



**Rodrigo Fampa Negreiros Lima**

**O metrô de Moscou:  
Realidade e Ficção em Origens do  
totalitarismo de Hannah Arendt**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-  
Graduação em História da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro,  
novembro de 2020



**Rodrigo Fampa Negreiros Lima**

**O metrô de Moscou:**

**Realidade e Ficção em Origens do  
totalitarismo de Hannah Arendt**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-  
Graduação em História da PUC-Rio. Aprovada pela  
Comissão Examinadora abaixo.

**Prof. Marcelo Gantus Jasmin**

Orientador

Departamento de História

PUC-Rio

**Prof. Eduardo Jardim de Moraes**

Departamento de Filosofia

PUC-Rio

**Prof. Heloísa Murgel Starling**

Departamento de História

UFMG

**Prof. Maurício Barreto Alvarez Parada**

Departamento de História

PUC-Rio

**Prof. João de Azevedo e Dias Duarte**

Departamento de História

PUC-Rio

Rio de Janeiro, novembro de 2020.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, do autor e do orientador.

### **Rodrigo Fampa Negreiros Lima**

Formou-se em História pela Universidade Federal Fluminense (2010). Concluiu curso de mestrado em Ciência Política na Universidade Federal Fluminense em 2015, quando defendeu a dissertação *A política não é para crianças: Aristóteles, Hannah Arendt e o conceito de ação*, sob orientação do Prof. Renato de Andrade Lessa.

#### Ficha Catalográfica

Lima, Rodrigo Fampa Negreiros

O metrô de Moscou : realidade e ficção em origens do totalitarismo / Rodrigo Fampa Negreiros Lima ; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2020.

317 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2020.

Inclui bibliografia

1. História - Teses. 2. Hannah Arendt. 3. Teoria da história. 4. História contemporânea. 5. Teoria política. 6. Totalitarismo. I. Jasmin, Marcelo Gantus, 1957-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Marcelo Jasmin. Quando procurei por ele só o conhecia de forma indireta, como leitor. À admiração pelo teórico da história e da política, pelo especialista em Alexis de Tocqueville, se assomou aquela pelo sujeito, que sempre me tratou com muito respeito e generosidade. Me orientou sem nunca me desencorajar e criticou sempre para aperfeiçoar, nunca para demolir. Obrigado.

Meu carinho encontra em Eduardo Jardim caso parecido. De especialista e divulgador do pensamento de Hannah Arendt no Brasil a pessoa querida. Obrigado por me acompanhar desde os primeiros passos na minha tentativa de ser também um conhecedor dessa grande pensadora.

Aos membros da banca examinadora, professores Heloísa Murgel Starling, Maurício Barreto Alvarez Parada e João de Azevedo e Dias Duarte, obrigado pela disposição e gentileza. Muito obrigado pela excelente conversa.

Agradeço ao Departamento de História da PUC-Rio, onde reencontrei com a História, depois de breve incursão na Ciência Política. Encontrei um corpo docente e colegas que me estimularam a me tornar melhor pesquisador e estudioso mais dedicado. Não se poderia querer mais do que isso.

A meus amigos, os da infância petropolitana e aqueles da graduação em História na UFF, muito obrigado. Aos primeiros, por serem uma extensão da minha família, que me conhecem e me aceitam em todas as minhas versões. Aos segundos, por me mostrarem que a vida é muito mais ampla do que eu julgava e que há múltiplas formas de ser maravilhoso e interessante como pessoa.

Agradeço também a Silvia Chomski que, junto a seu irmão Daniel, mantém vivo meu lugar preferido no Rio de Janeiro, o sebo Berinjela. Sempre com muito carinho e bom humor, Silvia aturou todos os meus pedidos para reservar livros, mantendo-os estocados até que eu pudesse descer a serra e passar lá para pegar. Muitos desses livros ajudaram direta e indiretamente na escrita da tese.

Filho caçula, último de quatro filhos. Obrigado, mãe, por me amar incondicionalmente e sempre colocar o afeto acima de tudo. Obrigado, pai, por ser um exemplo de solidez de caráter e generosidade com os outros, valores que servem a qualquer caminho que se escolha seguir na vida. Aos meus irmãos, Patrícia, Daniel e Felipe, excepcionais em tudo que fazem, principalmente como seres humanos. Finalmente aos meus sete sobrinhos, Gabriel, Felipe, Rafael, Thiago, Marina, Lis e Gustavo, que fazem a vida muito mais bonita.

Obrigado a você, Patrícia, minha namorada. Não só aguentou firme minhas angústias de doutorando, meu humor inconstante e meu regime peculiar de sono como passou por cima disso tudo e sempre me ajudou a crer em mim mesmo. Um verdadeiro espelho da minha alma nesse percurso.

## Resumo

Lima, Rodrigo Fampa Negreiros; Jasmin, Marcelo Gantus. **O metrô de Moscou: Realidade e Ficção em Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, 2020, 317p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese propõe como chave de leitura de *Origens do totalitarismo*, de Hannah Arendt, a análise de seus personagens, que não poderiam ser mais variados: judeus, antissemitas, artistas, intelectuais, comerciantes, políticos, aventureiros, charlatões, pais de família, assassinos e líderes populares como Hitler e Stálin. Numa obra de tamanho fôlego e que trata de assuntos tão complexos como antissemitismo, imperialismo e o próprio totalitarismo, parece improvável que tantos tipos humanos envolvidos possam ser tratados sob termos comuns. O argumento da tese mostra que para Arendt as diferenças são menos determinantes do que um traço comum a todos aqueles homens: a incapacidade cada vez maior de discernir realidade de ficção. Assim, a tese procura tratar do que parece ser um poderoso argumento antropológico com óbvias implicações para a teoria da história.

### Palavras-chave

Hannah Arendt; Teoria da História; História Contemporânea; Teoria Política; Totalitarismo.

## Abstract

Lima, Rodrigo Fampa Negreiros; Jasmin, Marcelo Gantus (Advisor). **The Moscow's metro: reality and fiction in Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism**. Rio de Janeiro, 2020, 317p. Thesis – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The current thesis works on Hannah Arendt's *The Origins of totalitarianism* by analyzing its characters, who could not be more varied: Jews, anti-Semites, artists, intellectuals, businessmen, politicians, adventurers, charlatans, heads of families, assassins and leaders like Hitler and Stalin. In work of such weight where complex issues like anti-Semitism, imperialism, and totalitarianism take place, it seems unlikely that the many human types involved could be considered under common terms. The thesis arguments that Arendt manages to do so by considering such differences less determinant than a common trace shared by all those men: the ever-growing incapacity to discern fiction from reality. Thus, the thesis works on what seems to be a powerful anthropological argument with inevitable implications to theory of history.

## Keywords

Hannah Arendt; Theory of History; Contemporary History; Political Theory; Totalitarianism.

## Sumário

1. Introdução.....	p. 9
2. Os homens.....	p. 17
2.1. Crise do <i>storytelling</i> e o prefácio de 1950.....	p. 17
2.2. Proporções bíblicas, desastre humano.....	p. 37
2.3. Funcionalismo: pais de família e a fabricação do inferno.....	p. 60
2.4. O leitor sem conteúdo.....	p. 76
2.5. O fim, antes de falar do começo.....	p. 93
2.6. Pessoas curto-circuito nos contam seus motivos.....	p. 102
3. Leis e ficção.....	p. 127
4. <i>Origens do Totalitarismo</i> : seus personagens.....	p. 207
4.1. No antissemitismo.....	p. 208
4.2. No imperialismo.....	p. 230
4.3. No totalitarismo.....	p. 269
5. Conclusão: A mentira não muda o mundo, muda os homens.....	p. 293
6. Referências bibliográficas.....	p. 314

## 1.

### Introdução

A minha maneira exagerada de pensar, que pelo menos faz o esforço de dizer alguma coisa adequada, se possível com um tom ele próprio adequado, parecerá sempre violentamente radical se não for comparada com a realidade, mas sim com o que os outros historiadores, trabalhando com a suposição de que tudo está na melhor das ordens, disserem sobre o mesmo assunto.

(Hannah Arendt, carta a Karl Jaspers)

The *Origins of Totalitarianism* is an extraordinary text. The argument brims with paradoxes that continually upend the reader's expectations. The overall effect is disconcerting. It is the work of a great thinker, certainly, but also a great artist from whose creative palette springs a tableau of suffering and folly. Still, while Arendt was a fervent critic of cliché she was not entirely immune from caricature. Her theory of masses was poetic and rich in human pathos. It was also tendentious, presumptive, and historically wrong. Philosophers may wish to ignore that fact. The sociologist must insist on it.<sup>1</sup>

(Peter Baehr)

The *Origins of Totalitarianism* is a difficult, complex, disjointed book. At times it reads more like a series of independent essays loosely related to each other. It ranges over the most diverse topics, from observations about various aspects of anti-Semitism to a discussion of nineteenth-century British imperialism, from the nature of rights of the nation-state and the logic of total domination. [...] The *Origins of Totalitarianism* defies any simple attempt to state a key thesis or argument, and it is difficult to find coherence among its various parts. [...] It is even difficult to determine just what she means by totalitarianism and its distinguishing characteristics. The difficulties are compounded because of the different layers of scholarship and analysis – like archaeological strata – some dating back to her study of European anti-Semitism in the 1930s, when she was living in Paris. Even when she was writing the books, she frequently changed her mind about the structure. [...] Yet the book – like the classic that it is – is extraordinarily rich and, in the best Arendtian sense, thought provoking. It makes us think! Arendt believed that the

---

<sup>1</sup> BAEHR, Peter. "The "masses" in Hannah Arendt's Theory of Totalitarianism. Symposium: Rhetoric and Terror, pp. 12-18. In: *The Good Society*, Volume 16, No. 2, January, 2007, pp 17-18.

only way to communicate thinking is to infect others with the perplexities that stimulates one's own thinking.<sup>2</sup>

(Richard Bernstein)

Peter Baehr e Richard Bernstein são reconhecidamente dois dos maiores especialistas em Hannah Arendt, e não apenas em *Origens do totalitarismo*. Logo, é sempre recomendável escutar e atentar para o que dizem sobre as contribuições da pensadora. Mais do que quando celebram os méritos, importa quando apontam as lacunas, imperfeições e mesmo “perversões” no percurso argumentativo de Arendt, uma personagem, ela própria, propensa a pesadas polêmicas.

Não pretendo remendar os desvios e erros de Arendt. Até porque aposto que ela detestaria ser colocada num panteão onde estivesse preservada de imperfeições. O que se admite aqui é que, de fato, *Origens do totalitarismo* parece um labirinto no qual é fácil se perder. Mas a vida humana, encarada em todas as suas camadas de complexidade, dos hábitos corriqueiros às reflexões mais profundas, é labiríntica. Não se sustenta, contudo, a impressão de que Arendt constrói o labirinto que conduz ao coração do totalitarismo e nos abandona à própria sorte, no sentido de deixar que nos guiemos sem instrumentos de navegação.

Há um Fio de Ariadne. Para o discernirmos, devemos procurar não no conteúdo das ideologias ou no processo de formação e ruína dos Estado-nações. Não importa tanto o antissemitismo em si e o comportamento dos diferentes grupos de judeus espalhados pela Europa. Abarcando toda a coleção aparentemente caótica de temas e situações históricas, há uma linha de costura que se vai reforçando conforme o argumento geral se robustece: a da análise dos personagens. O segredo para se compreender *Origens do totalitarismo* como um argumento dotado de unidade está em seus personagens e na forma como Arendt os vai comprimindo em limites cada vez mais estreitos. Limites não geográficos, mas mentais. Limites de discernimento da realidade.

Nesta obra, os personagens são variados e dispersos: judeus, antissemitas, artistas, intelectuais, empresários, políticos, aventureiros, charlatões, boêmios, pais

---

<sup>2</sup> BERNSTEIN, Richard J. ““The Origins of Totalitarianism”: Not History, but Politics. *Social Research*. Vol. 69, No 2, Hannah Arendt’s “The Origins of Totalitarianism”: Fifty Years Later, pp 381-401, pp. 382-383.

de família, assassinos e líderes como Hitler e Stálin. A despeito dessa coleção de tipos humanos indicar uma variedade impossível de ser considerada sob termos comuns, não é isso que a análise que Arendt faz do fenômeno totalitário nos mostra. Ao contrário, a obra nos apresenta um processo de afunilamento da variedade humana em um tipo cada vez mais indiferenciado que tem como marca registrada a incapacidade de discernir realidade de ficção. Essa falta de discernimento não passa, contudo, sem prejuízos para o mundo.

Como são os seres humanos que agem no mundo e fazem história, quando a maioria deles se mostra incapaz de apreender razoavelmente a realidade, é improvável que isso não afete decisivamente a forma como agirão e o que acontecerá no mundo. Também improvável que isso não afete o que acontecerá a eles próprios. Por isso, podemos encontrar um meio de compreender a busca de Arendt pelas origens do fenômeno totalitário no modo como a autora analisa os processos e acontecimentos que contribuíram para que a pluralidade humana fosse dando lugar, na Europa, a um tipo humano de contornos e juízo imprecisos, as massas. Nesses termos, sua dedicada e peculiar análise do antissemitismo e do imperialismo deve ser entendida não como uma busca pela precipitação de causas que conduziram a regimes totalitários. Na verdade, a motivação dessa análise é nos persuadir quase do avesso do que seria uma explicação causal do totalitarismo: conforme os acontecimentos iam conduzindo os homens à imoderação, passou a ser cada vez mais provável que qualquer coisa pudesse acontecer.

O hiato que separa guerras territoriais e disputas ideológicas dos campos de extermínio e trabalhos forçados nazistas e soviéticos não pode ser preenchido por explicações que invistam em sistemas de pensamento ou em estruturas econômicas. O segredo está nos homens envolvidos. O ponto central do argumento é o de que os regimes totalitários fizeram muito pouco – para não dizer nada – para produzir esse novo tipo humano. O que esses regimes souberam fazer, por sua vez, foi dar vazão às potencialidades das massas, conduzidas, nos casos analisados do nazismo e do stalinismo, a cometerem os piores crimes da história. Temos, portanto, um ousado argumento antropológico com inevitáveis consequências para o campo tanto da teoria da história quanto da teoria política.

Ao contrário do que aponta Baehr, Arendt não reserva às massas desprezo sob a forma de cliché. Há, na verdade, a estupefação do estudioso diante de seu objeto de análise; uma admiração que se expressa com as tintas do horror. A amorfia e a tendência ao abstrato não são qualidades de inferiorização. Antes, apontam para uma resiliência sem rival. As massas são o protagonista de *Origens do totalitarismo* porque são o tipo humano que tanto antecedem quanto superam aquela circunscrição histórica sobre a qual a obra, entendida como análise histórica, oferece uma narrativa. Em outras palavras, as massas ainda estavam longe de virarem história, de terem um passado sem futuro, que delas fizesse um artigo de museu.

Pois 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 possibilidades de vencer, é para elas a vitória em não importa que causa e o sucesso em não importa em que empreendimento.<sup>3</sup>

Num cenário de irresponsável e irrefletida indistinção entre realidade e ficção, as massas são menos comprometidas com formações históricas específicas se comparadas com os outros personagens analisados na obra; em comparação, por exemplo, com os delírios antissemitas, com a imoderação moral e territorial dos aventureiros imperialistas e com a vilania da ralé. Num mundo entregue à mudança constante, ser parte da matéria humana que se reveste com novos comportamentos de um cenário a outro com a mesma gratuidade com que um camaleão troca de cor em acordo com o ambiente em que se encontra se mostra o maior dos méritos.

A menção ao metrô de Moscou foi a forma que encontrei de homenagear a passagem da obra que me encorajou a reorientar os rumos da minha pesquisa. Antes, minha intenção era a de argumentar porque *Origens do totalitarismo* poderia ser considerada uma obra historiográfica, tanto ou mais quanto é de teoria política e de filosofia. A aridez da epistemologia foi dando lugar ao ar fresco da antropologia conforme ia relendo a obra e redescobrando certas tendências mentais que se repetiam nas diferentes personagens e iam se tornando mais despojadas

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. "O movimento totalitário". In: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 400.

conforme se aproximavam das massas. A indistinção temporal entre passado, presente e futuro aumentava conforme o apreço pelo fictício e o desprezo pela realidade também cresciam. Falando do mérito da propaganda totalitária, Arendt argumenta que seu sucesso se deve, sobretudo, ao fato de que a propaganda se seguia imediatamente sua realização material. Em outras palavras, lançando mão de força e violência extremos, os regimes totalitários faziam o que diziam. Então tudo passa a ser o que eles diziam, inclusive o passado. Daí seguimos à referida passagem.

Esse método, como outros da propaganda totalitária, só é infalível depois que os movimentos tomam o poder. A essa altura, discutir a verdade ou a mentira da predição de um ditador totalitário é tão insensato como discutir com um assassino em potencial se a sua próxima vítima é morta ou viva – pois, matando a pessoa em questão, o assassino pode prontamente demonstrar que a sua afirmação era correta. O único argumento válido nessas ocasiões seria a imediata salvação da pessoa cuja morte é profetizada. Antes que os líderes das massas tomem o poder para fazer com que a realidade se ajuste às mentiras que proclamam, sua propaganda exhibe extremo desprezo pelos fatos em si, pois, na sua opinião, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa. A afirmação de que o metrô de Moscou é o único do mundo só é falsa enquanto os bolcheviques não puderem destruir os outros. Em outras palavras, o método da predição infalível, mais que qualquer outro expediente da propaganda totalitária, revela o seu objetivo último de conquista mundial, pois somente num mundo inteiramente sob o seu controle pode o governante totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias.<sup>4</sup>

Curiosamente, essa passagem fez com que eu me rendesse em admiração não pelos métodos totalitários, mas pelo fato de que milhões se deixavam convencer e agiam em favor desse tipo de delírio. Me fez ter vontade de investigar a natureza dos súditos mais do que os meios dos regimes. Por que me apegar aos metrô do mundo mais do que às vítimas dos campos de assassinato em massa? Por conta do maior achatamento temporal que essa falsificação da realidade implica. No caso da solução final, por exemplo, era um trabalho a ser feito. Essa passagem sobre o metrô de Moscou me chamou a atenção pelo grau ainda maior de indistinção, pela delirante simultaneidade: os outros metrô já não existem mais apesar de continuarem existindo. Só depois entendi que isso valia também para judeus, inimigos do proletariado e quaisquer outros inimigos a serem inventados. Só depois

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 399.

entendi que estava diante de um fenômeno mental que era não localizado, mas geral, e que ali apenas se apresentava em seu grau mais elevado. Ali descobri uma chave de leitura para o todo da obra, o fio para não me perder no labirinto. A autenticidade do insight, portanto, veio dessa passagem.

