ou sociólogos (HOBSBAWM, 1985, pp. 202; 208).

Domenico Losurdo, por sua vez, fez o seguinte comentário:

> Deve-se concordar com a tese segundo a qual a *Democracia na América* 'não é tanto um estudo político quanto uma obra de edificação'; e, neste sentido, deve ser posta ao lado do ensaio que glorifica a Revolução americana e os Pais Fundadores, escrito por Hannah Arendt, que também ignora a revolta dos camponeses e dos devedores de Massachusetts (LOSURDO, 2004, p. 123).

De qualquer modo, ofuscado por *Eichmann em Jerusalém*, foi pequeno seu impacto inicial, obtendo ampla repercussão apenas ao final dos anos 1960, junto aos movimentos estudantis. Para entendê-la, lembremos que, para Arendt, na política do mundo moderno ainda prevalece "a mais antiga de todas" as causas: "a causa da liberdade contra a tirania". Nesse sentido, a revolução vitoriosa consiste naquela que promove a fundação da liberdade[610] – ou, em seus termos, do domínio no qual a liberdade pode se manifestar amplamente, o domínio político. Concepção que remonta aos gregos, cuja *polis* "definia-se a si mesma, explicitamente, como sendo uma maneira de viver baseada exclusivamente na persuasão, e não na violência" (ARENDT, 1990b, pp. 9-10). Essa ênfase na persuasão, em oposição à violência, funda-se em sua concepção de poder, que, como vimos, exclui a violência, sendo por isso que não concebe a guerra como propriamente política, mas antipolítica. Na guerra, ao contrário da atividade própria da política – a ação –, "a fala é inútil". Se, como as guerras, as revoluções são violentas[611], temos que "ambas ocorrem fora do campo político" (ARENDT, 1990b, p. 16). Mas enquanto nenhuma guerra, mesmo justa, pode constituir um princípio, um ato de natalidade, as revoluções, ao contrário, "são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo" (ARENDT, 1990b, p. 17). O resultado disso é

[610] Para ela, essa descoberta da revolução como fundação deve muito a Thomas Jefferson: "Jefferson, quando colheu seus ensinamentos das catástrofes da Revolução francesa, onde a violência da libertação frustrara todas as tentativas de criação de um espaço seguro para a liberdade, modificou sua identificação anterior de ação com rebelião e esfacelamento, para uma identificação com nova fundação e construção" (ARENDT, 1990b, p. 187).
[611] Ou seja, "a violência é uma espécie de denominador comum entre ambas" (ARENDT, 1990b, p. 15).

que, mesmo que guerras e revoluções caminhem juntas no mundo moderno – não porque sejam da mesma natureza, mas porque quase toda guerra tem como subproduto alguma revolução –, as atuais possibilidades de destruição de todos os seres humanos altera essa situação, dado que, "se todos não perecermos por completo, parece mais provável que a revolução, em contraposição à guerra, permanecerá conosco num futuro previsível" (ARENDT, 1990b, p. 14). Prognóstico que, aliado ao que já foi aflorado sobre o tema, nos obriga a perguntar: o que Arendt entende por revolução?

Não é um exagero afirmar que, em razão de "certa ausência de interesse pelos simples fatos" (HOBSBAWM, 1985, p. 205), a concepção arendtiana de revolução constitui-se, mais do que em conformidade com os acontecimentos da Revolução americana, por meio de um exercício de negação da experiência francesa e das ideias – muitas vezes mais supostas do que efetivas – marxistas. Por ora, deixemos de lado sua longa análise acerca das mutações sofridas pelo termo revolução – o qual transitou da denominação de um fato natural, dotado de uma legalidade marcada pela inexorabilidade e pela repetição (o movimento dos astros em sua órbita), para a de um acontecimento social, marcado pela completa transformação[612] – e vamos direto a um aspecto extremante relevante de suas reflexões, as críticas a Marx e ao marxismo. Para entendermos essas críticas, importa recordarmos que, de modo geral, as revoluções estão relacionadas à – ou, para Arendt, ensombradas pela – denominada "questão social", isto é, à pobreza das massas populares agravada pela concentração populacional e pela desigualdade num contexto em que a produção é cada vez mais social e, ao mesmo tempo, efetuada em ambientes urbanos. De acordo com Arendt, a questão social é o grande nó das revoluções modernas, na medida em que as massas populares invadiram um domínio antes reservado apenas aos homens livres – "livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas" –, o domínio político. Antes, esse domínio era acessível apenas a alguns privilegiados; com as revoluções modernas, passou a ser

[612] Para efeito de esclarecimento, apenas, acompanhemos alguns dos mais importantes momentos dessa transição. Segundo Arendt, "A palavra revolução foi originalmente um termo astronômico, que cresceu nas ciências naturais com o *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico /.../ [Ela] não dependia da influência do homem /.../ não era caracterizado pela novidade, nem pela violência /.../ No século XVII, onde pela primeira vez encontramos a palavra como termo político /.../ [ela] foi inicialmente usada não quando aquilo que denomina revolução rebentou na Inglaterra, e Cromwell assumiu a primeira ditadura revolucionária, mas, ao contrário, em 1660, após a derrubada do Parlamento, e por ocasião da restauração da monarquia /.../ [Nas] Revoluções francesa e americana, [os homens] alegavam, com toda sinceridade, que desejavam o retorno dos velhos tempos em que as coisas eram como deviam ser /.../ Em outras palavras, o estranho *pathos* da novidade, tão característico da Idade Moderna, necessitou de quase duzentos anos para abandonar a relativa reclusão do pensamento filosófico e científico, e ingressar no mundo da política /.../ Foi apenas no decorrer das revoluções do século XVIII que os homens começaram a tomar consciência de que um novo princípio podia ser um fenômeno político, podia ser a consequência daquilo que os homens tinham feito e que, conscientemente se dispuseram a fazer" (ARENDT, 1990b, pp. 34-7).

frequentado pelos "excluídos" de outrora (camponeses, *sans-culottes*, proletários etc.). Com isso, as ações foram sendo cada vez menos fundadas na liberdade, passando a serem orientadas prioritariamente pelos critérios da necessidade, imprimindo ao movimento revolucionário premência e inexorabilidade inexistentes nos contextos em que os homens agem livremente. Sob a forma do povo nas ruas, a necessidade colonizou o domínio político. E essa massiva corrente de indivíduos incontroláveis, cujas ondas do movimento arrebatam a todos, consolidou-se, segundo ela, como a imagem da revolução[613]. "Parecia que uma força maior que o homem interferira quando os homens começaram a afirmar sua grandeza e defender sua honra" (ARENDT, 1990b, p. 39). Uma força anônima que envolvia os indivíduos, os quais, caso quisessem sobreviver, deveriam submeter-se; caso não o fizessem, seriam tragados por essa força incontrolável. Isso explica

> As diferentes metáforas através das quais a revolução era vista, não como obra do homem, mas como um processo irresistível, as metáforas da caudal, torrente ou correnteza, ainda foram forjadas pelos próprios participantes, os quais, por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente não mais acreditavam que estivessem agindo livremente (ARENDT, 1990b, p. 40).

E, ainda segundo Arendt, essas são imagens da revolução gravadas em nossa memória porque, dada a força dos acontecimentos em si e a potência teórica daqueles que a exaltaram e, ao mesmo tempo, produziram um conceito de história à sua imagem e semelhança – Hegel e Marx[614] –, foi a Revolução Francesa, não a Americana, que se tornou nosso maior exemplo desse tipo de acontecimento histórico[615]. Por via de consequência, emergiu a concepção da "necessidade histórica", que, na filosofia hegeliana, sob o crivo da abordagem retrospectiva da Revolução francesa (a famosa "visão do espectador"), fundou "talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno" (ARENDT, 1990b, p. 43): a tentativa de fundar a liberdade sob o aguilhão da mais brutal necessidade. E como, na visão tradicional, a revolução exige a submissão dos revolucionários à necessidade da história, "em lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário" (ARENDT, 1990b, p. 42).

---

[613] "Nessa avalanche dos pobres, o elemento de irresistibilidade, que encontramos tão intimamente relacionado com o significado original da palavra revolução, ficou materializado, e, em seu emprego metafórico, tornou-se ainda mais plausível, já que a irresistibilidade foi mais uma vez relacionada com a necessidade" (ARENDT, 1990b, p. 90).

[614] "Teoricamente, a consequência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de história, na filosofia de Hegel" (ARENDT, 1990b, p. 41). Como vimos anteriormente (item 5.2), Arendt considera o conceito de história em Marx similar ao de Hegel. E mais, "os revolucionários dos séculos XIX e XX /.../ mesmo que não tenham aprendido as lições de Marx /.../ consideravam a revolução em termos das categorias hegelianas" (*ibid*., p. 43).

[615] "A superior sabedoria dos fundadores americanos, na teoria e na prática, é deveras marcante e admirável, e, contudo, nunca possuiu uma dose suficiente de persuasão e plausibilidade que a fizesse sobressair na tradição revolucionária" (ARENDT, 1990b, p. 75).

De modo geral, essa explicação de Arendt comprometeu muito mais a Hegel que a Marx – que, até aqui, adentrou apenas como o mais ilustre discípulo. Porém, ocorre que, "Como uma categoria de pensamento revolucionário, a noção de necessidade histórica tinha algo mais a recomendá-lo do que o mero espetáculo da Revolução Francesa" (ARENDT, 1990, p. 47), o processo vital, que, com a emersão das massas populares miseráveis e esfaimadas no palco da história – lembremos: o *animal laborans* –, adentrou no domínio político e imprimiu aos processos históricos o ritmo cíclico e regular da fisiologia. Privados da satisfação de suas necessidades físicas, os indivíduos ficam também privados das condições adequadas ao exercício da liberdade e, com isso, submetidos "ao império absoluto da necessidade". Em síntese,

> Foi sob o ditame da necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do processo vital (ARENDT, 1990b, p. 48).

E mais, na busca pela satisfação dessas necessidades, reduzidas à mera manutenção da espécie, a multidão dos miseráveis provocou a perversão das qualidades próprias do domínio político, fazendo com que se desencadeasse o terror e, em razão dele, a Revolução fosse à ruína.

Mas, afinal, onde é que Marx, "o maior teórico que as revoluções jamais tiveram", entra nessa (e na) história? Simples: "muito mais interessado em história do que em política", Marx "omitiu quase inteiramente as intenções originais dos homens da revolução, a fundação da liberdade, e concentrou sua atenção, quase que exclusivamente, no curso aparentemente objetivo dos eventos revolucionários" (ARENDT, 1990b, p. 48). Para Arendt, o erro de Marx foi ter analisado os processos históricos como tais, sem se ater prioritariamente às ideias que orientavam os homens da época e suas ações. De acordo com ela, ele erroneamente pensava que havia algo mais a ser analisado do que a aparência dos fenômenos históricos, supondo que, como "manifestação da realidade" (Jaspers), a aparência não esgotaria as possibilidades humanas de conhecimento das coisas, iludindo-se quanto à possibilidade de conhecer a realidade como tal (transcendente, incognoscível, abrangente etc.). E, não bastasse isso, a posição de Marx na história do pensamento talvez seja ainda pior, haja vista que não foi somente pelos erros, mas especialmente pelos acertos que sua influência foi verdadeiramente deletéria.

> É inegável o enorme impacto das articulações e conceitos de Marx sobre o curso das revoluções, e embora seja tentador, em face do absurdo escolasticismo do marxismo no século

> XX, atribuir essa influência aos elementos ideológicos da obra de Marx, talvez seja mais correto argumentar em sentido contrário, e atribuir a influência perniciosa do marxismo à muitas descobertas autênticas e originais feitas por Marx (ARENDT, 1990b, p. 49).

Dentre essas muitas "descobertas autênticas e originais feitas por Marx" – as quais praticamente não aparecem ao longo do texto –, salientemos apenas que, para ela, mais importante do que a incompatibilidade entre pobreza e liberdade, foi sua descoberta de que "a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem". Ou, de modo mais detalhado, Arendt considera que a contribuição marxiana "mais explosiva e sem dúvida a mais original para a causa da revolução foi ter interpretado as constrangedoras carências da pobreza do povo em termos políticos, como uma rebelião não apenas por pão ou riqueza, mas também pela liberdade" (ARENDT, 1990b, p. 49). Controversa, retomaremos, logo abaixo, uma análise mais detida dessa afirmação. Por ora, o mais importante é acompanharmos o raciocínio da filósofa que, também nesse caso, é realmente curioso, pois concebe que até mesmo aquilo que denomina descoberta original de Marx – que ora aparece como "interpretação", ora como "transformação" – esteja, a seu ver, assentada numa hipótese de valor "realmente pequeno" para as ciências históricas, a *exploração*[616]. Para ela, isso ocorre porque a ideia marxiana da exploração de uma classe pela outra foi baseada no trabalho escravo e, portanto, teria sido válida apenas para os "primeiros estágios do capitalismo", donde, devido à "expropriação pela força", vigorava a pobreza "numa escala sem precedentes"[617]. Isso significa que seu *status* científico é tão frágil que "Ela certamente não teria sobrevivido a mais de um século de pesquisa histórica, se não fora por seu conteúdo revolucionário, muito mais do que por seu cunho científico" (ARENDT, 1990b, pp. 49-50). Nesse caso, desprovida de *status* científico, ela perdurou pela impostura do revolucionário, pois, em sua concepção,

---

[616] "A transformação da questão social numa força política, efetuada por Marx, está contida no termo *exploração*, isto é, na noção de que a pobreza é a consequência da exploração por uma 'classe dominante', que detém a posse dos meios de violência" (ARENDT, 1990b, p. 49). Ora, antes da posse dos meios de violência – oriunda de seu domínio direto ou indireto do estado –, a classe dominante detém a propriedade da terra e dos meios de produção. Decerto que, em todas as formações sociais atravessadas pelas contradições e pelas lutas entre as classes sociais, o poder político contribui enormemente para a exploração – mais nas sociedades pré-capitalistas, menos nas capitalistas, donde a extração de trabalho excedente é basicamente econômica –, o que não significa que Marx confundisse as formas específicas que a exploração do trabalho assumia em modos de produção diversos.

[617] O que, de resto, deve ter se modificado quando a expropriação deixou de ser efetuada pela força, passando a ser efetuada – ela não diz, mas, para entendê-la, podemos completar seu raciocínio – por vias puramente econômicas. Ela esquece, assim, alguns aspectos elementares dessa questão: a) a violência também pode ser uma força econômica; b) a força econômica também pode ser violenta; c) o período da pobreza sem precedentes, do pauperismo, não foi o da acumulação primitiva do capital – momento que, segundo sua argumentação, havia o primado da força –, mas o da Revolução industrial, justamente o momento em que o primado econômico, estabelecido com o capital agrário e manufatureiro nos séculos anteriores, se consolida. Nos precisos termos marxianos, no momento em que a subsunção formal do trabalho ao capital foi substituída pela subsunção real.

> Foi a favor da revolução que Marx introduziu um componente político na nova ciência da economia, transformando-a, portanto, naquilo que pretendia que fosse – economia política, uma economia que repousava no poder político e, como tal, podia ser alijada pela organização política e pelos meios revolucionários.

Mas, ora, a "nova ciência da economia" já era economia política desde o século XVII. E, como se sabe, os teóricos deste e dos séculos posteriores, até Marx, almejaram que suas ideias tivessem repercussões práticas – políticas e econômicas – e não que ficassem restritas aos ambientes acadêmicos. E, do mesmo modo que Marx, eles não concebiam que a economia repousava no poder político, mas sabiam muito bem que o poder político era capaz de manter e/ou proporcionar vantagens econômicas. Na verdade, uma economia repousando sobre o poder político é muito mais compatível com as ideias arendtianas – por exemplo, os regimes totalitários, com sua dissolução das classes e o antiutilitarismo econômico – do que marxianas. Sendo, inclusive, sintomático que sua afirmação não esteja sustentada em qualquer um dos textos do pensador alemão. Mas, seja como for, esse é apenas o início de suas críticas. Por isso, continuemos acompanhando a filósofa em seu raciocínio:

> Reduzindo as relações de propriedade ao antigo relacionamento que a violência, mais do que a necessidade, estabelece entre os homens, ele invocou um espírito de rebelião que só pode surgir ao ser violado, e não sob o aguilhão da necessidade /.../ se a condição de miséria – que, por definição, nunca pode produzir 'gente de espírito livre', porque é a condição de sujeição à necessidade – era para gerar revoluções, ao invés de levá-las à ruína, seria necessário traduzir condições econômicas em fatores políticos, e explicá-las em termos políticos (ARENDT, 1990b, p. 50).

Como, então, Marx efetuou essa tradução que tanto influenciou o "curso das revoluções" modernas? De acordo com Arendt, influenciado pelo "termo hegeliano consciência de classe", ele vislumbrou que a emancipação da violência, conquistada no mundo moderno pela classe trabalhadora sob a forma da libertação da servidão, consistia na expressão da recuperação da capacidade de ação desta classe justamente por conta do aguilhão de uma força ainda maior – a necessidade física, biológica – que a própria libertação a submeteu. E a consciência dessa força da necessidade "foi talvez a mais forte razão que o fazia tão ávido em acreditar, como Hegel, num processo dialético, no qual a liberdade surgiria diretamente da necessidade" (ARENDT, 1990b, p. 50). Diante dessa argumentação, é interessante notar, antes de qualquer coisa, que, para Arendt, liberdade e necessidade, como pares antagônicos, são mutuamente excludentes e, portanto, aquela pode surgir apenas em condições nas quais esta esteja completamente ausente. Mas, enfim, a leitura arendtiana não comporta a ideia de que, mesmo em textos como a *Introdução à crítica à filosofia do direito de Hegel*, no qual o jovem pensador ainda não dispunha das categorias econômicas que, posteriormente, foram afloradas com suas incansáveis investigações nessa área, não foi a condição de miséria,

em si e por si, que fez do proletariado uma classe dotada de virtudes revolucionárias, mas a radicalidade das cadeias às quais nasceu submetido e, articulada a elas, sua universalidade potencial, cuja expressão mais contundente é que ele "não pode emancipar-se sem se emancipar de todas as demais esferas da sociedade" (MARX, 2005).

E há mais, pois, não obstante as críticas efetuadas, os estragos de Marx no pensamento social, ainda que profundos, não terminaram nessa vinculação entre poder político e exploração e, a partir dela, suas consequências. Para Arendt, apenas ideias contidas em seus escritos de juventude entraram na cena da crítica. Há, porém, que analisar textos posteriores ao *Manifesto comunista*, tendo em vista que, depois deste, Marx "reformulou, em termos econômicos, o *élan* genuinamente revolucionário de sua juventude". E quanto ao conteúdo dessa reformulação, ela diz:

> Onde ele inicialmente enxergou a violência humana e a opressão do homem pelo homem, enquanto outros acreditavam existir alguma necessidade inerente à condição humana, mais tarde interpretou como sendo as leis implacáveis da necessidade histórica, agindo por trás de cada violência, cada transgressão e cada violação (ARENDT, 1990b, pp. 50-1).

De atos deliberados de violência e opressão, a exploração passou a fundar-se numa necessidade histórica; ou seja, a deliberação dos indivíduos desapareceu e restou apenas a força anônima das leis sociais. Por conseguinte,

> Uma vez que ele, ao contrário de seus predecessores da Idade Moderna, mas muito à semelhança de seus mestres da Antiguidade, equiparava a necessidade aos impulsos compulsivos do processo vital, acabou por enfatizar mais do que qualquer outro, a doutrina politicamente mais perniciosa da Idade Moderna, ou seja, que a vida é o bem maior, e que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano. Dessa forma, o papel da revolução não seria libertar mais os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância. A abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução (ARENDT, 1990b, p. 51).

Não há dúvida de que essas críticas são impiedosas. De fato, a dúvida reside em outro lugar: em quais fontes Arendt se baseou para efetuá-las? Pois, em texto algum, seja ele da juventude ou da maturidade, Marx equiparou "a necessidade aos impulsos compulsivos do processo vital" e nem escreveu qualquer coisa como a obscura ideia de "que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano". E, pelo que sabemos, a ideia da vida como bem maior nas sociedades modernas é o resultado da laicização, do contratualismo resultante da equalização legal dos indivíduos[618] e, inclusive, do fortalecimento dos componentes

[618] Locke exprime claramente essa ideia em seu *Segundo tratado do governo civil*. De acordo com ele, "Aquele que é senhor de si mesmo e de sua própria vida tem também o direito aos meios de preservá-la; assim, uma vez que há contrato, a escravidão cessa; e aquele que faz um acordo com seu prisioneiro renuncia assim ao seu poder absoluto e põe fim ao estado de guerra" (LOCKE, 1994, p. 189).

hedonistas e eudemonistas ocorridos com a ascensão da – e como reação[619] à – sociedade burguesa. Daí a tornar a libertação do processo vital, com a abundância necessária a esse empreendimento, o objetivo dos processos revolucionários, acorrentando a liberdade aos ditames da necessidade, é, quando muito, uma licenciosidade de Arendt, jamais uma proposta daquele pensador. Em primeiro lugar, para Marx, as necessidades são historicamente constituídas, são necessidades histórico-sociais, não naturais. E nada indica que, em sua maturidade, ele tenha abandonado essa ideia cristalinamente expressa nos Manuscritos:

> o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como *é* imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana (MARX, 2004, p. 128).

Ou ainda, numa passagem anterior: "Não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*" (MARX, 2004, p. 110).

Em segundo lugar, como não contrapõe abstratamente necessidade e liberdade, Marx sempre demonstrou profunda consciência de que a abundância material e a satisfação das carências, longe de ser o objetivo orientador da vida humana, constituem pressupostos incontornáveis da ampliação da esfera da liberdade humana e, com isso, do enriquecimento dos indivíduos e suas relações (e vice-versa). Como materialista consciente, Marx jamais produziu juízos puramente abstratos sobre os homens, suas necessidades e suas relações, assentando-os em ideias autopostas, sejam elas oriundas dos céus ou da cabeça dos filósofos – o que, para quase todos os efeitos, dá no mesmo. Igualmente, também nunca reduziu o homem a um ser puramente natural, nem entendeu suas capacidades humanas como manifestações diretas de potências da natureza. Para ele, como ser corpóreo, objetivo, o homem é um ser carente, ainda que, em termos naturais, essa carência seja apenas o fundamento biológico insuperável de necessidades e de sentidos que, *primordialmente* – ou seja, absoluta, mas não relativamente –, são humanos, sociais. Essas carências, portanto, não podem ser satisfeitas por objetos *puramente* naturais, mas por objetos oriundos de uma natureza *humanizada*, transformada e adequada às nossas necessidades e sentidos *humanizados*. Esclarecemos isso

[619] Num artigo interessante e denso, Marcuse, apesar das críticas que faz, também mostra como "Com o princípio do hedonismo, a exigência de liberdade do indivíduo – numa forma abstrata e não desenvolvida – é levada ao domínio das relações materiais da vida. Na medida em que o protesto materialista do hedonismo preserva uma parte antes proscrita da libertação humana, ele se vincula ao interesse da teoria crítica" (MARCUSE, 1997, p. 163).

porque, com sua obscura ideia a respeito do processo vital como centro do esforço humano, Arendt afirma que a vida – com suas demandas corpóreas –, e não as atividades livres, é que foi elevada ao *status* de preocupação humana prioritária; portanto, finalidade para a qual se dirige o grosso dos nossos esforços e preocupações. É como se fosse para a natureza, e não para o homem *qua* homem, que estes se orientassem. E, embora não toque no assunto, ela nada mais faz aqui do que retornar à ideia de elevação do trabalho ao domínio público – e político – que, n'*A condição humana*, tratou longamente. Destarte, se a sua intenção era reproduzir uma ideia de Marx para criticá-la, deveria, no máximo, se referir à centralidade do trabalho, que, para todos os efeitos, significa simplesmente que, para rezar, amar, pensar etc., os indivíduos precisam estar vivos, o que o fazem por meio do trabalho – daí a prioridade ontológica do trabalho no rol das atividades que configuram o ser social. Ou, ainda, a obviedade de que, como materialista, Marx considera que a vida é única e, portanto, deve ser valorizada.

Em síntese, Marx, que, como vimos, já foi responsabilizado pelo cerne das ideologias totalitárias – o "materialismo dialético" como elemento de ligação entre a lógica e essas ideologias[620] – tornou-se também o maior responsável por aquilo que, na leitura de Arendt, é o mais fundamental paradoxo do pensamento moderno – a ideia de fundação da liberdade na necessidade – e, assim, pela própria falência dos processos revolucionários que, inspirados em suas ideias, tinham a Revolução Francesa como precedente ilustre. Isso porque, entendendo os homens a partir dos processos vitais e da atividade que – de acordo com Arendt – lhe corresponde, o trabalho, Marx buscou resolver questões econômicas por meios políticos e, assim, submeteu a liberdade (política) aos ditames da necessidade (economia). Como corolário, "todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror", e, por conseguinte, como "é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias da pobreza do povo" (ARENDT, 1990, p. 89). E, de sua perspectiva filosófica – que concebe que o pensamento pode fundar e conduzir a realidade social –, isso é muito mais do que mera acusação teórica, constituindo, ao modo da *apologia indireta* – pois, aqui e ali, entremeia as críticas com reconhecimentos ocasionais –, uma efetiva declaração de guerra intelectual e prática ao marxismo.

[620] Ver supra Cap. 5.2.

7.2. Revolução francesa: necessidade histórica e prelúdios do terror totalitário

Como vimos no tópico anterior, a análise arendtiana da revolução[621] encontra-se marcada pela crítica ao marxismo e à tradição revolucionária de matiz jacobina, bem como pela controversa convivência de posições progressistas e conservadoras, donde as últimas tendem a se sobrepor às primeiras. E em nenhum outro lugar isso é mais visível do que na contraposição que efetua entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Cada um a seu modo, ambos os eventos levaram à ruptura do *status quo* político e/ou social, e, por meio da capacidade humana da ação, realizaram o milagre da natalidade. E ainda que, de início, a condição contra a qual as massas populares irromperam no domínio público tenha sido a opressão, a tirania, fosse ela da metrópole ou do *Ancien Régime*, o curso dos acontecimentos foi bastante distinto. Para Arendt, essa distinção chegou ao ponto paradoxal de a primeira ter deixado um legado vitorioso, embora pouco lembrado, enquanto a segunda, derrotada, ter sido glorificada. De qualquer modo, embora não se possa – e não se deva – sublimar essa brutal diferença, é mister reconhecer que ambos constituíram eventos paradigmáticos do mundo moderno.

Na leitura de Arendt, a Revolução Francesa, decantada em verso e prosa, foi, ao fim e ao cabo, uma revolução fracassada. Não se trata, diz ela, de julgar os revolucionários, mas de reconhecer o fato do naufrágio de sua empreitada. E o que é pior, que a razão desse naufrágio se encontra justamente naquilo que, de modo geral, é destacado como sua maior virtude: a presença das massas populares empobrecidas no processo revolucionário[622]. No período da queda da Bastilha e da Assembleia Constituinte – isto é, na primeira fase da revolução –, os revolucionários levantaram-se contra a opressão e tirania impostas pelo poder absoluto da monarquia, almejando, na pior das hipóteses, a instauração de uma monarquia constitucional à semelhança daquela dos inimigos ingleses, na melhor, a república. Almejavam, portanto, a instauração de um governo assentado em leis, não no arbítrio do monarca, donde a lei era sua vontade. Levantando-se contra uma monarquia de séculos, eles

> foram inspirados pelo ódio à tirania, e ergueram-se em revolta contra a opressão /.../ Contra a tirania e a opressão, não contra a exploração e a pobreza [*poverty*], eles reivindicaram os direitos do povo, de cujo consentimento /.../ todo o poder deve receber sua legitimidade (ARENDT, 1990b, pp. 58-9).

[621] Dizemos da revolução, e não das revoluções, porque, de fato, suas reflexões são mais da categoria revolução do que do curso efetivo dos acontecimentos revolucionários.

[622] E isso não somente porque, relacionada a essa participação, teria ocorrido a irresolução de seu mais nobre objetivo não-político – a questão social –, mas sobretudo devido à sua incapacidade de instaurar uma nova constituição e, com ela, um domínio político adequado ao exercício da liberdade. Ou seja, sob o fundamento de uma legítima autoridade, dar sustentação e estabilidade a um novo corpo político.

Ocorre que as demandas econômicas das massas populares, a força bruta da revolução, tornaram-se mais e mais urgentes e, assim, foram incorporadas como objetivos a serem resolvidos por intermédio da intervenção política. Nessa mudança de objetivos, os revolucionários – "que não eram nem do povo, nem pelo, mas, na melhor das hipóteses, para o povo, e, na pior, uma 'usurpação do poder soberano'" (ARENDT, 1990b, p. 59) – não agiram movidos pelo senso de responsabilidade política e com plena consciência de suas tarefas revolucionárias, mas pela obscura compaixão ao sofrimento e aos clamores do povo[623]. De outro modo, pode-se dizer que a compaixão, que aproximou os revolucionários do povo, localiza-se não nas luzes da razão, mas nas sombras do coração[624]. Para Arendt, como sentimento que brota do íntimo do coração, "o sentimento que corresponde à paixão da compaixão é, naturalmente, a piedade". O problema desse imbróglio entre sentimento e paixão é que "os sentimentos, ao contrário da paixão e do princípio, são ilimitados" (ARENDT, 1990b, pp. 70-1); por conseguinte, da compaixão pelos indivíduos, os revolucionários passaram a sentir piedade pela humanidade. E, sob esse aspecto, Robespierre inaugurou uma tradição, na medida em que, nele,

> O que talvez fossem paixões genuínas, transformaram-se na imensurabilidade de uma emoção que parecia reagir admiravelmente ao desmedido sofrimento da multidão, em sua pura e esmagadora multiplicidade. Pela mesma razão, ele perdeu a capacidade de estabelecer e manter um elo de afinidade com as pessoas em sua singularidade /.../ É nesses aspectos, e não em alguma falha específica de caráter, que devemos buscar as raízes da surpreendente infidelidade de Robespierre, que foi um prenúncio da perfídia maior que haveria de desempenhar um papel tão monstruoso na tradição revolucionária. Desde os dias da Revolução francesa, foi a intensidade desmedida de seus sentimentos que tornou os revolucionários tão curiosamente insensíveis à realidade em geral, e à realidade das pessoas em particular e, como tais, não sentiam nenhum remorso em sacrificar seus 'princípios', ou ao curso da História, ou à causa da revolução" (ARENDT, 1990b, p. 71).