Os regimes totalitários descobriram uma forma circular de poder: faziam as massas obedecerem porque obedeciam às massas. Hitler e Stálin talvez tenham sido os primeiros grandes antropólogos da massa europeia. Eram incomparáveis ditadores porque era, também, arrojados servidores.

Em outras palavras, embora seja verdade que as massas são obcecadas pelo desejo de fugirem da realidade porque, privadas de um lugar no mundo, já não podem suportar os aspectos acidentais e incompreensíveis dessa situação, também é verdade que a sua ânsia pela ficção tem algo a ver com aquelas faculdades do espírito humano cuja coerência estrutural transcende a mera ocorrência. 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. A revolta das massas contra o “realismo”, o bom senso e todas “as plausibilidades do mundo” (Burke) resultou da sua atomização, da perda de seu status social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. Em sua condição de deslocados espirituais e sociais, um conhecimento medido da interdependência entre o arbitrário e o planejado, entre o acidental e o necessário, já não produz efeito. A propaganda totalitária pode insultar o bom senso somente quando o bom senso perde a sua validade. Entre enfrentar a crescente decadência, com a sua anarquia e total arbitrariedade, e curvar-se ante a coerência mais rígida e fantásticamente 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.<sup>5</sup>

As massas estão em estreita afinidade com os representantes do mais elevado pensamento uma vez que também lançam mão de operações mentais recorrentes, por exemplo, em sistemas filosóficos. Há um expediente filosófico no comportamento das massas porque há nos filósofos a persistência de um traço antropológico do qual nenhum homem está livre: a propensão à ficção. Nas massas vemos a hipertrofia de duas constantes na apreensão humana da realidade: a

---

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 401-402.

capacidade de projetar e o apego ao necessário. Arendt não recusa e muito menos censura essas propensões. Pelo contrário, as admite como desejáveis e como sendo aquilo que nos diferencia como homens. Mas tais propensões não se sustentam por si mesmas: são respostas ao mundo, admitido como tal, e a seus demais habitantes. A tese é uma tentativa de tornar essa interpretação válida para o todo da obra, e não apenas para a parte dedicada ao totalitarismo. O antissemitismo e o imperialismo participam como formulações próprias desse fenômeno geral. E, extrapolando os limites de *Origens*, o próprio século XX surge como uma coleção de cenários assediados direta e indiretamente pelas condições antropológicas das massas.

Susan Neiman, com sua inestimável contribuição para a melhor compreensão do fenômeno do mal e grande leitora de Arendt, nos ajuda a dimensionar o tamanho do problema. Em dois livros igualmente fantásticos, *Evil in modern thought* e *Learning from the Germans*, Neiman trata o mal por duas perspectivas apenas superficialmente opostas. De um lado, faz uma história de como o mal impregna e assedia a vida humana – cometemos e somos acometidos pelo mal e queremos saber sua verdadeira origem –, de outro lado, sugere como poderíamos nos desimpregnar de um certo tipo de mal – no caso, aquele do racismo. Em ambas as situações, Neiman nos ensina que o mal é tão recorrente por ser algo que existe não apenas quando é cometido. Ele também tem a ver com uma sutil e fortemente enraizada forma de como os homens percebem o mundo e de como percebem uns aos outros. Desensinar o mal como visão de mundo ou deixar de associá-lo a um grupo de pessoas requer muito tempo e trabalho duro porque esse mesmo mal leva muito tempo para se consolidar como algo que determina a percepção humana de mundo. Se o mal tem longíssima duração e tem os homens como fio condutor, o que nos autorizaria crer que ele seria de fácil extirpação? A certa altura Neiman diz: “What will be decisive is also a matter of description: how the world is seen long before it becomes an object of judgment. The bon mot about optimists and pessimists is tired but not false: even a stupid glass of water can be seen in radically different ways”<sup>6</sup>.

O problema dos personagens que nos são apresentados por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* é que, em seus variados graus de indistinção entre

---

<sup>6</sup> NEIMAN, Susan. “Ends of an illusion”, in: *Evil in the modern thought*. Princeton University Press, 2015, pp. 211-212.

realidade e ficção, temos uma inversão entre juízo e descrição. Recusar a realidade ou colocar o desejo como sendo antitético aos limites do real implica *querer antes de poder*. O mundo existente passa a ser descrito como objeto a ser destruído, tomado como obstáculo àquilo que se deseja. O mundo e parcelas cada vez maiores de seus habitantes passam a ser assim descritos. Veremos como isso se distingue de ímpetos nobres, que também se apresentam como recusa da realidade e do mundo, como, por exemplo, as lutas pela liberdade e pela justiça.

Antes de chegar na apreciação propriamente dita de *Origens do totalitarismo*, o leitor encontrará duas partes extensas demais para serem chamadas de introdutórias, uma sobre os homens e outra sobre as leis. Ambas constituem um protocolo de leitura da obra, mas também extrapolam a questão totalitária, servindo como uma oportunidade de fazer desse e de outros escritos de Hannah Arendt uma análise da condição moderna sob o prisma de uma teoria da história fundada em considerações de natureza antropológica. Ao final, encontrará um ensaio bem mais breve que as primeiras partes, mas que preserva a vocação de fazer da discussão sobre o totalitarismo uma discussão mais ampla.

O leitor também perceberá que faço do contraste um método analítico constante. Falando das massas e das leis totalitárias, a todo instante me ocorriam outros estudos da própria Arendt que tratam de personagens e apreciações que nos mostram como foram construídas as bases mais sólidas da liberdade e da justiça. Penso, por exemplo, em seus ensaios sobre Sócrates e Montesquieu, presentes em *A promessa da política*. Outra obra que muito me influenciou e que não se encontra diretamente citada ou referida é a incrível e recente *The cosmopolitan tradition: a noble but flawed idea*, na qual Martha Nussbaum não poupa esforços em tentar delinear como seriam tanto os homens quanto as leis adequadas a um mundo cosmopolita. Um em que a realidade do outro, principalmente dos mais frágeis e desassistidos, é levada a sério em toda sua concretude e é tomada como responsabilidade de todos. Apesar de adotarem percursos argumentativos distintos, percebo em suas análises uma atenção maior aos indivíduos do que a sistemas políticos e econômicos, estes entendidos antes como produtos do que como produtores de homens. Grandes leitoras de Aristóteles, Arendt e Nussbaum sabem que são os tipos humanos que importam. Se isso vale para as situações mais gloriosas, vale tanto quanto para as mais degradantes.

## 2. Os homens.

Quando o passado não ilumina o futuro, o espírito vive em trevas.  
(Alexis de Tocqueville)

O tempo do mais desprezível dos homens está chegando, ele, que  
já não é capaz de desprezar a si mesmo.  
(Friedrich Nietzsche)

Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.  
(René Char)

Os homens normais não sabem que tudo é possível.  
(David Rousset)

Dê a um homem algo absurdo para fazer, algo de que não possa  
se eximir, e ele logo se tornará um entusiasta.  
(Theodore Dalrymple)

### 2.1. Crise do storytelling e o prefácio de 1950

Quando Marx, em meio ao inquieto e enérgico século XIX, manifestava que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, ele certamente não incluía nesse pacote a classe operária e muito menos o desfecho lógico e necessário do processo da luta de classes, a vitória final do operariado. Esses adquiririam a solidez definitiva que só a robustez do vir a ser pode conferir. Não se previa, então, a derrota da projeção. O século XIX, como nos ensinará Koselleck, havia sido o século não apenas da confirmação da qualidade histórica do tempo – cuja percepção coube ao XVIII –, mas de sua consolidação em atributo mental pleno. Plenitude que é também salvaguarda: perece o homem que projeta, mas não a projeção, a partir da qual se poderia otimizar a realização daquilo que se realizaria de qualquer modo, com ou sem intervenção consciente dos homens. Marx é seu filho porque, apesar de sua veia revolucionária, não concebia o desmanche dessa última fortaleza. A revolução

dissolve o mundo material e a falsa consciência nele solidificada, mas não a verdade que aguarda para se fazer valer.

O que Kant anunciara no XVIII como dádiva se mostra no XX como maldição. Segundo o filósofo alemão, cada passo adiante no esclarecimento tem como contrapartida a impossibilidade de se retornar ao estágio anterior. Ao reconfigurar a alegoria platônica da caverna, Kant mantém a ideia de que o homem é um ser com vocação para as luzes, mas que essa é uma atribuição coletiva e cirúrgica: não cabe a ninguém, nem a um filósofo em especial, ter acesso ao todo e se voltar novamente para a escuridão a fim de contar o que a luz o permitiu ver. Só Deus, que a tudo vê simultaneamente no espaço e no tempo, teria esta prerrogativa. Pena que Ele não fala diretamente aos homens. Não há rodeios, não há repetições e nem reviravoltas; há uma caminhada em linha reta, de início errante e cambaleante, por diferentes etapas coletivas, em que a sempre delicada conjugação entre luz e escuridão se desenvolve por acréscimo da primeira e decréscimo da segunda – por isso é cirúrgica e não cumulativa. Não se perde a luz que se ganhou e, fundamental lembrar, nem se restitui a escuridão que se perdeu. A caminhada descoordenada da inocente e violenta criança ganha a altivez e a firmeza daquela de um adulto maduro. Infelizmente, Kant não previra que depois do esclarecimento viria o horror, o inominável.

No século XX, essa elementar formulação kantiana do processo de esclarecimento da comunidade humana – aquilo que se ganha não se pode perder e aquilo que se perde não se pode restituir – é desafiada de inúmeras maneiras, a partir de diferentes perspectivas e de diferentes graus de engenhosidade e consistência. Fora, mas não completamente apartados da discussão historiográfica, cito três exemplos que exemplificam bem tanto a engenhosidade quanto a pluralidade de vias com que se pode desafiar a pretensa infalibilidade dessa formulação.

Começando por Marshall Berman com seu icônico “Tudo que é sólido desmancha no ar”. Uma recuperação de Marx não pela severidade lógica ou pela certeza de vitória do proletariado, mas pela expressão de uma corajosa atitude mental e política diante de um mundo que se altera incessantemente. Num mundo em que o familiar nos será reiteradamente arrancado, temos que ser capazes de continuar formulando familiaridades, tornando aquilo que nos desafia em novas

formas de vida que nos pertençam. Mais do que por Marx, Berman luta pela restituição de uma atitude de coragem, que ele estende a um espírito mais geral do XIX e que teria se perdido para formulações teóricas cada vez mais áridas e impessoais – coaguladas num weberianismo que começa pela direita, mas também assalta a esquerda<sup>7</sup>.

Do espírito de desafio, passo ao de conservação, o qual, diante de um mundo que tem em si a premissa da mutabilidade, não deixa de ser também desafiador. Talvez ainda mais desafiador. Num século em que os homens são deixados a sós em seu individualismo o que se vê são momentos em que recaem não na autonomia, mas no automatismo. Atomizados, seguem o fluxo de torrentes cujas nascente e desaguadouro desconhecem. Em *A Imaginação Moral*, Gertrude Himmelfarb nos apresenta a importância para a dignidade humana de certos tesouros historicamente acumulados. Faz isso de forma indireta, sem elaborar teorias sobre estes tesouros, mas apresentando a vida de homens que se propuseram a defendê-los dos assédios constantes do mundo moderno. A atividade intelectual moralmente embasada desses homens, de Edmund Burke a Lionel Trilling, sustenta a vitalidade desses tesouros justamente por agirem e não deixaram arrefecer aquilo que se acumulara e conquistara com tanto custo. O conservadorismo, e isso é tanto mais verdadeiro no século XX, é uma disposição e não uma espera. Mais do que ser conservadora, Himmelfarb luta por uma responsabilidade perdida.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> De várias passagens que poderia citar, fico com a mais pessoal e que, justamente pela pessoalidade, coagula o apelo por coragem que dita o tom de todo o livro: “Logo depois de terminado esse livro, meu filho bem-amado, Marc, de cinco anos, foi tirado de mim. A ele eu dedico *Tudo que é sólido desmancha no ar*. Sua vida e sua morte trazem muitas das ideias e temas do livro para bem perto: no mundo moderno, aqueles que são mais felizes na tranquilidade doméstica, como ele era, talvez sejam os mais vulneráveis ao demônios que assediam esse mundo; a rotina diária dos parques e bicicletas, das compras, do comer e limpar-se, dos abraços e beijos costumeiros, talvez não seja apenas infinitamente bela e festiva, mas também infinitamente frágil e precária; manter essa vida exige talvez esforços desesperados e heroicos, e às vezes perdemos. Ivan Karamazov diz que, acima de tudo o mais, a morte de uma criança lhe dá ganas de devolver ao universo o seu bilhete de entrada. Mas ele não o faz. Ele continua a lutar e a amar; ele continua a continuar”. “Prefácio”. In: BERMAN, Marchall, *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade* – São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 14.

<sup>8</sup> O intelectual conservador não é imperturbado ou imperturbável. Ao contrário, ele não nega briga. Acolhe “experiências pessoais abrasadoras” e as formula não apenas como questões de afeto, mas também de intelecto. Nesse sentido, é reveladora a forma como Himmelfarb abre seu ensaio dedicado a Stuart Mill, contrastando com Immanuel Kant, de quem ela fala o seguinte: “Pode ser útil recordar uma época, não muito distante, em que se achava que grandes filósofos estavam imunes aos caprichos da biografia e da história, em que se supunha que suas ideias tinham validade universal e eterna e eram suficientes por si sós, independentes de raça, cor classe, gênero, nacionalidade ou personalidade. Supunha-se também que tais ideias formavam um todo coerente e integral; se o leitor

Himmelfarb e Berman são indivíduos que falam de indivíduos, que destacam biografias, menos pelo que têm de excepcionalidade individual e mais pelo que representam em termos de colaboração para com o bem comum em um mundo fustigado por uma ansiedade que parece não tirar férias.<sup>9</sup>

Hans Blumenberg envereda por um caminho diferente. Enfatiza aquilo que há entre os homens e a realidade, trata das camadas que se superpõe entre essas duas instâncias e as põe em relação, sem deixar que a última esmague os primeiros. A meio caminho entre a capacidade de reação dos homens e as provocações que vêm de fora da comunidade humana, se acumula, se consolida e, mais importante, se adapta um conjunto de procedimentos que é transmitido por ensino e, sobretudo, por relatos em forma de estórias. É disso que Blumenberg trata de forma magistral em *Work on Myth*.

Essa coleção de proteções e, posteriormente, de atitudes em direção ao real – que se apresenta primeiramente na forma da floresta fechada – só é assimilável em termos de mito, uma forma de elaboração que condensa sem descartar. “Obrar”, mais do que “trabalhar”, parece ser o caso aqui. São acréscimos que parecem aumentar a distância entre os homens e os perigos da realidade, sem nunca os afastar completamente. Há irremediável gasto de energia, mas sempre acompanhado de algum acúmulo. Blumenberg parece concluir que os homens não podem viver de pura iniciativa, se descuidando irresponsavelmente dos mecanismos de proteção, não só contra a natureza, mas de um contra os outros e, finalmente, contra suas próprias invenções. (Ou seja, há que sempre se encontrar algum equilíbrio entre prudência e aventura). A ciência moderna, na sua pretensão de refundar completamente essa intermediação com a realidade, na qualidade de pura atitude e de puro procedimento, seria a antessala do acúmulo de desastres. Nada contra a

---

ou o crítico concluísse o contrário, seria em virtude de sua falta de estudo ou de entendimento. [...] Conta-se, sobre Kant, que o grande acontecimento de sua vida foi um não acontecimento. Encorajado por amigos, e já ao fim de sua vida, ele concordou trocar Königsberg por Berlim. Kant chegou de fato a fazer as malas e partir em sua carroça, mas tudo para retornar a algumas milhas dali. Isso parece resumir o filósofo puro, cuja vida pessoal fornece tão pouco material ao biógrafo que a obra-padrão sobre a sua vida, *A Vida e o Pensamento de Kant*, de Ernst Cassirer, poderia muito bem ter como título apenas *O pensamento de Kant*”. “John Stuart Mill: o outro Mill”. In: HIMMELFARB, Gertrude, *A imaginação moral*. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 119.

<sup>9</sup> “Os historiadores raramente têm a oportunidade de homenagear aqueles sobre quem escrevem. Eles procuram ser objetivos e imparciais; tentam descrever e analisar em lugar de enaltecer ou censurar. Oferece grande prazer, portanto, recordar certos pensadores e escritores notáveis e descobrir que a passagem do tempo os tornou ainda mais memoráveis e admiráveis do que antes se supunha”. *Ibidem*, p. 9.

ciência e contra a tecnologia, mas contra a corrosão ofensiva das camadas mitológicas. Mito é suportabilidade. Só existe biografia, só existe resistência política, literária e intelectual sob esse mosaico de camadas de relação. Mais do que um místico, Blumenberg luta pela preservação de um mecanismo de defesa, insondável em todas as suas nuances e, justamente por isso, tão eficaz e precioso.<sup>10</sup>

Estes são três exemplos de respostas não historiográficas aos horrores e tendências de persistência e normalização no horror típicos do século XX e de quem sobreviveu para oferecer alguma resposta. Vão às contribuições humanas do passado como se fossem vizinhos de porta aos quais recorrer sem ter na preocupação da diferenciação temporal um requisito fundamental. Isso não significa, contudo, que não fossem cômicos da urgência e dos perigos presentes no mundo em que viviam. Pelo contrário, avisados do constante assédio do mundo contemporâneo – aquele das massas consumistas e desassistidas – ao que nos fora legado do passado, parecem comungar de sentimentos semelhantes àqueles com que Hannah Arendt, em 1950, conclui seu prefácio à primeira edição de *Origens do Totalitarismo*.