Na esteira de Robespierre, os revolucionários pecaram pelo excesso de sentimentos. Não sendo o Espírito absoluto hegeliano, a imensurabilidade dos seus sentimentos cumpriu a mesma função, dado que, por seu amor à humanidade, esses devotados às causas universais sacrificaram homens e mulheres singulares. Pelo amor à vida, promoveram a perseguição e a matança. Pelo amor à causa revolucionária, eles próprios perverteram o sentido da revolução. E fizeram isso porque, em detrimento da liberdade, passaram a libertação da necessidade ao

---

[623] "A magia da compaixão era que ela abria o coração do sofredor aos sofrimentos dos outros, com o que implantava e reforçava o elo 'natural' entre os homens, que apenas os ricos haviam perdido /.../ Se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública, com a veemência de sua grande oratória revolucionária" (ARENDT, 1990b, p. 64).

[624] "Quaisquer que possam ser as paixões e emoções, e qualquer que seja sua conexão com pensamento e razão, elas certamente estão localizadas no coração humano /.../ as qualidades do coração demandam obscuridade e proteção contra a luz do público, para se desenvolverem e permanecerem sendo o que são, motivações íntimas que não devem ser expostas em público" (ARENDT, 1990b, p. 76).

primeiro plano. Passando da liberdade para a libertação, a revolução voltou-se da formação da república para o povo e suas necessidades.

> Do ponto de vista histórico, a compaixão apenas se tornou a força impulsionadora dos revolucionários depois que os girondinos falharam em promulgar uma constituição e inaugurar um governo republicano. A revolução atingiu seu ponto crítico quando os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, se apossaram do poder, não por serem mais radicais, mas por não compartilharem a preocupação dos girondinos com formas de governo, por acreditarem mais no povo do que na república (ARENDT, 1990b, p. 60).

Um dos mais relevantes problemas advindos desse deslocamento da república para o povo e suas necessidades foi que, com isso, a legitimidade também se deslocou do *consentimento* do povo para a *vontade*[625], do confronto da pluralidade de opiniões à submissão à *vontade geral*. Em termos filosóficos, passou de Locke e Montesquieu para Rousseau. Com isso, construiu-se uma unidade que, orientada pela vontade nulificadora da individualidade, tinha por fundamento último a necessidade.

> Os *malheureux* /.../ constituíam uma multidão apenas no sentido numérico /.../ o que os impelia era a carência de alimento, e o apelo da fome será sempre articulado univocamente. Na medida em que todos necessitam de pão, todos são, de fato, uma mesma entidade, e nada os impede de unirem-se num só corpo /.../ O problema político que a miséria do povo acarrta é que a pluralidade pode, na verdade, assumir o disfarce de unicidade (ARENDT, 1990b, pp. 74-5).

Em síntese, na concepção de Arendt, essa multidão unida num só corpo, o corpo da nação, demarcou o advento do período da República jacobina e, com ela, do terror.

> A mudança de ênfase da república para o povo significava que a unidade permanente do futuro corpo político não era garantida pelas instituições temporais, mas pela vontade do próprio povo. A qualidade mais notável dessa vontade popular, como *volonté générale*, era a sua unanimidade, e quando Robespierre constantemente se referia à 'opinião pública', ele queria dizer a unanimidade da vontade geral; ele não pensava em uma opinião sobre a qual a maioria estivesse de acordo (ARENDT, 1990b, p. 61).

Nesse contexto de mudanças de sentimentos, objetivos e modos de legitimidade do corpo político que afetaram a revolução, o resultado foi a instauração da "nação como um corpo animado por uma só vontade, à feição de um indivíduo" e que, à maneira deste, "pode mudar de direção a qualquer momento, sem perder sua identidade". Sob a égide das ideias de Rousseau, a nação emergiu como unidade nunca antes vista, e, com ela, o poder mobilizador e justificador do interesse nacional, poder que deveria eliminar toda dissidência interna e externa à consecução daquele interesse[626]. E dentre as dissidências mais perniciosas à

[625] Ou seja, "a própria palavra consentimento, com suas conotações de escolha deliberada e consulta de opinião, foi substituída pela palavra vontade, que exclui basicamente todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas" (ARENDT, 1990b, p. 60).

[626] Eludindo a questão, Arendt não extrai daí a conclusão de que nessa unidade das vontades individuais encontra-se o gérmen do totalitarismo, mas certamente a lógica de sua argumentação permite que se vislumbre isso. Inclusive, o próprio modo de construção da vontade geral, com sua piedade que demanda um apiedado para

revolução, Arendt encontrou aquelas relacionadas à escuridão do coração, aquelas contras as quais os indivíduos têm que lutar cotidianamente para consolidar a vontade geral. No entanto, o problema maior é que, quando as "motivações subjacentes" aos atos são motivações do coração, elas são

> destruídas em sua essência ao se exteriorizarem; no instante em que aparecem, elas se tornam meras 'aparências', que podem dissimular outras motivações sub-reptícias como a hipocrisia e a falsidade. A mesma triste lógica do coração /.../ fez com que Robespierre e seus seguidores, tendo equiparado a virtude às qualidades do coração, vissem traição e hipocrisia por toda parte. A fatídica predisposição à suspeita /.../ originou-se diretamente dessa ênfase errônea no coração como fonte de virtude política (ARENDT, 1990b, p. 76).

E mais, considerando o coração obscuro para o próprio indivíduo avassalado pela paixão e pelos sentimentos, ela considera que

> A insana falta de confiança de Robespierre em relação às outras pessoas, mesmo seus amigos mais chegados, tinha origem, em última análise, em sua não tão insana e até bastante normal desconfiança de si próprio /.../ Foi a guerra contra a hipocrisia que transformou a ditadura de Robespierre no Reinado do Terror, e a característica mais marcante desse período foi o auto-expurgo dos governantes (ARENDT, 1990b, pp. 76-7).

Em razão das "forças naturais" que liberou e dos sentimentos que mobilizou, a Revolução francesa promoveu uma onda de terror que, sem produzi-lo em sua inteireza, pois foi de boa-fé, antecipou o terror do século XX[627].

> Esses dois tipos de expurgos eram diferentes, mas tinham uma coisa em comum: ambos foram guiados pelo conceito de necessidade histórica, cujo curso era determinado por movimento e contramovimento, revolução e contrarrevolução, de tal sorte que certos 'crimes' contra a revolução tinham de ser denunciados, mesmo que não fossem conhecidos os criminosos que pudessem tê-los cometido. O conceito de 'inimigos objetivos', tão importante nos expurgos e julgamentos encenados no mundo bolchevista, era completamente inexistente na Revolução francesa, como também o conceito de necessidade histórica (ARENDT, 1990b, p. 79).

O conceito de necessidade histórica, como vimos, surgiu com a filosofia hegeliana e, com alterações profundas[628], incorporou-se ao campo conceitual do marxismo. Para Arendt, as origens desse conceito remontam às imagens das massas populares irrompendo no domínio político e, com elas, das necessidades vitais (naturais) que o avassalaram. Nesse sentido, sua elaboração consistiu numa certa transposição das leis da natureza para a vida social, a mesma natureza que, desde o século anterior, vinha sendo exaltada por sua pureza original. Os *bons*

---

nutrir-se, parece antecipar o "inimigo objetivo" dos denominados regimes totalitários e o terror permanente que os sustentam. Ainda que, aqui, não como alguém a ser perseguido, mas como um ser necessário para alimentar a piedade dos revolucionários.

[627] "O terror do século XVIII ainda fora posto em prática de boa-fé, e se ele se tornou desmesurado foi porque a caça aos hipócritas é, por sua própria natureza, sem limites /.../ Robespierre era suficientemente moderno para sair em busca da verdade, embora não acreditasse, como alguns de seus discípulos, que pudesse forjá-la" (ARENDT, 1990b, p. 80).

[628] Não é o caso para Arendt, que, como vimos, o entende como plena continuidade com sinal invertido – ao invés de idealista, materialista.

sauvages e a bondade natural constituíam suas mais idílicas manifestações ante os artificialismos de uma "cultura" permeada pela hipocrisia e pelas vicissitudes da decadência. "Quando a Revolução francesa desmascarou as intrigas da corte e passou a arrancar as máscaras aos seus próprios filhos, o que ela visava, na verdade, era a máscara da hipocrisia", por trás da qual se esconderia o "homem natural". Segundo Arendt, os revolucionários não sabiam que "o desmascaramento do hipócrita nada mostraria por trás da máscara, pois o hipócrita é o próprio ator, na medida m que não se utiliza de nenhuma máscara" (ARENDT, 1990b, p. 85). Mas não apenas o romantismo rousseauniano, com seu ideário de uma educação natural, clamava pelo retorno à natureza; esse era um clamor de todos os românticos. Mesmo na economia política clássica, tão distante do romantismo, as forças econômicas burguesas, em oposição aos resquícios artificiais do mundo feudal, eram exaltadas como sendo forças naturais, forças correspondentes à natureza humana. Em razão disso,

> Quando a situação de desesperadora pobreza do povo o colocou no caminho da Revolução, que havia começado com a rebelião estritamente política do Terceiro Estado – o qual pretendia ser admitido no campo político e mesmo dominá-lo –, os homens da Revolução não mais estavam preocupados com a emancipação dos cidadãos, ou com a igualdade, no sentido de que todos os cidadãos têm igualmente o direito à sua personalidade legal, a serem protegidos por ela, e, ao mesmo tempo, a agirem quase literalmente 'através' dela. Eles acreditavam que haviam emancipado a própria Natureza e como que libertado o homem natural em todos os homens, investindo-o nos Direitos do Homem, aos quais faziam jus, não em virtude do corpo político a que pertenciam, mas pelo simples fato de haverem nascido (ARENDT, 1990b, pp. 85-6).

Como o homem foi despido dos artificialismos da monarquia e seu arcabouço jurídico-político e, com ela, das máscaras legais que, para os revolucionários, escondiam a hipocrisia,

> O novo corpo político devia se apoiar nos direitos naturais do homem – e já que ele não é outra coisa senão um ser natural –, no seu direito à 'alimentação, vestuário e reprodução da espécie', ou seja, em seu direito às necessidades da vida /.../ O *Ancien Régime* foi acusado de haver privado seus súditos desses direitos – os direitos à vida e à Natureza, e não propriamente os direitos à liberdade e à cidadania (ARENDT, 1990b, p. 86).

Com a ascensão ao domínio político de homens e mulheres naturalmente bons e suas demandas vitais, foi a necessidade, e não a liberdade, que passou a dar o tom da Revolução. Para Arendt, o espetáculo dos miseráveis politicamente engajados caminhando pelas ruas de Paris não foi o prelúdio dos ventos da liberdade, mas da onda do terror[629]. Isso ocorreu porque, "Quando essa força foi liberada, quando todos ficaram convencidos de que apenas

[629] "É como se, na verdade, as forças da Natureza, em benevolente conspiração, se aliassem a essa sublevação, cujo fim é a impotência, cujo princípio é o furor, e cujo objetivo consciente não é a liberdade, mas a busca da felicidade. Quando a derrocada da autoridade tradicional colocou em marcha os pobres da terra, e eles deixaram a obscuridade do seu infortúnio e irromperam em praça pública, seu *furor* parecia tão irresistível como o movimento das estrelas, uma torrente precipitando-se com força primordial e engolfando o mundo inteiro" (ARENDT, 1990b, p. 89).

crua necessidade e interesse eram destituídos de hipocrisia, os *malheureux* transformaram-se nos *enragés*, pois o furor é, na verdade, a única forma em que o infortúnio pode tornar-se ativo" (ARENDT, 1990b, p. 87). E mais, com seu engajamento movido pela compaixão e pela glorificação da virtuosidade do sofrimento,

> os homens da revolução se dispuseram a emancipar o povo, não *qua* cidadão em perspectiva, mas *qua malheureux*. Contudo, se o problema era libertar as massas sofredoras e não emancipar o povo, não havia dúvida de que o curso da revolução dependia da liberação da força inerente ao sofrimento, da força da fúria delirante (ARENDT, 1990b, p. 87).

Eis aí o naufrágio da revolução, que, "ao voltar-se da fundação da liberdade para a libertação do homem do seu sofrimento, rompeu as barreiras da resistência e liberou as forças devastadoras do infortúnio e da miséria" (ARENDT, 1990b, p. 88). Como não foi a altivez de homens libertos da necessidade e exercendo suas ações livremente no domínio político que criaram a Primeira República, mas a violência natural das massas assoladas pela miséria e orientadas pelas necessidades típicas do domínio privado, essa nova forma de governo nasceu em condições avessas à liberdade e desprovida da autoridade necessária à estabilidade e à longevidade.

É sintomático que, em toda sua análise dos caminhos e descaminhos da Revolução Francesa, Arendt não escreveu praticamente nada acerca dos desafios econômicos que irromperam e/ou foram enfrentados pelos revolucionários. De modo geral, circunscreveu suas céleres observações aos elementos trazidos à tona em suas investigações das ideias mobilizadas e das instituições políticas afetadas no contexto da revolução. Numa das poucas vezes que tratou do assunto, resumiu-se a afirmar que não foi novidade do governo jacobino a incorporação de assuntos econômicos e a deliberação de procedimentos visando atuar sobre eles ou regulamentá-los – dado que ambos já haviam adentrado nos assuntos do estado com o absolutismo e a crescente burocratização promovida por ele –, mas sim a assunção de necessidades muito mais urgentes, as necessidades do povo, como a essencial libertação da fome e da miséria. E fez isso apenas porque, para suas considerações, essa assunção possui uma importância primordial, na medida em que, na relação entre os domínios que configuram a via humana, ela significou a intromissão dos mais vitais assuntos do domínio privado no domínio político e, portanto, da violência e da desigualdade – isto é, relações de mando e obediência – num domínio cuja natureza demanda apenas a ação e o discurso entre iguais, tendo em vista que nele não se visa subjugar o outro, mas convencê-lo, persuadi-lo. Considerando que a necessidade do povo "era violenta e, como que pré-política", ela sustenta que, assim, "parecia que apenas a violência teria a força e a presteza suficientes para ajudá-lo"

(ARENDT, 1990b, p. 72). Por conseguinte, teria sido no momento dessa substituição de objetivos

> que a revolução degenerou em guerra, guerra civil interna e guerras no exterior, e, com isso, o poder do povo, recentemente conquistado, mas nunca devidamente constituído, desintegrou-se num caos de violência. Se a questão da nova forma de governo devia ser decidida no campo de batalha, então era a violência, e não o poder, que havia de alterar a balança (ARENDT, 1990b, p. 72).

Expostas, então, as linhas mestras da argumentação arendtiana sobre as desventuras da Revolução francesa, são necessárias algumas observações sobre elas. E, de antemão, é necessário esclarecer que suas análises não se esgotam naquilo que está contido nessa exposição, mas, embora elas contenham muito mais volteios e detalhes, seus traços essenciais estão aqui delineados, sendo tais volteios e detalhes de importância secundária para nossos objetivos. Diante disso, é imperioso, de início, reconhecer a perspicácia e a inteligência de Arendt em sua apreensão fenomênica dos acontecimentos da revolução, pois, centrada na esfera das ideias, impressiona a erudição que demonstra em sua reconstrução da concatenação interna dos discursos e, portanto, das motivações subjetivas que orientaram as ações dos indivíduos. Importa sublinhar isso porque, nas análises que efetuou sobre as revoluções, vemo-la levar às últimas consequências a ideia de que "as fontes falam", e que, por meio de suas falas, é possível compreender a lógica, o sentido e o fundamento de suas ações. Uma compreensão dos acontecimentos históricos que nos lembra do comentário de Michael Inwood acerca da concepção de verdade em Heidegger: "Este mundo não é desvelado primordialmente por asserções, mas pelos estados de espírito e pela compreensão que tem o *Dasein*. Logo, o *Dasein* é o *locus* primário da verdade" (INWOOD, 2000, p. 64). Comentário que, nos quadros da reflexão arendtiana, pode ser adaptado e escrito assim: se é no revelar-se fenomênico e discursivo dos homens que alcançamos uma compreensão das coisas, é no discurso dos revolucionários que compreendemos não apenas o que foi a revolução, mas, especialmente, donde se alicerçaram seus sucessos, limites e fracassos. Ou melhor, de modo absolutamente explícito, nos termos que ela própria escreveu: "Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos a possibilidade de distinguir entre o ser e a aparência. No mundo das relações humanas, o ser e a aparência são, de fato, uma só e mesma coisa" (ARENDT, 1990b, p. 78).

Outrossim, também impressiona – embora, nesse caso, nada reste além dos aspectos negativos – a ominosa negligência de Arendt ao curso objetivo dos próprios eventos e, por conseguinte, às complexas relações (lutas, acordos) entre as classes sociais, ao esgotamento dos fundamentos socioeconômicos do *Ancien régime*, aos fundamentos e às consequências da

guerra etc.[630] Como "as fontes falam", e o que elas falam é a manifestação efetiva do seu ser ("ser e aparência são a mesma coisa"), Arendt não pode enxergar as (ou não pode aceitar todas as consequências das) motivações socioeconômicas subjacentes às ações dos indivíduos. Daí a negligência que, em sua exposição, faz com que o terror emerja da necessidade dos miseráveis articulada com a *vontade geral* da nação – isto é, a unidade das vontades individuais, a qual somente pode ser construída em confronto com uma terceira, distinta de ambas, seja ela um inimigo interno, um inimigo externo ou, até mesmo, os recônditos da alma dos próprios indivíduos[631]. Juntas, necessidade e vontade geral produzem a força e a justificativa necessária para a consecução dos interesses nacionais; produzem "a *necessidade histórica*, que só pode evoluir com o concurso de crimes e criminosos" (ARENDT, 1990b, p. 73 – itálicos nossos). Se, para ela, o terror totalitário resultou da concretização de uma ideologia – da "lógica de uma ideia" –, o terror revolucionário dos jacobinos foi desencadeado por elementos subjetivos – a piedade, a vontade e a desconfiança[632]. Num caso como no outro, as necessidades – oriundas da vida em sua dimensão biológica – e o trabalho que a sustenta forneceram o inexorável fundamento objetivo – não mundano, mas natural. E do mesmo modo que, em sua análise dos regimes totalitários, negligenciou a luta de classes e as implicações das ameaças e da guerra efetiva, ela, ao tratar da Revolução francesa, ficou circunscrita à sua história das ideias e simplesmente ignorou que, longe de expressar os interesses plenos das massas populares e, assim, atender suas necessidades, o regime revolucionário era um regime instável e de

[630] O que dá plena razão à constatação de Hobsbawm, para quem *Da revolução* não possui qualquer importância para o entendimento das revoluções como acontecimentos históricos efetivos, ainda que o historiador não tenha negado que, em razão "de suas ideias e interpretações gerais", a obra poderia despertar algum interesse.

[631] Centrando sua reflexão no campo estrito das ideias, Arendt explica assim a formação da ideia de vontade geral em Rousseau: "Ele formou sua ideia a partir da experiência comum de que dois interesses conflitantes se harmonizam quando confrontados com um terceiro, que se opõe igualmente a ambos. Falando politicamente, ele pressupôs a existência do poder unificante de um inimigo nacional comum. Somente na presença de um inimigo pode vingar algo como *la nation une et indivisible*, o ideal do nacionalismo francês ou de qualquer outra nação /.../ Entretanto, o próprio Rousseau deu um passo além. Ele desejava encontrar um princípio unificador dentro da própria nação, que também fosse válido em política interna /.../ tal inimigo existia no íntimo de cada cidadão /.../ O inimigo comum dentro da nação é a soma dos interesses particulares de todos os cidadãos /.../ Desde que cada cidadão se levante contra si próprio, em sua particularidade, ele poderá despertar em si mesmo seu próprio antagonista, a vontade geral" (ARENDT, 1990b, p. 62).

[632] Para Arendt, quando as "motivações subjacentes" aos atos são motivações do coração elas "destruídas em sua essência ao se exteriorizarem; no instante em que aparecem, elas se tornam meras 'aparências', que podem dissimular outras motivações sub-reptícias como a hipocrisia e a falsidade. A mesma triste lógica do coração /.../ fez com que Robespierre e seus seguidores, tendo equiparado a virtude às qualidades do coração, vissem traição e hipocrisia por toda parte. A fatídica predisposição à suspeita /.../ originou-se diretamente dessa ênfase errônea no coração como fonte de virtude política". E mais, considerando o coração obscuro para o próprio indivíduo avassalado pela paixão e pelos sentimentos, ela considera que "A falta de confiança de Robespierre em relação às outras pessoas, mesmo seus amigos mais chegados, tinha origem, em última análise, em sua não tão insana e até bastante normal desconfiança de si próprio /.../ Foi a guerra contra a hipocrisia que transformou a ditadura de Robespierre no Reinado do Terror, e a característica mais marcante desse período foi o auto-expurgo dos governantes" (ARENDT, 1990b, pp. 76-7). Não é difícil ver, aqui, características similares àquelas que ela expôs quando tratou dos regimes totalitários e sua perseguição aos "inimigos objetivos".

composição dos interesses de classes. Um regime que, em última instância, manteve-se por certo tempo porque cumpriu a tarefa de "limpar" de vez o caminho para o estabelecimento das bases socioeconômicas e políticas da sociedade burguesa[633]. "Não repousando sobre uma base social de classe, como a do estado liberal burguês de 1791, o estado jacobino do ano II perigava: após o 9 de termidor, o edifício desabou" (SOBOUL, 1974, p. 519).

Pois bem, na construção arendtiana, as ideias que envolvem e orientam as ações dos revolucionários não são tratadas como elementos orgânicos de relações e acontecimentos socioeconômicos e políticos – que, ali, estão subentendidos –, mas como formulações ideais que seguem um desenvolvimento auto-engendrado e que, assim, interferem nos movimentos objetivos. Por exemplo, para sustentar o fracasso da Revolução francesa, Arendt baseia-se no fato de que a "questão social" não foi resolvida e uma nova constituição, dotada de autoridade e estabilidade, não constituiu um domínio político adequado ao exercício da liberdade. Não compreende, assim, que o problema da Revolução francesa não foi tanto tratar os problemas sociais por meios políticos, como tentar resolver problemas políticos por meio de reformas sociais, e o fez como se o obstáculo à democracia fosse a desigualdade social, e não o próprio ordenamento social, com as classes sociais antagônicas e a escravidão assalariada sobre a qual se ergue[634]. Ela não avalia, assim, o contexto histórico-social real, mas simplesmente mede o fracasso ou sucesso da Revolução em conformidade com uma espécie de tipo-ideal, cujos traços essenciais foram "pinçados" da experiência revolucionária americana[635]. De fato,

[633] De acordo com Soboul, em 1791, com a constituição que instaurou a monarquia constitucional, o estado tornou-se um estado burguês. "Estado liberal, sim, mas estado burguês: a soberania nacional, restringindo-se aos censitários, e os cidadãos ativos estando subordinados aos notáveis, o estado tornou-se propriedade da burguesia". No entanto, no contexto de uma acirrada luta de classes, "A resistência da aristocracia, a guerra civil e a guerra estrangeira puseram à prova essa nova estrutura. Ela não sobreviveu ao 10 de agosto de 1792" (SOBOUL, 1974, p. 518). Surgiu, assim, o estado jacobino.

[634] Nas palavras de Marx, "Quanto mais poderoso for o Estado, ou seja, quanto mais *político* for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no *princípio do estado*, ou seja, na atual organização da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das mazelas *sociais* e a compreender seu princípio *universal*. O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, *tanto menos* capaz será de compreender mazelas sociais. O período *clássico* do entendimento político é a *Revolução francesa*. Longe de vislumbrar no princípio do estado a fonte das deficiências sociais, os heróis da Revolução francesa veem, antes, nas deficiências sociais a fonte das irregularidades políticas. Nessa linha, Robespierre vê a vasta pobreza e a grande riqueza apenas como um empecilho à *democracia pura*. Em consequência, ele deseja estabelecer uma frugalidade *espartana* universal. O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, ou seja, quanto mais bem-acabado for o entendimento político, tanto mais cego ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as *limitações naturais* e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar as fontes das mazelas sociais" (MARX, 2010, pp.40-1).

[635] Numa demonstração das conquistas burguesas da revolução, Soboul sublinha que ela "refundiu totalmente o aparelho do estado, introduzindo novas instituições administrativas, judiciárias e financeiras em harmonia com os princípios gerais da sociedade burguesa e do estado liberal" (SOBOUL, 1974, p. 523).

somente sob a luz desse tipo-ideal tal fracasso pode ser concebido. Como lembra Hobsbawm, a Revolução francesa

> foi, diferentemente de todas as revoluções que a precederam e a seguiram, uma revolução *social* de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável /.../ foi a única ecumênica /.../ A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. A ideologia do mundo moderno atingiu as antigas civilizações que tinham até então resistido às ideias europeias inicialmente através da influência francesa. Esta foi obra da Revolução francesa /.../ Sua influência direta é universal, pois ela forneceu o padrão para todos os movimentos revolucionários subsequentes /.../ A Revolução francesa é, assim, *a* revolução do seu tempo (HOBSBAWM, 2006, pp. 84-6).

Curioso fracasso esse que, além desses e muitos outros legados à civilização, como a "emancipação pioneira dos judeus", efetuou conquistas mesmo na "questão social". No âmbito rural, suprimiu os tributos feudais e eclesiásticos que pesavam especialmente sobre o camponês pobre, promoveu a secularização e a venda dos bens da igreja e, com os desdobramentos de 1793, confiscou – sem indenização – as propriedades dos nobres emigrados e vendeu-as a baixo preço aos camponeses, medidas que fizeram com que até hoje, mais de dois séculos depois, ainda fazem da França um país marcado pela forte presença da pequena propriedade agrária[636]. No entanto, pensando em revolução, o ônus dessas medidas foi que tiveram como contrapartida a criação dessa massa imensa de camponeses republicanos que, de modo geral, constituiu um inequívoco esteio conservador da luta antissocialista (Cf. HOBSBAWM, 2006, pp. 104-5). Decerto que a pobreza não foi eliminada, como não foi em nenhuma outra nação daquela época, mas o espetáculo bizarro da miséria nas grandes cidades inglesas nunca atingiu, nas cidades francesas, as mesmas proporções, inclusive porque, devido às mudanças no campo que amenizaram os fluxos migratórios, essas cidades eram menos populosas[637]. Por conseguinte,

> em 1815, a maioria dos ingleses era mais pobre do que o fora em 1800, enquanto a maioria dos franceses era quase certamente mais rica, e ninguém, exceto os trabalhadores assalariados, cujo número era insignificante, tinha perdido os substanciais benefícios econômicos da Revolução (HOBSBAWM, 2006, p. 113).

Longe de serem intervenções orientadas pela obscura "compaixão" aos clamores do povo, essas medidas econômicas foram tomadas pelos revolucionários como resposta

---

[636] Com suas medidas, os revolucionários "estabeleceram essa cidadela inexpugnável de pequenos e médios proprietários camponeses, pequenos artesãos e lojistas, economicamente retrógrados, mas apaixonadamente devotados à Revolução e à República, que tem dominado a vida do país desde então" (HOBSBAWM, 2006, p. 105).

[637] Na verdade, até os dias atuais, as maiores cidades francesas são de porte relativamente pequeno para os padrões dos países capitalistas desenvolvidos e com grande população absoluta, como é o caso da França. Por exemplo, se Lyon, a 3ª maior cidade francesa, fosse uma cidade alemã, ela seria apenas a 16ª. Se fosse brasileira, seria apenas a 40ª.

consciente às necessidades daquele e, especialmente, às crescentes demandas de mobilização das massas num país em guerra e violentado pela intervenção reacionária de potências estrangeiras. Foi a guerra que levou ao acirramento da luta de classes e ao declínio dos liberais girondinos e, com isso, à ascensão dos jacobinos ao poder.

> Os *sans-culottes* saudaram um governo revolucionário de guerra, e não apenas porque corretamente defendiam que só assim a contrarrevolução e a intervenção estrangeira podiam ser derrotadas, mas também porque seus métodos mobilizavam o povo e traziam a justiça social mais para perto (HOBSBAWM, 2006, p. 101).

Para os revolucionários recém-empossados pela força das massas populares, que, em meio à desordem econômica, ainda eram ameaçadas em suas conquistas pela contrarrevolução apoiada em exércitos estrangeiros[638], a situação excepcional somente poderia ser enfrentada com medidas excepcionais.

> Somente métodos revolucionários sem precedentes poderiam vencer uma guerra dessas, mesmo que a vitória viesse a significar simplesmente a derrota da intervenção estrangeira. De fato, tais métodos foram encontrados. No decorrer de sua crise, a jovem República francesa descobriu ou inventou a guerra total: a total mobilização dos recursos de uma nação através do recrutamento, do racionamento e de uma economia de guerra rigidamente controlada, e da virtual abolição, em casa e no exterior, da distinção entre soldados e civis (HOBSBAWM, 2006, p. 101).

Quando os jacobinos ascenderam ao poder, o país estava sendo invadido pelos exércitos dos príncipes alemães e da Coroa Britânica e, no âmbito interno, a revolucionária Paris estava sendo ameaçada pelo levante contrarrevolucionário de "60 dos 80 departamentos franceses". Numa esplêndida demonstração da força da revolução, o resultado da inédita – tanto pela forma quanto por sua abrangência – mobilização do povo nos esforços de guerra foi, em quatorze meses, a expulsão dos exércitos invasores, a ocupação da Bélgica e, por meio das medidas econômicas e da sólida consolidação da unidade nacional, a pacificação dos departamentos rebelados[639]. E, mais do que isso, com benefícios inclusive para a alta burguesia:

> por volta de março de 1794, um exército três vezes maior que o anterior era mantido pela metade do custo de março de 1793, e o valor da moeda francesa (ou melhor, do papel-moeda –

[638] "A revolução não estava em uma campanha limitada nem tinha forças estabelecidas, pois sua guerra oscilava entre a vitória total da revolução mundial e a derrota total, que significava a total contrarrevolução, e seu exército – o que sobrou do velho exército francês – era incapaz e inseguro" (HOBSBAWM, 2006, p. 101).

[639] É curioso como os historiadores conservadores invertem o sentido de alguns acontecimentos. Nesse caso, temos em mente um comentário do famoso historiador Leopold von Ranke acerca dessa defesa da nação pelo exército do governo revolucionário. Segundo ele, "o terror teve pelo menos a consequência de que todo aquele que podia colocar-se a salvo da dominação da massa selvagem corria à fronteira e, ali, lutava raivosamente contra os inimigos exteriores da França, de modo que não cabia pensar numa restauração dos Bourbons". Como e porque eles lutavam a favor de um governo do qual fugiam é, nessa explicação, uma incógnita. Claríssima, apenas, é o ódio à "massa selvagem" e aos jacobinos, como podemos ler algumas linhas acima. De acordo com ele, com os jacobinos, "a nação, comovida por uma charlatanice fanática, não pensava em nada mais do que uma aplicação de suas ideias políticas de liberdade, igualdade e fraternidade" (RANKE, 1984, p. 212).

> *assignats* – que a tinha amplamente substituído) era mantido razoavelmente estável, em contraste marcante com o passado e o futuro (HOBSBAWM, 2006, p. 103).

Pode-se sustentar, então, que a Revolução francesa foi um fracasso, sobretudo devido aos revolucionários que sacrificaram o *ideal* constitucional à *realidade* da questão social, mas, não há dúvida, somente fazendo abstração dos próprios acontecimentos e analisando-a em face de algum tipo-ideal. Mas, lembremos ainda que, nem mesmo durante o auge do terror, quando foram enviados à guilhotina líderes de polos opostos do movimento revolucionário – Hérbert, da extrema-esquerda, e Danton, da direita montanhesa –, o governo revolucionário dos jacobinos foi plenamente representativo dos interesses das massas populares. "A centralização jacobina chocava-se /.../ contra a tendência natural da *sans-culotterie* para a democracia direta. A ditadura da salvação pública sujeitou os militantes populares à mais rigorosa disciplina, destruiu os que se lhe opuseram" (SOBOUL, 1974, p. 519). O que também não significa que exprimia a contento a plenitude dos interesses da classe burguesa. De fato, como as próprias circunstâncias daquele momento, o governo jacobino era um governo excepcional; um governo que compunha provisoriamente interesses de classes opostas, secundado por uma imensa massa camponesa, e que, por sua natureza, tinha que elevar-se acima de todas elas. Em sua luta para consolidar as conquistas da revolução, o que somente poderia fazê-lo aprofundando-as, o governo atendia aos interesses da burguesia ao centralizar e aproveitar os recursos da nação em seus esforços de guerra contra as potências restauracionistas da Europa e, assim, impedir o retorno do *Ancien Régime*, mas, ao mesmo tempo, fazia concessões políticas e econômicas às massas populares no sentido de fornecer mais concretude material aos seus anseios democráticos (eliminação sem remissão dos privilégios feudais, controle de preços etc.)[640]. "A direção da economia opunha proprietários e produtores, de um lado, assalariados e consumidores, de outro" (SOBOUL, 1974, p. 519). Por mais força que arregimentasse, a situação do governo revolucionário era instável, pois, em razão de sua *relativa* autonomização perante as classes sociais, as ameaças advinham de todos os lados[641].

> O regime era uma aliança entre a classe média e as massas trabalhadoras, mas voltado para a classe média. As concessões jacobinas e *sans-culottes* eram toleradas só porque, e na medida em que, ligavam as massas ao regime sem aterrorizar os proprietários; e dentro da aliança os

[640] Para Guérin (1977, p. 11), "A constituição robespierrista de 1793, a mais democrática das constituições francesas, foi uma hábil tentativa de compromisso entre a concepção burguesa do parlamento soberano e a aspiração popular à soberania direta".

[641] Se, como diz Arendt, a desconfiança atormentava Robespierre, seu fundamento, muito mais do que qualquer luta interna contra obscuras paixões particularistas que divergiam da *vontade geral*, era constituído pelas circunstâncias histórico-sociais e pelo caráter híbrido que, sob a forma de dissidências reais, provocavam a instabilidade do regime.

> jacobinos da classe média eram decisivos. Além do mais, as próprias necessidades da guerra obrigavam qualquer governo a centralizar e a disciplinar, à custa da livre democracia direta e local dos clubes e grêmios, as milícias ocasionais e as renhidas eleições livres em que floresciam os *sans-culottes* (HOBSBAWM, 2006, p. 106).

Erigido sob uma base tão instável, o governo revolucionário necessitava suprimir toda dissidência que ameaçasse os esforços de guerra, as conquistas da Revolução e, até mesmo, a própria sobrevivência da nação. Para Soboul (1974, p. 518), "o estado jacobino do ano II, se foi democrático, veio a tornar-se autoritário por necessidade: a salvação pública assim o exigia". Não se tratava de um sólido governo de uma classe social que havia conquistado a hegemonia da nação e caminhava para a franca estabilização da situação sociopolítica, mas de um governo híbrido, de composição de classe, fruto de uma excepcional situação revolucionária – e, portanto, contrarrevolucionária. Um governo que expressava tanto o fato de que a moderada burguesia liberal não estava em condições de, por conta própria, liderar as massas populares no esforço de guerra quanto o de que, por sua composição heterogênea (pequenos burgueses, artífices, assalariados) e pré-capitalista, o movimento dos *sans-culottes* não constituía uma alternativa real a ela. Nesse sentido, mesmo que "a guerra contra a hipocrisia" (ARENDT, 2001, p. 49) tenha sido um importante componente ideológico[642] em sua configuração, o terror, expressão simultânea de força e de fraqueza do invulgar regime, emergiu como alternativa política num quadro de possibilidades bastante restritas[643] – inclusive, ante a possibilidade do terror da contrarrevolução[644]. Por isso,

---

[642] Entendida, aqui, não como falsa consciência e nem como consciência descolada e emancipada da realidade, mas como "*consciência prática inevitável das sociedades de classe*, relacionada com a articulação de conjuntos de valores e estratégias rivais que visam ao controle do metabolismo social sob todos os seus principais aspectos" (Mészáros, 1996, p.22). Além de Mészáros, tratamento competente, crítico e expositivo de diversas concepções pode ser encontrado em Vaisman (1996).

[643] Num dos argumentos que utiliza, Arendt afirma que "A violência do terror foi, pelo menos até certo ponto, a reação a uma série de juramentos violados e promessas não-cumpridas, que eram o perfeito equivalente político das costumeiras intrigas da sociedade da corte" (ARENDT, 1990b, p. 83). Mas, ora, porque tais promessas e juramentos não foram levados a termo? A propagandeada "soberania do povo", assim como a igualdade e a liberdade, que os ideólogos da burguesia alardearam por todos os cantos não foram realizadas por decisões subjetivas? Pela quebra de juramentos e promessas? Aliás, não seria insano comparar os brutais problemas sociais a serem enfrentados – e os acordos firmados e violados em torno deles – com as "malfadas conspirações e intrigas de Luís XVI", com as "intrigas da sociedade da corte"? Num outro contexto histórico-social – que, ademais, nos mostra como situações históricas dotadas de certa semelhança podem, erroneamente, nos levar a conclusões precipitadas, a ponto de, por exemplo, se nos mantivermos na superfície, igualarmos a Revolução russa à Revolução francesa –, Victor Serge escreveu assim sobre o dilema dos revolucionários russos: "A Rússia não teria evitado o terror vermelho se não sofrendo o terror branco; não teria evitado a 'ditadura do proletariado' a não ser sofrendo uma ditadura da reação" (SERGE, 1987, p. 93).

[644] Segundo HOBSBAWM (2006, pp. 102-3), "Os conservadores criaram uma imagem duradoura do Terror, e da ditadura e da histérica e desenfreada sanguinolência, embora pelos padrões do século XX, e mesmo pelos padrões das repressões conservadoras contras as revoluções sociais, tais como os massacres que se seguiram à Comuna de Paris de 1871, suas matanças em massa fossem relativamente modestas: 17 mil execuções oficiais em 14 meses". Para efeito de comparação, vejamos alguns dados da repressão aos *communards* de 1871: "Quatro mil *communards* morreram na batalha; mais de 20 mil seriam executados nos dias que se seguiram; 10 mil conseguiram fugir para o exílio. Mais de 40 mil foram presos; destes, 91 condenados à morte, 4 mil à deportação e 5 mil a

> para o francês da sólida classe média que estava por trás do terror, ele não era nem patológico nem apocalíptico, mas, primeiramente e, sobretudo, o único método efetivo de preservar seu país /.../ [Ou seja,] ou o terror, com todos os seus defeitos do ponto de vista da classe média, ou a destruição da Revolução, a desintegração do estado nacional e, provavelmente – já não havia o exemplo da Polônia? –, o desaparecimento do país (HOBSBAWM, 2006, p. 103).

E como, num país exaurido, defender a nação sem a mobilização das massas populares? Respostas evasivas em relação a esse e outros dilemas podem servir para muitas coisas, especialmente para insuflar o papel dos indivíduos na história e, por meio deles, das ideias na configuração do ser social, mas, certamente, não para uma compreensão adequada do processo revolucionário em questão[645].

7.3. Independência dos Estados Unidos: o arquétipo da revolução

Naquilo que, na concepção de Arendt, os franceses fracassaram, os americanos foram vitoriosos. Não porque tenham resolvido a espinhosa questão social e, assim, eliminado o aviltamento humano provocado pela necessidade física insatisfeita, mas porque nos Estados Unidos não havia questão social a ser resolvida. Ou melhor, a pobreza (*poverty*) existia naquele país, mas não a miséria (*misery*); e foi a miséria, e não a pobreza, a grande causa para a frustração da revolução. Como os pobres "não eram movidos pela necessidade, /.../ a revolução não foi frustrada por eles" (ARENDT, 1990b, p. 54). Isso porque, como a necessidade dos pobres não era premente como a dos *malheureux*, as demandas vitais – corporais, naturais – não ascenderam ao domínio político, restringindo-se ao âmbito privado. Segundo Arendt, quando os pobres têm "assegurado o seu estado de autopreservação /.../ suas vidas ficam sem consequência, e eles continuam excluídos do domínio político, onde a excelência pode brilhar"[646]. Nesse sentido, "a obscuridade, mais do que a injúria, é a maldição da pobreza". Isso

---

penas diversas: a batalha de Paris produziu 20 mil vítimas; 26 mil *communards* foram capturados entre 21 e 28 de maio; mais de 3.500 nas lutas contra Versalhes, em abril; 5 mil foram presos em junho-julho. No total, entre presos, fugitivos e mortos, cerca de 100 mil habitantes parisienses, mais de 5% da população da cidade. Entre os 38.578 presos julgados em janeiro de 1875, 36.909 eram homens, 1.054 mulheres, e 615, crianças com menos de 16 anos. Só 1.090 foram liberados depois do interrogatório" (COGGIOLA, 2003, p. 28). Pois bem, como se vê, em muitos desses dramáticos momentos históricos, o terror pode ser, contraditoriamente, uma opção pela vida, não pela morte – isto é, como a revolução é o resultado de um confronto entre classes que, objetivamente, representam interesses histórico-sociais inconciliáveis, no combate e na morte dos contrarrevolucionários pode-se salvar a vida dos revolucionários e muitos outros.

[645] Um exemplo dessa sobrevalorização do indivíduo e das ideias pode ser visualizado nessa asserção de Arendt sobre uma possibilidade não realizada na Revolução Francesa: "Tivesse Robespierre vivido o bastante para acompanhar o desenvolvimento do novo governo dos Estados Unidos, onde a revolução jamais restringiu seriamente os direitos civis, e, talvez, por essa razão, tenha logrado êxito exatamente onde a Revolução francesa fracassou, ou seja, na tarefa da fundação" (ARENDT, 1990b, p. 107).

[646] Num tom nitidamente aristocrático, Arendt faz um comentário sobre a diferença da exposição dos "pobres" em relação àquela da "excelência": "Quando, na América e em outros lugares, os pobres tornaram-se abastados, não se transformaram em homens de lazer, cujas ações fossem instigadas pelo desejo de ascensão, mas sucumbiram à monotonia do ócio, e embora tivessem desenvolvido também uma predileção por 'consideração e

significa que o problema central da Revolução americana "não era de ordem social, mas político, e dizia respeito não à ordem da sociedade, mas à forma de governo" (ARENDT, 1990b, p. 55). Constatação essa que, além de nos responder acerca dos motivos do seu sucesso, nos diz também explicitamente que a revolução vitoriosa é aquela que não visa alterar a "ordem da sociedade", mas que se restringe à alteração da "forma de governo"[647].

Situando ainda a questão social na Revolução americana, mas agora tendo em mente ao menos um dos aspectos que delineiam a concepção arendtiana de revolução vitoriosa – sua restrição à política[648] –, uma pergunta não quer calar, e ela diz respeito aos escravos americanos: eles não constituíam – e, portanto, a escravidão, e não a miséria – a "questão social" da Revolução americana? Retrospectivamente, não se pode afirmar que, devido à sua irresolução, no século seguinte, a escravidão esteve no âmago da Guerra civil? Outrossim, não foi a exclusão da plenitude dos direitos civis à população negra (aos escravos e seus descendentes) que, em meados do século XX, tornou a luta por esses direitos a questão política, com inequívocos desdobramentos sociais, mais explosiva dos Estados Unidos? Ora, é óbvio que Arendt tinha consciência de inúmeros problemas sociais oriundos da presença da escravidão na sociedade americana do século XVIII. Escreveu, inclusive, que, num certo sentido, "a inexistência da questão social no cenário americano era, no final das contas, bastante ilusória, e a miséria abjeta e degradante estava presente em toda a parte, na forma da escravidão e do trabalho dos negros" (ARENDT, 1990b, p. 56). Porém, mesmo que revolucionários como Thomas Jefferson estivessem "convencidos da incompatibilidade da instituição da escravidão com a implantação da liberdade", ela não estava suficientemente

---

reconhecimento', se contentaram em conseguir esses 'artigos' da maneira mais barata possível, ou seja, eliminaram o entusiasmo pela distinção e pela superioridade, que só pode ser exercitado na luz plena do público /.../ Ao invés de entrar na praça pública, onde pode brilhar a excelência, eles preferiram como que escancarar suas casas particulares, em 'gestos extravagantes', para ostentar suas riquezas e mostrar aquilo que, por natureza, não coaduna em ser visto por todos" (ARENDT, 1990b, p. 56).

[647] De modo distinto de Arendt, pois acentua o aspecto da continuidade, o supracitado historiador alemão Leopold von Ranke também exaltou a Revolução americana: "no plano interno, não teve que produzir-se nenhuma luta: toda a sociedade subsistiu tal como era, e somente foram depostos os governadores e subgovernadores reais e eleitos outros". Talvez por isso, "Foi esta a maior revolução que qualquer outra que ocorreu antes no mundo, pois consistiu numa completa inversão de princípio. Anteriormente, o rei o era pela graça de Deus, para agrupar todos em seu entorno; agora, emergiu a ideia de que o poder tem que ascender desde baixo" (RANKE, 1984, p. 207). Nesse caso, ao que parece, uma revolução é tanto mais revolucionária quanto menos ela altera a ordem das coisas e, ao contrário, mais afeta as ideias, os princípios.

[648] Lembrando que, para Marx, ao contrário da concepção arendtiana, "O estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele está baseado nessa contradição" (MARX, 2010, p. 39). Nesse sentido, uma revolução puramente política não afeta a estrutura social fundamental, produzindo apenas novas expressões políticas da escravidão, que, em razão dessa limitação, é necessariamente mantida. Ou seja, "uma revolução de alma política também organiza, em conformidade com a natureza *restrita* e contraditória dessa alma, um círculo dominante na sociedade, à custa da sociedade" (*ibid*., p. 51). Para o proletariado não basta uma revolução política, pois somente uma "revolução social" pode emancipá-lo.

exposta à luz do público como a miséria de homens livres e, portanto, não despertou a compaixão dos líderes da revolução[649]. Em oposição a todas as outras – isto é, às revoluções fracassadas –, "a única revolução em que a compaixão não desempenhou nenhum papel na motivação dos atores foi a Revolução americana" (ARENDT, 1990b, p. 56). De modo sintético, ela tratou assim da questão:

> A escravidão, tanto para os europeus como para os americanos, não fazia parte da questão social, de tal sorte que, estivesse ela genuinamente ausente, ou apenas oculta na obscuridade, era, para todos os objetivos práticos, como se não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez a mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão (ARENDT, 1990b, p. 57).

Não é, então, que a questão social não existia nas colônias americanas, mas sim que, não estando exposta à luz do público – isto é, não tendo ascendido aos domínios público e político –, ela não existia para os revolucionários. Com esse argumento, do mesmo modo que, a despeito da escravidão, já havia glorificado em outros textos a política entre os antigos – gregos e romanos –, Arendt pôde deleitar-se no tratamento edificante da Revolução americana. Para todos os efeitos, a escravidão desapareceu de sua reflexão[650], e isso porque, a seu ver, "para todos os objetivos práticos", a indiferença provocou seu desaparecimento para os revolucionários. Num caso como no outro, a "luz" emanada do domínio político impediu-a de enxergar – e, com isso, compreender – a importância política daquilo que havia no obscuro mundo do trabalho escravo, apesar da inequívoca relevância deste para que as "excelências" do domínio político não ficassem, em razão da necessidade, privadas da luz da liberdade[651]. Luz essa que, no entanto, não ofuscou os olhos dos próprios revolucionários, que, pelo peso

---

[649] Em suas palavras, "a instituição da escravidão encerra uma obscuridade ainda mais negra do que a obscuridade da pobreza; o escravo, e não o pobre, era 'totalmente menosprezado'" (ARENDT, 1990b, p. 57). Nesse sentido, para Arendt, os admirados "Pais fundadores" são os homens para os quais, apesar da escravidão, já "não existia, em torno deles, nenhum sofrimento que pudesse ter despertado suas paixões, nem carências avassaladoramente prementes que os levassem a submeter-se à necessidade, nem piedade para desviá-los da razão, os homens da Revolução americana permaneceram homens de ação do princípio ao fim, da Declaração da Independência à organização da Constituição" (ARENDT, 1990b, p. 75). Temos, aqui, um sincero elogio de Arendt à grandeza olímpica dos "Pais fundadores".

[650] Essa supressão dos elementos da realidade por meio de sua exclusão do pensamento é um procedimento inerente ao idealismo subjetivo, para o qual o ser, no limite, é um ser do pensamento (Heidegger, Jaspers) (ver Cap. 3.1 e 3.2). Como vimos, a mesma coisa ocorreu anteriormente com as classes sociais dos regimes totalitários, cuja "dissolução", na concepção de Arendt, tornou-se um dos principais elementos para a plena constituição das massas e, com isso, a "cristalização" do totalitarismo (ver Cap. 5.1). Mas enquanto Arendt, em pleno período das lutas dos negros americanos pelos direitos civis, tem que tratar o tema candente da Revolução americana sob a forma de sofismas filosóficos, Tocqueville, cem anos antes, podia escrever "com todas as letras que a sorte dos negros (e dos peles-vermelhas) é um tema estranho e alheio à essência da democracia americana" (LOSURDO, 2004, p. 31).

[651] Num comentário duro sobre esse descaso pelos acontecimentos históricos efetivos, Hobsbawm sentenciou: "Na medida em que Hannah Arendt escreve sobre história – sobre revoluções, tal como elas podem ser observadas contemporaneamente, avaliadas retrospectivamente ou estimadas prospectivamente –, sua ligação com ela é tão incidental como a dos teólogos e astrônomos medievais. Ambos falavam sobre planetas, e ambos se referiam, pelo menos em parte, aos mesmos corpos celestes, mas seu contato nunca foi muito além disso" (HOBSBAWM, 1985, pp. 204-5).

social e pela importância política da escravidão, tiveram que enfrentá-la, embora, da perspectiva sociopolítica dos escravos, não a tenham resolvido.

Em seu *A queda do escravismo colonial (1776-1848)*, Robin Blackburn, tratando da escravidão na Revolução americana, alarga o leque da "obscuridade". Ele mostra que, apesar de ter ampliado os direitos "aos homens", antes restrito "aos ingleses", não há dúvida de que, "para a grande maioria dos patriotas, 'todos os homens' significava 'todos nós'; não incluía índios, negros, mulheres nem crianças". E que, em consonância com isso, "As belas palavras da declaração [Declaração de Independência] ecoavam a carta de Direitos da Virgínia, que ninguém via como um desafio à escravidão"[652] (BLACKBURN, 2002, p. 127). Mostra também que, e aqui numa linha similar à de Arendt,

> a Declaração de Independência /.../ tinha um significado político predominante, e mesmo exclusivo, e não pretendia desafiar nenhuma das instituições da sociedade civil. A declaração estava firmando princípios para regular o governo, e não propondo um programa de emancipação social (BLACKBURN, 2002, p. 127).

De fato, nem o abolicionismo puro e simples era uma resolução adequada à questão, tendo em vista que "Os que não aprovavam a escravidão ainda podiam negar cidadania total ou igualitária aos homens negros. Até mesmo [Thomas] Paine argumentara, em *Commom Sense*, que a providência destinara a América a ser um país de europeus" (BLACKBURN, 2002, p. 127)[653]. O próprio Thomas Jefferson, cujo nome, nos Estados Unidos, tornou-se praticamente sinônimo de radicalismo democrático[654], escreveu vários textos que, ao mesmo tempo em que condenavam a escravidão, sugeriam "que os negros eram inferiores racialmente" (BLACKBURN, 2002, p. 142) – além dele mesmo ser um proprietário de escravos[655]. Mas, ainda mais importante do que a explicitação desse convívio – muitas vezes difícil, outras nem tanto – entre as ideias e os sentimentos liberais com a escravidão, o texto de Blackburn se

---

[652] Lembremos que a Virgínia era um dos principais estados escravistas do país em formação.

[653] Losurdo lembra que, durante muito tempo, mesmo nos estados em que passaram a ter os direitos políticos igualitários aos brancos, os negros não podiam exercê-los, pois, caso o fizessem, colocariam em risco a própria vida. E havia ainda uma imensa parcela da população, constituída por indígenas, *indentured servants*, *redemptioners*, *chinese coolies*, imigrantes, para a qual inexistiam esses direitos (Cf. LOSURDO, 2004, pp. 24 *e passim*).

[654] Sem entrar no mérito acerca do quanto Jefferson era realmente mais afeito às ideias democráticas do que, por exemplo, Madison, Jay, Adams e outros, uma ideia dos limites desse seu radicalismo democrático nos é dada pelo comentário de Blackburn sobre a base social da democracia jeffersoniana: "Os textos de Jefferson eram sempre eivados de um desejo sincero de manter e fortalecer a lealdade da massa de pequenos fazendeiros. Esses pequenos fazendeiros não eram antiescravistas no sentido puro da palavra, mas estavam prontos para renegar tanto a presença de negros quanto a arrogância dos *gentlemen* proprietários de *plantations*. O próprio Jefferson, naturalmente, era um dos últimos, mas, como Patrick Henry, via a preservação e o cultivo do eixo que unia fazendeiros e donos de *plantations* como essenciais para a saúde, e mesmo para a sobrevivência, da república" (BLACKBURN, 2002, p. 143).

[655] "O próprio Jefferson perdera trinta escravos quando os britânicos ocuparam uma de suas propriedades. No entanto, ele não criticaria escravos por fugirem nem jamais se rebaixou propondo sua volta" (BLACKBURN, 2002, p. 143).

sobressai pelo conjunto de relatos e argumentos que utiliza para demonstrar que, ao contrário do que o texto de Arendt deixa-nos entrever, as discussões que permearam a elaboração das constituições, tanto as estaduais quanto a federal, não apenas se depararam como tiveram que enfrentar, ainda que ao modo jurídico-político, a principal questão social americana – a escravidão[656]. Dentre as várias maneiras que isso ocorreu, a mais importante, sem dúvida, diz respeito à elaboração de uma constituição federal na qual deveriam conviver, sob a égide da igualdade de todos e dos direitos daí advindos, estados dotados de economias assentadas no trabalho escravo com aqueles nos quais a forma predominante das relações de trabalho era o assalariamento. E foi justamente a composição desses interesses que fizeram. Vejamos, então, de imediato, como a "obscura" escravidão afetou não apenas as discussões, mas o próprio cerne da constituição da pioneira democracia burguesa: o sistema de representação[657].

Como é amplamente sabido, todo sistema de representação política, seja ele censitário ou universal, exige, além da definição *qualitativa* das formas institucionais de representação (presidencialismo, parlamentarismo, uni ou bicameralismo etc.), outra, *quantitativa*, que regulamenta tanto o número de representantes por parcela da população quanto as bases geográficas dessa representação. Em muitos países, há também a questão da representação política das unidades da federação, a qual, por exemplo, define o peso específico de suas

[656] Há, também, a espinhosa questão das relações entre credores e devedores, que afetava sobretudo camponeses e trabalhadores urbanos pobres (artífices, jornaleiros etc.), cujo desdobramento mais assustador – para a alta burguesia – foi a Rebelião de Shays (1786-7), a qual apressou a formação da Convenção de Filadélfia e adensou as tendências políticas que aspiravam por um governo federal dotado de fortes e centralizados poderes (Cf. LOSURDO, 2004, pp. 96-7; 101).

[657] Arendt reconhece a preocupação com a representação, mas não extrai daí nenhuma conclusão crítica ou condenatória do conservadorismo da solução americana. Na verdade, ela nem toca nos problemas resultantes da escravidão e da divisão entre os estados para a representação. Ao contrário, exalta o "sistema de controle e equilíbrio do poder" como uma produção exemplar do gênio político americano. Quanto aos "Pais fundadores", ela diz: "Sua atenção maior estava voltada para o mais embaraçoso de todos os seus problemas imediatos, a questão da representação, e isso a tal ponto que eles vieram a definir as repúblicas em termos de governo representativo, distinguindo-as, portanto, das democracias" – nas quais, não havendo representação, o exercício do poder político deve ser direto. Como a dos responsáveis pela elaboração da Constituição, toda sua preocupação gira em torno da questão da legitimidade e da autoridade do poder político e, assim, como garanti-las sob a representação: "todo o problema da representação, um dos mais cruciais e tormentosos temas da política moderna desde as revoluções, implica nada menos que uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política propriamente dita" (ARENDT, 1990b, pp. 188-9). Nesse caso, a questão é: como garantir a dignidade e o entusiasmo dos cidadãos com a política sem a participação direta de todos nos negócios do estado? De fato, esse também é um problema tipicamente liberal, como atestam obras de Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, Stuart Mill entre outros. Sobre isso, ainda, é elucidativa a análise de Wood, que, em comparação com a democracia grega, na qual "até mesmo uma eleição poderia ser vista como prática oligárquica", mostra como a principal característica das democracias modernas é a renúncia, a alienação do poder político. E é justamente aí que, para ela, reside o "mérito" dos americanos: "A república americana estabeleceu firmemente uma definição de democracia em que a transferência do poder para os 'representantes do povo' constituiu não somente uma concessão necessária ao tamanho e à complexidade, mas a própria essência da democracia em si. Os americanos, então, apesar de não terem inventado a representação, podem receber o crédito pelo estabelecimento de uma ideia constitutiva essencial da democracia moderna: a identificação desta com a alienação do poder" (WOOD, 2002, pp. 187-8).

respectivas populações no governo central. Na formação dos Estados Unidos, as discussões pela definição desse peso específico das populações estaduais trouxeram, utilizando-nos dos termos arendtianos, a escravidão para a cena principal do domínio político[658]. Nas palavras de Blackburn (2002, p. 139): "Um dos temas mais delicados enfrentados pelos que projetavam a constituição foi a divisão de representação e tributação pelos diferentes estados e regiões". E essa dificuldade ocorria porque

> Os escravos contribuíam em grande parte para a população e a riqueza de uma parte do novo país. Embora a maioria dos nortistas apreciasse ver os escravos como índices da riqueza sulista, rejeitariam vê-los contados em qualquer sistema de representação relativo ao tamanho da população (BLACKBURN, 2002, p. 139).

Como assinalou Samuel Chase, representante do estado de Maryland na assinatura da Declaração de Independência, "os negros eram propriedades e, assim como cavalo ou gado, não deveriam ser incluídos na contagem populacional" (*apud* BLACKBURN, 2002, p. 139). Se fossem contados como riqueza, os escravos aumentariam a tributação sobre os estados do sul; se o fossem como população, sua representação política na federação é que seria ampliada. No primeiro caso, os sulistas seriam penalizados; no segundo, os nortistas.

> Em um meio-termo entre os interesses do Norte e os do Sul, acabaram concordando que cada escravo contaria como apenas três quintos de uma pessoa livre.
>
> Esta 'proporção federal' acabaria resolvendo o problema de dividir a representação política entre os estados na Câmara dos Deputados. Antes da Convenção Constitucional de 1787 era impossível chegar a qualquer outro acordo sobre alguma base para a representação além do sistema claramente desigual de reservar a mesma representação para todos os estados, sem considerar seu tamanho (BLACKBURN, 2002, p. 139).

Não há dúvida acerca da importância dessa resolução constitucional para a nossa discussão sobre a "questão social" na Revolução americana. E, de modo muito sintético, ela reside no fato de que a (suposta) obscuridade da escravidão – motivo que, de acordo com Arendt, livrou os revolucionários americanos do enfrentamento da "questão social" – foi, nesse momento, iluminada e escancarada em praça pública. Decerto, pelo vulto da questão, se fossem motivações puramente subjetivas que tivessem impedido os "Pais fundadores" de enfrentá-la e solucioná-la, tais motivações não teriam sido a grandeza e a inteligência, mas a insensibilidade e o cinismo. Como, no entanto, essas complexas questões sociopolíticas não se decidem no âmbito estreito da vontade e da razão, mas em contextos histórico-sociais determinados[659], os quais definem limites e potencialidades das subjetividades específicas, o

[658] E mesmo sem despertar a compaixão dos revolucionários, "a posse de escravos representava um problema difícil para os que buscavam elaborar sistemas equitativos de representação e tributação sem permitir tentativas futuras de intrometer-se nas principais formas de propriedade" (BLACKBURN, 2002, p. 138).

[659] E, nesse contexto, não é de menor importância que "as atividades daqueles 20 por cento da população da América revolucionária, que era de negros, foram de importância fundamental para a compreensão da Revolução.

resultado americano foi concernente com a composição dos interesses das classes dominantes: a burguesia ianque e os escravocratas sulistas: "A aceitação de que os escravos, enquanto riqueza, deveriam permitir aos eleitores sulistas maior representação inseriu o reconhecimento da escravidão no âmago da Constituição" (BLACKBURN, 2002, p. 140). O que não significa, em hipótese alguma, que a Revolução não tenha estimulado sentimentos e ações antiescravistas[660], mas apenas que até mesmo num dos momentos áureos do ímpeto revolucionário, o qual culminou na Declaração de Independência, os trechos contra a escravidão que integravam o esboço desse documento foram suprimidos a pedido de delegados de estados escravocratas e de comerciantes de escravos (Cf. APTHEKER, 1969, p. 232).