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços para escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado obívio de um futuro melhor, são vãoos.<sup>11</sup>

Orientando o olhar para a produção historiográfica no referido cenário, fica a pergunta: a crise da História – ciência ou disciplina? – no século XX é efeito ou é também causa dos horrores desse século? Se é causa, em que termos e com que grau de responsabilidade? Outra pergunta: essa crise se dá apenas do lado da produção de conhecimento e nos estudos do passado ou há algo mais amplo e sutil, algo como

<sup>10</sup> “A unit myth is ritualized body of text. Its consolidated core resists modification and, in the latest stage of dealings with myth, provokes it, after peripheral variation and modification have increased the fascination of testing durability of the core contents under the pressure of the altered circumstances of their reception, and of uncovering the hardened, fundamental pattern. The more audaciously this pattern is overtaken, the more sharply what the attempts to surpass it relate must show through”. “The distortion of Temporal Perspective”. In: BLUMENBERG, Hans, in: *Work on Myth*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1988. p .150

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah. “Prefácio”, in: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13.

uma crise generalizada da sensibilidade histórica, que se assentaria em níveis antropológicos mais fundamentais?

Koselleck, agora na companhia de François Hartog, Renán Silva e outros pensadores da historiografia que também têm como base de observação o mundo da segunda metade do século XX, explica que aquilo que Kant apresentara como dádiva era também maldição: a crescente indiferença e deseducação com respeito a estágios anteriores da experiência humana deixa os homens órfãos de sentido quando tudo aquilo que se acreditava ser um processo linear e irrefreável de esclarecimento é mandado pelos ares. A promessa de progresso e de revelação do sentido último da História humana obliterara outra forma preciosa que imperava até a tomada do poder pelas filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, aquela da coleção de lições históricas. Ao serem desmentida a promessa, resta aos homens do XX um olhar histórico completamente desorientado e viciado. O antolho da crença no progresso os impede de olhar em outra direção que não em linha reta, como cavalos de corrida desprovidos de instinto de sobrevivência e que se dirigem apressadamente para o abismo.

A crença no progresso, como previra Kant, os deseducou para o acúmulo de lições. O passado, afinal, é aquele tempo em que os homens viviam e sabiam viver numa conjugação sempre ambígua e bruxuleante de luz e sombras. Ao deixar para trás a ignorância, as sombras passariam a ser tema de curiosidade antropológica, mas não de organização da vida humana em estágios avançados de desenvolvimento. Ledo engano: em tempos tão sombrios, os homens do XX só sabem se comportar como se só existissem luzes. Ao julgarem estarem se despedindo de camadas de obstrução, os homens estavam, na verdade, se desfazendo de vias de acesso ao real. Estavam renunciando a atributos fundamentais como prudência, segurança e estabilidade. Em outros termos, o que os homens parecem ter perdido em favor de uma crença cega no progresso foi a autonomia diante da História. Como já sugestionado: não exatamente em termos de produção de conhecimento – a produção séria e científica continua a todo o vapor com discussões teóricas crescentemente complexas – mas em termos antropológicos: os homens deixaram de olhar para a História como fonte de orientação e desaprenderam a orientar a si próprios.

Quanto maior a desorientação tanto maior parece ser o desprezo pela história como coleção de referências. Esse empobrecimento antropológico é brilhantemente analisado por Norman O Brown, para quem a vitória do otimismo kantiano seria por subtração de complexidade e não por acúmulo de etapas de maturação da comunidade humana. Não importa o grau de justiça com que Brown julga o legado kantiano, mas a percepção que tem da prevalência de uma estrutura mental que traz consigo um conjunto de modos de percepção; tampouco importam as proposições positivas que Brown sugere como alternativa. Importa o desafio que lança e a ironia que reserva a esse legado, a começar pelo título de uma de suas conferências sobre Islã: *“Universal History with Cosmopolitan Intent”*. Contra a ideia do homem que se encaminha para as luzes, Brown questiona:

It seems unlikely to me that man’s true nature is modern man. And I read all of modern literature, and all of modern art, as a protest against any such assumption. I read modern literature as saying “This is not it.” And modernism begins when they begin to say “This is not it.”

The answer to Gauguin’s questions “What we are? Where do we come from? Where are we going?” still remain dark, or are even darker if you begin to discard the confident complacency in the inevitability and righteousness of material progress. That’s a negative judgment that repudiates a certain kind of darkness without itself shedding light.<sup>12</sup>

Em Crer em história, o teórico François Hartog faz um manifesto em favor de mais um voto de confiança na História como fonte de orientação para os homens de hoje, mas, em meio à persuasão, há uma análise muito interessante do processo de perda de centralidade da ciência histórica na vida do século XX. Hartog opera com uma simples análise combinatória entre crer em e fazer história: crer e crer fazer; crer e não crer fazer; e, finalmente, não crer ou descrer.<sup>13</sup> Sem pôr as coisas diretamente nesses termos, Hartog trata aqui de questões antropológicas que ultrapassam em muito o fato de ser o historiador também um homem. Aqui o ofício do historiador e a produção de conhecimento histórico estão a um só tempo sendo

<sup>12</sup> BROWN, Norman O. “Lecture I: Universal History with Cosmopolitan Intent”, in: *The challenge of Islam : the prophetic tradition*. New Pacific Press, Berkeley, California, 2009, p.7.

<sup>13</sup> “O fazer é uma modalidade do crer. E quanto mais se faz ou mais se crê, mais se crerá em história. O inverso, de resto, não é verdade: crer que não se faz história, ou pouco, ou apesar de si e sem saber o que se faz realmente, não destrói por isso a crença em história – que se a nomeie antes, então, como desígnios da Providência, destino, marcha acelerada do progresso, avanço da decadência ou surgimento da Revolução”. “Ainda cremos em história?”, in: HARTOG, François, in: *Crer em história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 16.

considerados desde uma perspectiva ampla de vida humana, tanto como produtos quanto como produtores dessa vida – que é qualitativamente histórica.<sup>14</sup> Tem a ver com produção e também com recepção: como os historiadores se viram na posição de pregar no deserto? E o que isso tem a ver com a desorientação e os horrores do século XX?

Tendo as filosofias da história em mente, é interessante observar como Hartog trabalha a rápida transição no século XX da conjugação crer em história sem crer que se possa fazê-la para a descrença na História – ambos os cenários ambientados depois da metade deste século, ou seja, depois das I e II Guerras Mundiais. Por parte dos historiadores, diante de uma coleção tão descomunal de acontecimentos, parece ter ocorrido um fenômeno curioso: quanto menos convencidos do poder da agência humana nos acontecimentos, mais convencidos da urgência de se compreender os processos que fomentam esses mesmos acontecimentos. Em outras palavras, tanto menor a autonomia, tanto maior a necessidade de compreender aquilo que então determina a vida humana. O historiador assim se tornava, de bom grado, empregado de motivos pessoais.<sup>15</sup>

O fundamental aqui é que se tratava não apenas de uma postura de ofício, mas também de recepção: a análise seria mais respeitada, quanto mais impessoal e de natureza lógico-dedutiva fosse. Afinal de contas, o historiador é também um homem que advém do próprio público ao qual comunica seu conhecimento histórico. De forma estranha, percebia-se que o grau de consistência e de poder de

---

<sup>14</sup> Isso fica claro quando Hartog mobiliza a sutileza de como Tolstói vê a coisa: os homens podem crer em história e podem crer que a fazem, sem que a façam de fato. “Tolstói estima que a história é um assunto muito sério para ser deixado aos estados-maiores, aos supostos grandes homens e aos historiadores. Aos planos de uns e às narrativas de outros, escapa totalmente o que efetivamente se passa no campo de batalha. A história não deixa por isso de existir, pois ela é ‘a vida inconsciente, geral, gregária da humanidade’. Ela é regida, afinal de contas, pela ‘lei da fatalidade’, à qual acrescenta ‘esta lei psicológica que estimula o homem que realiza o ato menos livre a imaginar, mais tarde, toda uma série de deduções que lhe permitem demonstrar a si mesmo que é livre’. O epílogo do romance é uma meditação sobre os impasses da história moderna, enredada que ela está entre o indivíduo histórico percebido tanto como ‘produto de seu tempo’ quanto criador dos acontecimentos”. *Ibidem*, p.17

<sup>15</sup> “Como se, quanto mais crescesse a dúvida sobre nossas aptidões em fazer a história como atores (tendo em conta o meio século precedente), mais o fazer história ganhava em capacidade de explicação e em legitimidade, na universidade assim como entre o grande público. [...] Em uma história que certamente não era mais mestra da vida, nem mesmo a mestra do mundo moderno, mas que, a exemplo da vida e tão evidente quanto ela, era o movimento profundo das sociedades e o seu meio natural. Ao historiador, homem dos arquivos e das séries, cabia apreendê-la em suas estruturas e complexidades, em seus vagares e sobressaltos, em suas rupturas e persistências, em vista de compreender as injunções.” *Ibidem*, p. 21.

explicação do conhecimento histórico crescia em acordo com o confisco aos homens do poder de fazer história. Se o elemento de instabilidade sempre fora os homens, por que não os retirar do centro do palco, cedendo a vez a processos que se ancoram e se desenrolam em princípios próprios?

Desse modo, o argumento de Hartog vai nos encaminhando para uma conjugação cada vez mais indiferenciada entre a produção historiográfica mais recente e a vida na sociedade contemporânea. De algum modo, a História se torna, dentre as disciplinas humanistas, aquela mais determinada pelo século XX, quando deveria ser o oposto. O século da homogeneidade das massas encontra na História um dos maiores cúmplices de um processo de homogeneização que é não necessário e sim histórico. Da impessoalidade se passa à impotência. O abismo parece ainda mais vertiginoso quando lembramos que tudo começara com a grande pretensão de nomes como Rousseau, Voltaire, Kant, Hegel e Marx.<sup>16</sup> Assim, de uma pretensão de totalidade governada pela tomada de consciência teríamos passado, no século XX, agora com o beneplácito dos historiadores, à pretensão de uma totalidade conduzida por um voluntarismo meio indiferente, aquele do puro método. Ao abrir mão de fazer certas perguntas, a História, na pessoa dos historiadores, homens de um século desorientado, deixa de produzir compreensão para assinar justificativas.

Tudo é história e podemos fazer as histórias de tudo. Mas o que quer dizer que tudo é história? Evitamos colocar muitas questões. Aliás, ninguém pergunta. Não dizia Péguy, zombando, que um historiador que “permanecesse preso a uma meditação sobre a situação posta à história não faria avançar essa história. [...]. De uma maneira geral, mais vale que um historiador comece por fazer história, sem se demorar tanto tempo”? A ideia continua atual.<sup>17</sup>

Em texto em que refuta a mania de se comparar a ideologia e o comportamento ideológico sob regimes totalitários com o comportamento tipicamente religioso, agora sob “religiões seculares”, Hannah Arendt vai colecionando contrastes, aproximando aqueles que pareciam afastados e afastando

---

<sup>16</sup> “A história, essa na qual o século XIX acreditou, essa que se instalou como o poder reitor e a reserva de sentido ou de não-sentido, está se afastando de nós e se calando em um passado, em uma noção ultrapassada, caduca. [...]. Com o fim do século XX, a história parece ter passado de toda poderosa a impotente. Por certo, seus altares são frequentados, mas seus servidores, muitos pelo mundo, dão às vezes a impressão de ter perdido a fé, de realizar os gestos e pronunciar as palavras, de fazer seu trabalho conscienciosamente, até mesmo com paixão, multiplicando os objetos de história”. *Ibidem*, p. 25

<sup>17</sup> *Idem*.

aqueles que pareciam próximos. Nada menos religioso do que a perda da capacidade de fazer perguntas, nos dirá Arendt. Afinal de contas, a teologia se fundamenta no questionamento constante a respeito da validade do mundo material, do império absoluto dos fatos. Arendt alega que viver sob uma ideologia é aceitar deixar-se conduzir por uma ideia, certo de que a participação irrestrita e inquestionada é sinônimo de liberdade. Não por menos, argumenta a pensadora, nos regimes totalitários os homens de fé são dos primeiros a serem suprimidos, pois, a partir de um conjunto de convicções fundadas teologicamente – ou seja, fora do plano do imediato –, questionam tudo. Num mundo secularizado, já não sob o jugo da autoridade religiosa – que Arendt entende de modo análogo ao conjunto mitológico de camadas elaborado por Blumenberg –, o religioso seria aquele que, pasmem, mais se aproxima de uma postura ateia: a de duvidar como princípio primeiro. Na era moderna, é a religião que se parece com o ateísmo e não o contrário: é o império da dúvida, condição moderna por excelência, que determina, em novos termos, tanto a crença quanto a descrença.<sup>18</sup>

O que interessa aqui é a dimensão antropológica do argumento de Arendt que parece descrever adequadamente a atitude dos historiadores de meados do século XX, tal como nos são apresentados por Hartog. Ao que parece não jogam no time nem dos ateus nem dos teólogos céticos. Assim, estereotipados, lembram certo personagem dostoiévskiano:

A crença religiosa moderna se diferencia da pura fé porque é a “crença de saber” daqueles que duvidam que seja possível algum conhecimento. É digno de nota que o grande escritor que nos apresentou em inúmeros personagens a tensão religiosa entre crença e dúvida só foi capaz de mostrar um personagem de pura fé na figura de O idiota. O religioso moderno pertence ao mesmo mundo secular que seu adversário ateu, justamente porque não é um “idiota” nesse mundo. O crente moderno que não consegue suportar a tensão entre dúvida e crença perde imediatamente a integridade e a profundidade de sua crença.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> “A crença moderna, que deu um salto da dúvida para a fé, e o ateísmo moderno, que deu um salto da dúvida para a descrença, têm em comum o seguinte: ambos se fundamentam no secularismo espiritual moderno e escaparam a tais perplexidades intrínsecas com uma decisão abrupta e definitiva. Na verdade, pode ser que o salto de fé tenha corroído a fé autêntica mais do que os argumentos geralmente banais dos ateístas profissionais. O salto da dúvida para a fé só podia introduzir a dúvida na fé, de modo que a própria vida religiosa começou a assumir aquela curiosa tensão entre a dúvida ateu blasfema e a fé, que conhecemos a partir das grandes obras-primas de Dostoiévski”. “Religião e política”, In: ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 389.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 390

Se tratando de quem usa o termo “idiota” – Dostoiévski literariamente e Arendt antropologicamente –, talvez devêssemos levar o campo da etimologia a sério nesse caso. Aqui, idiota não tem como sinônimo único a ideia de imbecil, como muitas vezes o termo é usado, mas se refere a um tipo de homem – surgido na modernidade – que é hiper-centrado no plano do imediatamente dado, ou seja, apenas naquilo que lhe diz respeito imediatamente. Um homem que é cheio de consciência daquilo que está no centro, mas que desconsidera o que está para além. (E aqui podemos entender o “presente onipresente” ao qual Hartog se refere como termo antropológico e historiográfico). A ideologia não cria um novo homem – essa é sua pretensão, como veremos mais adiante –, mas pesca homens à deriva, retirando-lhes os últimos mecanismos de resistência à idiotização. (“Uma ideologia, sobretudo o comunismo em sua forma totalitária politicamente concreta, trata o homem como se fosse uma pedra caindo, dotada do dom da consciência e, portanto, da capacidade de observar as leis da gravidade de Newton durante a queda”<sup>20</sup>). Assim, o século XX, de forma muito específica, seria um mundo de acentuada idiotice – com pavor do futuro e sem familiaridade com o passado. E isso leva a certos curtos-circuitos.

Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio – forças que pareceriam insanas se fossem medidas pelos padrões dos séculos anteriores. É como se a humanidade se houvesse dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida.<sup>21</sup>

O idiota é inimigo da diferenciação. Só a dúvida cria a cisão necessária para que o exemplo surja como lição e não apenas como peça de coleção. Por isso, é não menos do que cirúrgico o título “Lugar de dúvidas” dado ao precioso conjunto de ensaios do historiador colombiano Renán Silva. O autor faz uma defesa contundente da recorrentemente criticada pretensão de von Ranke de “conhecer a realidade tal como ela foi”. Silva renova e reconcilia o sentido dessa pretensão de forma muito interessante, fazendo menos uma defesa pela via positiva do que pela via negativa. Trata então do que acontece quando se abre mão dessa pretensão,

<sup>20</sup> Ibidem, p. 391

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah, op. cit., 1989, p. 11.

acima de tudo epistemológica: perde-se a noção de que a diferenciação histórica – “por que o passado é diferente do presente?” – não se resume apenas ao plano dos acontecimentos, mas inclui também, com grau igualmente decisivo, os modos de percepção da realidade – em termos antropológicos e historiográficos.<sup>22</sup> As coisas são tal como acontecem e tal como são percebidas: é este o pacote que se deve recuperar do passado.

Para Silva a história se extravai de si mesma ao perder a sensibilidade para a diferença. Leopold von Ranke, o historiador, ofertou, sem que muitos não se dessem conta da extensão dessa contribuição, uma resposta contra a geometrização da vida humana produzida pelas filosofias da história. E o século XX, novamente na figura de seus historiadores, teria lhe dado as costas.