Sobre esse assunto, ainda importa saber que, no curso das discussões e dos acontecimentos, outras medidas foram tomadas à luz da Constituição em prol dos interesses dos donos de escravos. Paradoxalmente, até mesmo a tão decantada autonomia das unidades federativas americanas contou com forte impulso dos escravocratas: foi em favor da escravidão, e não da liberdade, que "os sulistas estabeleceram como dogma constitucional que o Congresso não tinha poder para se intrometer nos assuntos domésticos dos estados constituintes" (BLACKBURN, 2002, p. 142). Não bastasse isso, nos anos imediatamente posteriores à promulgação da Constituição, ao invés de ter sido aplacado, o escravismo recrudesceu, pois a libertação dos escravos nas colônias francesas e a subsequente revolta de escravos em São Domingos, colônia inglesa, "marginalizaram o abolicionismo norte-americano e, ao mesmo tempo, trouxeram um forte sentimento pró-escravidão nos estados do Sul". Por fim, além de ter ratificado legalmente o valor político do escravo como equivalente a "três quintos" de uma pessoa livre[661], outro funesto resultado dessas discussões e acontecimentos foi que, "Com o nascimento dos Estados Unidos, surgira um novo e vigoroso poder escravista, que oferecia facilidades comerciais e um ideal político aos senhores de escravos de todo o hemisfério" (BLACKBURN, 2002, p. 144). O que significa que, nos estados

---

Sobre a capacidade produtiva desses 600.000 repousava, em grande parte, o sucesso da sobrevivência econômica da nascente república, e sem isto a nova nação não seria concebida" (APTHEKER, 1969, p. 247-8). Se Aptheker tem ou não razão nessa última afirmação é algo que não temos competência para avaliar. O importante, porém, é o reconhecimento da importância do trabalho dos escravos para o conjunto das atividades econômicas do país em formação e, por conseguinte, para delinear potencialidades e limites objetivos das ideias e ações antiescravistas.

[660] "Alguns avanços consideráveis foram feitos, particularmente no Norte, durante a Revolução, esses, juntamente com os serviços prestados nas Forças armadas, conduziram à emancipação de vários milhares de escravos" (APTHEKER, 1969, p. 248).

[661] Essa cláusula da Constituição foi revogada com o fim da Guerra de Secessão e a eliminação da escravidão, mas os "índios não taxados" permaneceram excluídos da contagem populacional.

do Sul, o escravismo foi revigorado sob a égide da Constituição instauradora da mais promissora nação burguesa e, aos olhos de muitos, principal baluarte mundial da liberdade.

Retornando dessa digressão e, assim, à exposição das características essenciais da Revolução americana, frisemos o destaque dado por Arendt à ideia que rapidamente emergiu e ficou gravada no segundo parágrafo da Declaração de Independência. Segundo essa ideia, além da vida e da liberdade, a "busca pela felicidade" ascendeu como um direito inalienável do homem. No curso da argumentação, veremos como uma reflexão sobre isso é importante porque, na concepção da filósofa, essa ênfase na felicidade está diretamente relacionada a uma das mais relevantes e difíceis tarefas de qualquer revolução – ambas frustradas na Revolução francesa e em todas as outras que a sucederam –, manter vivo o espírito que deu origem ao ato de fundação, posto que a própria fundação – isto é, a "criação de um novo corpo político" – seria a primeira. E, isso, sobretudo porque até mesmo na Revolução americana a manutenção desse espírito originário não foi bem-sucedida[662], tendo como consequência mais significativa certa indefinição acerca da finalidade do governo – se "a liberdade ou a prosperidade"[663]. Para ela, a perpetuação desse espírito

> foi frustrada quase desde o início. E uma sugestão indicativa das forças que causaram esse fracasso pode ser encontrada na própria expressão *busca da felicidade*, que o próprio Jefferson, na Declaração de Independência, havia colocado no lugar da antiga fórmula de 'vida, liberdade e propriedade' (ARENDT, 1990b, p. 101).

Na leitura de Arendt, as origens dessa expressão remontam a outra, que, desprovida de ambiguidade, era amplamente conhecida por Thomas Jefferson, principal redator da declaração: "felicidade pública". Pois, inclusive, ela remontava a uma condição de participação no poder público que, mesmo sob o domínio britânico, os colonos puderam vivenciar. Era uma condição por meio da qual "os homens sabiam que não podiam ser integralmente 'felizes' se sua felicidade se restringisse apenas à vida particular" (ARENDT, 1990b, p. 102). Nesse caso, a presença do adjetivo pública não deixava dúvidas acerca da necessidade de manutenção do espírito de participação ativa dos cidadãos no domínio público (e político), bem como qual deveria ser a finalidade primordial do governo – a liberdade. No entanto, em razão da tradição monárquica, o uso do termo felicidade no pensamento político carregava uma ambiguidade, tendo em vista que, de modo geral, ele indicava que o objetivo do governo deveria ser a promoção da felicidade dos indivíduos, e não sua participação nos negócios do

[662] "Por paradoxal que possa parecer, foi, de fato, sob o impacto da revolução que o espírito revolucionário começou a declinar na América, e foi a própria Constituição, a maior conquista do povo americano, que acabou privando-o de sua mais valiosa aquisição" (ARENDT, 1990b, p. 191).

[663] "O resultado da Revolução americana, em contraste com os objetivos que lhe deram origem, foi sempre ambíguo, e a questão de saber se a finalidade do governo devia ser a prosperidade ou a liberdade, nunca foi resolvida" (ARENDT, 1990b, p. 109).

estado[664]. Lembremos: "a tirania impedia a felicidade pública, embora não necessariamente o bem-estar individual, ao passo que a república assegurava a todo cidadão o direito de tornar-se 'um participante da gestão governamental', o direito de ser visto em ação" (ARENDT, 1990b, p. 104). Mas as confusões também eram oriundas das próprias ideias liberais que davam sustentação às reivindicações democráticas, especialmente no tocante à dificuldade dos revolucionários discernirem entre a liberdade de participar das atividades públicas e a liberdade em relação às atividades públicas – ecoando, aqui, com suas diferenças específicas, a ideia platônica de liberdade do filósofo em relação à política, que, segundo Arendt, encontra-se na origem de nossas dificuldades de distinção e compreensão das capacidades humanas da *vita activa* e dos fenômenos políticos –, contribuíram para que o ideal da busca pela felicidade assumisse, de modo geral, o sentido de busca pela felicidade pessoal[665].

Em diversos momentos, esse dilema entre ser livre *para participar das* ou livre *de participar nas* atividades públicas parece, como outros, constituir o resultado de equívocos oriundos das mentes dos homens que fizeram a revolução (Cf. ARENDT, 1990b, p. 109). Uma investigação mais acurada dos problemas aí envolvidos nos mostra, porém, que, na concepção da filósofa, essa é, de fato, a diferença entre o ideal da "excelência" e o ideal dos "pobres". Para ela, mesmo que a "libertação da pobreza" ocorrida na América tenha sido "uma das maiores realizações da história ocidental e da história da humanidade", a migração massiva de trabalhadores europeus pobres em busca do sonho americano marcou fortemente as ideias políticas. Por conseguinte, "a luta para abolir a pobreza sofreu a influência cada vez maior dos próprios pobres, e por isso passou a se subordinar a ideais nascidos da pobreza, distintos daqueles princípios que haviam inspirado a fundação da liberdade" (ARENDT, 1990b, p. 111). E qual foi essa nefanda influência dos pobres sobre os princípios políticos da Revolução? Simples, os ideais da abundância e do consumo. Em suas palavras,

---

[664] Para Herbert Aptheker (1969, p. 111), "O fato de haver Jefferson escolhido essa expressão, em vez da liberal-lockeana 'vida, liberdade e propriedade', mostra que o fez deliberadamente e reflete a posição avançada da sua personalidade e da coalizão revolucionária que a adotou". No entanto, apesar de sua ênfase no aspecto progressista da expressão, ele mesmo pondera: "a fim de não exagerar a significação da mudança de Jefferson sobre a frase de Locke, é de notar-se que Locke via a propriedade com um senso muito mais amplo do que a mera posse material". E, no parágrafo seguinte, completa o raciocínio: "essa ideia, expressa em linguagem idêntica, recua até o próprio Locke e aparece em trabalhos de escritores muito influentes, contemporâneos de Jefferson, como Olivier Goldsmith, Joseph Priestley e Adam Smith". O que, apesar de matizar, não nega que ela tenha sido "indicativa da intensidade do conteúdo democrático da revolução americana, especialmente no seu clímax" (*ibid.*, p. 112).

[665] Na Revolução americana, um conflito central posto aos homens em ação era a "questão de saber se o novo governo devia constituir uma esfera própria para a 'felicidade pública' de seus cidadãos, ou se fora concebido apenas para facilitar e assegurar a busca da felicidade pessoal, de forma mais efetiva do que o antigo regime" (ARENDT, 1990b, p. 107).

> a abundância e o consumo são os ideais dos pobres: são a miragem do deserto da miséria. Nesse sentido, riqueza e penúria são apenas duas faces de uma mesma moeda; os grilhões da necessidade não precisam ser de ferro, podem ser feitos de seda /../ É ainda a pobreza da Europa que tem tido sua vingança nas devastações com que a prosperidade e a sociedade de massa americanas ameaçam cada vez mais toda a esfera política. O anseio oculto dos pobres não é 'a cada um segundo suas necessidades', mas sim 'a cada um segundo seus desejos'. E embora seja verdade que a liberdade só pode alcançar aqueles cujas necessidades foram satisfeitas, não é menos verdade que ela fugirá daqueles que são inclinados a viver em função de seus desejos (ARENDT, 1990b, p. 111).

Nesse sentido, além de estar relacionada à libertação da necessidade, a participação dos indivíduos no domínio político é, também, a expressão de uma "excelência" pessoal, pois, diferentemente dos desejos e da busca pela felicidade pessoal – consubstanciada na abundância e no consumo – que anima os pobres, "é o desejo de distinção que faz os homens amarem o mundo e apreciarem a companhia de seus semelhantes, e os conduz à atividade pública" (ARENDT, 1990b, p. 96). E mais, no limite, essa crítica ao ideal dos pobres não é válida apenas para a sociedade americana de massas[666] – que, afinal de contas, é a expressão maior e o baluarte do "mundo livre" –, mas, concernente aos aspectos fenomênicos e às críticas difusas ao capitalismo e ao socialismo que permeiam as reflexões arendtianas, seu objetivo último é a crítica das ideias e dos movimentos socialistas – e, portanto, do marxismo –, herdeiros contemporâneos da tradição que, por meio da revolução, busca a resolução da "questão social". No comentário abaixo, podemos facilmente observar onde essa crítica à "busca pela felicidade" pessoal desemboca:

> O ideal [de uma sociedade emancipada do trabalho] não é novo, estava claramente indicado na premissa inconteste da economia política clássica de que o objetivo final da *vita activa* é o crescimento da riqueza, da abundância e da 'felicidade do maior número'. E, afinal, o que é esse ideal da sociedade moderna senão o sonho muito antigo dos pobres e despossuídos, que pode ser encantador como sonho, mas que se transforma em uma felicidade ilusória logo que realizado? (ARENDT, 2010, p. 165).

Como tantos outros, esse comentário, pelo conteúdo e pelo tom, nos fornece uma indicação do caráter militante das críticas arendtianas à tradição *efetivamente* revolucionária e, com elas, às tentativas e expectativas de emancipação social dos trabalhadores, ambas tão

[666] "O sonho americano /.../ foi, infelizmente, o sonho de uma 'terra prometida', onde corre o leite e o mel. E o fato de o desenvolvimento da tecnologia moderna ter conseguido realizar tão cedo esse sonho, muito além das expectativas mais fantasiosas, teve, como é natural, o efeito de confirmar, para os sonhadores, que eles tinham realmente vindo viver no melhor de todos os mundos possíveis" (ARENDT, 1990b, p. 111). A título de comparação, vejamos como, numa linha de reflexão oposta, Wood, partindo do esvaziamento do conteúdo social da cidadania burguesa, sublinha que, "Em comparação com essa noção antiga de cidadania como *participação* na comunidade política, até mesmo o conceito de *direitos* individuais, que talvez sejam a maior prova da superioridade da democracia moderna sobre a antiga, traz uma conotação de passividade" (WOOD, 2002, p. 189). Portanto, não pelo acesso a bens materiais antes inacessíveis e ao desejo – inexplicável – de muitos indivíduos em realizar o sonho da abundância e viver a felicidade privada, mas pela objetiva cisão do produtor em relação aos meios de produção, fato que culmina na separação entre os poderes sociais e a abstração da cidadania, o que, em razão de sua impotência crescente, torna o exercício desta cada vez mais passivo.

visíveis, assim como o traço aristocrático de suas ideias de participação política, em toda sua obra.

Outro aspecto da análise arendtiana da Revolução americana que merece um comentário está relacionado ao momento que, na visão de Arendt, constituiu o ato culminante do processo revolucionário americano e, inclusive, deu sentido ao processo de libertação política que o antecedeu. Esse momento, o mesmo da consolidação da república e, com ela, da liberdade, foi o da instauração da Constituição[667]. "A Constituição americana consolidou, finalmente, o poder da revolução, e desde que a meta da revolução era a liberdade, ela, na verdade, veio a ser aquilo que Bracton chamara de *Constitutio Libertatis*, o fundamento da liberdade" (ARENDT, 1990b, p. 123)[668]. De acordo com ela, como a fundação da república e instituição de uma constituição tinham como significado primordial a instauração de um novo poder, as discussões sobre o poder que levaram à Constituição americana não visavam, no sentido da tradição liberal, primordialmente "limitar o poder" – isto é, limitar os meios legais e institucionais de sua intervenção sobre os indivíduos e suas propriedades –, mas permitir que o novo poder pudesse ser instaurado e corretamente distribuído[669]. Isso porque, fundados em Montesquieu, os revolucionários sabiam que não poderiam dispor da violência para conter o poder, na medida em que a violência não pode controlá-lo, mas somente destruí-lo[670]. Sabiam também que o poder da república não podia ser frágil, mas, ao contrário, tinha que ser vigoroso. E, ao mesmo tempo, que um poder vigoroso não podia ser ilimitado, pois isso traria perigos à república e, assim, aos próprios cidadãos. Eles também estavam conscientes

[667] O que aqui está escrito refere-se à Revolução Americana. Porém, em razão da natureza exemplar que Arendt lhe atribui, o que é válido para essa revolução é, ao fim, considerado válido para qualquer revolução vitoriosa.

[668] Nessa exaltação da Constituição Americana, obviamente, negligencia-se as diversas formas de discriminação censitária e, às vezes, religiosa às quais os processos eleitorais estavam submetidos. Tanto que, "no que diz respeito às convenções de cada estado chamadas a ratificar o projeto de nova Constituição, elas não se apoiavam certamente numa base popular muito ampla, se se leva em conta o fato de que, numa população de cerca de 3,5 milhões de pessoas, os votantes somavam 160 mil" (LOSURDO, 2004, p. 23).

[669] Para Arendt, uma das principais razões pelas quais os americanos tinham essa preocupação em menor monta do que os franceses, por exemplo, era que, ao contrário destes, eles não tinham um passado imediatamente absolutista atrás de si. Se essa argumentação fosse correta, os revolucionários russos seriam, portanto, inequivocamente autoritários, tendo em vista o passado imediato da revolução. Mas, na verdade, "o terror vermelho nasceu do terror branco. Os defensores do antigo regime e do capitalismo o ensinaram aos proletários e aos camponeses, que a inexperiência do poder e o generoso idealismo de muitos revolucionários tornavam pouco inclinados a empregar a violência. A benevolência dos vencedores para com os vencidos, tanto após a queda da autocracia, como após a insurreição de outubro, é uma coisa desconcertante. Após o outubro vermelho, o líder ultrarreacionário Purichkevitch recuperou tranquilamente a liberdade. O atamã cossaco Krasnov, detido com armas em seu poder, foi posto em liberdade condicional" (SERGE, 1993, p. 341). Portanto, não é o passado imediato que define se o governo revolucionário vai ou não utilizar-se, e em qual nível, do terror, mas o uso do terror pela contrarrevolução.

[670] Ideia que, como sabemos, corresponde à oposição arendtiana entre poder e violência: "o poder pode ser destruído pela violência. É isso o que acontece nas tiranias, onde a violência de um destrói o poder da maioria". Porém, ao fazê-lo, as tiranias "perecem porque engendram a impotência ao invés do poder" (ARENDT, 1990b, p. 121).

de que nem mesmo as leis podiam limitá-lo sem que, com isso, houvesse prejuízos à república, dado que "a limitação que as leis impõem sobre o poder apenas pode resultar numa diminuição de sua potência" (ARENDT, 1990b, p. 121). Com isso, teria surgido o dilema de como limitar o poder sem destruí-lo ou torná-lo impotente. E, segundo a filósofa, foi com Montesquieu que os revolucionários descobriram que poderiam fazê-lo limitando o poder com o próprio poder[671]. Em razão disso, temos que, se, como corolário da revolução, o poder adquire corporalidade no estado, a limitação do poder pelo próprio poder é, então, uma limitação no próprio corpo político, uma limitação no interior de suas instituições. Isso significa que a discussão sobre a limitação do poder, que, no curso da Revolução americana, envolveu a questão crucial do quanto o poder político poderia ser mais ou menos permeado pela participação popular – e, por conseguinte, seria mais ou menos expressão dos interesses vindos de baixo, pois, como se sabe, diversos mecanismos institucionais foram utilizados para "filtrá-los" (o poder e os interesses) –, tornou-se, em sua reflexão, uma questão central apenas porque os revolucionários (agora, basicamente apaziguadores do ardor da revolução) estavam preocupados com a ruína, pelo excesso ou pela falta, do próprio poder. Por isso que, ao invés de demonstrar os interesses reais, objetivos e efetivos, envolvidos na criação de instituições como o Senado e a Suprema Corte[672], ela, manifestando seu conservadorismo liberal, as exalta como criações exemplares, como produtos institucionais resultantes do elevado padrão de criatividade política dos admiráveis homens da revolução[673].

---

[671] "O poder só pode ser contido, e, ainda assim, permanecer intacto, através do poder" (ARENDT, 1990b, p. 121).

[672] "Do ponto de vista institucional, é a falta de poder, acrescida da permanência no cargo, que mostra que, na República americana, a verdadeira sede da autoridade está na Suprema Corte" (ARENDT, 1990b, pp. 160-1). Portanto, para Arendt, a tão admirada Constituição americana fez da Suprema Corte, a mais antidemocrática das instituições do Estado americano, a mais inacessível à expressão do poder popular, "a verdadeira sede da autoridade". Isso torna desnecessário qualificar, aqui, a posição política da própria Arendt, se é progressista ou conservadora.

[673] "Em novidade e singularidade, a instituição do senado se equipara à descoberta do controle judicial, representado na instituição das supremas cortes. Teoricamente, resta apenas salientar que nessas duas aquisições da Revolução – uma instituição duradoura para a opinião e uma instituição duradoura para o julgamento –, os fundadores da República transcenderam sua própria estrutura conceitual que, decerto, era anterior à Revolução; foi dessa maneira que eles reagiram à ampliação do horizonte de experiência que o próprio evento lhes trouxera" (ARENDT, 1990b, p. 183). Quanto a isso, é necessário lembrar que, embora Arendt tenha razão que ao salientar que "os fundadores da República transcenderam sua própria estrutura conceitual", é bastante duvidoso que isso tenha sido favorável a todos os americanos, como se depreende da totalidade de sua argumentação e, pode-se entrever, no tom dessa citação. De fato, como, dentre outros, mostram Losurdo (2004) e Wood (2002), suas contribuições originais possuíram, de modo geral, um sentido fortemente conservador e, o quanto é possível usar esses termos em se tratando dos Estados Unidos, aristocrático. Um exemplo é que, "na [Convenção da] Filadélfia, a proposta de fazer eleger o Senado não diretamente a partir de baixo, mas a partir das assembleias legislativas de cada estado é formulada explicitamente com o objetivo de constituir uma Câmara alta o mais semelhante possível à Câmara dos Pares da Inglaterra e, portanto, composta de membros que se distingam já pelo seu 'nível' e façam valer inequivocamente o 'peso da propriedade'" (LOSURDO, 2004, pp. 24-25). Para Arendt, ao contrário, não eram as contradições objetivas e o 'peso da propriedade' que promoviam essas inovações institucionais, mas uma motivação muito mais nobre, garantir a estabilidade da república e, assim, o espaço da liberdade para as atividades políticas, o que deveria ser feito por meio do repúdio do poder da "opinião

Nessa visão – mais do que idealista, idealizada (uma "fábula política") da instauração da Constituição americana –, Hannah Arendt desconsidera ou, muito mais provável, avaliza atos e arranjos legais e institucionais que, de modo geral, visaram impedir que os produtores, desde pequenos proprietários aos bem mais indesejados assalariados, participassem do domínio político[674]. De forma alguma, lhe incomodam as restrições à participação popular e os "filtros" institucionais à expressão da vontade dos "de baixo" consagrados pela Constituição. Por meio de questionamentos e convicções tipicamente liberais, ela trata a questão da representação sempre no âmbito da problemática relação entre minoria e maioria, fazendo abstração das classes sociais e das oposições e dos interesses socioeconômicos que movem indivíduos e grupos sociais – e que, por sua vez, embora de forma difusa e mistificada, adentram e afetam o domínio das lutas políticas. Mas essa assunção do reducionismo que, no domínio político, empobrece o indivíduo social em razão da mera abstração da cidadania[675], não faz com que, algo que ocorre na análise dos regimes totalitários, negue a existência objetiva das classes, de seus respectivos interesses e, por conseguinte, considere que os indivíduos tenham sido absolutamente atomizados e rebaixados à absoluta passividade no tocante à ação (política). Em consonância com a perspectiva liberal, Arendt sustenta que a Constituição americana consolidou uma forma de organização política que, por mais problemática que a relação dos indivíduos com as atividades e o domínio político tenha se tornado com o passar do tempo, encontra-se, como "mundo livre", no polo oposto do totalitarismo. Sendo que é somente por transitar no campo do liberalismo que as diversas formas de cerceamento da participação popular, as quais se encontram incrustradas na organização política instaurada pela Constituição, podem assumir, para ela, a conotação positiva de proteção contra o "despotismo eletivo" e a "unanimidade" das "paixões e opiniões". Para ela, em oposição às abordagens que ultrapassam o campo dos discursos e intenções aparentes dos revolucionários – e que o fazem em busca dos fundamentos objetivos que os impulsionam[676] –, não eram as contradições objetivas e o 'peso da propriedade' que promoviam essas inovações institucionais, mas uma motivação muito mais nobre: garantir a estabilidade da república e, assim, o espaço da liberdade para as atividades políticas, o que

pública" sobre a política. Em suas palavras, "não foi nenhuma imitação do governo inglês, senão uma percepção muito original do papel da opinião no governo que levou os fundadores a acrescentar, à Câmara Baixa, na qual a 'multiplicidade de interesses' estaria representada, uma Câmara Alta, inteiramente devotada à representação da opinião, na qual, em última análise, 'todos os governos se fundamentam'" (ARENDT, 1990b, p. 181). Mas, embora Arendt envolva esse cerceamento em motivações nobres, veremos como essa e outras medidas foram tomadas para, mais do que permitir, impedir a todos de participarem do domínio político.

[674] De acordo com Wood, para os federalistas, "a representação não é um meio de implantar, mas um meio de evitar, ou de pelo menos contornar parcialmente, a democracia" (WOOD, 2002, p. 186).

[675] Sobre o tema, ver Marx (1991).

[676] Por exemplo, Aptheker (1969), Blackburn (2002), Losurdo (2004), Wood (2002).

deveria ser feito por meio do repúdio do poder da "opinião pública" sobre a política. Em suas palavras,

> não foi nenhuma imitação do governo inglês, senão uma percepção muito original do papel da opinião no governo que levou os fundadores a acrescentar, à Câmara Baixa, na qual a 'multiplicidade de interesses' estaria representada, uma Câmara Alta, inteiramente devotada à representação da opinião, na qual, em última análise, 'todos os governos se fundamentam' (ARENDT, 1990b, p. 181).

E apesar de Arendt envolver esse cerceamento em motivações nobres, é notório como essa e outras medidas foram tomadas sob o estreito interesse classista de, mais do que permitir, impedir a todos de participarem do domínio político. Nesse sentido, mesmo fazendo questão de frisar certas diferenças positivas da democracia americana em relação às conquistas inglesas de um século antes, Ellen M. Wood expôs os fundamentos conservadores da Constituição do nascente Estados Unidos da América. E muito mais do que a nobreza de princípios, sublinhou que essas diferenças resultaram do fato de que, "Apesar de, na luta para determinar a forma da nova república, os antidemocratas terem sido vitoriosos, no momento mesmo da fundação o impulso para uma democracia de massa já era forte demais para que tal vitória fosse completa" (WOOD, 2002, p. 185). Ou seja, conquistas democráticas da Revolução americana foram incorporadas à Constituição não porque esta foi o corolário plenamente representativo das forças mais progressistas e democráticas envolvidas nas lutas, mas porque, devido às condições socioeconômicas e políticas, os antidemocratas, apesar de vitoriosos, não tiveram força suficiente para impedi-las plenamente, embora tenham lhe causado inequívocos estragos. Dentre esses, além das instituições de "sistemas de controle e equilíbrio do poder" (Senado e Suprema Corte), a instauração de um executivo forte – com poderes quase imperiais – e do dispositivo do "estado de exceção", com óbvias intenções de proteger os grandes proprietários das intenções redistributivas das massas populares (Cf. LOSURDO, 2004, p. 93 *e passim*). Na avaliação de Losurdo, de modo similar ao 18 brumário, a Convenção da Filadélfia e a Constituição dela resultante significaram, de fato, um golpe de estado[677].

> Com efeito, por causa do clima político já visto, a Convenção convocada para a Filadélfia é quase exclusivamente composta de 'homens extremamente conservadores', os quais, trabalhando em rigoroso segredo e indo muito além do mandato recebido, que prevê apenas uma obra de reforma dos artigos da Confederação, elaboram um texto constitucional

[677] Guardadas as diferenças resultantes das histórias e dos níveis distintos de radicalidade das revoluções, Losurdo sustenta que, "se a francesa termina, ainda que provisoriamente, em 1799, a americana se conclui definitivamente em 1788-1789, com a aprovação da nova Constituição. Em ambos os países, a aguda crise social desemboca na subida ao poder de um general coberto de glória. No plano interno, num caso e no outro, trata-se de reabsorver ou cortar as tendências radicais surgidas no curso das agitações anteriores" (LOSURDO, 2004, p. 100).

> totalmente novo, reforçando enormemente o poder central: 'realizado por Napoleão, chamar-se-ia um *coup d'État*' (LOSURDO, 2004, p. 98).

E mais, embora Arendt considerasse a Constituição americana um símbolo jurídico-político de uma revolução vitoriosa, tão bem arquitetada que, quando necessária, a própria renovação teria sido pensada aos moldes romanos da autoridade que se renova pela rememoração do ato de fundação[678] – "desnecessário é dizer que a própria autoridade da Constituição americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada" (ARENDT, 1990b, p. 162) –, Losurdo, ultrapassando os limites da abordagem fenomenológica e intra-institucional e, assim, decifrando medidas jurídico-políticas à luz dos acontecimentos sociais, mostra que,

> Sob um ponto de vista legal – observa Woodrow Wilson –, a Constituição original só poderia ser modificada com base no 'consenso unânime' dos estados signatários; mesmo que, abolindo a legalidade, se procedesse a uma 'contagem dos eleitores em escala nacional, ter-se-ia indiscutivelmente verificado uma maioria contrária à [nova] Constituição'; no entanto, os protagonistas da Convenção da Filadélfia se preocupavam não em 'agradar o país, mas salvá-lo' /.../ Isto é: a virada político-constitucional não estava legitimada nem pela ordem jurídica existente nem pelo apelo à soberania popular, mas pela absoluta necessidade de poupar o país aos ataques à propriedade, o caos e a anarquia que sob ele pendiam ameaçadoramente (LOSURDO, 2004, p. 98).

Por fim, apenas um brevíssimo comentário sobre a questão da autoridade da Constituição americana. De acordo com Arendt, lei, poder e autoridade são coisas bastante distintas. Os homens da Revolução americana, ao contrário daqueles da Revolução francesa, sabiam que o poder advém de baixo, do povo, mas que a fonte da lei não pode ter a mesma origem, pois, caso tivesse, a lei não teria autoridade suficiente para estabilizar a revolução e, com isso, criar o domínio político necessário e legítimo para o exercício da liberdade. Para eles, tal fonte outorgante de legitimidade à lei não podia ser a flutuante "vontade geral" do povo, como pensavam os franceses[679], mas teria que ser um absoluto[680]. "E com esse problema, que apareceu como a necessidade de um absoluto, os homens da Revolução americana se envolveram da mesma forma que seus colegas da França" (ARENDT, 1990b, p. 148). Mas se um dos mais importantes fundamentos dessa perda da autoridade da lei encontra-se, segundo

[678] "A própria concepção romana de autoridade sugere que o ato de fundação gera, inevitavelmente, sua própria estabilidade e permanência, e, nesse contexto, a autoridade não é, nada mais nada menos, do que uma espécie de 'aumento' necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças permanecem ligadas à fundação original" (ARENDT, 1990b, p. 162).

[679] "O grande e fatal infortúnio da Revolução francesa foi que nenhuma das assembleias constituintes conseguiu reunir autoridade suficiente para formular a lei do país /.../ Teoricamente, o grave e funesto erro da revolução francesa consistiu em sua quase automática e ingênua convicção de que a lei e o poder emanam de uma só e mesma fonte" (ARENDT, 1990b, p. 132).

[680] Segundo ela, o fato de apenas Montesquieu, entre os teóricos pré-revolucionários, jamais ter sentido a necessidade de "introduzir um poder absoluto, divino ou despótico, no domínio político" (ARENDT, 1990b, p. 151) é o resultado de que somente ele utilizava o termo lei no sentido romano – relação, acordo, aliança –, donde, grosso modo, a autoridade emanava de uma aliança original.

Arendt, na secularização promovida pelo moderno pensamento filosófico e científico[681], a tal absoluto não bastava o apelo às leis da natureza, e nem elas mesmas poderiam sê-lo, pois, ao invés da estabilidade, tais leis, em razão de suas características – a de serem leis inexoráveis e do movimento –, arrastariam os homens por sua força sobre-humana, "não importa o que fizessem, ou pretendessem fazer, ou deixassem de fazer". Portanto, às leis da natureza era necessário, como o fez Thomas Jefferson na Declaração de Independência, acrescentar um "Deus da natureza" e, ainda mais importante, "outra frase que di[sesse] respeito à fonte transcendente da autoridade para as leis do novo corpo político". E, ainda de acordo com a filósofa, essa frase na Declaração é: "Acreditamos que essas verdades sejam evidentes por si mesmas" (ARENDT, 1990b, pp. 152; 154). Em pleno Século das Luzes, essa verdade axiomática teria sido decisiva porque Jefferson

> Sabia muito bem que a afirmação de que 'todos os homens são criados iguais' não podia ter a mesma força impositiva do que a afirmação de que dois e dois são quatro, pois a primeira é, de fato, uma proposição da razão, uma concepção racional que carece de anuência, ao menos que se admita que a razão humana está divinamente preparada para aceitar certas verdades como sendo evidentes por si mesmas; a última, ao contrário, está arraigada na estrutura física do cérebro humano, sendo, portanto, irresistível (ARENDT, 1990b, p. 155).

Daí que, por ser incontestável, "A autoridade da verdade axiomática pode ser menos poderosa do que a autoridade de um 'deus vingador', mas certamente ainda possui resquícios de origem divina" (ARENDT, 1990b, p. 155). E, todavia, por mais que duas páginas adiante ela tenha escrito que, apesar da introdução dessas expressões, "o que salvou a Revolução americana" de um destino trágico, como ocorreu com as revoluções do Velho Mundo, não foi "senão o próprio ato de fundação" (ARENDT, 1990b, p. 157), que conteve em si "o princípio e a norma, o *principium* e o preceito" (ARENDT, 1990b, p. 170), é sintomático o fato de que, como no caso da ideologia, sua visão de mundo tenha invertido as determinações entre o ser e a consciência, atribuindo a esta um poder regente e normativo da realidade social que, decerto, a consciência não possui – algo que, amparados em Marx, já tivemos a oportunidade de demonstrar. Nesse sentido, suas reflexões sobre a Revolução americana nos dizem muito sobre essa inversão e, por conseguinte, sobre a autossustentabilidade que atribuiu à política; atribuição essa que se encontra manifesta no fato de que, por mais importantes que tenham sido as questões econômicas e as lutas entre as classes (e facções de classe) da sociedade civil,

[681] De acordo com Arendt (2008a, p. 402), "a doutrina do Inferno em Platão é claramente um instrumento político inventado para finalidades políticas". E, explicitando novamente seu idealismo e a inversão entre ser e consciência que ele acarreta, ela diz: "A consequência política da secularização da idade moderna, em outras palavras, parece consistir em eliminar da vida pública, junto com a religião, o único elemento político da religião tradicional, o medo do Inferno. Essa perda corresponde à diferença mais significativa, em termos políticos, embora certamente não espirituais, entre nossa época e os séculos posteriores" (*ibid*., p. 403).

suas explicações visavam avalizar que as preocupações e as discussões motivadoras dos revolucionários americanos eram, para todos os efeitos, meramente políticas. Em sua concepção, essas motivações não estavam voltadas para compor, em algum momento e/ou instância do Estado em construção, os dilemas socioeconômicos, mas para, autarquicamente, constituir e garantir o exercício da liberdade no domínio político[682].

Mas, seja como for, numa coisa Arendt tem razão, a Revolução americana, como atestam as precisas palavras de Wood, foi exemplar. Pois, de fato,

> Foram os antidemocratas vitoriosos nos Estados Unidos que ofereceram ao mundo moderno a sua definição de democracia, uma definição em que a diluição do poder popular é ingrediente essencial. Se as instituições políticas americanas não chegaram a ser imitadas por toda parte, a experiência americana deixou um legado universal (WOOD, 2002, p. 185).

7.4. Hannah Arendt e o pensamento liberal: a propriedade como condição da liberdade e a excelência como critério de participação política

Um dos preceitos mais caros aos pensadores liberais é o direito à propriedade. Curioso é que, não apenas pela cultivada esquiva em classificar suas ideias no cenário filosófico e político, mas também pelas diferenças que nutre em relação a um conjunto de aspectos do liberalismo, Arendt sempre tratou de diferenciar as suas ideias das desses pensadores[683]. No entanto, por vias diversas, ambos partem do pressuposto de que a propriedade constitui a expressão e/ou o fundamento da liberdade. Para os liberais, a propriedade exprime, no âmbito material, a propriedade da própria vida e dos frutos do trabalho: como sou proprietário de mim mesmo, os frutos do meu trabalho me pertencem e, assim, configuram a minha propriedade, desde a terra que labutei aos objetos que nela – e me apropriando dela – produzi e produzo. Para Arendt, não se trata de analisar a importância do direito à propriedade pelo ângulo da justiça ou injustiça do produtor ser ou não o proprietário dos produtos do seu próprio trabalho[684], mas, aos seus olhos, daquilo que, em termos objetivos, a propriedade representa para o homem como homem: ela é "a mais elementar condição política para a mundanidade do homem" (ARENDT, 2010, p. 315). Por isso que, a despeito das diferenças que

[682] Uma negligência acentuada e facilmente constatável dessas questões, produto da comparação da Revolução americana com a francesa, pode ser encontrada na explicação que fornece da diferença primordial entre a "república americana" – um governo de leis –, e a "democracia francesa" – um governo de homens. "Do ponto de vista histórico, a diferença mais óbvia e mais decisiva" (ARENDT, 1990b, p. 124) que veio a existir entre ambas encontra-se nos governos precedentes que vieram a substituir: entre os americanos, uma "monarquia limitada"; entre os franceses, o absolutismo. Encontra-se um comentário sobre isso na nota 666, supra.

[683] O que não significa que muitos liberais não a tenham em alta conta, como, dentre tantos outros, é o caso do brasileiro Celso Lafer.

[684] Se, como demonstra MacPherson (1979), o próprio Locke enfrentou esse dilema num estágio inicial do desenvolvimento capitalista, desnecessário dizer que, num estágio avançado do capitalismo monopolista, Arendt não pôde, sob pena de incorrer nas mais diversas incongruências, efetuar enfrentar o tema.

nutria em relação ao liberalismo, ela fez um entusiasmado comentário sobre o lema que mobilizou os colonos americanos – "nenhuma taxação sem representação"[685]. A propriedade é o anteparo objetivo que coloca limites ao ímpeto, à força vital e inesgotável do trabalho.

> Devido à sua segurança mundana, a propriedade não reforça, mas antes mitiga a desvinculação do processo do trabalho em relação ao mundo. Por isso mesmo, o caráter de processo do trabalho, a implacabilidade com que o trabalho é reclamado e impelido pelo processo vital, é interrompido pela aquisição de propriedade. Em uma sociedade de proprietários, em contraposição a uma sociedade de trabalhadores ou de assalariados, é ainda o mundo, e não a abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro do cuidado e da preocupação humanos (ARENDT, 2010, p. 143).

Sem a propriedade – e, sublinhemos, trata-se da *propriedade privada*[686] –, faltam as condições objetivas à proteção necessária para que os indivíduos possam ocultar o que não deve ser exposto à luz do público e, inclusive, vivenciar o isolamento demandado pela fabricação e pelas faculdades da *vita contemplativa*. Esta é, sem dúvida, uma questão polêmica. Por isso, seu tratamento exige ao menos o esclarecimento do sentido que Arendt atribui ao termo propriedade, pois, a nosso juízo, ele padece de uma ambiguidade estrutural[687].

De início, convém destacar que, também aqui adotando um procedimento tipicamente liberal – pois, como vimos acima, sem política não há liberdade[688] –, as definições de Arendt flutuam indistintamente entre a propriedade de bens de consumo/uso e a propriedade dos meios de produção – dentre os quais, a terra. N'*A condição humana*, após assinalar algumas diferenças entre a privatividade[689] antiga e a moderna – realçando, naquela, seu significado de privação daquilo que é público, do mundo humano comum onde o indivíduo pode ser visto e ouvido e, com isso, confirmar perante os outros sua humanidade – e entre propriedade e riqueza, Arendt afirma:

> A diferença entre o que temos em comum e o que possuímos privadamente é, em primeiro lugar, que as nossas posses privadas, que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum /.../ A segunda saliente

[685] "Hoje, temos dificuldade em perceber a grande força desse princípio porque a íntima conexão entre propriedade e liberdade não soa mais, para nós, como uma coisa natural" (ARENDT, 1990b, p. 144).
[686] Até porque, para Arendt, "a posse coletiva é, a rigor, uma contradição nos termos" (ARENDT, 2010, p. 320).
[687] Lembremos, sobre o tema, o que disse um dos grandes liberais do século XIX – que, diga-se, incorreu no mesmo problema –, John Stuart Mill (2001, p. 112): "Um dos erros mais frequentemente cometidos, que é fonte dos maiores erros práticos nos assuntos humanos, é o de supor que o mesmo nome sempre represente o mesmo agregado de idéias. Nenhuma palavra foi mais sujeita a esta espécie de mal-entendido do que a palavra propriedade. Ela denota, em qualquer sistema social, os mais amplos poderes de uso exclusivo ou controle exclusivo das coisas (e às vezes, infelizmente, até das pessoas) que a lei concede, ou que o costume naquele sistema social reconhece; mas tais poderes de uso e controle exclusivos são muito variados e diferem grandemente em diferentes países e diferentes sistemas sociais".
[688] Embora, lembremos, sob aspectos distintos, pois, para os liberais, a política, como mal necessário, garante a liberdade vigente na sociedade civil, na vida privada; para ela, a política é o próprio espaço da liberdade. De qualquer modo, seja porque garante as condições da liberdade, ou por ser o próprio espaço da liberdade, a questão central é que sem política não há liberdade. Sobre isso, ver capítulo 6 desta tese.
[689] Privatidade é a "completa independência do 'comum'" (ARENDT, 2010, p. 138).

> característica não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio contra o mundo público comum /.../ Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz, superficial /.../ O único modo eficaz de garantir a escuridão do que deve ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada, um lugar possuído privadamente para se esconder (ARENDT, 2010, pp. 86-7).

Mas, afinal, o que deve ser escondido? Ora, como entre os antigos, "a parte corporal da existência, tudo o que é ligado ao processo vital /.../ todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie" (ARENDT, 2010, p. 89). Observemos que esta afirmação, que parece ser mera constatação do que ocorreu no passado, possui contrapartida na avaliação da sociedade burguesa:

> O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e as preocupações materiais devem ser escondidas (ARENDT, 2010, p. 89).

Ou ainda:

> a era moderna estava tão decidida a excluir de seu domínio público o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a Antiguidade estava decidida a excluir o *homo faber*. Em ambos os casos, a exclusão não era tão natural quanto o era a exclusão dos trabalhadores e das classes destituídas de propriedade até sua emancipação no século XIX (ARENDT, 2010, pp. 198-9).

E, mais do que reiterar a confusão entre a faculdade humana e o portador desta faculdade[690] –, essa avaliação se deixa permear, ainda que de modo sinuoso, por certo prenúncio acerca de como, mantida a situação atual, será o nosso futuro. De acordo com Arendt (2010, p. 166),

> o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia.

Ora, temos aqui, além da exposição do desenvolvimento de algumas ideias, a equalização de coisas bastante distintas. Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que, enquanto a "parte corporal da existência" diz respeito, de imediato, às demandas do metabolismo corporal (alimentação, purgação, sexo etc.) que, embora não de modo absoluto, necessitam de ambientes privativos – aí sim, distante dos olhos do público – para garantir a dignidade moral dos indivíduos, "as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie" são, ainda que ligadas ao corpo, de outra natureza: são as atividades que produzem os produtos consumidos pelas anteriores. Para todos os efeitos, *em termos*

[690] Tratando da exclusão de certas classes e/ou grupos sociais do domínio público, Arendt ora fala em termos socialmente identificáveis: homem político, trabalhadores; ora, porém, de capacidades humanas: *homo faber*. Ver nota 498.

biológicos, o alimento que se consome é propriedade do consumidor, pertence a ele; por meio dele, o consumidor produz seu próprio corpo. O mesmo não ocorre necessariamente com os produtos que o produtor produz, pois os resultados do suor do seu corpo podem muito bem ser consumidos por outro indivíduo. Em síntese, de maneira voluntária ou não, o produtor pode produzir para outrem, mas jamais outro pode consumir pelo consumidor. Daí que, inequivocamente interligados, produção e consumo, mesmo quando tomados com *produção consumidora* e *consumo produtivo*, não são idênticos, mas constituem momentos de natureza distinta[691]. Em sua famosa *Introdução de 1857*, Marx diz: "não é que a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são elementos de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade" (MARX, 1982, p. 13); unidade cujo momento predominante pertence à produção[692]. Em segundo, mesmo que seja verdadeiro que "as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio contra o mundo público comum", a extensão arendtiana daquilo que deve ser salvaguardado da exposição pública pelas quatro paredes ao *lócus* da produção de bens, ao invés de restringi-lo à moradia, constitui uma das duas coisas: ou mera nostalgia de uma "idade do ouro" ou, então, uma arbitrariedade reacionária. Como, com sua imensa erudição, Arendt não acalenta nostalgias quanto a uma inexistente "idade do ouro", ficamos com a segunda opção. Isso porque, como se sabe, a unidade entre moradia e espaço produtivo somente seria possível, *de modo pleno*, numa (utópica e reacionária) sociedade de pequenos proprietários de terras e oficinas artesanais ou, como no passado, embora jamais tenha abarcado a totalidade da vida social, numa sociedade de proprietários agrários (e, por conseguinte, de servos e escravos) e artesãos – nas quais os servos, para não falar dos escravos, não podiam ser considerados proprietários em sentido pleno. Nesse caso, esse modo de produção, assentado na pequena propriedade privada, existiu – e ainda existe – no interior de formações sociais não dominadas por ele[693]. Ou seja, ao longo

[691] "Na medida em que seu meio e objeto mesmos já sejam produtos, o trabalho consome produtos para criar produtos ou gasta produtos como meios de produção de produtos. Como o processo de trabalho se passa originalmente só entre o homem e a terra, que preexistia sem sua colaboração, continuam a servir-lhe ainda tais meios de produção preexistentes por natureza e que não representam nenhuma combinação de matéria natural e trabalho humano" (MARX, 1985(I), p. 153).

[692] "A própria distribuição é um produto da produção, não só no que diz respeito ao objeto, podendo apenas ser distribuído o resultado da produção, mas também no que diz respeito à forma, pois o modo preciso de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, isto é, determina de que forma o produtor participará na distribuição /.../ Na medida em que a *troca* é momento mediador entre a produção e a distribuição determinada por ela e o consumo, na medida em que, entretanto, este último aparece como momento da produção, a troca é também manifestamente incluída como um momento na produção" (MARX, 1982, pp. 11-3).

[693] "A propriedade privada do trabalhador sobre seus meios de produção é a base da pequena empresa, a pequena empresa uma condição necessária para o desenvolvimento da produção social e da livre individualidade do próprio trabalhador. Na verdade, esse modo de produção existe também durante a escravidão, a servidão e

da história, nenhuma sociedade teve a totalidade dos produtores executando suas atividades no âmbito dessa pequena propriedade privada[694]; inclusive porque, por sua própria natureza, a produção de certos produtos não pode restringir-se "às quatro paredes da propriedade privada" – sejam produtos do trabalho ou da fabricação[695]. Embora todas as sociedades tenham, *parcial* ou *integralmente*, excluído esses pequenos produtores e, sobretudo, os produtores não-proprietários do domínio político[696]. O que, sendo elas sociedades classistas – portanto, fundadas na exploração do homem pelo homem –, nos diz muito sobre os verdadeiros motivos pelos quais os que arcavam com a produção dos bens que satisfaziam as necessidades deviam ficar privados do acesso àquele domínio e, com isso, à ação.

*

Esse breve excurso pelas ideias arendtianas sobre a propriedade fornecem elementos esclarecedores para a reflexão sobre suas concepções acerca das condições, modos e limites da participação política dos indivíduos. De modo especial, nos interessam suas análises a respeito da participação política popular concretizada nos conselhos – "esses espaços de liberdade" –, pois as experiências dos conselhos possuem um papel destacado naquilo que denomina "tradição revolucionária". Inclusive, a secundarização e a repressão aos organismos de poder locais e a concentração do poder na Assembleia constituiu, aos seus olhos, um dos principais motivos para que a Revolução francesa – assim como todas aquelas que, burguesa ou proletária, nelas se inspiraram – fosse derrotada. Do mesmo modo, a existência de organismos políticos locais desde o período pré-colonial, e principalmente sua manutenção no curso dos acontecimentos revolucionários, foi um fato de suma importância para a vitória da Revolução americana. Há também de se notar que sua valorização dos conselhos – colocando-se, assim, ao lado de Rosa Luxemburgo – como uma espécie de "tesouro perdido da

---

outras relações de dependência. Mas ela só floresce, só libera toda a sua energia, só conquista a forma clássica adequada, onde o trabalhador é livre proprietário privado das condições de trabalho manipuladas por ele mesmo, o camponês da terra que cultiva, o artesão dos instrumentos que maneja como um virtuose". Mas, além de mostrar como, historicamente, a pequena propriedade convive no interior de formações sociais escravistas, feudais etc. Marx indica o sentido do desenvolvimento social com o advento da produção capitalista: "Esse modo de produção [fundado na pequena propriedade] pressupõe o parcelamento do solo e dos demais meios de produção. Assim como a concentração destes últimos, exclui também a cooperação, divisão do trabalho dentro dos próprios processos de produção, dominação social e regulação da natureza, livre desenvolvimento das forças sociais produtivas. Ele só é compatível com estreitas barreiras naturalmente desenvolvidas da produção e da sociedade. Pretender eternizá-lo significaria, como diz Pecqueur, com razão, 'decretar a mediocridade geral'" (MARX, 1985(II), pp. 292-3).

[694] "A economia política confunde por princípio duas espécies muito diferentes de propriedade privada, das quais uma se baseia sobre o próprio trabalho do produtor e a outra sobre a exploração do trabalho alheio. Ela esquece que a última não apenas forma a antítese da primeira, mas também cresce somente sobre seu túmulo" (MARX, 1985(II), pp. 295).

[695] Lembremos, por exemplo, apenas para ficarmos nos casos da Antiguidade, as gigantescas obras dos egípcios e dos povos orientais.

[696] Ver, supra, nota 504.

tradição revolucionária" contribuiu para que muitos atribuíssem um caráter progressista às suas ideias políticas.

Um dos motivos que, para ela, tornou a Revolução americana uma revolução vitoriosa foi que, após o surto de destituição dos antigos governantes, os revolucionários instauraram uma Constituição e um novo corpo político com autoridade suficiente para permanecer estável por longo tempo. Nesse quesito, se as inscrições inseridas por Thomas Jefferson na Declaração de Independência tiveram importância política, assim como a emersão simultânea do "princípio e da norma" (revolucionária e constitucional), o fato que Arendt acentuou com mais ênfase como tendo sido relevante para a consolidação das conquistas da revolução foi a presença de "corpos políticos civis" que, ainda no contexto das colônias, forneceram um ambiente favorável à instauração de uma autoridade que, mais do que à Convenção de Filadélfia, remontava ao Pacto de Mayflower (Cf. ARENDT, 1990b, p. 133 e *passim*). Essas experiências políticas dos próprios colonos, além de terem lhes permitido vivenciar certa "felicidade pública" mesmo sob o domínio monárquico metropolitano, teriam fornecido legitimidade aos poderes locais, que, por sua vez, forneceram aos estaduais, e que, com a Convenção e a Constituição, embasaram o poder federal. Num misto de *virtú* e *fortuna*, a instauração de um sistema federativo – uma das maiores inovações políticas da Revolução americana – foi não submeter os poderes locais aos ditames do poder federal, mas, ao contrário, fazer emanar daqueles o poder deste, impedindo que os revolucionários americanos caíssem no círculo vicioso do *poder constituinte* e do *poder constituído* (Cf. ARENDT, 1990b, p. 132). Para Arendt, essa organização política ascendente, revivificada e completada (com o governo federal) pela revolução, consistiu numa demonstração do caráter republicano e legítimo do poder recém-constituído. Por isso que um dos poucos revolucionários conscientes disso, Thomas Jefferson[697], via com muita preocupação a possibilidade do declínio desses poderes locais no período pós-revolucionário. "O que ele identificou como um perigo mortal para a república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos, sem lhes oferecer a oportunidade de *serem* republicanos e de *agirem* como cidadãos" (ARENDT, 1990b, p. 202). Para ele, assim como para Arendt, o poder político não poderia prescindir de algum tipo de participação ativa dos cidadãos nos negócios políticos sem que, com isso, os privasse do acesso à felicidade pública e, outrossim, o próprio poder da legitimidade necessária para sua sustentação. Em termos arendtianos, havia uma preocupação básica com a própria dignidade da política. Nos anos posteriores à Revolução, Jefferson salientou que, sem um esquema de

[697] De acordo com Arendt, o outro era James Madison.

organização do sistema político que permitisse aos cidadãos participarem do poder e, assim, tornarem-se

> membros ativos do governo comum /.../ o próprio fundamento do governo republicano jamais podia ser concretizado, e o governo dos Estados Unidos seria republicano apenas no nome /.../ Se a finalidade maior da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer, a *constitutio libertatis*, então as repúblicas elementares dos distritos, o único espaço tangível onde todos podiam ser livres, eram efetivamente a finalidade da grande república, cujo principal objetivo nos assuntos domésticos devia ser proporcionar ao povo esses espaços de liberdade e lutar pela sua preservação. O pressuposto básico do sistema distrital, tivesse ou não Jefferson consciência disso, era que ninguém podia ser chamado livre, se não tivesse experimentado a liberdade pública, e que ninguém podia ser chamado livre ou feliz sem participar, e ter uma parte, no poder público (ARENDT, 1990b, pp. 203-4).

Nesse sentido, os sistemas partidários, mesmo o inglês e o norte-americano – que, para a filósofa, são bastante superiores aos do continente europeu e congêneres –, não oferecem as mesmas possibilidades de participação ativa no domínio político e nem de vivenciar a "felicidade pública", pois, em razão do sistema de representação sob o qual se assentam, efetuam "o divórcio entre o conhecimento e a ação", e onde há esse divórcio "deixa de existir espaço para a liberdade" (ARENDT, 1990b, p. 211). De acordo com Arendt, "os partidos, por causa de seu monopólio de nomeação, não podem ser vistos como órgãos populares, mas são, ao contrário, os próprios instrumentos eficientes através dos quais o poder do povo é reduzido e controlado" (ARENDT, 1990b, p. 215).

Seja como for, distantes do alcance da influência política de Jefferson e outros revolucionários americanos, em muitas revoluções europeias subsequentes surgiram essas organizações políticas revolucionárias que, geralmente com duração efêmera, consistiram numa irrupção espontânea do poder popular auto-organizado, os conselhos e os sistemas de conselhos. Segundo Arendt, inexistentes antes das revoluções do século XVIII, os sistemas de conselhos, assim como os sistemas partidários, foram uma "consequência do dogma moderno e revolucionário segundo o qual todos os habitantes de um determinado território têm o direito de acesso à esfera pública e política" (ARENDT, 1990b, p. 216)[698]. Os conselhos, porém, não surgiram como instituições voltadas a um sistema político de representação, mas como organismos nos quais os indivíduos podiam articular o conhecimento à ação, nos quais

[698] Não é isso, no entanto, o que pensa Hobsbawm, para quem "Os conselhos, mesmo na forma de delegações eleitas, são mecanismos políticos tão óbvios em comunidades acima de um determinado tamanho que antecipam, consideravelmente, os partidos políticos, que estão, pelo menos no sentido usual do termo, distantes de serem instituições óbvias /.../ Um 'sistema de conselhos', sob este nome, é certamente contemporâneo ou mesmo posterior aos partidos políticos da Rússia de 1905, já que foram estes que reconheceram as possíveis implicações dos sovietes para o governo revolucionário das nações, mas a ideia de governo descentralizado mediante órgãos comunais autônomos, talvez ligados por uma estrutura piramidal de organismos superiores de delegados, é, por razões práticas, extremamente antiga" (HOBSBAWM, 1985, p. 206).

o poder político foi exercido diretamente, sem a mediação de representantes. "O conflito entre os dois sistemas, o de partidos e o de conselhos, veio à tona em todas as revoluções do século XX. O problema em causa era a representação *versus* ação e participação" (ARENDT, 1990b, p. 218). Para Arendt, a participação política direta foi um dos motivos pelos quais os conselhos sempre despertaram a desconfiança nos revolucionários profissionais, que se consideravam muito mais preparados para, por meio dos partidos, dar continuidade à revolução que o povo havia iniciado. E, "embora o papel desempenhado pelo revolucionário profissional tenha sido geralmente insignificante ou quase inexistente, sua influência sobre o curso posterior das revoluções tem sido incontestavelmente muito grande" (ARENDT, 1990b, p. 208). O outro motivo é que os revolucionários profissionais sempre temeram o "novo e o inesperado", e, assim, em razão do conhecimento que detinham, almejavam controlar o fluxo dos acontecimentos históricos – isto é, "fazer" a revolução. Mas, seja como for, não importa, aqui, retomarmos a discussão sobre a procedência ou não dessas críticas arendtianas, o que talvez exigisse ao menos mais um capítulo à parte (e, de qualquer modo, já discutimos alguns aspectos delas nos capítulos anteriores). O importante é sublinhar que, aos seus olhos, os conselhos, genuínas manifestações políticas do poder popular, não podem configurar, em razão da natureza espontânea do seu surgimento, uma tradição, apesar de terem emergido em praticamente todas as revoluções desde a Revolução francesa[699]. Por isso, ao longo de diversas páginas, entremeada por críticas muitas vezes controversas aos mais significativos representantes da tradição revolucionária de matrizes jacobina e socialista – especialmente Robespierre e Marx[700] –, o entusiasmo que manifesta pelos conselhos somente é ombreado pelo mesmo sentimento relativo ao caráter *espontâneo* desses organismos de poder político.

> O aspecto mais surpreendente desses desenvolvimentos espontâneos é que /.../ esses órgãos independentes e altamente diferenciados levaram não mais que umas poucas semanas, no caso

[699] E após citar eventos revolucionários ocorridos em diversos países, nos anos de 1848, 1870-1, 1905, 1917, 1918-9 e 1956, escreveu: "A simples enumeração dessas datas sugere uma continuidade que, de fato, nunca existiu. É precisamente a ausência de continuidade, de tradição, de influência organizada, que torna a uniformidade do fenômeno tão surpreendente" (ARENDT, 1990b, p. 209). Como sabemos, ela não pode assumir a existência de uma continuidade histórica e, portanto, de uma tradição porque, nos quadros de sua reflexão, isso tornaria os conselhos organismos resultantes de ações previamente refletidas, significando, assim, um duro golpe em sua concepção de história e de evento, tendo em vista que tanto deveria reconhecer a presença de relações causais atuando objetivamente na vida humana como, ainda, que a intervenção consciente – em suas palavras, as "especulações teóricas" – dos homens pode trazer à luz realidades potencialmente contidas no presente.

[700] Para ela, o entusiasmo de Marx com a Comuna de Paris arrefeceu quando "percebeu até que ponto essa forma política conflitava com todas as noções de uma 'ditadura do proletariado'" (ARENDT, 1990b, p. 205), pois esta fora concebida nos moldes dos estados nacionais e, nela, em razão do necessário monopólio da violência pelo estado, o poder deveria ser exercido pelo partido revolucionário. Novamente, aqui, temos mais uma leitura enviesada de Marx por Arendt, pois, quando Marx conclama pela necessidade de centralização dos poderes do estado como tarefa do proletariado – e, diga-se, o texto citado por Arendt é de 1850, não de 173, como ela afirma –, ele o faz não em oposição ao poder popular, mas aos restos do poder feudal que ainda persistem nos estados alemães da época. Por isso sua referência àquilo que, em termos políticos, os franceses fizeram em 1793.

> da Rússia, ou alguns dias, no caso da Hungria, para iniciar um processo de coordenação e integração, através da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial, no âmbito dos quais podiam ser finalmente escolhidos os delegados para uma assembleia representativa de todo o país (ARENDT, 1990b, p. 213).

Mas, na sequência dessa celebração do caráter espontâneo dos conselhos, Arendt faz algumas considerações que, sob certos aspectos, tanto incorrem em afirmações de duvidosa veracidade histórica como começam a denotar alguns traços conservadores. Segundo ela,

> Como no caso dos antigos pactos, 'consórcios' e confederações da história colonial da América do Norte, observamos aqui [no sistema de conselhos] como o princípio federativo, o princípio de liga e aliança entre unidades independentes, emerge das condições elementares da própria ação, sem sofrer a influência de especulações teóricas acerca das possibilidades de um governo republicano em grandes territórios, e sem mesmo ser forçado a uma união pela ameaça de um inimigo comum. O objetivo comum era o estabelecimento de um novo corpo político, de um novo tipo de governo republicano que estaria de tal forma fundamentado em 'repúblicas elementares' que seu próprio poder central não privaria os órgãos constituintes do seu poder originário de constituir. Em outras palavras, os conselhos, ciosos de sua capacidade de agir e de formar opinião, seriam compelidos a descobrir, tanto a divisibilidade do poder, como a sua consequência mais importante, a indispensável separação de poderes no governo (ARENDT, 1990b, p. 213).

Ora, como se pode afirmar que o objetivo do "governo republicano" almejado pelos conselhos emerge – de modo geral – com tal espontaneidade que nem mesmo necessita "ser forçado a uma união pela ameaça de um inimigo comum"? Seria este o caso, por exemplo, "do esboço de organização nacional que a Comuna [de Paris] não teve tempo de desenvolver" (MARX, 1986b, p. 73)? Os organismos de poder sobre os quais, em sua luta encarniçada contra a burguesia, o poder imperial e o imenso peso da burocracia estatal, a Comuna de Paris ergueu-se – e, ao mesmo tempo, incentivou em diversas localidades fora da própria capital – eram poderes que expressavam algum objetivo comum de toda a nação? Na verdade, "a Comuna era, essencialmente, um governo da classe operária, fruto da luta de classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política afinal descoberta para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho" (MARX, 1986b, p. 76). E os sovietes de operários, soldados e camponeses da Revolução Russa, teriam se desenvolvido à revelia da oposição ante algum inimigo comum? O Czar e seu estado absolutista-feudal e a burguesia a ele aliada não seriam inimigos comuns às classes representadas nos sovietes? Assim como nesses casos, os conselhos da Revolução alemã de 1918-19 e – apesar das confusões resultantes do imbróglio classe-burocracia nos países do leste – os conselhos húngaros de 1956 também eram órgãos de poder político da classe trabalhadora. E mais, quanto à "indispensável separação de poderes no governo" – tipo-ideal de governo inspirado nas experiências americanas –, uma das virtudes primordiais dos conselhos não residia justamente na não-separação dos poderes? Nas palavras de Marx (1986, p. 72), "A Comuna devia ser, não um órgão parlamentar, mas uma

corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo". Essa unidade de poderes e funções tinha como justa finalidade impedir que obrigações legais não fossem cumpridas pela falta de meios e que os meios ficassem inertes pela ausência de normas. Ou seja, tinha como finalidade suprimir os entraves institucionais que, sob a forma do respeito à autonomia dos poderes, justificavam a não-realização governamental dos interesses populares.

Não bastasse isso, há, também, após notar o quanto "a tendência espontânea para criar órgãos como os sovietes é muito importante para a autora" – fato em razão do qual o leitor de *Da revolução* deveria "esperar que [ela] mostrasse algum interesse pelas formas efetivas que tais órgãos populares adotam" –, uma precisa observação de Hobsbawm:

> Os precursores dos sovietes (que constituíam assembleias de delegados, principalmente de grupos funcionais de pessoas, tais como fábricas, regimentos ou aldeias), argumenta, foram as seções parisienses da Revolução francesa (as quais eram essencialmente formas de democracia direta de todos os cidadãos em assembleia pública) ou as sociedades políticas (que eram órgãos voluntários de tipo conhecido). Possivelmente uma análise sociológica pudesse mostrar a semelhança dessas formas, mas Hannah Arendt abstém-se disso (HOBSBAWM, 1985, p. 205).