Contudo, não se pode compreender sem relutância o porquê de Renan Silva incluir Koselleck num conjunto de pensadores que contribuíram para que o legado de Ranke se perdesse tão precocemente. Koselleck é um pensador da diferença: ao falar de estratos do tempo está, ao usar termos geológicos para se referir a formas variadas de percepção temporal, pensando em novos termos como operam as camadas de diferenciação espaço-temporais<sup>23</sup>. O crime de Koselleck foi o de fornecer categorias operacionais que nos ajudassem a descortinar como cada “época

---

<sup>22</sup> É de fato muito instigante o modo como Silva conduz a discussão, indo sempre por caminhos não óbvios. Por exemplo, ele é muito bem-sucedido em fazer poderosas considerações teóricas da situação historiográfica contemporânea lançando mão de vias que, doutra forma, seriam vistas como laterais ao assunto. Vejamos como a idiotice, nos termos em que temos tratado aqui, comparece em seu argumento. “Como se sabe, esse balanço pouco se realiza, porque na docência universitária, de maneira prática, cada geração de professores – o que hoje se chama doutores jovens – trata de orientar seus pupilos sobre a base do que receberam em sua formação como o estado atual da ciência histórica, quase sempre uma versão unilateral e caprichosa, passada pelas modas recentes e que, para piorar, por sua própria apresentação pobremente histórica, gera uma nova ortodoxia crédula”. “História e Ficção”, In: SILVA, Rénan. Lugar de dúvidas. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 21.

<sup>23</sup> “A teoria da história é, antes, a teoria das condições de possibilidade da história. Ela trata dos elementos prévios, no plano teórico, que permitem compreender por que e como devem ser analisadas, representadas ou narradas. A teoria da história, portanto, aponta para o caráter duplo de toda história, ou seja, tanto para os nexos entre os acontecimentos como para a maneira de representa-los”. Estratos do tempo: estudos sobre história 1.ed. – Rio de Janeiro : Contraponto : PUC-Rio, 2014, p. 93. Ver também: [...] nossos dois conceitos não se encontram apenas na execução concreta da história, na medida em que a fazem avançar. Como categorias, eles fornecem as determinações formais que permitem que o nosso conhecimento histórico decifre essa execução. Eles remetem à temporalidade do homem, e com isto, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história. KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006., p. 309.

histórica”<sup>24</sup> nos fornece não apenas acontecimentos, mas justamente formas de apreensão desses acontecimentos.

Silva quer que não recaiamos em fórmulas causais de tipo, nas palavras dele, “aristotélico-newtonianas” – aquelas que, ao fazer uma análise da realidade presente ou uma análise histórica, encontram apenas a confirmação do próprio método de análise. Quer formas de análise que comportem “efeitos que se tornam condição”. Koselleck, que tem em Aristóteles referência decisiva, diz que o aristotelismo foi soberano até pelo menos a primeira metade do XVIII. Era mais poderoso do que a realidade porque implicava não em disputar poder com ela, mas em abrigá-la. Tudo o que acontecia fora dos limites até então reconhecidos confirmava a robustez desses limites pelo fato de que, ao não os romper, passava para intramuros. Era o império do “espaço de experiência”, sempre a domesticar expectativas rebeldes. Mas, Koselleck argumenta, algo acontece na segunda metade do XVIII e a percepção da qualidade histórica do tempo passa a alterar a forma como se percebe a realidade ao mesmo tempo em que essa percepção diferenciada passa a ser fator de alteração do real. Entrávamos na era do “horizonte de expectativa”, o qual experiência alguma parecia poder conter – pelo menos não com a preponderância de outrora.<sup>25</sup> Levada às últimas consequências, uma era de prevalência da categoria “horizonte de expectativas” seria aquela dos efeitos que contêm a própria impossibilidade de se estabelecerem como condição permanente. Quanto mais descolada da experiência, menos durável será a condição imposta pela expectativa.

---

<sup>24</sup> “[...] épocas históricas – um conceito que nunca foi bem esclarecido pelos historiadores, mas do qual não se podem se desprender – constituem momentos singulares da existência das sociedades, tanto do ponto de vista de suas estruturas sociais como a partir do ponto de vista de suas representações culturais, isto é, o que tem a ver com formas como uma sociedade imagina a si mesma e produz as categorias mentais e lógicas com as quais ordena e fixa os limites da imaginação, quer dizer, o horizonte do possível e, portanto, o marco do provável, do pensável e do crível”. SILVA, Renan, op. cit., 2015, p. 23-24.

<sup>25</sup> “O lento desaparecimento de conteúdos de significado aristotélicos, que ainda remetiam a um tempo histórico natural, repetível e, portanto, estático, é o indicador negativo de um movimento que pode ser descrito como o início da modernidade. Desde mais ou menos 1770, palavras antigas como democracia, liberdade e Estado designam um novo horizonte de futuro que delimita de outra forma o conteúdo do conceito; topoi tradicionais adquirem conteúdos de expectativa que antigamente não lhes eram inerentes. Um denominador comum do vocabulário político-social é o surgimento de cada vez mais critérios de movimento. [...] A hipótese de uma desnaturalização da experiência histórica do tempo, que influi na semântica político-social, confirma-se pelo surgimento da moderna filosofia da história, que se apropria desse vocabulário”. KOSELLECK, op. cit., 2014, pp. 281-282.

Isso tende a tornar a vida humana mentalmente insuportável e inviável em termos práticos. Por isso, a idiotia acaba sendo uma alternativa muito compreensível ao ceticismo radical e à fé absoluta. E o homem ama, nos dirá Hannah Arendt, num ensaio não por acaso dedicado ao conceito de autoridade<sup>26</sup>, a segurança que só a sensação de durabilidade e permanência pode oferecer. Mais do que amar, os homens têm necessidade de estabilidade. Algo que não se pode arrancar a um homem sem fazê-lo desmoronar em sua humanidade. Diante do desespero poucas coisas são tão humanas quanto se concentrar com total dedicação ao que é familiar.

Em *É isto um homem?*, o insuspeito Primo Levi, vítima e sobrevivente da maior barbárie já praticada pelo homem contra o homem, equilibra como ninguém o momento mais agudo desses encontros entre familiar e absurdo. Nos faz encarar várias simultaneidades de coisas que nunca deveriam ocorrer juntas, como as mães que colocavam as roupinhas de suas crianças para secar nos arames-farpados dos cativeiros onde aguardavam para embarcarem nos trens destinados aos campos de concentração, onde esses dois grupos, mulheres e crianças, seriam sumariamente eliminados. Levi consegue, a todo instante, nos confrontar com aquilo que é ao mesmo tempo o completamente compreensível e o completamente inútil e desafia nós leitores com questões do tipo: “Será que vocês não fariam o mesmo? Se estivessem para ser mortos, amanhã, junto com seus filhos, será que hoje não lhes daria de comer?”<sup>27</sup> A entrega ao familiar é tanto mais intensa e decidida quanto mais hostil e estranha tiver se tornado a realidade. A inutilidade robustece o familiar.

Continuando com Levi, vale relembrar uma passagem do capítulo “Iniciação”, quando, já no campo, o narrador, ainda calouro nos assuntos do inferno material, reconstitui com exemplos muito significativos a dolorosa experiência de quem é forçado a desabituar-se do habitual para habituar-se ao inabitual – no caso,

---

<sup>26</sup> “A autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento. Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo proteico, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa”. “Que é Autoridade?”. In: ARENDT, Hannah, in: *Entre o passado e o futuro*; São Paulo: Perspectiva, 2011., p. 131-132.

<sup>27</sup> “A viagem”. In: LEVI, Primo, in: *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 15.

os mais extremos absurdos. Treinamento que nunca será completamente concluído já que a colação de grau é a execução na câmara ou no forno – ou se é morto ou se sobrevive. O monólogo é todo muito interessante porque, apesar de haver um interlocutor, o narrador relembra do diálogo em seus próprios termos. É uma deliberação a respeito sobre tudo aquilo o que estava se passando e sobre formas possíveis de resistir. Vale a pena o exame das partes. Já na conclusão do capítulo, o narrador se pergunta se deveria se lavar. Qual sentido de se manter limpo?

Quanto mais penso nisso, mais acho que lavar a cara em nossa situação é tolice, futilidade até; hábito automático ou, pior, lúgubre repetição de um ritual já extinto. Vamos morrer todos; estamos para morrer; se é que me sobram dez minutos entre a alvorada e o trabalho, quero destiná-los, a fechar-me dentro de mim mesmo, a fazer o balanço da minha vida, ou quiçá a olhar para o céu e pensar que talvez eu o veja pela última vez; ou a me deixar viver, apenas, permitir-me o luxo de uma brevíssima folga.<sup>28</sup>

“Fechar-me dentro de mim mesmo”: para pensar, para deliberar, para fugir da indiferenciação. Estratégia que permite pôr a dúvida, diferenciar-se tanto da situação – sem se deixar ser completamente determinado – quanto daquilo que já não oferece mais refúgio, no caso, lavar o rosto: “Será que Steinlauf não sabe que bastará meia hora entre os sacos de carvão para acabar com qualquer diferença entre nós dois?” Não é o banho nem qualquer outro costume elementar e rotineiro que salvará quem quer que seja. Steinlauf lhe passa uma descompostura, enquanto se secava, na falta de uma toalha, com o mesmo casaco que iria vestir logo em seguida para protegê-lo do frio polonês.

Já esqueci, e o lamento, suas palavras diretas e claras, as palavras do ex-sargento Steinlauf do exército austro-húngaro, Cruz de Ferro da Primeira Guerra Mundial. É uma pena: vou ter que traduzir seu incerto italiano e sua fala simples de bom soldado em minha linguagem de home cético. Seu sentido, porém, que não esqueci nunca mais, era esse: justamente porque o Campo é uma grande engrenagem para nos transformar em animais, não devemos nos transformar em animais; até num lugar como este, pode-se sobreviver, para relatar a verdade, e para viver, é essencial esforçarmo-nos por salvar ao menos a estrutura da civilização. Sim, somos escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa, mas ainda nos resta uma opção. Devemos nos esforçar por

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 54

defendê-la a todo custo, justamente porque é a última: a opção de recusar nosso consentimento.<sup>29</sup>

Onde repousa o último refúgio de humanidade? Onde reside a fonte do consentimento? Na reiteração dos costumes ou na diferenciação produzida pela reflexão? Steinlauf acredita estar no engraxar os sapatos, no banhar-se e no marchar ereto. Ao traduzir o italiano incerto de seu interlocutor – italiano, que é sua língua-mãe – para a sua linguagem de homem cético, Levi nos acena com algo absolutamente não trivial: para não consentir ao campo, ele teria que se fechar em si mesmo, mas não para restituir o familiar e sim para simular um afastamento. Não apenas do mundo feito para assassiná-lo, ainda em vida, mas também, e isso é que é decisivo, um afastamento de si mesmo. Ele não traduz do italiano – ele não precisa, ele já é italiano –, ele traduz do conforto do familiar para o desconforto necessário da reavaliação. O que é comum entre ele e esse estrangeiro não é o italiano precário do último, mas sim a ideia prévia de que para lidar com a realidade basta um conjunto de procedimentos a serem mobilizados pela mera reprodutibilidade. O que ele se dá conta de que não faz o menor sentido.

Essas palavras me disse Steinlauf, homem de boa vontade; palavras estranhas para o meu ouvido desabitado, compreendidas e aceitas só em parte, atenuadas numa doutrina mais fácil, elástica e branda, que respiramos há séculos deste lado dos Alpes, conforme a qual, entre outras coisas, não há vaidade maior do que esforçar-se por engolir inteiros os sistemas morais elaborados por outros, sob outro céu. Não, a sabedoria, a virtude de Steinlauf, por certo válidas para ele, a mim não bastam. Frente a este mundo infernal, minhas ideias se confundem: será mesmo necessário elaborar um sistema e observá-lo? Não será melhor compreender que não se possui sistema algum?<sup>30</sup>

Aqui, Primo Levi, apesar de diferenças decisivas, parece comungar de um sentimento que ressurge a todo instante nos escritos de Arendt e que ela apresenta de forma particularmente intensa em *Origens do totalitarismo* e que se manifesta no aqui onipresente prefácio de 1950 – o sentimento de que se exilar no familiar quando tudo em volta se desertificou é uma má forma de resistência, por mais que seja humanamente incensurável.

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o

<sup>29</sup> Ibidem, p. 55

<sup>30</sup> Ibidem, p. 55-56.

chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar os fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja.<sup>31</sup>

Da antropologia, demos um salto de volta à teoria da história. O homem aristotélico-newtoniano – indiretamente invocado por Renán Silva, que se refere a formas de análise, que têm que ser feitas por alguém – é o homem que crê e crê que faz dentro de certos limites. Mesmo sob o império do horizonte de expectativas – onde se encaixa, por exemplo, a projeção mental marxista da luta de classes –, persiste até o século XX o apelo ao esquema causa e efeito tanto como percepção da realidade quanto como intervenção na mesma. A Guerra de 14 a 18 vem debilitar gravemente essa confiança, contribuindo decisivamente não para destruí-la, mas para debilitá-la a níveis crescentemente patológicos. Mais do que os conflitos francos entre as tropas inimigas – horrendos por si mesmos – a II Guerra se caracteriza como fruto já não da desesperança apática que anestesia, mas por homens que têm no desespero um princípio de ação.

A convivência com a realidade sob a lógica da causa e efeito é imprescindível ao homem, sendo a ele impossível não recorrer de alguma forma e a todo instante a esse tipo de elaboração da realidade. Ela operará, mesmo que o conduza ao abismo. E ela é tão imperiosa que, ao ser alterada, altera decisivamente a capacidade projetiva. A passagem abrupta do otimismo típico das filosofias da história dos séculos XVIII e XIX ao pessimismo catastrofista de muitas análises no XX seria o indício no plano intelectual dessa relação de mútua influência entre as famosas categorias propostas por Koselleck. Da parte que cabe aos epistemólogos, Oswald Spengler condensa bem essa passagem com sua obra, cujo título, *A Decadência do Ocidente*, diz o suficiente. Sendo assim, mesmo diante do fenômeno escancarado da ruptura no plano do real, opera-se cognitivamente não com ruptura, mas com a marcha-a-ré da capacidade projetiva. Atitude que Arendt faz questão de contrastar decisivamente com a sua própria.

Este livro foi escrito com mescla do otimismo temerário e do desespero temerário. Afirma que o Progresso e a Ruína são duas

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah., in: op. cit, 1989, p 12.

faces da mesma medalha; que ambos resultam da superstição, não da fé. Foi escrito com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil, não somente porque esse processo assumiu a espúria aparência de “necessidade histórica”, mas também porque os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, enxagues, inexpressivos e irrealis.<sup>32</sup>

Mas a epistemologia, mesmo que patológica, só é posta em operação porque é fundamentalmente uma condição de base antropológica.<sup>33</sup> A epistemologia não cria antropologia: opera com configurações não previamente determinadas – configurações que são antropológicamente limitadas. A insatisfação de Silva com Koselleck não é pela sua defesa das formas aristotélicas de análise, mas pelo fato de que, ao assumir que estas não mais operam soberanamente, recaia no poço da amorfia, aquele do império da ausência de sentido, no qual o passado, pleno de estruturas de diferenciação, se vê esmagado pela cegueira momentânea.

Essa, contudo, é uma acusação injusta e que não se sustenta após uma leitura cuidadosa, ainda mais se lermos Koselleck num sentido mais amplo do que aquele da teoria da história. Ao analisar a qualidade histórica do tempo, Koselleck descreve uma condição humana em acordo com uma teoria analítica e não por adesão entusiasmada. Mais do que isso, não se trata apenas de aparato analítico, mas de condição antropológica. A tal ponto que ele não apenas submete a análise histórica a novas bases teóricas como antropologiza a condição epistemológica do historiador sob essas mesmas bases.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> “Nossa investigação dos estratos dos estratos históricos do tempo nos permite desprender o prognóstico do quadro de referências da antropologia pura ou até mesmo da psicologia dos agentes. O otimismo comovente de Benes, a autossugestão de Hitler ou a sobriedade imaginativa de Churchill não nos fornecem a chave para a exatidão ou o erro de seus prognósticos. Os critérios objetivantes se encontram no escalonamento de profundidade temporal usado de forma argumentativa para o prognóstico”. In: KOSELLECK, R. Op. cit., 2014, p. 201.

<sup>34</sup> “Uma história já ocorrida permanece irrevogavelmente igual a si mesma, mas as perspectivas do historiador fragmentam-se como um caleidoscópio, conforme seu ponto de partida. O bom historiador, que deseja relatar uma ‘história que faça sentido’, só pode reproduzir essa ‘imagem original’ por meio de ‘imagens mais novas’. Ele precisa escolher e abreviar, faz uso de metáforas e certamente precisará lançar mão de conceitos universais; com isso, o historiador cria novas ambiguidades incontornáveis, que, por sua vez, fazem supor a necessidade de interpretação. Pois o historiador, quando emprega ‘imagens mais novas, tem em vista algo’ que também o leitor terá que vislumbrar, se quiser fazer um julgamento sobre a história da qual se trata”. In: KOSELLECK, Reinhart. Op. cit. 2006, pp. 169-170

*Origens do totalitarismo* é a carta de apresentação que Hannah Arendt escreve ao mundo para apresentar sua versão a respeito desse desafortunado encontro do familiar com o absurdo. Encontro para o qual ninguém – nem os homens mais inteligentes – estava previamente preparado. A título de abordagem, podemos trabalhar com duas formas de relação entre o familiar e o absurdo: a da composição e a da resistência. A primeira, Arendt condenará; a segunda, criticará. Formas abstratas que se apresentam com diferentes configurações quando passam ao plano dos acontecimentos. O século XX não é exatamente um século da inquietude e sim do desespero: as coisas acontecem por não se ter a quem atribuir responsabilidade. Tudo é tão descomunal que não se pode atribuir um quem. É dessa história sem rostos que Arendt tratará em *Origens do totalitarismo*. Mais do que século de Stálin e Hitler, o XX é aquele do desencontro do homem comum.