Mas o distanciamento dos reais acontecimentos históricos e a consequente abstenção de tratá-los parece, sem maiores fundamentações, apenas o resultado necessário de sua visão idealista da história. Um olhar mais abrangente permite deslindar que, de fato, em razão do reconhecimento da ossificação das formas de participação política da sociedade burguesa, culminando no baixo entusiasmo provocado por elas e, assim, na desqualificação do sistema partidário – um dos elementos que, a seu ver, se cristalizou nos regimes totalitários –, assim como de sua concepção de política, é justamente esse distanciamento que torna plausível, sustentável e contaminador seu entusiasmo com os conselhos. Isso porque, caso distinguisse suas formas históricas concretas, teria que assumir seu caráter classista – e não meramente republicano –, o que tornaria explícito que a assunção da "questão social" pelos conselhos não é um mero resultado de uma escolha subjetiva, dos erros ou acertos dos revolucionários, mas a expressão organizacional de que, para o proletariado (e as classes que lhe são caudatárias nas revoluções), a verdadeira revolução não é política, é social. Quanto a essa relação entre o político e o social, Marx, em meio a críticas aos absurdos teóricos da reação prussiana, escreveu:

> na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrásica, ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá concretizar-se. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político* (MARX, 2010, pp. 52-3).

Para Arendt, ao contrário, em razão dos pressupostos filosóficos tratados ao longo desta tese, a ação política – e, portanto, a revolução e seus organismos – jamais deve visar à intervenção e à resolução de problemas sociais, econômicos[701]. Por conta disso, considera que

> O malogro da tradição revolucionária em considerar seriamente a única forma inédita de governo que despontou da revolução pode ser explicado, em parte, pela obsessão de Marx pela questão social, e sua relutância em dar a devida atenção a questões do estado e do governo (ARENDT, 1990b, p. 206).

E mais,

> Se é verdade que os partidos revolucionários nunca entenderam o quanto o sistema de conselhos se identificava com o surgimento de uma nova forma de governo, não é menos evidente que os conselhos foram incapazes de perceber que, nas sociedades modernas, há uma grande necessidade de o aparelho governamental desempenhar, de fato, as funções de administração. O erro fatal dos conselhos foi que eles próprios nunca fizeram uma distinção muito nítida entre participação nos negócios públicos e administração ou gestão de coisas de interesse público (ARENDT, 1990b, p. 218).

Em consonância com sua argumentação, os conselhos de fábricas podem ser utilizados como exemplo das consequências dessa indistinção. Segundo ela, eles "introduziram um componente de ação na gerência das coisas, e isso, na verdade, só podia gerar o caos" (ARENDT, 1990b, p. 219). Essa, de fato, é uma afirmação que, de modo geral, apenas coroa outras que trilharam o mesmo caminho: o do erro. Pois, primeiramente, não é verdade que "os partidos revolucionários nunca entenderam o quanto o sistema de conselhos se identificava com o surgimento de uma nova forma de governo", tendo em vista que o "o maior teórico que as revoluções jamais tiveram", escreveu o seguinte sobre a Comuna de Paris: "Em geral, as criações históricas completamente novas estão destinadas a ser tomadas como uma reprodução das formas velhas, e mesmo mortas, da vida social, com as quais podem ter certa semelhança" (MARX, 1986b, p. 74). O caso então é que, para Marx, essa "forma de governo" era transitória, não devendo ter-se a intenção de perenizá-la. E, por conseguinte, também não é verdade que os conselhos de fábricas foram promotores do caos gerencial. Um exemplo. No pós-guerra, ante as necessidades burguesas de estabilização sindical e política e de incremento na acumulação de capital, muitas empresas europeias e norte-americanas reconheceram e aceitaram a participação dos proletários na administração, e, ao que se saiba, foi o maior ciclo de expansão da produtividade e do crescimento econômico da história do capitalismo. E, ademais, teóricos como Mészáros já demonstraram que não foi o excesso de participação política que promoveu inúmeras desordens administrativas nas empresas dos países do leste, mas as restrições a essa participação (Cf. MÉSZÁROS, 2002).

[701] Ora, ao seu modo, ela exalta o Soviete de São Petersburgo na Revolução de 1905, mas seria meramente politica a reivindicação da jornada de 8 horas encampada por ele (Cf. SERGE, 1993, p. 45)?

Cabe, aqui, ressaltar que a valorização arendtiana dos conselhos encontra-se inextrincavelmente vinculada a outra que, mesclando idealismo e aristocratismo no tocante à participação política, a acompanha *pari passu*. Para ela, a revolução produziu uma elite política que, diferentemente de outras elites, "não era nomeada de cima, nem apoiada de baixo". Por conta disso, os representantes nos conselhos, a despeito de qual instância na hierarquia do sistema de conselhos estivessem, "eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo". Como se vê, a questão é complexa e muito séria. Portanto, tenhamos paciência e deixemos a filósofa expor, por si mesma, seu raciocínio:

> Sua posição [dos representantes] respaldava-se tão-somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuíssem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados. Uma vez eleito e enviado ao conselho superior imediato, o representante se encontrava novamente entre seus pares, pois, nesse sistema, os representantes de qualquer nível considerado eram aqueles que haviam recebido um voto especial de confiança. Não resta dúvida de que essa forma de governo, se plenamente desenvolvida, assumiria de novo a forma de uma pirâmide, que é, certamente, o perfil de um governo essencialmente autoritário. No entanto, ao passo que em todo governo autoritário que se tem notícia, a autoridade é escalonada de cima para baixo, nesse caso, a autoridade não teria sido gerada nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide, e isso, obviamente, poderia se constituir na solução de um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é propriamente como harmonizar liberdade e igualdade, mas como conciliar igualdade e autoridade (ARENDT, 1990b, p. 222).

Somente fundamentada numa concepção de política que, para todos os efeitos, a ação ocorra num oásis de liberdade e, portanto, num contexto no qual não apenas as preocupações mais elementares da esfera socioeconômica não se façam presentes, mas, inclusive, com homens dotados de raríssimo altruísmo e desprendimento, o caráter autoritário dessa estrutura política seria sublimado, jamais eliminado. O que nos intriga é saber quais seriam as atribuições políticas desses homens tão altruístas se as candentes questões socioeconômicas não poderiam ser objetos de suas ações. Mas, seja como for, Arendt considera que essa estrutura poderia ser virtuosa "para romper a estrutura da sociedade de massa", pois, com ela,

> As alegrias da felicidade pública e as responsabilidades dos negócios públicos se tornariam, assim, o quinhão daquela minoria, advinda de todas as esferas sociais, que anseia pela liberdade pública e que não pode ser 'feliz' sem ela. Politicamente, eles são os melhores, e é a obrigação de um bom governo, e a marca registrada de uma república bem organizada assegurar-lhes o lugar a que legitimamente fazem jus no ordenamento público. É certo que tal forma 'aristocrática' de governo representaria o fim do sufrágio universal, tal como o entendemos hoje, pois apenas aqueles que, como membros voluntários de uma 'república elementar' [o conselho], tivessem demonstrado que suas preocupações não se limitam apenas à sua felicidade pessoal, mas abrangem igualmente o estado geral das coisas públicas, teriam o direito de ser ouvidos na condução dos negócios da república (ARENDT, 1990b, p. 223).

Não se assustem, porém, com o tom aristocrático e o caráter excludente dessa proposta, pois ela explica que,

> Entretanto, essa exclusão da política não seria depreciativa, uma vez que a elite política não é, de forma alguma, semelhante às elites sociais, culturais ou profissionais. Além do mais, a exclusão não dependeria da sanção de um organismo externo; se os que pertencem a essa esfera são auto-escolhidos, os que a ela não pertencem são auto-excluídos. Essa auto-exclusão, longe de ser uma discriminação arbitrária, daria, de fato, consistência e realidade a uma das mais importantes liberdades negativas de que desfrutamos desde o final do mundo antigo, qual seja, a liberdade em relação à política, desconhecida de Roma ou Atenas, e que é, politicamente, talvez a parcela mais relevante de nossa herança cristã (ARENDT, 1990b, p. 223).

Em momento algum se fala em propriedade como critério censitário, fala-se apenas em excelência política. No entanto, como desenvolver as excelsas faculdades necessárias à ação, ao desempenho das atividades no domínio político, se o trabalho exerce efeito tão deletério sobre os homens que o executam? Não disse ela, na confusão já apontada entre trabalhadores e *animal laborans*, que o exercício das atividades produtivas ocorre em conformidade com determinações biológicas? E mais, a política não seria o domínio da liberdade por ser o exato oposto da natureza, da causalidade? "Na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação, ele é forçado pela necessidade imediata inerente à própria vida" (ARENDT, 2002, p. 80). Ora, pelas considerações desenvolvidas pela pensadora, essas condições desqualificam os trabalhadores para a presença no domínio político. E, ademais, não foi isso que ela mesma defendeu em vários livros, a começar por *A condição humana*, afirmando que um dos maiores problemas do mundo moderno consiste na emancipação política da classe dos trabalhadores? Sendo assim, a nosso ver, o critério da excelência e da aspiração à felicidade pública nada mais é do que uma defesa oblíqua, não comprometida, com a propriedade, fornecendo uma aura democrática a um princípio aristocrático. Porém, como não estamos na Grécia antiga, ao invés dos *aristoi* gregos, tal princípio vem ao encontro dos interesses da classe burguesa. E é nesse sentido que, com justeza, ela disse: "um dos problemas mais sérios de toda a política moderna /.../ não é propriamente como harmonizar liberdade e igualdade, mas como conciliar igualdade e autoridade" (ARENDT, 1990b, p. 222). Igualdade política formal e autoridade da excelência burguesa. Ou seja, ao fim, o esforço do desvendamento, da exposição e da crítica nos levou, infelizmente, ao mesmo lugar. E temos ainda que, como o domínio político deve ser destinado à mais sublime das atividades mundanas, a ação, a administração deve ser relegada ao âmbito da vida privada, não política (embora Arendt não diga se pode ou não ser objeto de trato do domínio público). Novamente, às classes proprietárias.

Esse é o espírito político do "tesouro perdido" que se encontra ao término dos árduos caminhos percorridos na "fábula política" (Jaspers) da revolução. Um tesouro que, infelizmente, fulmina com inúmeras dúvidas o nosso desejo em conhecer os personagens e os desfechos políticos que nos aguardam ao término das obras de outros gêneros literários.

Mas, enfim, navegando nesse ambiente conceitual – que, sob formas e rebuscamentos diversos, incorpora traços do aristocratismo político de Jaspers e Heidegger –, é pouco compreensível as expectativas que se depositam no pensamento de Arendt quanto à renovação e ao aprofundamento das democracias burguesas[702]. E, ademais, com uma visão tão sombria acerca da participação universal no domínio político – o "domínio da liberdade" por excelência –, não surpreende que, embora conservadora, ela seja tão crítica quanto ao presente e pessimista em relação ao futuro da humanidade.

7.5. A violência e a negação da política: o fim da história como evento

Na leitura de Arendt, vimos como a política totalitária é, no limite, antipolítica porque a essência do totalitarismo é o terror, e o terror, ao impedir os indivíduos de falarem e agirem livre e coletivamente, força-os à submissão; e, em conjunto com a ideologia totalitária, elimina o bom senso, dificultando o próprio ato de pensar. Como o totalitarismo – movimento ou regime – encontra-se em movimento incessante, num processo infinito de expansão com vistas à eliminação dos "inimigos objetivos" e da conquista planetária, a violência consiste-lhe uma parte integrante e ineliminável, pois, para alcançar seus objetivos, os líderes totalitários tentam submeter tudo e todos aos ditames da ideologia – isto é, à "lógica da ideia" –, visando impedir atos e acontecimentos imprevisíveis e, inclusive, as mais elementares manifestações da espontaneidade – e, com isso, da individualidade. Com esses objetivos, esses líderes sustentam que o processo histórico é inexorável e, portanto, os indivíduos devem se subordinar a ele, assumir a sua lógica e, assim, envolver-se nas forças anônimas da necessidade histórica (ou racial). Daí que, para a filósofa, uma das características mais evidentes do totalitarismo é a sua expectativa de, num certo sentido, colocar ponto final na história, seja numa sociedade sem classes ou, noutra, racialmente purificada. Se pudesse consumar a sua lógica, o totalitarismo consistiria numa afirmação tão brutal da violência – e, assim, da negação do poder e da política[703] – que resultaria na eliminação da história como

[702] Como, por exemplo, Duarte (2000; 2007).

[703] "Em nenhum outro lugar fica mais evidente o fator autodestrutivo da vitória da violência sobre o poder do que no uso do terror para manter a dominação sobre cujos estranhos sucessos e falhas eventuais sabemos talvez mais do que qualquer geração anterior" (ARENDT, 2001, p. 43). O que não significa, por sua vez, que mesmo nos

evento, dado que a dominância dos processos desencadeados por ele seria apenas a expressão fenomênica da causalidade lógica que o rege. Em outros termos, seria uma dominância tão acentuada da necessidade que, com ela, traria a virtual extinção da liberdade; e, ao invés de permeada por eventos[704], a história seria a mera ocorrência de acontecimentos no contexto de processos regidos pelas leis de causalidade[705]. Os meandros dessa questão já foram tratados anteriormente. Para findar, nosso trabalho – na medida em que isso é possível –, consideramos necessário fazer uma brevíssima reflexão sobre a violência, pois, nas obras de Arendt, esse tema encontra-se entrelaçado com as capacidades humanas da *vita activa* e sua concepção de história. Nesse momento, o que importa é analisá-lo à luz dos aspectos essenciais de suas ideias sobre as revoluções, especialmente quanto ao sentido e à pertinência de suas críticas às ideias de Marx.

7.5.1. Sobre revolução e violência

N'*A condição humana*, ao tratar da fabricação, Arendt reflete sobre o papel decisivo que a violência nela desempenha. Num dos capítulos acima, vimos como, sendo a atividade voltada para a produção das condições objetivas e duráveis da existência humana (a mundanidade), a fabricação, ao transformar os objetos, utiliza-se da violência como meio para destruir suas formas anteriores e, assim, moldá-lo sob formas humanamente apropriadas. Ao fazê-lo, o fabricante orienta os procedimentos de transformação em conformidade com os fins almejados; portanto, a partir destes, definindo os meios. Para ela, na fabricação,

> é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material /.../ Durante todo o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [*usefulness*] em relação ao fim desejado, e a nada mais (ARENDT, 2010, p. 191).

---

regimes totalitários a violência fosse absoluta. "Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios de violência. Mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes" (*ibid*., p. 40).

[704] Numa formulação de um texto originalmente publicado em 1969, lembremo-nos de sua conceituação de evento, a qual, baseada em textos dos anos 1950, nós tratamos no subcapítulo 4.2 desta tese: "Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; apenas em um mundo em que nada de importante acontece poderia tornar-se real o sonho dos futurologistas. Previsões do futuro nunca são mais do que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, de ocorrências que possivelmente advirão se os homens não agirem e nada de inesperado acontecer; toda ação, para o melhor e para o pior, e todo acidente, destroem necessariamente o modelo em cuja estrutura move-se a previsão, e no qual ela encontra a sua evidência" (ARENDT, 2001, p. 16).

[705] Como sabemos, desde as *Origens do totalitarismo*, Arendt concebe que, em razão do "milagre da natalidade", há sempre eventos que escapam às intenções de controle absoluto porque, em última instância, há sempre novos seres humanos vindos ao mundo e, com eles, há a renovação das ideias, das expectativas etc. que fundam novas esperanças e, assim, a possibilidade de superação dessas condições de supressão da liberdade porque, de fato, a própria natalidade é a manifestação da liberdade.

Enquanto a fabricação e seus procedimentos encontravam-se circunscritos à transformação de objetos, essa capacidade humana não interferia e, assim, não maculava outra atividade que, em relação aos meios, modos e finalidades, possui, a seu ver, diferenças substanciais, a ação. Em nossas reflexões sobre a política, vimos como, para Arendt, a invasão da fabricação nesse domínio fez com que a política no mundo moderno se visse às voltas com um problema fundamental, especialmente na transição de uma formação social a outra, qual seja: a sujeição da ação aos modos operacionais da fabricação fez com que as ações dos homens sobre os próprios homens fossem entendidas ao modo das atividades que recaem sobre os objetos. E, inclusive, como é justamente no cerne dessa confusão conceitual que o pensamento de Marx se encontra, constituindo, nela, um caso exemplar. Nesse aspecto decisivo, deixemos Arendt falar por si mesma:

> Ao afirmar que 'a violência é a parteira de toda velha sociedade grávida de uma sociedade nova', ou seja, de toda mudança histórica e política, Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e extrai as consequências de sua crença mais íntima, a de que a história é 'produzida' pelo homem, tal como a natureza é 'produzida' por Deus.
>
> Toda a terminologia da teoria política e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em uma modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se pense em termos de instrumentalidade (ARENDT, 2010, p. 285).

Nesse sentido, apropriando-se de concepções filosóficas e históricas de Hegel, Marx teria sido aquele pensador que, acima de qualquer outro, extraiu as mais importantes conclusões acerca das ações efetuadas em conformidade com o *modus operandi* da fabricação. Isso porque, como, em seus atos, os homens são envolvidos por orientações ideológicas que, para ela, mascaram o sentido dos acontecimentos e os interesses efetivos que os movem, a única atividade que não depende dessa encenação – pois, por sua natureza, é muda – é a violência[706]. Por conseguinte, como a revolução é algo que resulta dos atos conscientes dos homens, as verdadeiras intenções dos homens somente vêm à tona com o ato violento, mudo, que dispensa o discurso e, assim, a ideologia falsificadora da realidade e dos próprios atos. No limite, somente a violência constitui um ato não obnubilado pela consciência falsificadora. Isso significa que, assim, Marx teria compreendido a história como um resultado do "fazer" humano, como resultado de atos teleológicos que, nos moldes da fabricação, fazem do "Homem", e não dos homens, o *artesão* consciente de sua própria história (Cf. CANOVAN, 1998). Como a fabricação é, em sua pureza, a atividade típica do artesão, e o artesão, por sua vez, é aquele produtor cuja atividade é marcada pelo isolamento, esse entendimento de uma capacidade por meio de outra teve como consequência a transformação do processo histórico,

[706] Ver, supra, Caps. 5.2 e 6.2.

resultante de múltiplas interações dos seres humanos entre si e, simultaneamente, destes com a natureza, num processo instrumental. Ou, dito de outro modo, é como se, tal qual um Hegel materialista, Marx concebesse a própria sociedade como um ser demiúrgico, dotado de capacidades e formas de atuação semelhantes àquelas do indivíduo singular, que substituísse o Espírito e o seu processo de sua autoconscientização pelos próprios homens – ou pelo "Homem" – e seus atos de "fazer a história", de "fabricar" a sociedade ideal (comunista). Nesse caso, a consciência de classe cumpriria o mesmo papel que a hegeliana "astúcia da Razão", pois orientaria o caótico movimento de singularidades num sentido transcendente aos próprios indivíduos. Enfim, em ambos os casos, podemos afirmar que não são exatamente os homens em sua multiplicidade de experiências e expectativas que agem – de maneira coordenada e consciente ou, então, conflitiva e inconscientemente –, mas é o "Homem", a humanidade unificada, que age de maneira coordenada, consciente e controlada, como se fosse o "artesão do mundo". Para ela, então, a visão marxista da atividade revolucionária seria o resultado da imputação de qualidades da fabricação à *ação*, a qual, por meio da violência e orientada pelos mesmos critérios de meios e fins que regem a fabricação, faria os homens efetuarem o parto da nova sociedade, cujo rebento encontra-se emaranhado nas íntimas contradições da velha formação social. Seria justamente esta exaltação da violência, da "última *ratio*", típica das relações entre os bárbaros e característica da condição do escravo[707], a demonstração de que em Marx predomina uma "hostilidade antitradicional ao discurso", à busca do consenso, à política (ARENDT, 1972, p. 50). Nesse sentido, ao invés do domínio para o pleno exercício do debate de idéias entre indivíduos livres e iguais – indivíduos que, por meio do uso intenso da palavra, do discurso, do mútuo esclarecimento, estabelecem consensos mais ou menos gerais sobre os fundamentos e as finalidades da ação –, a política atual constitui um simulacro da *política autêntica*.

Definindo quais são os meios e os fins da política, o que lhe é essencial e o que é imposição extrínseca – um domínio que deve estar apartado da violência, na medida em que esta nega a palavra, o discurso, o debate e, portanto, a ação –. Arendt sustenta que "o poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência". Sendo de natureza instrumental, como a fabricação, a violência, "como todos os meios, /.../ sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada" (ARENDT, 2001, p. 40-1). O poder encontra sua *legitimidade* no passado, a violência se *justifica* pelas consequências futuras; aquele pela sua *constituição*, esta

[707] Pois, como vimos, a ação é a atividade que, no âmbito de sua reflexão, corresponde à condição da pluralidade, da racionalidade e da liberdade efetivamente humanas, e não à violência e à necessidade.

pelos seus *objetivos*. Em razão disso, "a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima" (ARENDT, 2001, p. 41). Enfim, ao vincularem a violência ao poder, as concepções políticas hegemônicas, dentre elas o marxismo, teriam demonstrado a incompreensão de que aqueles são, na verdade, opostos; "onde um domina absolutamente, o outro está ausente" (Arendt, 1994: 44).

Essa confusão entre ação e fabricação, embora não seja considerada exclusiva do pensamento marxista, mas, antes, uma característica do pensamento político moderno, constitui, para Arendt, apenas um dos aspectos que fundamentam essa oposição entre poder e violência. Quanto a ela, o diferencial do marxismo é que, de acordo com Arendt,

> de todas as demais teorias em que a noção de 'fazer a história' encontrou abrigo somente [pelo] fato de apenas ele ter percebido que, se se toma a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, deve sobrevir um momento em que esse objeto é completado, e que, desde que se imagina ser possível fazer a história, não se pode escapar à consequência de que haverá um fim para a história (ARENDT, 1972, p. 114).

Concepção essa que nos obriga a perguntar: para que, então, os marxistas respondem aos apocalípticos que advogam o fim das ideologias e da história se, com um golpe de mão, o próprio Marx eliminou a ambas? Nessa visão, tal como o objeto que, inicialmente pré-ideado na cabeça do artesão, completa seu ciclo de produção – torna-se objetivo, finda –, a história chegaria ao seu fim com a realização da filosofia pelo proletariado – nos invertidos termos hegelianos, seria este o momento da autoconscientização do Espírito, da plena identificação entre conceito e objeto, entre pensamento e realidade –, fato que demarcaria o controle da vida humana nos mesmos moldes em que o artesão domina a matéria a ser plasmada e lhe fornece uma forma final. De qualquer modo, não obstante essa inconsequência de tratar Marx como se este fosse uma espécie de Hegel materialista[708], consideramos importante recordar que o incômodo de Arendt assenta-se no fato de que, em oposição à sua predecessora hegeliana, a coruja de Minerva marxiana não alça voo somente ao crepúsculo, mas *capta* conceitualmente as condições em que este *pode* ocorrer e, assim, auxilia na sua realização. Para a filósofa, essa expectativa de captação conceitual das tendências históricas constitui a expressão de um pensamento de cunho determinista, negador da liberdade, donde, mesmo *fabricada*, modelada como se fosse um objeto pelo proletariado demiúrgico, a história estaria sujeita à causalidade, à necessidade histórica. E a causalidade ou necessidade histórica significaria a negação do caráter livre das ações (individuais e coletivas) e, assim, do evento na história. Em razão disso, ao invés de produzir o novo, os homens estariam sujeitos à inexorabilidade do próprio real, cujas escolhas e ações seriam, na verdade, pseudo-escolhas e

[708] Supra, item 5.2.

pseudo-ações, regidas por uma legalidade global que não pode ser suprimida. Nesse sentido, a violência revolucionária, embora encarada como liberdade, seria a mais brutal manifestação da necessidade.

O núcleo dessas discussões sobre a necessidade e a liberdade na história encontra-se, não há dúvida, num dos mais complexos imbróglios do pensamento social, fruto de inúmeras polêmicas, teorias e tratados ao longo dos últimos séculos – especialmente após o advento da sociologia –, que é a articulação das ações individuais e a reprodução da totalidade social. Mesmo certos, então, da impossibilidade de adentrar no emaranhado de questões suscitado pelo tema, não podemos omitir a informação de que uma leitura criteriosa dos textos marxianos demonstra a improcedência das críticas de Arendt. E, resvalando no tema, podemos dizer que não condiz, de modo algum, com o "espírito" da obra marxiana a identificação da reprodução social como um todo e, igualmente, dos processos de transição de uma forma societária à outra ao *modus operandi* do trabalho. Isso não significa, porém, que a instabilidade econômica e social, naquilo que exprime o concurso não-planejado das forças individuais, não fosse objeto de suas preocupações. E, a bem da verdade, sendo o primeiro a entender adequadamente a centralidade do trabalho no conjunto da práxis social e suas consequências na produção e reprodução da vida humana, Marx se assenhoreou, desde os *Manuscritos de 1844*, de conhecimentos suficientemente significativos para criticar, em relação aos aspectos citados das relações entre indivíduo e sociedade, tanto o materialismo vulgar quanto o idealismo. Em suas obras, ao invés da *naturalização* da história humana ou da *arbitrariedade da vontade e da razão*, encontramos uma profunda e ponderada afirmação dos seres humanos como autoprodutores de sua própria história e, simultaneamente, uma crítica à hipostasia das potencialidades da razão e das forças humanas nesta autoprodução. Invariavelmente, suas análises reiteram que "Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua própria escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado" (MARX, 1986a, p. 17). Por si só, essa frase nos mostra quão distante o realismo marxiano se encontra do *politicismo* voluntarista e da *realpolitik* que, cada qual ao seu modo, como faces de uma mesma moeda, dominam os discursos políticos e econômicos em moda.

Mas, voltando à questão do sujeito demiúrgico e do finalismo histórico, é necessário que se entenda que, mesmo em sua fastidiosa reprodução cotidiana, o trabalho é sempre um ato de criação; criação não apenas de coisas novas, de objetos que emergem da materialidade natural sob uma forma humanamente apropriada, mas criação da própria subjetividade

humana, que se renova a partir das experiências possibilitadas pelos meios e resultados de sua produção e pelas relações sociais que os envolvem. Não é porque nascem, morrem, nascem, e assim sucessivamente – isto é, porque vêm ao mundo –, que os homens são capazes de produzir o novo, mas porque sua atividade vital é consciente. Tendo em mente esta dinâmica intrínseca à atividade vital dos seres humanos e, ao mesmo tempo, o caráter que, para Marx, a totalidade do real[709] assume como *concreto pensado* (MARX, 1982, p. 15), nem a mais poderosa das inteligências humanas, tampouco o concurso delas sob a forma do coletivo partidário, pode, em termos conceituais, apreender, subsumir *absolutamente* o real ao pensamento – e, muito menos, sujeitar as próprias relações sociais a um controle assemelhado ao das técnicas produtivas. Decerto, esta ilusão hegeliana, expressa no postulado da identificação final entre sujeito e objeto, entre o conceito e o real, não é compartilhada por Marx, cuja rejeição está explícita numa passagem de *A sagrada família* em que faz considerações sobre o sentimento do amor, em crítica a certas formulações de Edgar Bauer. Numa frase elucidativa, anunciando um aspecto de sua concepção sobre a história que, diga-se de passagem, o acompanhará pelo resto da vida, ele ironicamente afirma que, em sua crítica aos romances de certa Madame Von Paazlow, Edgar Bauer, profundamente influenciado pela mística e pela fraseologia hegeliana, combate não apenas a concepção de amor que ali se manifesta, mas sim "tudo aquilo que é vivo, tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*, inclusive, da qual não se *sabe*, com antecipação o 'de onde' e o 'para onde'" (MARX, ENGELS, 2003, p. 34). Por isso, antes desta observação, Marx nos diz que "o amor apenas mereceria o 'interesse' da crítica especulativa [isto é, de Edgar Bauer e outros críticos especulativos] caso seu 'de onde' e seu 'para onde' fossem passíveis de ser construídos *a priori*" (MARX, ENGELS, 2003, pp. 33-4). Como isto não é possível, ao idealista de inspiração hegeliana só resta, tal como fez o próprio mestre, Hegel, negar a história concreta, real, incerta, possível, pela história do Espírito, das idéias, enfim, pela certeza, pelo necessário, pela lógica e seu método, os quais se movem de modo autônomo, visto que constituem a forma e o conteúdo do próprio Espírito em movimento. Enfim, para Marx, a "necessidade histórica" – ou seja, as determinações sociais – não substitui a ação dos homens em seu processo de autoconstrução, mas a condiciona, limitando e abrindo possibilidades específicas em situações específicas.

Na análise das sociedades capitalistas em condições estáveis, "normais", de funcionamento econômico, Marx demonstra como, apesar de originária de atos individuais orientados para fins conscientes, a desordem é uma característica intrínseca a esta forma

[709] Sobre isso ver Kosik (1976).

societária. Nela, paradoxalmente, processos produtivos altamente controlados resultam em crises econômicas periódicas, crises que nucleiam a incontrolabilidade da reprodução social como um todo. É assim que, em seus comentários acerca das diferenças entre a divisão manufatureira e a divisão social do trabalho, ele nos diz expressamente:

> a lei do valor das mercadorias [nas sociedades capitalistas] determina quanto de todo tempo de trabalho disponível a sociedade pode despender para produzir cada espécie particular de mercadoria. Todavia, essa constante tendência das diferentes esferas de produção de se colocar em equilíbrio atua apenas como reação contra a contínua eliminação desse equilíbrio. A regra que se segue *a priori* e planejadamente na divisão do trabalho dentro da oficina atua na divisão do trabalho no interior da sociedade apenas *a posteriori*, como necessidade natural, interna, muda, perceptível nas flutuações barométricas dos preços do mercado, subjugando o desregrado arbítrio dos produtores de mercadorias (...) a divisão social do trabalho confronta produtores independentes de mercadorias, que não reconhecem nenhuma outra autoridade senão a da concorrência, a coerção exercida sobre eles pela pressão de seus interesses recíprocos, do mesmo modo que no reino animal *o bellum omnium contra omnes* preserva mais ou menos as condições de existência de todas as espécies (MARX, 1985(I), p. 280).