Assim, deve ser possível, por exemplo encarar e compreender o fato, chocante decerto, de que fenômenos tão insignificantes e desprovidos de importância na política mundial como a questão judaica e o antissemitismo se transformaram em agente catalisador, primeiro, do movimento nazista; segundo, de uma guerra mundial; e, finalmente, da construção dos centros fabris de morte em massa. Também há de ser possível compreender [...] a curiosa contradição entre o “realismo”, como era cingidamente enaltecido pelos movimentos totalitários, e o visível desdém desses sistemas por toda a textura da realidade; ou a irritante incompatibilidade entre o real poderio do homem moderno (maior do que nunca, tão grande que pode ameaçar a própria existência do seu universo) e a sua incapacidade de viver no mundo que o seu poderio criou, e de lhe compreender o sentido.<sup>35</sup>

Mas do que o homem comum se desencontra? Qual a fonte desse desencontro com a razoabilidade? Qual sua raiz antropológica? O homem é um elaborador de estórias, quer ele se assenhore ou não desse processo de elaboração. O que acontece com um homem que submete essa capacidade de elaboração a um processo continuado de inanição? Ele deixa de participar dos acontecimentos históricos, passa a estar isento, ou toma parte deles como um corpo solto na correnteza? E o que acontece quando essa atrofiação se apresenta como fenômeno coletivo, que acomete vítimas e carrascos?

Há algo muito revelador quando Arendt argumenta que “sem a realidade fictícia dos movimentos totalitários, nos quais, - pelo louvor da força por amor à

---

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. Op. cit., 1989, p. 12.

força – as incertezas essenciais do nosso tempo acabaram sendo desnudadas com clareza sem par, poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava acontecendo”<sup>36</sup>.

O que é isso que o totalitarismo tornou escancarado, mas não inventou? E por que algo assim não se pode inventar? Que processo é esse que, sendo um descaminho generalizado, se precipitou de forma mais acelerada em certos locais do mundo – Rússia e Alemanha – e despertou as reservas de prudência e responsabilidade que há muito se encontravam em suspenso em outras regiões do mundo e que também flertavam perigosamente com o automatismo desavisado?

Aqui vale visitarmos um dos ensaios biográficos de Gertrude Himmelfarb, mais especificamente aquele dedicado a John Buchan, político e antissemita britânico. Diferentemente daquele inimigo fabricado e que merecia ser eliminado pelo simples fato de existir, o antissemitismo de Buchan era aquele historicamente assentado. Há uma passagem de Himmelfarb que é extremamente reveladora.

Esse tipo de antissemitismo, tolerado naquela época e naquele lugar, era comum e passivo demais para ser escandaloso. Os homens eram antissemitas em geral, exceto se alguma particularidade em seus temperamentos e ideologias os levasse ao contrário. Desde que o mundo continuasse o mesmo, isso não tinha grandes consequências. Somente depois, quando os impedimentos sociais se tornaram inabilidades fatais, quando o antissemitismo deixou de ser prerrogativa dos cavaleiros ingleses e caiu sob o domínio de políticos e demagogos, é que os homens sensíveis se sentiram forçados a silenciar-se. Foi Hitler quem pôs fim ao antissemitismo casual dos clubistas. E foi só então, quando as conspirações dos contos aventurecos ingleses se tornaram a realidade da política alemã, que Buchan e outros tiveram a graça de perceber que aquilo que era permitido sob circunstâncias civilizadas não era tolerado numa civilização in extremis.<sup>37</sup>

O que ativa seu pudor? De onde vem sua capacidade de dar-se conta? Num mundo repleto de elementos totalitários, o que impede um político britânico, antissemita, íntimo do poder numa nação vocacionada por excelência para o imperialismo, de hesitar diante do mau caminho? Buchan é um homem que sabe contar uma história. Ele sabe como duvidar e como produzir diferenciação, saindo do que é imediatamente familiar quando este assume traços absurdos e grotescos.

<sup>36</sup> Ibidem, pp. 12-13.

<sup>37</sup> HIMMELFARB, Gertrude. Op. cit., 2018, pp. 176-177.

## 2.2. Proporções bíblicas, desastre humano.

“Retirem os caminhões! Retirem os caminhões!” uivava a multidão enlouquecida.

Um jovem e louro oficial da milícia olhava esse espetáculo com lágrimas nos olhos.

“Eu não posso fazer nada! Não recebi ordens!” gritava ele por sua vez.

Os lados de seu caminhão já estavam cobertos de sangue, mas homens e mulheres continuavam a ser esmagados de encontro ao carro, sob os olhos do oficial, ouvindo antes de morrerem: “Não tenho ordens”.

Subitamente, senti em mim a explosão de ódio selvagem contra a inacreditável burrice, a docilidade humana que havia engendrado esse: “Eu não posso fazer nada, eu não recebi ordens”.

Pela primeira vez na minha vida, todo esse meu ódio se dirigiu contra o homem que nós íamos sepultar. Porque nesse momento eu finalmente compreendi: ele é o responsável; foi ele que criou esse caos sangrento, porque foi ele quem inculcou essa docilidade mecânica, essa cega obediência às ordens “de cima”.

(Evgeny Evtuchenko)

Até aqui viemos por um caminho argumentativo pavimentado basicamente com elementos epistemológicos. Mesmo quando se especulou sobre o desafio à soberania da percepção aristotélico-newtoniana, sem que a percepção projetiva a tenha substituído com o mesmo grau de segurança e de eficácia aglutinativa, estivemos presos ainda ao mundo dos que especulam propositadamente no âmbito teórico-metodológico. Com exceção de Steinlauf, com sua cartilha de resistência pelos hábitos, estivemos falando de pessoas que, cada uma a seu modo, percebem um desandar entre a realidade factual e a realidade percebida. Das disputas que sempre tiveram lugar sobre os modos de se perceber uma realidade comum, passara-se à rinha das realidades alternativas. Nesse cenário, a realidade assumida como comum entra como um elemento inconveniente a ser devidamente superado – e, eventualmente, uma superação que prevê eliminação.

Evtuchenko, poeta soviético, opera em outra chave, mas indica uma capacidade semelhante de se descolar da realidade a fim apreciar harmonias e desarmonias. O sonambulismo coletivo só é percebido pelo estrangeiro habituado

a operar em liberdade. Por isso o insight de um poeta é tanto mais belo e incrível quando, em meio a uma brutal massificação mental, é capaz de fazer de si mesmo esse estrangeiro – um jogo que pode ser de vida e morte. E como é difícil autofundar a capacidade de discernir quando o idiotismo é a regra. Essa atribuição do poeta, ao mesmo tempo dádiva e danação, é belamente descrita por Evtuchenko.

Para ter o privilégio de exprimir a verdade dos outros, ele tem de pagar o preço: confessar-se, sem piedade, na sua verdade – Quando se começa a calar a verdade de si mesmo, termina-se, inevitavelmente por fazer silêncio sobre as verdades, os sofrimentos e as desgraças dos outros – Durante bastante tempo, muitos poetas soviéticos se recusavam a exprimir seus próprios pensamentos, suas contradições, a complexidade de seus problemas pessoais. Então, de maneira mais natural, chegaram ao mutismo acerca daqueles que os cercavam. – Vocês dirão que eu me contradigo de uma página para outra, que após haver gabado o individualismo indivisível do poeta, apresento-me como um cantor das ideias coletivas. Mas é uma contradição falsa. Creio que alguém precisa possuir uma personalidade bem própria, bem determinada, para poder exprimir em sua obra aquilo que é comum a muitos homens.<sup>38</sup>

A ênfase aqui continua naquele que conta histórias e que educa seu público. E o que dizer sobre a incapacidade de escutar? E sobre a dificuldade de se dissipar a letargia coletiva, e não apenas descrevê-la? Estou falando aqui sobre homens dados à engenharia: não como engenheiros, mas como matéria a ser engenhada.

Em ensaio de 1964, José Guilherme Merquior toca nesse ponto de maneira breve e preciosa. Lançando mão de linguagem psicanalítica, Merquior fala em “índole de dependência”, para então concluir:

[...] o contexto social, particularmente dramatizado dos anos 1920 e 1930 favoreceu a carreira dos autossuficientes “messias” (Mussolini e Hitler); não houvesse tendência à submissão e nem metade da “infallibilidade” dos dois teria sido acreditada, e em consequência, desenvolvida como ilusão coletiva. O culto de Stálin, sem dúvida utilizado voluntariamente pelo próprio ditador, apresenta marcas de inegável semelhança com a hipnose fascista.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Evtuchenko, apud José Guilherme Merquior, in: MERQUIOR, José Guilherme. “Evtuchenko”, in: Razão do poema: ensaios de crítica e de estética. São Paulo: É Realizações, 2013, pp. 150-151.

<sup>39</sup> MERQUIOR. Op. cit., 2013, p. 147. Aqui vale uma passagem de Merquior de muito valor para o argumento que tento sustentar. A passagem vem na esteira de um comentário do brasileiro às análises de Erich Fromm, quando ele fala do processo de restituição daquelas faculdades que, quando desativadas, dão brecha ao automatismo. Com a morte de Stálin e as denúncias feitas no XX Congresso do Partido: é “como a experiência de quem desperta de um sono hipnótico: experiência

O que me interessa da cena do funeral de Stálin descrita por Evtuchenko é menos o insight do poeta e mais o comportamento desse personagem terrível, o verdadeiro protagonista da presente tese e das análises de Hannah Arendt, quando fala do problema não resolvido do totalitarismo: o homem-massa. Talvez nenhuma imagem ilustre de forma mais precisa esse tipo de homem: uma massa se comprimindo contra uma barreira que a impede de velar o corpo daquele único autorizado a possuir ciência de todas e quaisquer coisas. Um desespero que se só justifica pela perda da única voz autorizada a dizer como a vida deve ser hoje, como fora no passado, e como será no futuro. Homens que vivem para obedecer apenas àquelas determinações que lhes vêm de fora.

Merquior especula sob termos mais otimistas do aqueles de Hannah Arendt. Numa passagem que não deixa de ser surpreendente, o ensaísta brasileiro estende a mão para Arendt, oferecendo apoio num dos pontos em que *Origens do totalitarismo* sofre renovados ataques: o de que obra teria sido composta sem que se atentasse para a completa assimetria com que trata os casos alemão e russo-soviético, dando lugar a uma análise muito mais extensa e aprofundada ao primeiro caso do que ao segundo. Merquior parece atestar que há sim assimetria, mas não de da parte de quem analisa e sim como algo que emana dos objetos analisados.

É evidente que essas afirmações, para serem mais válidas, carecem de qualificações históricas. A “posse” primitiva da consciência política pelo povo russo era muito precária; o país passou da opressão feudal para o stalinismo, com um intervalo truncado, que foi a época revolucionária e o governo Lênin. “Recobrar” a consciência crítica, o poder de escolha, a liberdade – é, no caso, mais um ganhar que um recuperar. Em parte, foi também por isso que o stalinismo nunca violentou tanto quanto os fascismos, embora mesmo a Alemanha não tenha um passado de densidade como nação de regimes liberais.<sup>40</sup>

Convergências entre Arendt e Merquior à parte, não parece claro o quanto há de justiça nessa crítica. Tende a fazer tanto mais sentido quanto mais reduz *Origens do totalitarismo* à sua parte final, aquela dedicada a analisar os movimentos

---

naturalmente desagradabilíssima. Em termos de rigor, o ‘despertar’ significou recobrar, pouco a pouco, todas as faculdades da consciência há longo tempo enfendada, sub-rogada, ao Único Pensante e sua máquina exclusiva, o próprio PC. [...] O indivíduo devolve-se a posse de sua personalidade consciente, de seu poder de crítica e de decisão”. [A não ser que haja um erro de digitação aqui, Merquior está dizendo que, nessa situação, o indivíduo tem a iniciativa de recobrar suas fontes de percepção]. Ibidem, p. 148.

<sup>40</sup> Ibidem., p. 148-149.

totalitários e suas características uma vez que no poder. E tende a se fragilizar como crítica consistente caso se considere a obra como aquilo que Hannah Arendt afirma ser: uma análise que procura elencar elementos totalitários, que não são exclusividade de governos totalitários; na verdade, sinalizam certa crise que acomete todo o mundo direta e historicamente determinado pelas tradições ocidentais. Nos regimes totalitários ocorre que esses elementos se cristalizam de tal forma a dar vez a algo completamente novo no catálogo das experiências humanas. Vejamos como nossa autora se manifesta a respeito da acusação de assimetria.

Além da equiparação entre o domínio totalitário e a tirania, e da confusão entre ele e outras formas de ditadura, em particular a ditadura do partido único, há ainda uma terceira maneira de tentar mostrar 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. [...] há um argumento mais sério contra essa explicação: o fato curioso de que 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. É fácil passar por cima disso porque essas estruturas idênticas só se revelam no governo totalitário desenvolvido em sua plenitude. Esse auge foi atingido em diferentes momentos na Alemanha e na Rússia, e ademais outros campos de atividades políticas e não políticas também foram afetados em momentos diversos. A essa dificuldade cumpre acrescentar circunstância histórica. A Rússia soviética embarcou no rumo do totalitarismo apenas por volta de 1930, e a Alemanha apenas depois de 1938. Até então, os dois países, embora já contivessem grande quantidade de elementos totalitários, ainda podiam ser vistos como ditaduras monopartidárias.<sup>41</sup>

De onde, então, vem o otimismo de Merquior, em comparação ao modo como Arendt olha para aquele cenário? Se Merquior estiver certo, teríamos não uma questão de fundo antropológico com consequências históricas, mas uma questão histórico-geográfica que se manifesta antropologicamente: “Seja como for, depois de Stálin, o instrumental da hipnose parece destinado ao desuso. A nova geração se abre à cultura ocidental, ao conhecimento do mundo tanto quanto de si: e esse

---

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah. “Sobre a natureza do totalitarismo”. Op cit, 2008, pp. 366-367.

universalismo é um ingrediente crítico, um motor de lucidez”<sup>42</sup>. A Alemanha e a União Soviética sofreriam de falta de certo recheio histórico.

Nesse caso, haveria não uma alteração substancial do estar no mundo, como vimos com Renán Silva, Hartog e Koselleck, mas sim uma questão de ativação e desativação de capacidades, numa situação em que, elas próprias, não sofrem grandes alterações. A desorientação decorreria, assim, de uma deformação ainda dentro dos limites da categoria “espeço de experiência”, o que configuraria um desencontro com o mundo cuja manifestação se dá dentro de possibilidades mais visuais do que projetivas. (Merquior parece especular dentro de limites semelhantes aos trabalhados por Carlo Ginzburg em seu conjunto de ensaios compilados no livro *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Deixemos, contudo, as arrojadas especulações ópticas de Ginzburg para outra ocasião).

Trabalhamos aqui com duas formas de se fundamentar a crise de percepção da realidade em bases antropológicas: aquela fortemente baseada no que denominamos como modo aristotélico-newtoniano, e, outra, em que prevalecem as bases da categoria “horizonte de expectativa”, a qual, em sua versão deformada, lembraria mais um hegelianismo-darwiniano ensandecido.<sup>43</sup>

Quando bem-feitas, ambas as formas preveem em suas formulações a presença da outra. Explico: aqueles que especulam aristotelicamente sabem que há coisas que operam fora daqueles limites então previstos por Aristóteles; já aqueles que especulam em bases mais próximas do hegelianismo, reconhecem no aristotelismo elementos que garantem prudência procedimental. A diferença que gostaria de apontar aqui é a das consequências: *os primeiros vão em busca dos limites epistemológicos; os segundos, dos limites antropológicos*.

<sup>42</sup> MERQUIOR. Op. cit., 2013, p. 149. Estou obrigado, contudo, a fazer menção à sofisticação do argumento de Merquior. Mais à frente, ele tanto celebrará tudo aquilo que há de elevado na tradição literária Russa a ponto de permitir a Evtuchenko, filho dessa tradição, desenvolver afiada crítica ao ceticismo e derrotismo da geração Beat. Ver página 152: “Beat é uma literatura rebelde: a poética dos novos russos é revolucionária”. Ainda assim, me parece justo afirmar que Merquior pensa fora da tese das mudanças estruturais, ficando com o argumento da ativação e desativação.

<sup>43</sup> Ambas encontram a substância de sua fundamentação no incontornável texto de Reinhart Koselleck “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”, feitas, obviamente, as devidas adequações ao presente estudo. Ver: KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

No primeiro grupo está, por exemplo, Martha Nussbaum. Seu aristotelismo, mais humanista do que científico, aposta nos poderes aglutinadores do que seria uma filosofia da conversa. Desse ponto de vista, teríamos desde Aristóteles os elementos epistemológicos para a comunhão humana. A antropologia entra aqui como um meio – o da conversa, da gerência comum dos assuntos humanos e da natureza – para a conquista conjunta da boa vida humana, diretamente vinculada a um Bem epistemologicamente teorizável. Começa com antropologia e termina com epistemologia – a qual, por sua vez, revolve a errância humana em uma segurança de restituição circular do mesmo, do cosmos e da espécie.

Com a sofisticação e a erudição que lhe são peculiares, Nussbaum reorienta essa concepção de vida humana para a análise da literatura e seu poder de educação cívica, no mais alto nível do termo. Acrescenta à noção de conversa a de leitura, reconfigurando ambas. A leitura passa a ser vista como forma de ampliar as funções da conversa para além de espaços fisicamente limitados. O livro é sobre a conversa que viaja no espaço e no tempo, ampliando as possibilidades pedagógicas previstas por Aristóteles.

The Aristotelian conception contains a view of learning well suited to support the claims of literature. For teaching and learning, here, do not simply involve the learning of rules and principles. A large part of learning takes place in the experience of the concrete. This experiential learning, in turn, **requires the cultivation of perception and responsiveness**: the ability to read a situation, singling out what is relevant for thought and action. This active task is not a technique; one learns it by guidance rather than by a formula. [Henry] James plausibly suggests that novels exemplify and offers such learning: exemplify it in the efforts of the characters and the author, engender it in the reader by setting up a **similarly complex activity**.