Outrossim, num pequeno texto em que condensa alguns aspectos centrais de suas pesquisas sobre a ontologia do ser social, e perseguindo criteriosamente as reflexões marxianas, Lukács observa que "todo evento social decorre de posições teleológicas individuais mas, em si, é de caráter puramente causal" (LUKÁCS, 1978c: 10). E, mais à frente, complementa:

> O processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias normatividades, mas não é jamais objetivamente dirigido para a realização de finalidades. Mesmo quando alguns homens ou grupos de homens conseguem realizar suas finalidades, os resultados produzem, via de regra, algo que é inteiramente diverso daquilo que se havia pretendido (LUKÁCS, 1978c, p. 10).

Quanto aos processos revolucionários, em primeiro lugar, é importante entender que por mais profundas, conscientes e abrangentes que as ações de indivíduos, partidos, etc. possam ser neste momento, elas não são capazes de eliminar o hiato existente entre o caráter teleológico dos atos individuais e a casualidade que marca a reprodução da sociedade como um todo. Isso acontece porque a revolução social não consiste na consubstanciação plena e acabada da ideia, mas no processo pelo qual os seres humanos, ou melhor, parcelas significativas de certas classes e/ou grupos sociais, aproveitam circunstâncias sociais extremamente favoráveis para, em atos conscientes, mas nunca controláveis nos moldes do processo de trabalho, dar vazão a tendências objetivas do desenvolvimento histórico-social. E, ao fazê-lo, produzem o mundo e a si mesmos, num processo permanente, mas jamais inexorável. Novamente, é em Lukács que encontramos um tratamento exemplar deste aspecto do pensamento marxiano. De acordo com ele,

> Sabemos que o movimento ontológico objetivo no sentido de socialidades cada vez mais explicitadas no ser social é composto por ações humanas; ainda que as decisões humanas singulares entre alternativas não levem, no desenvolvimento da totalidade, aos resultados visados pelos indivíduos, o resultado final desse conjunto não pode ser inteiramente independente desses atos singulares. Essa relação deve ser formulada, em sua generalidade, com muita cautela: e isso porque a relação dinâmica entre os atos singulares fundados sobre alternativas e o movimento de conjunto se apresenta de modo bastante variado ao longo da história, ou seja, é diferente nas diversas formações e, em particular, nas diversas etapas de desenvolvimento e de transição. É claro que é impossível, neste local, tentar esboçar um quadro, por mais breve que seja, das inúmeras variações que tal relação pode apresentar. Bastará dizer, por um lado, que nas situações de transição revolucionária o peso das tomadas de decisão de grupos humanos (que são naturalmente sínteses de decisões individuais) é objetivamente muito maior do que nos períodos em que uma formação se desenvolve de modo tranquilo e consolidado. E disso resulta que as decisões singulares têm o seu peso aumentado. (LUKÁCS, 1979c, p. 125)

Em segundo lugar que, apesar das inequívocas diferenças entre os atos individuais e/ou coletivos do trabalho e a reprodução social total, não é estranha ao pensamento marxiano a preocupação com a construção de formas societárias mais justas, fraternas e, ao mesmo tempo, menos assoberbadas pela instabilidade oriunda de fenômenos naturais ou sociais, especialmente aqueles de origem econômica. Na verdade, o estabelecimento de certo controle do processo social de produção por parte dos produtores auto-organizados nunca esteve ausente das reflexões de Marx. Ao contrário, são os representantes do capital que, historicamente, criticam as pretensões à ampliação do controle sobre os processos econômicos, utilizando-se, para isso, dos dogmas liberais que, em todo e qualquer controle destes processos, veem uma supressão dos direitos e da liberdade individuais. Quanto a isto, o próprio Marx denunciou:

> A mesma consciência burguesa, que festeja a divisão manufatureira do trabalho, a anexação do trabalhador por toda a vida a uma operação parcial e a subordinação incondicional dos trabalhadores parciais ao capital como uma organização do trabalho que aumenta a força produtiva, denuncia com igual alarido qualquer controle e regulação consciente do processo social de produção como uma infração dos invioláveis direitos de propriedade, da liberdade e da "genialidade" autodeterminante do capitalista individual. É muito característico que os mais entusiásticos apologistas do sistema fabril não saibam dizer nada pior contra toda organização geral do trabalho social além de que ela transformaria toda a sociedade numa fábrica. (MARX, 1985(I), p. 280)

Se o horizonte intelectual a partir do qual a classe burguesa e seus ideólogos enxergam o mundo não ultrapassa, como não poderia deixar de ser, os limites da reprodução do capital, obviamente toda e qualquer proposta de intervenção socioeconômica que, de algum modo, impeça a reprodução social tal qual ela existe sob a égide e a centralidade do capital significa, aos seus olhos, uma injustificada interferência sobre tendências inerentes à natureza humana (lembremos que a naturalização das relações sociais é um traço distintivo do pensamento burguês desde suas origens). Sendo os limites de sua reflexão os limites da reprodução do

próprio capital, aquela interferência só pode assumir, para ela (a classe burguesa), formas compatíveis com aquelas existentes nesta ordem social – por conseguinte, "tudo o mais não passa de utopia".

No século XX, esta concepção foi evidentemente reforçada por inúmeras experiências de planejamento que, a Leste e a Oeste, do "socialismo real" ao nazismo, apesar de sua multiplicidade de conteúdos e formas, se caracterizaram pelo caráter autocrático e pela manutenção da centralidade do capital nas relações sociais – e isto mesmo naqueles países em que a própria burguesia foi drasticamente expropriada e, com isso, numericamente reduzida ou praticamente desapareceu[710]. Igualmente mantida a centralidade do capital, também os países capitalistas centrais (liberais e democrático-burgueses) e suas experiências de regulação socioeconômica nas décadas subsequentes ao pós-guerra não resultaram em sociedades humanamente exemplares, apesar de sua drástica redução da pobreza e do desemprego. Para Arendt, a ineficácia destas experiências em constituir sociedades capazes de permitir o desabrochar pleno da humanidade do homem se assentou, principalmente, no fato de *o trabalho e sua lógica produtivista* continuarem a ocupar o centro do cenário social, tornando a ação e a política meras coadjuvantes e, assim, ofuscando a esfera pública com seu brilho duvidoso. Por isso, para ela, qualquer tentativa de controle social passou a se apresentar como uma aberração societária, e as proposições marxianas sobre o planejamento econômico assumiram o pavoroso *status* de regulação social global, de controle dos processos histórico-sociais nos mesmos moldes do processo de trabalho. E, como corolário desta avaliação, que a consolidação deste estado de coisas significaria, apocalipticamente, a própria redenção universal.

O fato, porém, é que tal leitura não corresponde ao espírito e, muito menos, ao próprio corpo (o texto) da obra marxiana. N'*A ideologia alemã*, refutando as acusações de utopismo endereçadas ao movimento comunista, Marx e Engels salientaram que "O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual" (MARX, ENGELS, 2007, p. 38). O comunismo não é algo que, oriundo dos

[710] De acordo com István Mészáros (1983, pp. 108-9), "a fase *pós-capitalista* como um todo [que, sem dúvida, engloba todas as sociedades que, ao longo do século XX, sofreram transformações sociais supressoras do capitalismo] permanece – mesmo se em grau potencialmente diminuído – no interior dos constrangimentos e dos parâmetros estruturais objetivos das determinações finais do capital /.../ Consequentemente, o verdadeiro processo de reestruturação radical – condição crucial para o sucesso do projeto socialista só pode progredir se os objetivos estratégicos para a supressão radical do capital, *enquanto tal*, reduzirem consciente e persistentemente o poder regulador do capital sobre o metabolismo social, ao invés de proclamar como realização do socialismo algumas limitadas conquistas pós-capitalistas".

desejos e da vontade, torna-se realidade, mas a resolução positiva das tendências do desenvolvimento histórico, do próprio movimento do real. Igualmente, longe de assumir a pretensão hegeliana de ser o fim da história, a encarnação societária última da vida humana, Marx sustenta que

> O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana (MARX, 2004, p. 114).

Superar o capital, o Estado e as restrições que ambos impõem ao desenvolvimento humano constitui o âmago das finalidades de uma revolução (e de uma sociedade) comunista, fato que não implica, no entanto, no adentrar no paraíso (o comunismo como forma societária última e redentora da humanidade) ou, pior, no fim da história[711].

Por fim, retornando à questão da violência e, no contexto do pensamento marxiano, ao seu significado num processo revolucionário, emancipatório – isto é, capaz de implementar a construção de condições superiores de liberdade e desenvolvimento humanos –, atentemos para o fato de que, em Marx, a afirmação ou a negação da violência não se baseiam no puro arbítrio ou, no primeiro caso, numa concepção anti-humanista acerca dos fundamentos da emancipação, mas análise concreta do real e no discernimento das características que podem ou não favorecer a eliminação/amenização das desumanidades da vida humana. Para Marx, a própria existência da política já é uma evidência das contradições que atravessam as sociedades nas quais ela se faz presente. Assim, contrariamente a Arendt, que visualiza na política uma esfera de explicitação das características propriamente humanas, ele a considera uma das expressões da limitação desta. Não é, portanto, uma das ou a principal atividade sob a qual os homens podem desabrochar plenamente suas faculdades, mas justamente uma clara manifestação da incapacidade de fazê-lo.

Em sua radicalidade, o pensamento marxiano em nada se assemelha aos extremismos e fundamentalismos contemporâneos, pois longe de pregar a violência em geral, abstrata, como meio exclusivo de viabilizar a emancipação, Marx apenas demonstra como as relações socioeconômicas e políticas do capitalismo, marcadas pelo *radical* antagonismo de posições e

---

[711] Numa consideração que, a nosso ver, é bastante coerente com o pensamento marxiano, Chasin assevera que o comunismo "não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí pra frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização.

Mas, em cada época e em todos os momentos de uma época histórica dada, certo tipo de estranhamento em especial constitui o entrave fundamental a ser objetivamente aniquilado: hoje, a propriedade privada dos meios de produção e o estado..." (CHASIN, 2000, p. 62).

interesses entre a burguesia e o proletariado, não apenas impedem como, de fato, sob pena de os revolucionários naufragarem em seus propósitos, exigem *também* o uso da força material. Com a destruição do poder político burguês, um ato necessariamente violento (e, embora provável, não necessariamente sangrento), outra questão vem à baila: a destruição do poder econômico da burguesia, pois a "dominação política dos produtores é incompatível com a perpetuação de sua escravidão social" (MARX, 1986b, p. 76). Por conseguinte, como é bastante improvável que a expropriação dos proprietários e a consequente transformação do trabalho produtivo num atributo de todos os homens, assim como seus frutos devem prover a todos, a violência torna-se necessária. Especialmente porque, em processos como esse, mais do que um meio imprescindível em si, a violência é o resultado da resistência à mudança e, de modo geral, inicia-se a partir das forças contrárias à revolução. Dizemos isso porque, ao contrário do que se possa pensar, seu uso não significa, de maneira alguma, o desmerecimento e a utilização puramente ocasional e acessória do uso das idéias e de recursos persuasivos. Mas, como, num dos mais ilustrativos e conhecidos trechos de seu realismo político, Marx demonstra, nem sempre as ideias são suficientes e, para os revolucionários, a violência jamais pode ser gratuita e arbitrária:

> É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, mas a teoria se converte em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem (MARX, 2005, p. 151).

Por certo, negando a violência e afirmando meios propriamente humanos (palavra, discurso, convencimento, concórdia) para a superação das diferenças, o discurso não-revolucionário, não-violento, humanista, parece, à primeira vista, muito mais elevado, nobre, do que aquele (estigmatizado como anti-humanista) que afirma a violência (um meio desumano) como uma ação necessária no encaminhamento da resolução dos profundos conflitos que atravessam as sociedades de classes. Nesse caso, ao contrário do discurso, a violência parece ser a negação dos próprios fins almejados. Porém, há que se perguntar: como um discurso e uma prática verdadeiramente humanos, voltados à superação dos constrangimentos impostos ao desenvolvimento multifacetado das individualidades e da coletividade dos homens e, portanto, dotados de finalidades éticas tendentes à universalização, podem afirmar-se num mundo desumano, mundo no qual os indivíduos, mediados pelas classes sociais, opõem-se em campos de interesses essencialmente inconciliáveis? Como se pode afirmar plenamente uma ação que possua como fundamento o homem como sujeito de sua história se, nas condições atuais, este ainda luta arduamente para

abandonar sua condição de predicado, não tanto da natureza, mas das forças que ele próprio colocou (e cotidianamente coloca) em movimento? Como esperar pelo improvável convencimento do "outro" (antagônico em termos socioeconômicos, políticos e culturais) pelo discurso se os urgentes problemas a serem enfrentados dizem respeito, pura e simplesmente, a questões vitais dos indivíduos das classes subalternas e, em certos casos, à própria sobrevivência da espécie humana?[712] Nessas circunstâncias, a negação da violência como *um dos meios* (jamais o único) de superar problemas vitais da nossa existência coletiva não atuaria, ao contrário das intenções postuladas, como impossibilidade de resolução destes e, portanto, não se consubstanciaria em resultados ainda mais desumanos?

No atual estágio do desenvolvimento humano, por mais que as ciências naturais e a tecnologia nos impressionem com suas façanhas, demonstrando o crescente senhorio dos homens em relação à natureza, as relações sociais ainda escapam clamorosamente ao controle necessário para que não os tornemos joguetes de nossas próprias forças. Somente uma visão idealista e antinômica da realidade pode confundir – e, assim, considerar impossível – esse racional controle coletivo dos meios de produção e reprodução da vida material com supressão da liberdade individual. Sob a forma do capital, esse *objeto-sujeito* que nucleia as relações sociais das mais diversas sociedades do mundo contemporâneo, a dinâmica da reprodução social vive à "sombra da incontrolabilidade" (Cf. MÉSZÁROS, 2002). E se não é apenas pelas produções materiais que mensuramos o desenvolvimento da nossa espécie, não podemos afirmar que os seres humanos já adquiriram o *status* de plenos sujeitos de seus processos metabólicos, pois, apesar destes não serem produções de objetos inertes, mas dos próprios homens, tais processos subordinam-se aos imperativos da incontrolável expansão do capital e não à satisfação das necessidades humanas. Por conseguinte, nas sociedades contemporâneas, nas quais *o capital é o sujeito*, os homens atuam como predicados daquele – burgueses, trabalhadores etc. –, isto é, como "máscaras sociais" (Cf. MARX, 1985) de suas próprias forças.

Nos *Grundrisse*, Marx reflete sobre como a relação entre os homens e suas produções permite mensurar não apenas o nível de seu domínio sobre os fenômenos da natureza, mas o próprio grau de desenvolvimento humano. Numa penetrante passagem sobre o tema, lemos:

[712] Como nos lembra Mészáros (2002, p. 95), "A dificuldade [com que se deparam os movimentos do trabalho e, por conseguinte, a própria espécie humana] não está apenas no fato de os perigos inseparáveis do atual processo de desenvolvimento serem hoje muito maiores do que em qualquer outro momento, mas também no fato de o sistema do capital global ter atingido seu zênite contraditório de maturação e saturação. Os perigos agora se estendem por todo o planeta; consequentemente, a urgência de soluções para eles, antes que seja tarde demais, é especialmente severa".

> O nexo [social, isto é, aquilo que vincula os indivíduos mutuamente] é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Pertence a uma determinada fase de desenvolvimento da individualidade. A alienação e a autonomia com que esse nexo [no caso atual, o valor de troca, o dinheiro] existe frente aos indivíduos demonstra somente que estes ainda estão em vias de criar as condições de sua vida social em lugar de iniciá-la a partir dessas condições. O nexo é criado naturalmente entre os indivíduos colocados em condições de produção determinadas e estreitas. Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais enquanto relações próprias e coletivas estão já submetidas a seu próprio controle coletivo, não são um produto da natureza, mas da história (MARX, 1973, pp. 89-90).

Nas sociedades capitalistas e pós-capitalistas, os processos metabólicos sociais não foram submetidos ao controle coletivo. Ao contrário, assentados sob a centralidade do capital, os indivíduos e a coletividade encontram-se submetidos aos imperativos deste. Nessa condição, não apenas os produtos do trabalho ganham vida, adquirindo poderes sobre os próprios produtores e, com isso, exigindo a intervenção universal de uma potência autônoma e sedutora, o dinheiro, mas, extravasando o aspecto estritamente econômico, sob as mais diversas formas e nos mais diversos aspectos da vida social, as relações entre as classes e entre os indivíduos necessitam da permanente intervenção de uma força externa, mediadora e legitimadora de suas relações recíprocas: o Estado. Assim, os antagonismos, insuperáveis no âmbito da sociedade civil, assumem a forma abstrata de normas jurídico-políticas universais; normas que nada mais são do que a expressão estranhada e fetichizada das próprias relações sociais. Sob relações como essas, os homens ainda não se colocam como sujeitos propriamente ditos de sua própria história, mas, tal como o aprendiz de feiticeiro, como objetos de suas próprias magias, das forças que colocaram em movimento e sobre as quais perderam (ou não adquiriram) o controle; agem, portanto, como homens estranhados ou, ao menos, como homens que não controlam de modo profundo e adequado, embora jamais possam controlar absolutamente, os fundamentos de sua existência.

O entendimento disto é pressuposto fundamental para que também se entenda que, no caso dos processos revolucionários comunistas, a violência neles contida – isto é, a violência revolucionária – não atenta contra a afirmação do *homem enquanto tal*, mas constitui um dos meios necessários à reapropriação pela sociedade civil daqueles poderes que, em algum momento do decurso histórico, foram alienados no Estado e, nesta condição, voltam-se, inclusive violentamente, contra a maioria daqueles que coexistem sob a dominação deste (Cf. MARX, 2010). Isso porque, longe de ser a expressão da vontade, do consenso resultante do discurso, "o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil" (MARX, 1989b, p. 160). Como o Estado não pode suprimir os antagonismos sob os quais se assenta, pois "A existência do estado e a existência da escravidão são inseparáveis" (MARX, 2010, p. 39), estes acabam por ser velados sob uma forma aparentemente universal e destacada dos

interesses das classes dominantes, o próprio Estado e seus dispositivos jurídico-políticos. Por isso, a tão apregoada igualdade que caracteriza os homens na vida política não é, de forma alguma, a expressão da supressão de suas *desigualdades reais*[713], mas a confirmação destas sob a forma da *igualdade política*, isto é, a estreita igualdade sob o estreito ponto de vista político.

Neste caso, a igualdade política emancipa a sociedade como um todo da cisão entre cidadãos e não-cidadãos – e, com isso, suprime todos os meios jurídico-políticos que mantinham os privilégios para *corpus* específicos da sociedade –, para, ao seu modo, instituir uma nova e mais profunda cisão, aquela que transforma a todos os indivíduos das sociedades modernas em membros de duas esferas distintas e, sob certos aspectos, antagônicas, ainda que complementares: a *vida privada* e a *vida pública*; *ser social genérico* e *indivíduo concreto*.

> O Estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à *margem* da esfera estatal, na *sociedade civil*, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da *realidade*, da *vida*, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um *ser coletivo*, e a vida na *sociedade civil*, em que atua como *particular*; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos /.../ O homem, em sua realidade *imediata*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação *carente de verdade*. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal (MARX, 1991, pp. 26-7).

Para recompor a unidade dos seres humanos, para que estes ajam real e imediatamente como seres unitários – isto é, não como cidadãos ou indivíduos privados (burgueses, trabalhadores), mas como *homens* –, não basta uma revolução que os emancipe da violência contida *na política*, liberando esta *res publica* decaída de todo traço de coerção, mas uma na qual a própria política seja eliminada[714]. É necessária, portanto, uma ação política que os emancipe *da própria política*, visto que a mera existência desta pressupõe a usurpação, a violência. Pois se está fora de dúvida que a plena emancipação política, consubstanciada nos modernos Estados

[713] Por desigualdade, aqui, não se entende a desigualdade cultural ou de personalidade, mas sim aquela referente à apropriação desigual dos meios de objetivação do trabalho e, portanto, dos poderes envolvidos nos processos de produção e reprodução da vida. Para Marx, muito longe de equalizar culturas e personalidades, o comunismo vai, pela primeira vez na existência humana, criar condições adequadas para o desenvolvimento multifacetado daquelas. Sua perspectiva é a de que "A livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social, constitui o terceiro estado" [o comunismo] (MARX, 1973, p. 85).

[714] Deve-se frisar que não se advoga aqui o ideário ou a prática anarquista, que apregoa a supressão do poder político sem as devidas mediações. A revolução aqui concebida nada tem a ver com o *blanquismo* típico do anarquismo e do esquerdismo voluntarista, por mais heroico que este seja, mas com um longo e complexo processo de transformação dos fundamentos do metabolismo social, em relação ao qual a tomada do poder é *apenas* o primeiro passo.

democrático-burgueses, permite que a ação política de dominação seja muito mais sutil e consentida do que sob a vigência de restrições à expressão individual, não se pode afirmar de forma alguma que ela nega que o poder político seja inerentemente violento.

Ainda sobre o tema, importa observar que a violência não constitui a essência do poder político porque, *em si* e *por si*, este a origina, mas porque o próprio poder político ratifica uma violência original, genética, perante a qual a *sua* violência atua apenas como serva: a violência contida na relação entre dominantes e dominados, entre exploradores e explorados. Sendo a dominação de uns homens sobre outros, em si mesma, violenta, os meios institucionais que a perpetuam também não podem deixar de sê-lo, pois aquilo que perpetua a violência é sempre, de algum modo, violência. E se a afirmação de Arendt, segundo a qual "aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada" (ARENDT, 1994, p. 41), possui algum significado, este somente pode ser o de que, sendo a manifestação oficial de antagonismos que o antecedem e o fundamentam, o poder político não constitui essencialmente as relações sociais, mas sim uma esfera secundária de atividades, passível de supressão e, portanto, descartável no curso do desenvolvimento humano.

É improcedente, portanto, afirmar que, como *poder político*, o poder dispensa a violência; sendo poder de uns homens sobre outros, ele somente se faz respeitar, mesmo que em última instância, por possuir mecanismos de violência, meios de coerção. "O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra" (MARX, ENGELS, 1998, p. 59). Numa revolução comunista, os meios violentos, ao invés de negar suas finalidades, a viabilizam, pois estão em consonância com o nível de desenvolvimento humano alcançado e em condições de superar positivamente contradições tão profundamente enraizadas; contradições diante das quais a esperança de uma resolução discursiva, puramente dialogada, apresenta-se, esta sim, como desumanidade, visto que claramente irresolutiva e perpetuadora do *status quo*.

Para os fundadores da filosofia da *práxis*, a organização do proletariado como classe dominante, a centralização dos instrumentos de produção nas mãos do Estado e, com isso, o rápido desenvolvimento das forças produtivas só poderão resultar, "a princípio, por intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas" (MARX, ENGELS, 1998, p. 58). Isso não deve ocorrer para que o proletariado instaure novas relações de dominação de classe e, para mantê-las, perpetue o poder político, mas, ao contrário,

> Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe (MARX, ENGELS, 1998, p. 59).

Por conseguinte, a declamada "alma social" da revolução política (Cf. MARX, 2010) é, de fato, nas revoluções comunistas, a substância que faz da ação política uma luta contra a própria política e, desse modo, contra toda e qualquer forma de alienação estatal. As tentativas em contrário, como, sob as mais variadas formas, vimos tantas vezes acontecer ao longo do século XX, só podem resultar em novos e perigosos fracassos. Estes, talvez, imperdoáveis e incontornáveis.

Para finalizar, vejamos como, numa precisa abordagem da relação política-violência, Ruy Fausto argumenta que "postular uma prática 'humana' (não violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral de todo o 'pré-socialismo') *implica aceitar este universo inumano*" (FAUSTO, 1983, p. 32), significa tornar-se cúmplice dele. Para ele, a contraposição entre humanismo e anti-humanismo só pode no levar à irresolução do problema, pois tanto a postulação humanista de uma prática plenamente humana num universo desumano quanto a rejeição anti-humanista de "*toda* referência ao homem (tanto no nível dos meios quanto dos fins)" (FAUSTO, 1983, p. 32) impedem, cada qual a seu modo, a superação do atual estado de coisas. Em suas próprias palavras:

> *A política marxista não deve ser definida nem como um humanismo, nem como um anti-humanismo: ela deve ser definida e pensada em termos de supressão (Aufhebung), de negação (no sentido dialético) do humanismo* /.../ Assim, *negamos* o homem (a não violência etc.) *para que ele não negue a si próprio*. (Se não fosse esse o caso, não o negaríamos.) *Assumimos* a negação (dialética), para não *sofrer* a negação (vulgar). E na medida em que a negação dialética contém a contradição – com efeito, se negamos o homem o conservamos ao mesmo tempo (ou se se quiser, a violência de que partimos aqui não é a violência do anti-humanismo que "expulsa" a não violência, mas é a violência-que-suprime-a-não-violência: que é portanto afetada de não violência) – poderíamos dizer que *assumimos a contradição para não nos contradizer* (FAUSTO, 1983, p. 33).

Ou ainda, Hobsbawm, numa crítica à abordagem liberal da violência:

> Os que acreditam que toda a violência é má por princípio não podem fazer qualquer distinção sistemática entre diferentes tipos de violência na prática, nem perceber seus efeitos tanto sobre quem a sofre como em quem a emprega. O mais provável é que meramente provoquem, por reação, a atitude de considerar toda forma de violência boa, seja do ponto de vista conservador ou revolucionário, que dizer, a atitude de reconhecer o alívio psicológico subjetivo proporcionado pela violência sem ter em conta sua eficácia. Nesse sentido, os reacionários que exigem o retorno dos disparos, açoites e execuções indiscriminadas se assemelham àqueles cujos sentimentos foram sistematizados por Fanon e outros, para quem a ação com armas ou bombas é, *ipso facto*, preferível à ação não-violenta. O liberalismo não estabelece distinção entre ensinar as formas mais amenas do judô e as formas potencialmente mais assassinas de caratê, enquanto que a tradição japonesa é perfeitamente consciente de que

> elas só devem ser aprendidas por quem tenha o suficiente juízo e formação moral para usar seu poder de matar de maneira responsável (HOBSBAWM, 1985, p. 214).

Então, ao contrário de Hannah Arendt, para quem o humanismo de Marx, caracterizado pela qualificação do homem como sujeito histórico, capaz de assenhorear-se de sua própria história, se transfigura em seu oposto (anti-humanismo) devido aos meios empregados nessa senhoridade, consideramos que os fundamentos filosóficos que o embasam fornecem a coerência necessária à relação entre meios e fins no pensamento político marxiano. Neste, afirma-se que, ao invés de negada pela ação violenta, a plena realização dos princípios do humanismo também se faz, nesse caso (o das sociedades capitalistas e pós-capitalistas), por meio dela. Meios e fins encontram-se, assim, numa relação dialética, a qual incorpora e supera a oposição formalista que, a princípio, os torna incompatíveis[715].

[715] Um dos aspectos que torna aparentemente incompatíveis os meios revolucionários e os fins emancipatórios é analisado em *A ideologia alemã*: "tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só pode se realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade" (Marx, Engels, 2007, p. 42).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as motivações que nos impulsionaram na árdua labuta que enfrentamos na feitura desse trabalho, a mais importante foi a convicção da necessidade de se efetuar uma reflexão abrangente e crítica a respeito das ideias arendtianas. Isso porque, embora essas ideias sejam tema de um número cada vez maior de teses, artigos e livros, há, sobretudo nas obras – coletivas ou individuais – que tratam de um período amplo de sua produção ou possuem certa diversidade temática, um predomínio quase absoluto das leituras apologéticas. Nesse sentido, de modo geral, as (poucas) leituras críticas que conhecemos destinam-se, às vezes com brilhantismo, a tratar de um ou outro aspecto específico. E mais, muitas vezes o fazem sem abordar – ou abordando de modo inadequado – aquilo que, a nosso ver, é tão importante quanto o tratamento de suas próprias proposições filosóficas e políticas, a saber, as controversas leituras e críticas que fez da obra de Karl Marx – e, com ela, da tradição revolucionária. Não há dúvida de que a obra marxiana já foi submetida às mais diversas deturpações. No entanto, pelos temas e sofisticação de suas análises, as críticas da filósofa devem ter tido (e acreditamos que ainda têm) inequívoca importância na dissuasão do interesse despertado por ela – isto é, pela obra marxiana – em estudantes, intelectuais e militantes. Consideramos, portanto, que o desvendamento e a exposição do sentido geral do desenvolvimento das ideias arendtianas podem contribuir muito para lançar novas luzes sobre as antinomias e, assim, sobre os próprios temas específicos que porventura demandem um tratamento crítico mais acurado. Decerto que esse sentido não pode ser a imposição de algumas linhas ao final do trabalho, por isso, num breve excurso sobre os principais temas, nexos essenciais e apontamentos parcialmente conclusivos que foram expostos, objetivamos tornar ainda mais nítido aquilo que, de certo modo, já foi desenvolvido ao longo do nosso percurso.

Desde o início da crise da filosofia burguesa, que, oriunda do rescaldo pós-revolucionário francês, se consolidou na guinada irracionalista e anticientífica resultante das revoluções de 1848, os fundamentos socioeconômicos e políticos que balizam os movimentos do pensamento são as contradições e os conflitos entre a burguesia e o proletariado. Ou, talvez de modo mais preciso, as contradições e os conflitos entre a regência do capital e os movimentos do trabalho, cujos momentos mais agudos apresentaram-se sob a forma explícita da luta entre a manutenção da sociedade burguesa (ou, em certos casos, da sociedade pós-capitalista) e a alternativa socialista. Isso não significa que incorremos na simplificação de

afirmar que a luta de classes é a "chave explicativa da história" – e, como vimos, sob esse aspecto, quando dirigida ao marxismo vulgar, a crítica de Arendt é procedente –, significa apenas que reconhecemos que essa luta é, ainda nas sociedades contemporâneas, incontornável, pois os processos de produção e distribuição da riqueza material, fundamento objetivo do ser social, continuam a ser nucleados pelo capital. E desde que, em meados do século XIX, o proletariado adentrou no cenário histórico como protagonista das lutas sociais, não foi outro o motivo pelo qual a filosofia e o pensamento social burguês, começando por sua economia política, tornaram-se cada vez mais permeados pelo irracionalismo. Foi justamente a caracterização desse cenário histórico-filosófico que, ancorados especialmente nas precisas indicações de Marx, Engels e Lukács, levamos a cabo no início desse trabalho.

Nesse quadro histórico-social, indicamos como, nascida na "pátria do irracionalismo", Hannah Arendt produziu ideias amplamente marcadas pelas influências que, ainda jovem, sofreu de seus mestres intelectuais, ninguém menos do que Martin Heidegger e Karl Jaspers, dois importantíssimos filósofos alemães da primeira metade do século XX. Pensadores cujas obras, oriundas da tradição fenomenológica, comportam, embora com matizes distintos, traços fortemente irracionalistas. Quanto a isso, ao mesmo tempo em que apresentamos as reações desses filósofos à ascensão do nazismo, tentamos aflorar os traços irracionalistas de suas ideias que, a despeito de divergências posteriores que – sobretudo no caso de Jaspers – viessem a desenvolver, conectavam – ainda mais no caso de Heidegger – suas filosofias a certos aspectos do ideário hitleriano. E ainda como, em ambos os casos – sendo que Jaspers, como Arendt, com uma aparência mais ambígua devido às colorações democráticas que as envolvem –, suas ideias desembocaram numa concepção aristocrática de participação política. Portanto, tentamos salientar que os equívocos e o caráter conservador do pensamento da filósofa não podem ser atribuídos somente, ou mesmo primordialmente, às peculiaridades de sua personalidade ou, então, a casuísticas e autossustentadas opções subjetivas, mas devem ser compreendidos num contexto histórico específico. E mais, eles devem ser compreendidos nos limites sociopolíticos e ideológicos da classe burguesa, que, mesmo que a própria pensadora não tivesse consciência disso, circunscreveram e delinearam o perfil de suas reflexões.

Suas reflexões sobre os elementos históricos que antecederam e, nos termos arendtianos, se cristalizaram nos denominados regimes totalitários foram, apesar dos seus fundamentos idealistas, elucidativas, em especial porque a autora ficou relativamente circunscrita aos acontecimentos histórico-sociais efetivos, sendo restringida em suas elucubrações filosóficas pela proximidade com a empiria. E mais, foi nessas partes iniciais que

seu marido, um antigo comunista, exerceu maior influência na elaboração do texto. Nesse sentido, suas análises do antissemitismo e do imperialismo sumarizaram e/ou trouxeram importantes contribuições para o entendimento desses complexos fenômenos da história europeia e mundial. No caso do antissemitismo, contribuiu para a compreensão de um povo que, unido pelo contraponto discriminatório dos cristãos e pela aspiração a um território e um estado nacional, estava, ao mesmo tempo, profundamente cindido internamente pelas distinções de classe. Com inequívoca coragem, Arendt sustentou que, com o desenvolvimento da sociedade burguesa, essas desigualdades de classe fizeram com que certos judeus atuassem – muitos de modo consciente – para sua própria segregação social, contribuindo com a pseudocientificização do racismo e a configuração de formas diversas de integração, reconhecimento e discriminação social. E, ademais, como essas desigualdades também impediram uma coesão "nacional" abrangente na luta contra o inimigo comum – os nazistas. No segundo, embora inúmeros aspectos de suas análises econômicas e políticas fossem de consistência duvidosa, como a secundarização do lucro como objetivo da expansão e as relações da burguesia com o estado, ela mostrou as repercussões da violência e da ação ilegal sobre o arcabouço jurídico-político dos países imperialistas e, com a ascensão dos movimentos de perfil totalitário e sua "retórica revolucionária", a crescente importância daquilo que Lukács denominou "apologia indireta" da sociedade burguesa.

Diferentemente de suas análises sobre o antissemitismo e o imperialismo, aquelas sobre o totalitarismo, objeto primordial de suas indagações, e em razão da qual as primeiras foram efetuadas, não alcançaram resultados semelhantes. Um exemplo é o *tour de force* teórico resultante, de um lado, da subsunção de duas formações sociais bastante distintas entre si, como a capitalista Alemanha e a pós-capitalista URSS, e, de outro, da atribuição do papel mais importante na configuração da "ideologia totalitária" ao marxismo, sendo que as partes iniciais do livro foram escritas tendo como referência os antecedentes nazistas. Outro é a concepção de história que fundamenta a composição das *Origens do totalitarismo*, donde sobressai a crítica ao conceito de causalidade na história e, por meio dela, ao marxismo. E quanto a essa crítica, se ficasse restrita ao marxismo vulgar, stalinista, ela seria, ao menos parcialmente, procedente, mas como Arendt não fez uma adequada distinção entre as ideias de Marx e as de seus detratores travestidos de discípulos, a crítica demonstrou-se bastante incorreta, improcedente. Isso ficou muitíssimo evidente nos inúmeros materiais preparatórios para um livro – que não chegou a ser escrito – no qual faria uma crítica ao marxismo e, de modo mais sistemático, no capítulo tardio ("Ideologia e terror: uma nova forma de governo") das *Origens*. Nesses textos, tomando como referência a lógica de Hegel, Arendt sujeitou a

concepção de história de Marx à concepção hegeliana, suprimindo todo o caráter ontológico das ideias do revolucionário alemão, formalizando-a e, assim, atribuindo-lhe a paternidade de uma ciência social lógico-funcionalista que, sob qualquer aspecto, lhe é totalmente estranha. De nossa parte, procuramos mostrar como, fundada nesse erro, a filósofa efetuou uma análise dos "regimes totalitários" sob um prisma predominantemente idealista e politicista, retrocedendo, assim, ante uma das maiores conquistas teóricas marxiana: o fundamento ontoprático das ideias (Cf. CHASIN, 2009). Idealista porque, considerando a sociedade como um caos em si, tomou as ideias como ordenadoras do real; e politicista porque, invertendo a determinação entre estado e sociedade civil, fez daquele o ordenador desta.

Expressivos, esses textos foram, todavia, apenas ensaios comparados à crítica mais extensa e desafiadora que perpetrou às ideias de Marx. Naquela que é considerada sua obra-prima filosófica, *A condição humana*, Arendt buscou desqualificar as ideias marxianas (e marxistas) por meio da crítica àquela atividade que, para Marx (e Engels), constitui o cerne da atividade sensível e, por conseguinte, a atividade fundante e fundamental da vida humana: o trabalho. E o fez por meio da exposição daquelas capacidades humanas que, a seu ver, em oposição à *vita contemplativa*, compõem a *vita activa*. Atribuindo à concepção de trabalho em Marx uma espécie de vitalismo produtivista, e confundindo capacidades humanas com os sujeitos – indivíduos, categorias profissionais, classes – que exercem as respectivas atividades, ela distinguiu trabalho de fabricação em razão da durabilidade dos produtos delas resultantes, assim como das faculdades mobilizadas na produção e das qualificações que as tornam (ou não) – agravadas pela citada confusão – aptas a adentrar no domínio público. De qualquer modo, nessa e em outras obras considerou ambas as capacidades desqualificadas para adentrar no domínio político, sendo a participação neste domínio um privilégio da ação. Para ela, movidas pelas necessidades, essas capacidades não apenas imprimiriam ao domínio político, a esfera da liberdade por excelência, ideias e procedimentos que lhe são estranhos ou opostos como, mais do que isso, a valorização da fabricação – e, posteriormente, do trabalho – no mundo moderno já teria provocado uma profunda subversão da política, que, subordinada à perspectiva daquelas capacidades, buscou, por procedimentos violentos e manipulatórios, "produzir" a sociedade em conformidade com ideias pré-concebidas. Nesse sentido, novamente o papel destacado coube ao marxismo e, com ele, à tradição revolucionária, pois, se ocorresse, a "realização da filosofia" por meio do proletariado seria a consubstanciação de uma utopia, de um ideal, aos moldes da produção de um objeto orientada por um projeto, por uma ideia. E, para ela, no tocante à vida em sociedade, isso não seria a realização de um sonho, mas o afundar-se num pesadelo. Quanto ao nosso objetivo, além das críticas efetuadas em

cada um dos momentos em que expusemos as ideias arendtianas, tentamos mostrar, de modo mais específico, que o equívoco de suas críticas também foi motivado por uma leitura equivocada dos textos marxianos.

Como desdobramento dessas críticas às ideias de Marx sobre o trabalho e a política – ou, ao menos, àquilo que, para ela, eram essas ideias –, e talvez motivada pelo clima político conturbado nos Estados Unidos (luta pelos direitos civis) e no mundo periférico (movimentos de independência), no qual sobressaiu uma revolução ocorrida "nas barbas" do império americano – a Revolução cubana –, Arendt escreveu um livro bastante controverso sobre um tema não menos do que ele, *Da revolução*. Nesse livro, por meio da comparação das características da Revolução francesa com as da Revolução americana, vimos como ela continuou suas críticas às ideias de Marx, e o fez novamente por meio da sujeição delas às de Hegel, especialmente às lições que, a seu ver, este extraiu da Revolução francesa, condensadas no conceito de "necessidade histórica". Sobre ele, ainda que num tom valorativo inverso, concordamos com Jaspers quando disse que ela não escreveu um livro de história das revoluções, mas uma "fábula política", uma espécie de ode à Revolução americana. Isso porque, para Arendt, ao contrário da Revolução francesa, aquela não pretendeu resolver, pois não havia para fazê-lo, a "questão social", circunscrevendo-se às tarefas políticas. Para isso, por meio de procedimentos subjetivistas, ela negligenciou a escravidão e, ao analisar a Constituição, tratou de modo institucional e positivo certas resoluções políticas que, de modo inequívoco, foram respostas conservadoras aos anseios populares de aprofundar as conquistas democráticas iniciais, especialmente, para além das medidas jurídico-políticas, fornecendo-lhe substância objetiva com medidas econômicas. E, além da questão da escravidão, esse era o caso das conturbadas relações entre a grande burguesia comerciante, financeira e agrária e os pequenos lojistas, camponeses e assalariados diversos; nesse sentido, procuramos mostrar como havia motivações objetivas suficientes para os muitos "filtros" institucionais que foram elaborados com o fito de impedir que os interesses dos últimos se tornassem prevalecentes na composição de forças no estado. E ainda, como, apesar das críticas que efetuou à sociedade burguesa e mesmo que jamais tenha assumido o liberalismo, é notório como, no tratamento desse tema – a revolução –, negando o caráter inclassificável de suas ideias, podemos observar a convergência dessas com os cânones liberais, manifesta em sua defesa intransigente da propriedade privada – fundando nela a liberdade – e, com certas peculiaridades, de uma concepção positiva da política. Igualmente, consideramos que um bom exemplo da presença dessas ideias liberais encontra-se no tratamento que Arendt dá ao tema da violência, que, no

limite, pelos tempos distintos do liberalismo clássico, resulta em posições conservadoras e mesmo anti-humanistas.

Um dos resultados desse longo percurso teórico foi que, incapaz de transcender criticamente as ideias de Marx e, assim, abrir novos horizontes filosóficos e políticos, como demonstram a negligência em relação às conquistas marxianas para a razão e sua gravitação em torno dos cânones liberais, ela, nos últimos quinze anos de sua vida – isto é, desde o caso Eichmann –, *aprofundou* seus vínculos com o mais ilustre antecessor de Hegel e Marx na filosofia moderna, Kant. E isso é plenamente compreensível não apenas porque, nos quadros do idealismo subjetivo e não-dialético, o filósofo de Königsberg enredou-se em antinomias insolúveis – inclusive, como mostrou Lukács, abrindo até mesmo algumas fendas teóricas para o avanço do irracionalismo –, como, e isso é sintomático, porque foi uma das maiores expressões do pensamento idealista e liberal em política. Isso significa que, ao final de sua vida, Arendt acabou depositando suas expectativas filosóficas e políticas num *corpus* filosófico incapaz de representar uma superação dialética e positiva do marxismo, pois, tanto temporal quanto teoricamente, encontra-se aquém deste, o kantismo. Isto é, terminou nos braços daquele que, como se sabe, é a principal inspiração filosófica dos pensadores que, nos conturbados tempos da luta entre burgueses e proletários, não podem voltar-se para Hegel e, muito menos, para Marx, mas mesmo assim necessitam fornecer pigmentos de racionalidade ao irracionalismo subjacente de suas ideias. Por isso que, a nosso ver, num contexto sociopolítico contraditório como o que vivemos atualmente – no qual, de um lado, o colapso da URSS e dos países do leste fez naufragar por certo tempo as perspectivas de revolução socialista, e, de outro, o capital demonstra-se incapaz de fornecer uma resolução adequada aos graves problemas socioeconômicos, políticos e ambientais –, as ideias de Arendt são valorizadas porque fornecem uma aura de crítica à ordem social burguesa sem, no entanto, comprometer-se com qualquer proposta política de sua superação[716]. Ou ainda, em outras palavras, desprovida do manto de desespero que, por exemplo, cobria as filosofias de Heidegger e Jaspers, pois o refluxo dos movimentos do trabalho e a violenta crise do ideário socialista impedem o desenvolvimento de quaisquer ameaças imediatas a essa ordem social, sua filosofia e suas ideias políticas contribuem para a erosão do conforto com o prosaísmo consumista que incomoda uma parcela da intelectualidade sem, no entanto, fazer qualquer

[716] Na historiografia alemã, há outro componente importante. De acordo com Stackelberg (2002, p. 360), "a queda do comunismo acarretou o renascimento da teoria totalitária, em parte por causa do virtual desaparecimento das vozes de oposição na esquerda marxista. Ao apresentar o nazismo como socialista e ressaltar a comensurabilidade dos crimes nazistas e soviéticos, os revisionistas conservadores procuraram integrar o período nazista na história alemã de uma maneira que minimizava o ônus da culpa alemã".

alusão à transformação social, consolando-os no beco sem saída da "resignação crítica". Para nós, esse é o caso de Hannah Arendt.

Por fim, pela própria natureza do empreendimento teórico marcado pela abordagem filosófica de ideias no campo do pensamento político, não se pode esperar que, ao modo de outras ciências ou temas, nossas considerações tenham um caráter peremptoriamente conclusivo. Uma obra como a de Hannah Arendt exige muitos esforços e muitas retomadas para a plena apreensão e a crítica radical, sobretudo porque, dada a erudição da autora, cada livro demanda o estudo de muitos outros, com ideias complementares e correlatas àquelas que ela enuncia. Por conseguinte, é claro que, desde logo, a complexidade e a grande quantidade de textos que compõem a obra arendtiana não nos permitiram nutrir qualquer expectativa em esgotar a imensa tarefa que é sua crítica integral. Não que nosso objetivo tenha sido propriamente modesto, e certamente não foi, mas não podemos confundir uma abordagem que procure fornecer um quadro abrangente do pensamento da filósofa, apreendendo os momentos e aspectos essenciais de sua reflexão, com uma análise que se pretenda plena, a ponto de exaurir a exposição e a crítica. Restaram lacunas temáticas – sobretudo relativas às questões que trata em sua obra final, *A vida do espírito* –, assim como, na análise de alguns aspectos importantes de seu pensamento, notamos a necessidade de um aprofundamento crítico. Não bastasse isso, ideias que estavam enevoadas no início de nossa escrita ganharam, ao final, contornos mais nítidos, merecendo um tratamento mais acurado. Em alguns casos, isso não pôde ser feito, tendo em vista que, devido à exiguidade dos prazos institucionais, exigiria um tempo de que não mais dispomos. No entanto, mesmo em meio a essas insuficiências, consideramos que o grosso do escopo desse trabalho foi cumprido, dado que mostramos as linhas gerais do desenvolvimento do pensamento de Arendt e, especialmente, o impacto de seu encontro crítico com Marx, o qual marcou quase toda sua trajetória filosófica do pós-guerra. E, ademais, como, no imenso imbróglio teórico de suas ideias, ela abriu uma vertente de críticas ao pensamento de Marx, uma investigação sistemática de sua obra é importante não apenas para demonstrar suas próprias fragilidades intrínsecas, mas, também, como contributo para afastar as névoas ideológicas que ofuscam o verdadeiro sentido (a *letra* e o *espírito*) da obra marxiana, que, de modo urgente, precisa ser retomada. Como diz Lukács (1979c, p. 34), "se o marxismo que hoje voltar a ser uma força viva do desenvolvimento filosófico, deve m todas as questões retornar ao próprio Marx". Para isso, contribui a desmistificação e a crítica à deturpação na qual a sua obra foi (e é) permanentemente envolvida. Essas tarefas são fundamentais para que as próximas ondas revolucionárias não sejam apenas heroicos "assaltos aos céus" (Marx), mas uma verdadeira

conquista de novas terras e ares sociais. E se, de algum modo, este texto mostrou a importância e suscitou o interesse por essas questões, ele, acreditamos, cumpriu a função para a qual foi pensado e produzido.

Referências bibliográficas

ABENDROTH, W. *História social do movimento trabalhista europeu.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo.* São Paulo, Azougue, 2004.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt.* São Paulo, Record, 2007.

AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt*: revolução e julgamento. Lisboa, Instituto Piaget, 2003.

_____. *Hannah Arendt*: política e acontecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ANDERSON, P. *Linhagens do estado absolutista.* São Paulo, Brasiliense, 2004.

APTHEKER, H. *Uma nova história dos Estados Unidos*: a Revolução americana. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.

ARENDT, Hannah. *A condição humana.* 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

_____. *The human condition.* Chicago, University of Chicago Press, 1998.

_____. We refugees. In: ROBINSON, M (org.). *Altogether elsewhere*: writres on exile. Boston, Faber and Faber, 1994.

_____. *Entre o passado e o futuro.* São Paulo, Perspectiva, 1972.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências.* 3. ed. São Paulo, Relume-Dumará, 2002.

_____. *A promessa da política.* Rio de Janeiro, Difel, 2008b.

_____. *A vida do espírito.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo, Cia das Letras, 2008a.

_____. *Crises da república.* São Paulo, Perspectiva, 2006.

_____. *Da revolução.* São Paulo, Ática; Brasília, Editora da UNB, 1990b.

_____. *On revolution.* London, Penguin Books, 1973.

_____. *De la historia a la acción.* Barcelona: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995a.

_____. *Eichmann em Jerusalém*: um estudo sobre a banalidade do mal. São Paulo, Cia das Letras, 2007.

_____. *Entre o passado e o futuro.* São Paulo, Perspectiva, 1972.

_____. *Homens em tempos sombrios.* São Paulo, Companhia das Letras, 1987a.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant.* 2ª ed. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho.* Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

_____. *O que é política?* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004a.

_____. *Origens do totalitarismo.* São Paulo, Cia das Letras, 1990a.

_____. *Rahel Varnhagen*: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, Cia das Letras, 2004c.

_____. *Sobre a violência*. 3. ed. São Paulo, Relume-Dumará, 2001.

_____. *Verdade e política*. Lisboa, Relógio d'Água, 1995b.

_____. *Compreensão e política e outros ensaios (1930-1954)*. Lisboa, Relógio d´Água, 2001a.

_____. *La tradición oculta*. Barcelona, Paidós, 2004b.

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

_____. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, n. 7, USP, 2005.

ARGAN, G. C. *História da arte italiana (3)*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

BACON, F. Novum organum. *In*: BACON, F. *Bacon*. São Paulo, Nova Cultural, 1999. (Col. Os pensadores).

BARBOSA, R. *O populismo*: um balanço teórico. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1980.

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo, Duas Cidades, 1976.

BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo, Edusp, 1976.

BENOIT, L. O. *Auguste Comte*: fundador da física social. São Paulo, Moderna, 2002.

BIEMEL, W.; SANER, H. (Org.). *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*. New York, Humanity Books, 2003.

BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. 3. ed. São Paulo, Cultrix, 1983.

BLACKBURN, R. *A queda do escravismo colonial (1776-1848)*. Rio de Janeiro, Record, 2002.

BRANCO, J. M. *Dialética, ciência e natureza*. Lisboa, Editorial Caminho, 1989.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt:* a reinterpretation of her political thought. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

CANTISTA, Maria José. O político e o filosófico no pensamento de Hannah Arendt. Separata da *Revista Filosofia*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, II Série, Vol. XV-XVI, Porto, 1998-1999.

CARONE, E. *A II Internacional pelos seus congressos (1899-1914)*. São Paulo, Edusp, Anita, 1993.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. 2. ed. Campinas, Editora da Unicamp, 1994.

CHASIN, J. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo, Boitempo, 2009.

_____. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*, São Paulo, n. 17/18, Ensaio, 1989.

_____. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Ensaios Ad Hominem* I, Tomo III. Santo André, Ad Hominem.

_____. *Sobre o conceito de totalitarismo*. Tema, São Paulo, n. 1, Grijalbo, 1977.

COGGIOLA, O. Introdução. In: _____ (org.). *Escritos sobre a Comuna de Paris*. São Paulo, Xamã, 2003.

CORREIA, Adriano. (Org.). *Transpondo o Abismo:* Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro, Editora Forense, 2002.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

_____. *Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.* Belo Horizonte, UFMG, 2004.

COUTINHO, C. *O estruturalismo e a miséria da razão.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

CRITELLI, D. M. *Analítica do sentido*: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo, EDUC/Brasiliense, 1996.

D'HONDT, J. *Hegel.* Lisboa, Edições 70, 1990.

DOSSE, F. *História do estruturalismo (I)*. São Paulo, Ensaio, 1993.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica. *In:* AGUIAR, Odílio A. *et alli* (Org.). *Origens do totalitarismo*: 50 anos depois. Rio de Janeiro, Relume Dumará; Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

_____. Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes. Revista En-claves del pensamento, Monterrey, Mexico, n. 1, Tecnologico de Monterrey, 2007.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: *Karl Marx/Friedrich Engels: obras escolhidas v. 1.* São Paulo, Alfa-Ômega, s/d "a".

ENGELS, Friedrich. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem.* São Paulo, Global, 1986.

_____. Revolução e contrarrevolução na Alemanha. In:_____. *A revolução antes da revolução.* São Paulo, expressão popular, 2008a.

_____. As guerras camponesas na Alemanha. In:_____. *A revolução antes da revolução.* São Paulo, expressão popular, 2008b.

ESPOSITO, Costantino. Heidegger: de Agostinho a Aristóteles. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, Junho 2010. Disponível em: ‹http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000100002&lng=en&nrm=iso›. Acessado em 10 Ago. 2010.

FARIAS, V. *Heidegger e o nazismo*: moral e política. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

FAUSTO, Ruy. *Lógica e política (I)*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

FÉDIER, F. *Heidegger*: anatomia de um escândalo. Petrópolis, Vozes, 1989.

_____. Prefácio. In: HEIDEGGER, M. *Escritos políticos* (1933-1966). Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

FEDOSEYEV, F. *A teoria marxista das classes e da luta de classes.* Disponível em ‹http://www.marxists.org/portugues/tematica/rev_prob/21/teoria.htm›. Acessado em 13 dez. 2010.

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos.* Lisboa, Edições 70, 1988.

FISCHER, E. *A necessidade da arte.* São Paulo, Círculo do livro, s/d.

FRY, K. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis, Vozes, 2009.

GASPAR, R. *Trabalho, ética e emancipação humana*: da subvalorização do trabalho à sobrevalorização da ética e da política. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

_____. Da complexidade do trabalho à dualidade da vida social. *Margem esquerda*, São Paulo, n. 9. Boitempo, 2007.

GUÉRIN, D. *A luta de classes em França na Primeira república (1793-1795)*. Lisboa, A Regra do Jogo, 1977.

HABERMAS, J. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: _____. *Habermas*. 3. ed. São Paulo, Ática, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito (I)*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa, Guimarães Editores, 1990.

HEIDEGGER, M. *Escritos políticos* (1933-1966). Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

_____. *Ser e tempo*. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 2009.

HEISE, E., RÖHL, R. *História da literatura alemã*. São Paulo, Ática, 1986.

HERSCH, J. *Karl Jaspers*. Brasília, Editora da UNB, 1982.

HILL, Melvyn A. (ed.). *Hannah Arendt:* the recovery of the public world. New York, St. Martin's Press, 1979.

HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções (1789-1848)*. 20. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2006.

_____. *A era do capital (1848-1875)*. 5. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

_____. *A era dos impérios (1875-1914)*. 12. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2008.

_____. *A era dos extremos*: o breve século XX (1914-1991). 2. ed. São Paulo, Cia das Letras, 2003.

_____. *Revolucionários*. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

HOLZ, H; KOFLER, L; ABENDROTH, W. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.

HOLZAPFEL, C. La "comunidade de lucha" Jaspers-Heidegger: auge y caída de uma amistad. *Revista de filosofía*, Santiago, Editorial Sudamericana, 2007.

HUISMAN, D. *História do existencialismo*. Bauru, EDUSC, 2001.

HUNT, E. K. *História do pensamento econômico*. 7. ed. Rio de Janeiro, Campus, 2000.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro, Zahar, 2002.

_____. *Heidegger*. São Paulo, Loyola, 2004.

JASPERS, K. *Razão e anti-razão em nosso tempo*. Rio de Janeiro, MEC, 1958.

_____. *Origen y meta de la historia*. Madrid, Revista de Occidente, 1965.

_____. *A situação espiritual de nosso tempo*. São Paulo, Moraes Editores, 1968.

_____. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo, Cultrix, 1971.

_____. *La filosofia*. Mexico. Fondo de Cultura Económica, 1991.

KATEB, G. Political action: its nature and advantages. In: VILLA, D. (org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

KOFLER, L. *História e dialética*: estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2010.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal, lógica dialética*. 5. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.

LOSURDO, D. *La comunidad, la muerte, Occidente*: Heidegger y la "ideología de la guerra". Buenos Aires, Losada, 2003.

_____. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. *Revista Crítica marxista*. Rio de Janeiro, Revan, n. 17, 2003a.

_____. *Democracia e bonapartismo*. São Paulo, Unesp, 2004.

_____. *A linguagem do império*: léxico da ideologia estadunidense. São Paulo, Boitempo, 2010.

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen*. 5. ed. São Paulo, Busca Vida, 1991.

_____. *Ideologias e ciência social*: elementos para uma análise marxista. 7. ed. São Paulo, Cortez, 1991.

LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *Introdução a uma estética marxista*: sobre a particularidade como categoria da estética. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

_____. *Existencialismo ou marxismo*? São Paulo, Ciências Humanas, 1979a.

_____. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979b.

_____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979c.

_____. *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. 2. ed. México, Siglo XXI, 1986.

_____. O neopositivismo. *Revista Teoria e Política*. São Paulo, Brasil Debates, n. 9, 1988.

_____. *História e consciência de classe*: estudos de dialética marxista. Rio de Janeiro, Elfos, 1989.

_____. *Pensamento vivido*: autobiografia em diálogo. Santo André, Ad Hominem; Viçosa, Editora da UFV, 1999.

_____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.

_____. As bases ontológicas da atividade humana. *Temas*, São Paulo, Ciências Humanas, n. 4, 1978.

_____. Conferência de 9 de setembro de 1946. In: BENDA, J. *et alli. O espírito europeu*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1962.

_____. Perry Anderson. Entrevista a Lukács. *Zona erogena*, n. 5, 1991. Disponível em: http://afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lukacs,%20Georg/Entrevista%20%28con%20Perry%20Anderson%29.pdf. Acesso realizado em 15 de outubro de 2009.

LUXEMBURG, R. *A acumulação do capital*. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

MAGALHÃES, Maria Thereza C. A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt. *Revista Ensaio*, n. 14. São Paulo, Ensaio, 1985.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

MARCUSE, H. Para a crítica do hedonismo. In: _____. *Cultura e sociedade (I)*. São Paulo, Paz e Terra, 1997.

MARX, K. *O capital*. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

_____. *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2005.

_____. *O 18 brumário e Cartas a Kugelmann*. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986a.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (I)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

_____. Glosas críticas ao artigo "'O rei da Prússia e a reforma social'. De um prussiano". In: MARX, K, ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo, Boitempo, 2010.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2004.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo, Global, 1986b.

_____. *A miséria da filosofia*. 2. ed. São Paulo, Global, 1989b.

_____. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo, Moraes, 1991.

_____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo, Abril Cultural, 1982.

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.

_____. *Teorias da mais-valia*. 2. ed. vol. 1. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1987b.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.

_____. *A sagrada família*. São Paulo, Boitempo, 2003.

_____. *Manifesto comunista*. São Paulo, Boitempo, 1998.

MEHRING, F. *Absolutism and revolution in Germany (1525–1848)*. Disponível em ‹http://www.marxists.org/archive/mehring/1910/absrev/index.htm›. Acessado em 19 set. 2009.

MÉSZÁROS, I. *Obra de Sartre*: busca da liberdade. São Paulo, Ensaio, 1991.

_____. *Filosofia, ideologia e ciência social*: ensaios de negação e afirmação. São Paulo, Ensaio, 1993.

_____. *Para além do capital*. São Paulo, Boitempo, 2002.

_____. *Estrutura social e formas de consciência*: a determinação social do método. São Paulo, Boitempo, 2009.

MILL, John S. *Capítulos sobre o socialismo*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2001.

NEWMANN, F. *Behemoth*: pensamento y acción en el nacional-socialismo. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

NICOL, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

POULANTZAS, N.; MILIBAND, R. *Debate sobre o estado capitalista*. Porto, Afrontamento, 1975.

RANKE, Leopold von. *Sobre las épocas de la historia moderna*. Madrid. Editora Nacional, 1984.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. Hannah Arendt–Rahel Levin: duas biografias, sujeito e espelho. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.22, Junho de 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332004000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso realizado em 06 de Setembro de 2009.

REALE, G, ANTISERI, D. *História da filosofia*: do romantismo até nossos dias. São Paulo, Paulus, 1991.

RÉE, J. *Heidegger*: história e verdade em *Ser e tempo*. São Paulo, Unesp, 2000.

RICHARD, L. *A república de Weimar (1919-1933)*. São Paulo, Cia das Letras/Círculo do Livro, 1988.

RODRIGO, Lídia M. O enigma da ruptura em Hannah Arendt. *História e perspectivas*. Uberlândia, n. 6, EDUFU, 1992.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de* O capital *de Karl Marx*. Rio de Janeiro, EDUERJ, Contraponto, 2001.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

SAFRANSKI, R. *Heidegger*: um mestre da Alemanha. São Paulo, Geração editorial, 2000.

SARTRE, J. P. "Questão de método". *In:* SARTRE, J. P. *Sartre*. 3. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

SERGE, V. *Memórias de um revolucionário*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

_____. *O ano I da Revolução russa*. São Paulo, Ensaio, 1993.

SOBOUL, A. *História da Revolução francesa*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

STACKELBERG, R. *A Alemanha de Hitler*: origens, interpretações, legados. Rio de Janeiro, Imago, 2002.

TALHEIMER, A. *Marxismo e existencialismo*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1970.

TALMON, J. L. *Romantismo e revolta*: Europa (1815-1848). Lisboa, Verbo, s/d.

TROTSKY, L. *Revolução e contrarrevolução na Alemanha*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

TURGOT, J. *Reflexões acerca da formação e distribuição das riquezas*. 2. ed. São Paulo, Global, 1979.

VALLE, M. R. *Violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*: raízes e polarizações. São Paulo, Unesp, 2006.

VÁZQUEZ, A. *Ética*. 4. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger*: the fate of the political. Princeton, Princeton University Press, 1996.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Difel, 2001.

WOOD, E. M. *Democracia contra o capitalismo*: a renovação do materialismo dialético. São Paulo, Boitempo, 2003.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt*: una biografía. Barcelona, Paidós, 2006.