There is a further way in which novels answer to an Aristotelian view of practical learning. The Aristotelian view stresses that bonds of close friendship or love (such as those that connect members of a family, or close personal friends) are extremely important in the whole business of **becoming a good perceiver**. Trusting the guidance of a friend and allowing one's feelings to be engaged with that other person's life and choices, one learns to see aspects of the world that one had previously missed.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> NUSSBAUM, Martha. "Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature". In: *Love's knowledge: essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1992, p. 44. Grifos meus.

Trata-se, como se pode ver, de enfatizar menos o conteúdo e mais a troca constante de meios de percepção e leitura da realidade; *não ver o que eu vejo e sim ver como eu vejo – considerando sempre a contrapartida da minha abertura a ver como você vê*. Tal como se fosse possível simular o “espaço de experiência” de uma conversa na ágora no espaço físico das páginas de um livro. No presente, o que importa é a aposta da eficácia nas experiências compartilhadas num mundo em que a projeção parece ter igual ou maior valor do que aquilo que se pode constatar com os próprios olhos.

A referência de Primo Levi é a química, não a ágora. A esperança e a finalidade que ele credita à tarefa de contar histórias guarda, contudo, muitas afinidades com o aristotelismo literário de Nussbaum. A medida contra a mentira pornográfica dos regimes totalitários estaria na arte de compor com precisão os elementos que levaram ao horror. Com inigualável beleza, Levi nos fala do que o motivou a escrever seu primeiro livro, o já citado *É isto um homem?*, e a se arriscar num métier que, num primeiro lance, nada tinha a ver sua formação original de químico. Antes de falarmos das motivações, vejamos o que ele diz sobre a sensação de que não faria sentido não escrever outro livro.

Diante de um livro que seguia seu caminho, percebia que tinha em mãos um instrumento novo, feito para pesar, dividir, comprovar; parecido com os laboratórios, mas ágil, vivaz, gratificante. Eu tinha narrado, por que não o fazer de novo? [...] A escrita serve para comunicar, transmitir informações ou mesmo sentimentos. Se não for compreensível, será inútil, será um grito no deserto, e o grito pode ser útil para quem escreve, não para quem lê. Portanto, máxima clareza e, segunda regra, pouca tralha, ou seja, é preciso ser conciso, condensado. Mesmo o supérfluo prejudica a comunicação porque cansa e farta.<sup>45</sup>

Não à toa o título do ensaio que ora cito é “O escritor não escritor”. O ensaio é todo ele o relato de uma aposta na comunicação e, mais fundamental do que isso, *na capacidade humana de se comunicar*. Há aqui também uma aposta no mundo comum sobre o qual se deve conversar. Os elementos conformadores desse mundo comum deveriam se assemelhar aos elementos químicos sob um aspecto muito

---

<sup>45</sup> LEVI, Primo. “O escritor não escritor”. In: *A assimetria e a vida: artigos e ensaios 1955-1987*. São Paulo: Editora Unesp, 2016, pp. 171-172. Sobre a confecção de *É isto um homem?*, ver p. 170: “eu não tinha ambições literárias, não me propunha fazer um livro, muito menos vir a ser escritor. Tanto é verdade que não escrevi seus capítulos em ordem lógica, mas segundo a urgência, começando pelos últimos, e nem sequer me preocupei em estruturá-lo ou em evitar a fragmentariedade”.

específico e precioso: *o reconhecimento de que não se pode passar de certos limites ou que, sem dados mínimos em comum, não há convenção, nem conversação possível*. A química os impõe: não se faz experimentos químicos com elementos inventados, só se manipulam dados físico-químicos. Já com respeito à realidade comum aos homens, *há casos em que esses limites têm de ser negociados, daí vem a conversa sobre aquilo que todos podem ver*<sup>46</sup>.

“O escritor não escritor” é também a expressão de uma angústia. Sobrevivido ao campo, há a pavorosa sensação de que o terror não teria termo se dele não se aprendesse uma lição. Levi nos indica que não só ele, como outros, tremiam diante da possibilidade do descrédito; um temor que se manifestava sob a forma dos sonhos.

Tinha a esperança, a esperança de viver “para” contar o que tinha visto. O desejo não era só meu, e se refletia em forma de sonho, o mesmo em muitos; recentemente me ocorreu ler isso também no livro de uma deportada francesa. Eram dois sonhos. O primeiro era com comida, gorda, suculenta, cheirosa; mas, no momento de levá-la à boca, sempre acontecia alguma coisa: ou ela desaparecia, ou era afastada por alguém, ou entre o faminto e a comida caía uma espécie de biombo que impossibilitava o ato de comer. O outro sonho era o de contar, em geral a uma pessoa querida; mas nem nesse o ato se completava. O interlocutor era indiferente, não ouvia e a certa altura dava as costas, afastava-se, desaparecia.<sup>47</sup>

No parágrafo seguinte, Levi confirma o que na passagem citada está insinuado: “A comida que se afastava e a narrativa que não se completava envolvem a mesma angústia da necessidade insatisfeita”. Contar uma história é aqui alçado ao mesmo plano de uma das necessidades fisiológicas mais básicas, a de comer. Exceção feita às situações excepcionais, uma pessoa só se vê impedida de comer caso alguém a impeça; com relação à necessidade de relatar a própria experiência, ou mesmo a experiência de muitos, a indiferença basta para a vedação. A inação é

---

<sup>46</sup> “Assim nasceu *O sistema periódico*. Sem dúvida o título é uma provocação, assim como é o fato de ter dado a cada capítulo, como título, o nome de um elemento. Mas achava oportuno aproveitar a relação do químico com a matéria, com os elementos, assim como os românticos do século XIX aproveitaram a ‘paisagem’: elemento químico estado de espírito, como paisagem estado de espírito. Porque, para quem trabalha, a matéria é viva: mãe e inimiga, indolente e aliada, burra, inerte, perigosa às vezes, mas viva como bem sabiam os fundadores que trabalhavam sozinhos, sem reconhecimento e sem apoios, com a razão e a fantasia. Alquimistas já não somos, mas qualquer um que tenha lidado com a matéria sabe dessas coisas”. *Ibidem*, p. 173

<sup>47</sup> *Ibidem*., p. 169-170.

a morte da história: tanto quando não há quem conte quanto quando não há quem queira escutar.

A escrita para Levi não é apenas um exemplo de terapêutica; é também a *constituição de um olhar analítico*. A forma como nos apresenta Steinlauf, ao mesmo tempo como iguais na dignidade inexistente de corpo submetido, e desiguais na oportunidade de sobreviver e olhar para trás, indica com clareza que Levi se constituíra como alguém dotado de meios excepcionais de percepção da realidade. Ele parece se dar conta de que a idiotia leva a variadas formas de indiferença. Numa ponta estaria aquela dos carrascos frente às vítimas; noutra, aquela das vítimas, frente ao real estado das coisas.

Assim como Evtuchenko diante do automatismo generalizado, Levi se fez capaz de reconhecer o caráter imprevisível daqueles tempos. A seus olhos, e num tom muito aproximado àquele do referido prefácio de Hannah Arendt, estava evidente o abissal desencontro entre os procedimentos de sempre – genial e terrivelmente condensados nas mãos que penduram as roupinhas de seus rebentos para secar no arame farpado e na insistência de Steinlauf de tomar banho com água barrenta – e aquela nova cena de inferno. Em texto de 1979, ele diz:

Do alto dos quarenta anos que nos separam de agosto de 1939, o estado de espírito e o comportamento que tínhamos então só podem causar espanto, inclusive a nós mesmos. Por “nós” me refiro à minoria judaica da Itália, que naquele tempo fora artificialmente dividida por todo o país por obra das leis raciais, e havia dois anos era alvo de ininterrupta campanha propagandística, sendo ofendida, relegada às margens da sociedade, caluniada, humilhada. Trata-se, naturalmente, de um espanto anti-histórico, daquela espécie de ilusão de ótica de quando o futuro se tornou passado e achamos que já então, quando ainda era futuro autêntico, ele deveria apresentar-se decifrável e dedutível como o próprio passado: trata-se, justamente, da sabedoria retrospectiva e do fenômeno em virtude do qual, depois que as coisas foram feitas, todos se sentem retroativamente previdentes e acusam os outros de não o terem sido.<sup>48</sup>

Impressiona como a afiada análise de Levi a respeito de uma enganosa explicação causal se confunde com a forma como Arendt via quaisquer tentativas de encaixar o totalitarismo em certos quadros explicativos. Antecipa também, num quadro epistemológico mais localizado, o teor das críticas e análises

---

<sup>48</sup> LEVI, Primo. “A Europa no inferno”. Op. cit. 2016, p. 109.

historiográficas como as de François Hartog e Renán Silva. *Levi acusa uma incapacidade de se diferenciar em nome de uma re-familiarização forçada e inapropriada*. Mas, a despeito dessa arrogância retrospectiva, o escritor ítalo-judaico não fecha os olhos para a incapacidade, à época do horror, de se perceber o absurdo como absurdo. Uma incapacidade que irmanava vítimas e carrascos.

Quando penso na cegueira voluntária que impediu (e ainda impede) os alemães de sondar até o fundo o abismo escuro do nazismo, vislumbro uma analogia paradoxal com a cegueira paralela de muitas comunidades judaicas europeias: tanto os autores quanto as vítimas recusaram a verdade.<sup>49</sup>

Primo Levi me obriga a continuar com ele e a recorrer a outro de seus escritos, também do ano de 1979, “As imagens da minissérie Holocausto”. Este ensaio é revelador porque há ali elementos que sustentam com vigor uma das principais hipóteses aqui ensaiadas: a de que a crise geral do “storytelling”, entendido como categoria antropológica – da qual historiadores, romancistas e comunicadores no geral participam de maneiras específicas, mas não exclusivas – não começa e não termina com as experiências totalitárias; assim como de que se trata de uma categoria que implica saber contar e saber escutar.

A especulação sobre a recepção é tudo menos secundária: a qualidade da escuta tende a determinar a complexidade e, não raramente, a honestidade intelectual com que se contam histórias – sem contar o altíssimo risco de que a persistência deliberada na superficialidade pode resultar na fixação da idiotia. O interessante é que Levi parece não censurar certo grau de concessão ao público: lembremos que o referido ensaio é escrito com a finalidade de analisar uma superprodução norte-americana sobre a maior tragédia da história humana, sendo intitulada com a mesma denominação dada ao evento real, “Holocausto”.

Nos termos de um entendimento aristotélico do “storytelling”, Levi reequaciona as dimensões do espaço público de conversa, adequando-as às condições atuais de comunicação. Após fazer um brevíssimo tratado sobre as condições de produção de uma peça de *show business*, “negócio do espetáculo”, onde vemos conciliados elementos aparentemente opostos – vulgaridade e incomensurabilidade, conservadorismo e inventividade, lucro e comoção –, de

---

<sup>49</sup> Idem.

modo a agradar a todos ao mesmo tempo, Levi surpreende com improvável equiparação:

[...] trata-se de empreendimentos cínicos e ao mesmo tempo devotos, e a contradição não deve surpreender, uma vez que não há só um autor: são muitos os autores, e entre eles há, justamente, cínicos e devotos. Não me parece que caibam objeções sérias; desde Ésquilo, o espetáculo público se abeberou nas fontes que mais comovem o público, e elas são: crime, destino, dor humana, opressão, mortandade e reestabelecimento da justiça.<sup>50</sup>

Como veremos ao longo de toda a discussão, o veneno está na dose: a composição de cinismo com devoção, quando fora do âmbito do entretenimento e passado certos limites, tende a ocasionar cenários de horror. Nada mais ilustrativo dessa composição extremada do que a cena da massa indiferenciada de devotos morrendo esmagados na tentativa desesperada de velar a morte do grande Cínico, tal como descrita por Evtuchenko. Mas deixemos esse desenvolvimento para mais adiante.

Ao enunciar esses pares antitéticos, Levi concede a si mesmo a oportunidade de mostrar uma variedade de curtos-circuitos que são inevitáveis quando, a partir de perspectivas limitadas, se tenta apresentar algo cuja extensão não se pode apreender em apenas um lance. Ao fazer isso, acaba por estabelecer um senso de proporção em que se aceita também como inevitável a incompletude de toda e qualquer análise, seja ela virtuosa ou viciosa.

Por outro lado, não é justo pretender demais. A ferocidade e a incomensurabilidade do holocausto desejado pelos nazistas, traduzidas em muitas cenas com um realismo perturbador, continham em si um enigma que nenhum historiador até agora decifrou, e isso explica o motivo da chuva de telefonemas nos canais de televisão dos países onde a minissérie foi transmitida até agora. Eram, na maioria, espectadores que perguntavam o “porquê”, e esse é um porquê gigantesco e tão antigo quanto o gênero humano: é o porquê do mal no mundo, aquele que Jó pergunta inutilmente a Deus, ao qual se pode dar muitas respostas parciais: mas a resposta global, universal, capaz de aplacar o espírito, não é conhecida e talvez não exista. Pode-se explicar, e foi explicado por sociólogos, políticos, etnologistas, por que as minorias são odiadas e perseguidas, e por que, especialmente, a minoria judia foi perseguida na Alemanha, mas não pode explicar por que os nazistas se preocuparam em sair à caça até de velhos e moribundos, para transportá-los a Auschwitz atravessando meia Europa e lá reduzi-los a cinzas. Não se pode explicar por

<sup>50</sup> LEVI, Primo. “As imagens da minissérie Holocausto”. Op. cit., 2016, p. 99.

quê, na tragédia e no caos da guerra já perdida, os comboios de deportados tinham precedência aos transportes de tropas e munições. Sobretudo e para além de qualquer exemplo animalesco, ninguém entendeu até agora porque a vontade de eliminar o “adversário” era acompanhada pela vontade mais forte de fazê-los passar pelos mais atrozes sofrimentos imagináveis, de humilhá-lo, aviltá-lo, tratá-lo como besta imunda, aliás, como objeto inanimado. É realmente essa a característica sem-par da perseguição nazista, e parece-me que a minissérie televisiva se propôs a representá-la e substancialmente conseguiu.<sup>51</sup>

Temos, assim, o êxito absoluto da desproporcionalidade e da insensibilidade, e, por isso, não parece exagerado o recorrente apelo a imagens bíblicas e a “espaços de experiência” extra-humanos: uma questão que nada tem a ver com acreditar ou não na existência de Deus, mas com a tentativa de replicar no mundo material – dos elementos físico-químicos – aquilo que desde sempre fora aceito como irreplicável em dimensões humanas suportáveis. *Aquele era um mundo insubmisso a métricas habituais.*<sup>52</sup> A semelhança terminológica dessa via argumentativa escolhida por Levi com a de Arendt é curiosa, mas não casual. Parece fazer sentido o apelo a um arsenal semântico que sempre indicara coisas que se acreditava fora do plano do nosso mundo. Vejamos o que Arendt diz em ensaio de 1946, “A imagem do inferno”, depois de nos lembrar como os judeus foram sendo, pelo método do “terror cumulativo”, esvaziados em suas diferenciações físicas e mentais até que “reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal”, sem “nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo”.

A perversidade disforme daqueles que instauraram tal igualdade está além da capacidade de compreensão humana. Mas igualmente disforme e além do alcance da justiça humana está a inocência dos que morreram nessa igualdade. Ninguém jamais mereceria a câmara de gás, e diante dela o pior criminoso seria tão inocente quanto um recém-nascido. [...] Além disso havia o fato de que a culpa e a inocência já não eram mais produtos da conduta humana; o fato de que nenhum crime humano possível

<sup>51</sup> Idem, p. 102-103.

<sup>52</sup> Levi, muito generoso com os limites do possível, não deixa, contudo, de apontar o império do inapreensível. Deixa claro que os produtores fizeram o possível com os dados históricos então disponíveis e esse é um mérito não desprezível, pois é o que se pode alcançar. E nada indica que o acesso a todos os detalhes possíveis faria grande diferença. Assim, ele aponta certa síndrome Steinlauf por parte dos produtores: “Não resta muito que dizer sobre as inevitáveis imprecisões e ingenuidades da minissérie, como a barba muito bem-feita dos insurgentes, os casacos limpíssimos de Auschwitz, os ambientes do gueto surpreendentemente espaçosos: isso não decorre tanto de negligência, e sim de uma confiança remanescente na humanidade daqueles tempos e daqueles lugares”. Ibidem, p.107.

mereceria tal castigo, nenhum pecado imaginável mereceria esse inferno em que santos e pecadores foram igualmente degradados à condição de possíveis cadáveres. Uma vez dentro das fábricas de morte, tudo se tornava um acidente totalmente além do controle das vítimas e dos algozes. E houve mais de um caso em que os algozes de um dia se tornaram as vítimas do dia seguinte.<sup>53</sup>

Assim como Levi, Arendt irmana vítimas e carrascos no brutal desencontro dos homens entre si e com o mundo que caracterizou aqueles tempos, mas cujos elementos constitutivos não haviam surgido do nada – como se fosse impossível a um ser humano determinado a deformar e engenhar outro da mesma espécie, não estivesse submetido, ele também, à deformação. Assim como o judeu italiano, a judia alemã percebera ali algo de radicalmente novo e sem precedentes. Vítimas em diferentes graus, mas com sensibilidades assemelhadas, estavam autorizados a dizer que o mundo “dos homens normais” havia sido lançado aos ares.

A história humana nunca conheceu um episódio humano mais difícil de ser narrado. A monstruosa igualdade na inocência, que é seu tema principal, destrói a própria base em que se produz a história – a saber, nossa capacidade de compreender um acontecimento, por mais distantes que estejamos.<sup>54</sup>

Para Hannah Arendt, o espaço para uma explicação de fundo religioso se dá por vias negativas: descrença radical e ausência do medo de punição, o que, em suas versões positivas, fê no plano transcendental e temor, tendiam a manter os homens dentro de limites mundanos. A religião, em curiosa companhia do ateísmo, como vimos, estabelece barreiras, produz hesitação, faz o homem questionar. Quanto menos determinante vai se tornando com a secularização do mundo, ou quanto menos passa a ter a ver com a configuração do dia-dia prático e mental dos homens, mais se torna fonte de diferenciação. Ou seja, passa a ser também obstáculo intolerável aos olhos da lógica totalitária, implacável com quaisquer resquícios de iniciativa humana.

Não à toa, o assunto sobre a origem e o fim do medo do Inferno são objeto de análise por parte de Arendt como conclusão do mesmo ensaio em que atribui a Dostoievski a descoberta de um personagem revelador: o idiota, o homem que tem fê num absoluto mundano.

<sup>53</sup> ARENDT, Hannah. “A imagem do inferno”. Op. cit., 2008, p. 227.

<sup>54</sup> Idem.

O percurso argumentativo da pensadora é muito interessante. A fim de sustentar que o totalitarismo é um acontecimento de natureza política e não fruto de uma crise espiritual, é preciso desassociar da religião cristã sua fama de fonte originadora de autoridade política. Para Arendt essa associação é falsa por dois motivos: pela própria origem do movimento cristão, por vocação desvinculado do poder político, *e pelo fato de que sua posterior adesão a esse poder se deu por acréscimo e não por fundação*. Em outras palavras, mesmo quando esteve em íntima comunhão com a autoridade política tradicional, *isso se deu mais por ter sido assaltada pelo poder constituído do que por tê-lo tomado para si*. A falsidade da associação não deixou, contudo, de produzir sucessivos equívocos de leitura da realidade. Nessa toada, Arendt cita um rei que, diante da agitação revolucionária de 1848, teria exclamado: “Não se deveria permitir que as pessoas perdessem a religião”. A ironia aqui é logicamente evidente: se a religião tivesse, ao mesmo tempo, mantido sua vocação original e se expandido como se expandiu, sob a espada do Império Romano, muito possivelmente reis não teriam existido tal como existiram. Mas Arendt não especula com coisas que não foram o caso; assim, prefere parer o rei com um parceiro improvável. “O que aconteceu nesse ínterim para que agora, numa época tão secular quanto aqueles tempos, ela [a religião] fosse invocada para a própria preservação da vida política?”. E continua:

A resposta de Marx, tão brutal quanto a frase do rei, é muito conhecida: “A religião é o ópio do povo”. É uma resposta muito insatisfatória, não por ser vulgar, mas é porque é muito improvável que a doutrina cristã específica, com uma ênfase constante sobre o indivíduo e seu papel na salvação da própria alma, e a insistência na natureza pecadora do homem e a concomitante elaboração de um catálogo de pecados maior do que em qualquer outra religião, possa jamais ser utilizada com finalidades calmantes, como um opiáceo. Sem dúvida, as novas ideologias políticas nos países totalitários dominados pelo terror, ao explicar tudo e preparar todos para qualquer coisa numa atmosfera de insegurança insuportável, são muito mais adequados para imunizar a alma humana contra o impacto chocante da realidade do que qualquer religião tradicional que conhecemos. Comparada a elas, a piedosa resignação à vontade divina parece um canivete de criança diante das armas atômicas.

55

---

<sup>55</sup> ARENDT, Hannah. “Religião e política”. Op. cit., 2008, p. 400. Lembrando tratar-se de um texto de 1953, posterior à publicação da primeira edição de *Origens do totalitarismo*, de 1951.

Obviamente Marx e o rei veem na religião a mesma estrutura causal, uma fonte de inigualável eficácia em manter os homens domesticados e resignados com a presente situação em que se encontram, qualquer que seja. *A diferença estaria na motivação dos dois: a de Marx de tornar isso claro; a do rei, de que permanecesse escamoteado.* Para Arendt, mais fundamental do que a motivação, é a coincidência no equívoco interpretativo. O ponto que importa para o seu argumento geral dos elementos totalitários é o seguinte: sim, é verdade que, sob vários aspectos, a religião estimula nos homens certa indiferença com relação ao mundo e à vida terrena, mas não importa em desapego total com relação à vida; mesmo no caso em que se conclua que esse mundo finito e essa vida finita sejam fonte de dor e desespero, e se conclua que seja melhor dar-lhes as costas, e lhes abandonar à própria sorte, nesse sentimento ainda prevalece uma noção de que há em algum plano uma vida melhor. O que intriga Hannah Arendt é o fenômeno de massas que levou os homens a simplesmente agirem tal como se não pensassem na vida para além de termos extremamente pobres e reduzidos; tal como se o descarte industrial da vida humana fosse algo aceitável frente a motivos eventualmente vulgares e de índole destrutiva; tal como se estivessem anestesiados por doses cavalares de ópio. A motivação de natureza religiosa não explica o funeral de Stálin, nem os métodos assassinos descritos por Levi e pela própria Arendt.

De forma alguma Arendt se recente da ausência preponderante da religião como fonte de determinação do que deve ser uma vida humana boa e justa. Para ela, tanto a autoridade quanto a liberdade, em seus significados tradicionais, foram concebidas e sustentadas em bases não dependentes de substância religiosa. O fato de que ambas compusessem bem com o mundo religiosamente determinado nada prova a respeito da natureza de suas origens. Isso, por outro lado, afasta a hipótese de que Arendt associe a origem de elementos totalitários ao processo de secularização.

E a pensadora conclui seu argumento com um ponto inesperado: nem mesmo a concepção de inferno como eficaz instrumento de subordinação do homem em sua vida terrena teria sua origem em motivação religiosa. E aqui Hannah Arendt dá o lance final em sua linha argumentativa: até com relação à noção de Inferno, são as motivações políticas que assediam e deformam o sentimento religioso, não o contrário. De origem grega, essa concepção teria sido inflada e

manipulada por Platão em alguns de seus escritos, tendo encontrado sua versão mais célebre em sua indefectível alegoria da Caverna, presente já nas considerações finais de sua *República*. Segundo Arendt, o inferno platônico tinha bases puramente retóricas e instrumentais: receoso de que apenas muito poucos seriam capazes de entender e viver em conformidade com a verdade das formas, Platão teria concluído que seria salutar para a boa vida da Cidade que as multidões acreditassem que suas falhas no plano sensível seriam infalivelmente punidas num plano transcendental. E seria salutar sobretudo para a maioria ignorante ou apenas parcialmente esclarecida, pois “persuadir os cidadãos sobre a existência do Inferno fará com que eles se conduzam como se conhecessem a verdade”. Sem deixar de exprimir sincera admiração pela eficácia política da descoberta de Platão, Arendt continua:

Confirma-o o fato de que o mito platônico foi muito usado por autores exclusivamente seculares na Antiguidade, que indicavam com a mesma clareza de Platão que não acreditavam a sério no mito, enquanto, por outro lado, o credo cristão não apresenta nenhuma doutrina do Inferno durante todo o período em que o cristianismo esteve isento de interesses e responsabilidades seculares.<sup>56</sup>

Em termos de provas históricas, não importa muito a correção dos argumentos de Arendt e sim como essa linha argumentativa faz parte de um argumento maior, que acompanhara a pensadora na escrita de *Origens do totalitarismo* e continuaria a acompanhar em obras futuras, como em *A condição humana* e *A vida do espírito*. Importa aqui que mesmo a ideia de Inferno, quando entregue a interesses puramente seculares, *pressupõe persuadir os homens e enredá-los num conjunto de comportamentos que os convença a participar da vida terrena sob termos em que certos limites não sejam ultrapassados*<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Ibidem, p. 402.

<sup>57</sup> “Ambos tentavam impor critérios absolutos a um âmbito cuja própria essência parece ser a relatividade [ questão vinda de Platão e passando pela assunção por parte da Igreja Católica de responsabilidades políticas na Idade Média], e isso sob a eterna condição humana de que o pior que um homem pode fazer é matar outro homem, isto é, executar aquilo que, algum dia, estava fadado a lhe acontecer de qualquer maneira. O ‘aprimoramento’ dessa condição proposto na doutrina do Inferno, consiste justamente em que a punição pode significar algo mais do que a morte eterna, a saber, o sofrimento eterno em que a alma anseia pela morte”. Ibidem, p. 403. Esse tema ressurgue em contornos renovados em *A condição humana* quando, desde o famoso prólogo, Arendt analisa os possíveis efeitos sobre a vida humana das pretensões, especulações e ações extraterrestres dos homens, seres fisiologicamente determinados por condições terrestres. Em *A vida do espírito*, obra de história do pensamento filosófico, Hannah Arendt especula desde o início sobre o problema do homem que se coloca “fora” do mundo, quando se dedica às escolas de pensamento grega e romana,

Como podemos ver, o medo do Inferno não é um sentimento de fundo antropológico, mas histórico. De tal modo eficiente e dado a reconfigurações que a nós parece atemporal. Desinvestir os homens desse medo não poderia, exatamente por isso, ser obra de um passe de mágica; tratou-se de tarefa longa e de autoria indeterminável e imprevisível. Coube, portanto, a um processo, o de secularização do mundo; processo do qual, professa Arendt, não há retorno, assim como para Kant não havia retorno do esclarecimento já conquistado<sup>58</sup>. Diferentemente do homem que nunca saíra de Königsberg, Arendt estava curada do otimismo desavisado: se é que o homem guardasse vocação para fazer do absoluto uma experiência terrena, essa seria não emancipadora – tal como asseverara Hegel –, mas infernal. Manter o Inferno como código penal inapelável, porque transcendental, parece ter guardado eficácia consideravelmente mais elevada para manter os homens agindo dentro de certos limites do que a promessa do Paraíso.

Então o que há de antropológico naquilo que até então assumira as estruturas de Céu e Inferno? Ambos são, antes de tudo, modos eficientes de preencher uma necessidade humana irremovível: a de ter uma história que possa ser contada e ouvida, dotando o mundo e a vida humana de sentido. John Gray, um dos ensaístas mais instigantes dos nossos dias, propõe uma explicação que parece comungar elementos do que vem se discutindo até aqui.

A crença de que existe uma cabala oculta determinando o curso dos acontecimentos é um tipo de antropomorfismo – um jeito de identificar deliberação na entropia da história. Se alguém está puxando as cordinhas por trás do palco, é porque o drama humano não carece de significado. Os seres humanos não são – como poderiam parecer a um espectador imparcial – constantemente aprisionados em dilemas intratáveis: fantoches de forças ocultas. É a mensagem dos Protocolos dos sábios de Sião, a famosa falsificação antissemita surgida nos últimos anos

---

mas a parte em que a coisa começa a assumir feições substancialmente diferenciadas aparece em suas análises sobre Hegel e Heidegger. Seu prefácio não nos deixa perder a raiz de sua motivação: entender a banalidade do mal, condensada na figura de Adolf Eichmann. O desencontro dos homens com o mundo e entre si, este parece ser o motivo único sobre o qual Arendt especula sob incontáveis ângulos.

<sup>58</sup> “[...] mesmo que nosso mundo possa voltar a ser religioso, ou mesmo que ainda exista uma fé autêntica, ou por mais profundas que sejam as raízes religiosas de nossos valores morais, o medo do Inferno já não está entre os motivos capazes de refrear ou incentivar as ações da maioria. Isso parece inevitável, na medida em que a secularidade do mundo supõe uma separação entre o âmbito religioso e o âmbito político da vida; nessas circunstâncias, a religião estava fadada a perder seu elemento primariamente político, assim como a vida pública estava fadada a perder a sanção religiosa de uma autoridade transcendente.” Ibidem, p. 404

do século XIX, muito provavelmente por obra do chefe do ramo internacional dos serviços de inteligência czaristas. A visão do mundo expressa nos Protocolos é totalmente delirante, e certamente por isso tem se revelado tão influente. Como escreve Norman Cohn, “o que realmente importa nos Protocolos é a grande influência – incrível mas incontestavelmente – que têm exercido na história do século XX”.<sup>59</sup>

Apesar da conveniência de que ele cite o antissemitismo, não é nisso que gostaria de investir a atenção. Gray expõe um curto-circuito que por vias extremamente sutis costuma passar despercebido: junto à necessidade humana de contar estórias que dotem a vida de sentido, temos a mania de, ao mesmo tempo, encobrimos – e para isso lançamos mão de mil e uma maneiras – a origem humana dessas mesmas estórias. E o mais curioso – e também inteligente – de seu argumento, é que Gray não nos censura por isso. Ao homem não está dado o acesso à plenitude da realidade, muito menos à possibilidade de controlá-la em tempo real.

Os racionalistas gostam de pensar que a parte inconsciente da mente é uma relíquia de nossa ancestralidade animal, que poderá ser deixada para trás com novas etapas evolutivas. Muito mais que pensamento consciente, contudo, é nossa mente animal que nos faz como somos. A ciência, a arte e as relações humanas surgem de processos de que só podemos ter uma consciência indistinta. As forças criativas mais essencialmente humanas não seriam necessariamente expandidas se os seres humanos fossem plenamente conscientes. Como os *golens* das lendas medievais, um robô dotado apenas de conhecimento consciente seria ainda mais estúpido que seus criadores humanos.<sup>60</sup>

Como bem nos lembra Eduardo Jardim, os regimes totalitários não são consequência de uma exacerbação da autoridade tradicional; antes, são fruto de sua completa ausência.<sup>61</sup> Analogamente, não são governos constituídos por homens patologicamente religiosos – plenos de convicções – e sim de homens desesperados de sentido. *Historicamente, isso significa que esses movimentos, antes de se*

<sup>59</sup> GRAY, John. A alma da marionete: um breve ensaio sobre a liberdade humana. - 1. ed. – Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 93. A continuação do argumento não deixa de interessar: “Interpretar a história como obra de uma conspiração é um cumprimento indireto à racionalidade humana. Presume-se a existência de um tipo de pessoa capaz não só de controlar os acontecimentos como – o que é mais importante – entender por que eles ocorreram. Mas o problema fundamental das teorias conspiratórias é o mesmo enfrentado pelos próprios conspiradores: ninguém pode saber como os acontecimentos humanos se dão como se dão. A história está cheia de conspirações; mas ninguém jamais foi capaz de escapar à corrente universal de que fazem parte”. Idem.

<sup>60</sup> Ibidem., p. 108.

<sup>61</sup> Cf. JARDIM, Eduardo. Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

*constituírem em governos oficiais, encontraram massas de homens em busca de orientação, em busca de uma nova história.*

Ainda em “Religião e política”, Arendt indica que os regimes totalitários – mais especificamente o nazismo –, mais do que produzir material humano para o movimento, aproveitou uma nova oportunidade de engenharia humana que estava com as portas escancaradas naquele mundo convulsionado do entreguerras.

A principal característica política de nosso mundo secular moderno, ao que parece, é o fato de que um número cada vez maior de pessoas está deixando de acreditar em punição e recompensa após a morte, enquanto o funcionamento das consciências individuais ou capacidade da multidão de perceber a verdade invisível continuam politicamente tão inconfiáveis como sempre.<sup>62</sup>

As consequências práticas dessa estrutura mental forjada pela inimputabilidade são conhecidas de todos: as fábricas de morte do Holocausto, o acontecimento mais estudado e escrutinado não só por historiadores, mas por toda a sorte de pessoas desesperadas para entender como homens podem chegar a submeter uns aos outros a semelhante absurdo.

Nos Estados totalitários, vemos a tentativa quase calculada de construir, nos campos de concentração e nos porões de tortura, uma espécie de inferno na terra, cuja principal diferença em relação às imagens medievais do inferno reside nos aperfeiçoamentos técnicos e na administração burocrática, mas também em sua falta de eternidade.<sup>63</sup>

E então vem o argumento que nos importa: o homem dado a manipulações totalitárias é aquele educado na tradição ocidental, e não, como se gostaria de acreditar, aquele que estivera sempre nas sombras. Não é o desagregado, o sem-lugar na sociedade, nem o sem instrução formal; é aquele formado na indiferença. *O recipiente antropológico que se presta àquele tipo modelação precede, portanto, o surgimento de movimentos daquela natureza.*

[...] a Alemanha nazista demonstrou que uma ideologia que *invertia de forma quase deliberada o mandamento “Não matarás”* não encontra necessariamente nenhuma grande resistência por parte de consciências formadas na tradição ocidental. Pelo contrário, a ideologia nazista foi amiúde capaz de *inverter o funcionamento* dessa consciência, como se fosse um

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah. Op. cit., 2008, p. 403.

<sup>63</sup> Idem.

*simples mecanismo* para indicar se alguém está ou não de acordo com a sociedade e suas crenças.<sup>64</sup>

Isso implica assumir que a crise do *storytelling* é um elemento totalitário perigosamente espalhado por aí, e que se cristalizou naqueles acontecimentos por circunstâncias não previsíveis e fora de quaisquer lógicas causais. *Uma crise que antecede o aparecimento e persiste à derrota dos regimes totalitários.*

A perda do medo do Inferno tem implicações práticas de enormes proporções. Como sabemos, não há no catálogo das experiências humanas sistematização tão condensada e disciplinada do assassinato deliberado. O que, em termos morais, indica, como contrapartida à grandiosidade daqueles acontecimentos, extrema estreiteza de espírito e inacreditável vulgaridade. O inferno terreno seria fruto da terrível conjugação entre extraordinário avanço técnico e dramática automatização dos homens, sem que um elemento seja a causa de outro, e sim como que estabelecendo um composto por afinidades eletivas. *O homem incapaz de questionar é também capaz de grandes feitos.*

O Inferno que antes indicava uma fronteira da qual não se deveria passar, agora é imagem possível de laboratório humano. O que está em jogo aqui, como no terreno comum entre Marx e o rei, é menos a passagem de um lado a outro e mais o uso variado que se pode fazer de uma imagem eficiente. Dessa maneira, o inferno concebido como espaço de experiência indica, de uma forma ou de outra, algo a respeito da estrutura mental e do comportamento humano: quando projetável apenas como lugar transcendental, é eficaz em manter os homens agindo dentro de limites humanamente suportáveis; quando realizado dentro desses limites, como espaço de experiência fatural, os rompe inevitavelmente, passando ao plano do insuportável. Ao avançarmos sobre o que se acreditava estar acima das capacidades do homem, descobrimos não novas capacidades; encolhemos a uma nova condição que nada tem a ver com a do homem primevo, mas com a do autômato.

Importa reparar que, em ambos os casos, há sempre uma composição entre as duas preciosas categorias antropológicas propostas por Reinhart Koselleck. O inferno apenas condensa uma condição antropológica perene, pois sempre haverá mútua e simultânea participação da experiência e da projeção na percepção que se

---

<sup>64</sup> Idem. Grifos meus.

tem da realidade e na decisão sobre como agir nela. Isso aponta para algo urgente: aquilo que tomara lugar nos campos de concentração é restrito àquele lugar apenas como acontecimento, mas há algo do resíduo mental daqueles homens vazios que salta para fora, vindo do passado em direção ao futuro.

Tão fundamental quanto sua análise da vida mental de vítimas e carrascos e de suas consequências para a percepção e confecção da realidade, é a projeção que há em *Origens do totalitarismo* sobre o entorno temporal que revolve aqueles acontecimentos. A obra avança, a partir do fenômeno dos campos de morte, sobre o passado e sobre o futuro. O termo “origens” – que, como se sabe, Arendt lamenta pela confusão que causa – encontra sua óbvia referência ao passado nas partes dedicadas ao antissemitismo e ao imperialismo, cronologicamente anteriores ao surgimento dos regimes totalitários, mas oculta algo que ali comparece com igual peso, o que se deve não perder de vista. O livro fala diretamente aos que sobreviveram ao desastre, principalmente aqueles que nasceram quando tudo parecia ter voltado ao normal. É uma obra sobre como os homens se situam no mundo e não apenas sobre aqueles personagens diretamente envolvidos.

A crise da *storytelling* é de proporção bem mais ampla e encontra no fenômeno do totalitarismo sua versão mais radical. O homem-massa é um personagem que repercute como uma crise geral da forma tradicional dos homens se situarem no mundo. *O carrasco nazista e o stalinista fanático são versões possíveis de um tipo humano dado a um sem-número de possibilidades.*

Outra versão dessa crise de fundamento antropológico é aquela que se manifesta nos denunciadores e naqueles desejosos de regenerar o mundo. A extensão desse mal invisível, que escapa àqueles que querem localizar o problema apenas nos diretamente envolvidos, assalta, por exemplo, os que propõe uma solução religiosa.

Diante de uma ideologia em pleno desenvolvimento, nosso maior risco é enfrentá-la com uma ideologia de nossa própria invenção. Se tentarmos imprimir novamente uma “paixão religiosa” na vida público-política ou usar a religião como instrumento de discriminação política, o resultado poderá ser a transformação e distorção da religião em ideologia, e nossa luta contra o

totalitarismo será corrompida por um fanatismo de todo estranho à própria essência de liberdade.<sup>65</sup>

Tal como Arendt a conceitualiza, a ideologia é o anestésico mais poderoso e eficaz já inventado contra a inclinação dos homens de contar histórias e conversar sobre o mundo que partilham. O medo do inferno, secular em sua concepção e religioso em sua versão mais elaborada, fora outro, bem menos penetrante, apesar de incomparavelmente mais sofisticado, afinal tinha o homem em bem mais alta conta. Para Arendt, o século em que foi possível fazer do inferno um laboratório humano é um tempo de coletivização da dopagem. O fato de haver graus diferentes de dormência não significa que os menos dessensibilizados não sofram também de sério comprometimento de suas capacidades perceptivas. Em texto já citado, “A imagem do inferno”, resenha a um livro ao mesmo tempo de denúncia dos crimes cometidos pelos nazistas e de completa vitimização dos judeus, no sentido de provar sua completa inocência, a pensadora dá mais uma prova da afetação geral de todo um tempo.

Ao montar uma peça de acusação do povo judaico absolutamente inocente contra o povo alemão absolutamente culpado, os autores de *The Black Book* esquecem que não tem o poder de fazer com que a nação alemã inteira pareça tão culpada quanto os nazistas fizeram os judeus parecerem – e queira Deus que nunca mais ninguém volte a ter de novo esse poder! Pois estabelecer e manter essas distinções significaria instalar o inferno permanentemente na Terra. Sem esse poder, sem os meios de forjar uma falsa realidade de acordo com uma ideologia subjacente, o estilo de propaganda e publicidade encarnado nesse livro consegue tornar inconveniente uma história verdadeira. E a exposição se torna cada vez mais inconveniente à medida que aumenta a atrocidade dos acontecimentos. Narrada como propaganda, a história inteira não só não consegue se tornar um argumento político como nem sequer parece verdadeira.<sup>66</sup>

Pesar, medir, distinguir, e senso de proporção num mundo desproporcional, atributos mentais necessários para saber contar e saber se fazer ouvir. Assim como Primo Levi, Arendt percebera uma brutal crise de senso de situação, cujos

<sup>65</sup> Ibidem, p. 404. Arendt usa linguagem bem mais belicosa em “Réplica a Eric Voegelin”, presente no mesmo livro em que foi compilado “Religião e política”. Ver p. 423: “É bem verdade que um cristão não poderia ser adepto de Hitler ou de Stálin; e é bem verdade que a moral corre riscos sempre que vacila a fé em Deus que ordenou os Dez Mandamentos. Mas é no máximo uma condição *sine qua non*, nada que possa explicar positivamente o que ocorreu depois. Quem conclui dos terríveis acontecimentos de nossa época que temos que voltar à fé e à religião por razões políticas mostra, a meu ver, a mesma descrença em Deus que seus adversários”.

<sup>66</sup> ARNETD, Hannah. “A imagem do inferno”. Op. cit., 2008, p. 228.

elementos foram surgindo aqui e ali no mundo ocidental – aquele gestado na tradição greco-romana, espalhado globalmente por conquistas, invasões e influências – e cuja configuração assumira suas versões mais monstruosas nos regimes totalitários, sendo os campos de extermínio o ápice indiscutível. Perceberam também como essa crise da vida humana estava diretamente condicionada pela forma como os homens se colocam no mundo. Enfim, havia ali uma ameaça à própria concepção de ser humano em que se flertou constantemente com o rompimento de um traço que nos constitui e nos diferencia de outros seres vivos: a forma como os homens compreendem seu lugar no mundo lançando mão de contar e escutar estórias.<sup>67</sup> Judeus e vítimas, ambos entendiam que aquele era um assunto do gênero humano.

O povo judaico tem o direito de montar essa peça de acusação contra os alemães, mas desde que não esqueça que, nesse caso, ele está falando em nome de todos os povos do mundo. É necessário punir os culpados, lembrando em igual medida que não existe nenhum castigo proporcional a seus crimes. A pena de morte para Goring é quase uma brincadeira, e ele, assim como seus colegas no banco de réus em Nuremberg, sabe que o máximo que podemos fazer é que ele morra um pouco antes do que, de qualquer outra forma, iria acontecer.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Vale mais uma ida ao já exaustivamente citado texto “As imagens da minissérie Holocausto” a fim de verificar como Levi também exprimira preocupações semelhantes: “Tem que o cinismo fosse mais maciço e a piedade ficasse à margem; como se sabe, o tema das matanças hitleristas e dos campos de concentração, se prestara perfeitamente a argumentos de elaboração literária, e não só literária: [...] fazendo seleção arbitrária, para extrair fragmentos capazes de satisfazer a sede mórbida por coisas macabras e torpes que se acredita existir no mais profundo de cada leitor e espectador. Essa “utilização” dessacralizadora ocorreu pontualmente, e não só por escritores ruins [...] O mesmo, ou quase, se pode dizer do filão sádico-pornográfico, cujo protótipo foi provavelmente o abominável *Casa di bambola* [Casa das bonecas], escrito por um ex-deportado; infelizmente, nenhuma lei do espírito humano prescreve que todos os que tenham vivido uma experiência, ainda que seja essa terrível e fundamental, contem com instrumentos espirituais que capacitem a entendê-la, julgá-la, entender seus limites e transmiti-la”. LEVI, Primo. Op. cit., 2016, p. 100.

<sup>68</sup> “A imagem do inferno”. Op. cit., 2008, p. 228-229.

### 2.3.

#### Funcionalismo: pais de família e a fabricação do inferno

Uma vez não mais condicionados pelo medo do Inferno, vimos que há homens que em certas circunstâncias são capazes de passar do medo à inconsequência, fazendo do inferno uma experiência terrena. Mas quem são esses homens? Quem são os personagens que colonizam o inferno, falando, obviamente, não apenas dos condenados, mas, sobretudo, daqueles que executam as penas? Esses últimos, os carrascos, extraem suas motivações de suas próprias convicções ou estão mais para autômatos, podendo eles próprios assumirem, num estágio seguinte e sem oferecerem maior resistência, o papel de vítimas? Pegando a coisa pela versão mais dramática, pela experiência dos campos de extermínio, visitemos mais uma vez o cenário descrito por Primo Levi.

Já não existe vontade; cada pulsação torna-se passo, contração reflexa dos músculos destruídos. Os alemães conseguiram isso. Dez mil prisioneiros, uma única máquina cinzenta; estão programados, não pensam, não querem. Marcham. Na marcha de saída e de regresso, nunca faltam os SS. Quem poderia negar-lhes o direito de assistir a essa coreografia que eles criaram, à dança dos homens apagados, pelotão após pelotão, voltando e indo em direção à bruma? Que prova mais concreta de vitória?<sup>69</sup>

Vitória? Quem desejaria triunfar desse modo? O que se exige de homens que orquestram e operam em tal cenário? Junto à disciplina para levar a cabo um programa de extermínio, devemos perguntar não pelo que se exige e sim pelo que se deixa de exigir desses homens. Como se num jogo de espelhos, podemos dizer que aquelas vítimas só poderiam existir sob o império daqueles carrascos.

Naquela organização que Himmler preparou contra a derrota, cada um é um carrasco, vítima ou autômato, continuando a marchar sobre os cadáveres de seus camaradas – escolhidos de início entre as várias formações da SS, e depois em qualquer unidade do exército ou outra organização de massa. Todos, quer exerçam ou não atividades diretas num campo de concentração, são obrigados a participar de uma ou outra maneira do funcionamento dessa máquina: esse é o aspecto asqueroso.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> LEVI, Primo. *É isto um homem?*, Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 71.

<sup>70</sup> ARENDT, Hannah. “Culpa organizada e responsabilidade universal”, in: op. cit., 2008, p. 155.

O que se deixa de exigir dos homens é que sejam seres de reflexão, de autoexame e de que comuniquem uns aos outros suas apreciações da realidade. Homens assim não podem ter biografia, apenas necessidades básicas. São homens implosivos que causam a explosão do mundo em que habitam. Choca, mas não surpreende que Hannah Arendt eleja o homem de família, açoitado por cenário de penúria completa, e não o perverso sexual ou o boêmio aventureiro, como o personagem a desempenhar o protagonismo no estágio final de uma vida totalitária. Um homem cirurgicamente descrito pela pensadora como “aventureiro involuntário”, uma poderosa mistura de ousadia e inadvertência, de desespero e disponibilidade.

Um antídoto contra a inverossimilhança é o de atentarmos não para quadros subsequentes, mas para um processo de caprichosa e imprevisível transformação. Seria um erro saltar os olhos do pai de família ao carrasco frio que opera em piloto automático nos campos de concentração como se a ausência de desconforto em ser ao mesmo tempo chefe do lar e assassino brutal fosse algo produzível por mentes malignas e engenhosas. O intervalo entre os papéis desempenhados por um mesmo indivíduo está no próprio indivíduo, incapaz de executar a operação mental que confronta uma função com a outra. Na direção contrária, o mundo foi se fechando, apagando os espaços de diferenciação, condensando o homem comum numa massa de indivíduos; uma massa que a cada momento ia cedendo cada vez mais à amorfia e à indistinção.

Especulando por uma via diversa daquela de Arendt, Norbert Elias pode nos ajudar, mesmo que por contraste, a entender melhor esse quadro. Pensa não apenas sobre as formas em suas versões estanques, mas sobre os processos de transição de uma versão a outra, assimétricas em suas partes e desiguais na velocidade de acompanhamento das personagens envolvidas.

O processo civilizador seria uma coleção de incontáveis processos simultâneos e assimétricos que produzem personagens que, por sua vez, levarão os aprendizados de um campo a outros campos da vida. Fazem isso sem estarem, contudo, dotados de meios pré-determinados de como aplicar o conjunto de procedimentos aprendidos num campo específico aos demais. Um processo não controlável que produz formas de condicionamento que se influenciarão e

alterarão umas às outras assimetricamente, porém nunca de modo a uma forma determinar completamente a outra. Por exemplo, sabendo que um dia o aperfeiçoamento dos modos à mesa provavelmente se encontrará com o controle dos apetites sexuais, não podemos saber como um âmbito influenciará na configuração do outro; podemos apenas assumir que haverá influência e que incidirão especificamente sobre indivíduos e comunidades.

Elias transita de assuntos de ordem aparentemente menor, como o uso de talheres ou a adequação ou inadequação de se urinar nas ruas ou de cumprimentar alguém que o esteja fazendo, a assuntos tidos como de primeira grandeza, tal como a formação dos Estados e a relação dos homens com noções como as de tempo e de morte, mostrando a íntima relação entre essas diferentes escalas existenciais. A essas improváveis associações, o sociólogo acrescenta uma condição ainda mais intrigante: ao inventar novas funções, os homens levam consigo comportamentos adquiridos em outras searas da existência; estes comportamentos, por sua vez, desempenharão papéis com diferentes graus de determinação na formulação desses novos nichos de existência. Mais do que isso, uma vez criada uma nova função – que adquire estatuto comportamental próprio enquanto modo de vida –, esta passará a tomar parte do jogo de interdependências não apenas no sentido de ter sido constituída como também no de constituir. As fábricas, filhas da revolução industrial, e a sensação de aceleração da vida nos dão um bom exemplo.

O que me interessa aqui é a consequência – não em termos de linearidade lógica, mas de variação processual – dessas associações e dependências não percebidas: quanto mais se diversificam os núcleos de produção de procedimentos, mais eles se tornam interdependentes, na figura justamente dos indivíduos e na possibilidade de coesão da comunidade em questão. Em Elias, o maior grau de singularização é sempre acompanhado de maior grau de insuficiência. Mais do que autônomo, o homem que se especializa gosta de se pensar independente, quando, na verdade, esse distanciamento do que é comum exige um crescente e quase imperceptível aumento de dependência. Em outras palavras, é exatamente pelo sucesso da diferenciação que estamos condenados a tratar da integração.

Sem dúvida, ainda é difícil, hoje em dia, imaginarmos concretamente a formação de um habitus individual a partir de um habitus social. No quadro conceitual vigente, temos dificuldade de formular aquilo que constitui o caráter particular

das sociedades humanas, isto é, o fato de que o indivíduo só consegue tornar-se uma pessoa relativamente autônoma, com uma personalidade bem afirmada e, portanto, mais ou menos única em seu gênero, aprendendo com os outros, assimilando modelos sociais de autodisciplina.<sup>71</sup>

Mas como Elias nos ajuda a iluminar o cenário de Inferno terreno? A possibilidade do mundo totalitário atesta a tese de que altos graus de especialização exigiram altos graus de integração, mesmo que tenha parecido de outra forma a homens como Descartes.

Os homens das sociedades desenvolvidas tendem a considerar como traços naturais inatos as restrições exercidas por seu caráter individual, e mediante as quais eles se distinguem em maior ou menor grau de seus semelhantes. [...] De Descartes aos existencialistas do século XX, o homem a-social, sob aparências ora naturalistas, ora metafísicas, permanece sempre no centro de sua visão. E, na maioria das vezes, trata-se até de um sujeito, digamos acósmico, a tal ponto sua vida parece independente do universo físico. Nesse ponto, estamos na presença de uma tradição curiosamente egocêntrica, na qual o sujeito individual só se preocupa consigo mesmo.<sup>72</sup>

A experiência totalitária atesta pelo avesso a aguda dependência que o homem altamente especializado tem de seus semelhantes. O que aconteceria se súbita e bruscamente se rompessem os incontáveis fios invisíveis do processo civilizador que sustentam toda essa rede de diferenciações, grupais e individuais? *Aconteceria que aqueles homens que se acreditavam sofisticados e distintos, desabitutados às durezas e exigências físicas e mentais da existência mais elementar, descobririam como sendo radicalmente novo algo que sempre estivera lá, a dependência de seus semelhantes.* Desensinados da existência básica, fundem-se desesperados em grupos grosseiramente forjados, tais como aqueles da classe vencedora ou da raça superior. Passam a viver sob um tipo de ficcionalidade que simula solidariedades perfeitamente acolhedoras a homens que se supunham especiais.

É verdade que o desenvolvimento desse tipo de homem moderno, que é o exato oposto do *citoyen* e que, por falta de um nome melhor, chamamos “burguês”, gozava de condições bastante favoráveis na Alemanha. Praticamente nenhum outro país de cultura ocidental estava tão pouco imbuído das virtudes clássicas do civismo. Em nenhum outro país a vida privada e os cálculos

<sup>71</sup> ELIAS, Norbert. “Introdução”, in: Sobre o tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 20.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 25-26.

privados desempenhavam um papel tão importante. É um fato que os alemães, em estado de emergência nacional, disfarçaram muito bem, mas nunca deixaram de lado. Por trás da fachada das virtudes nacionais apregoadas e alardeadas, como “o amor à pátria”, “a coragem alemã”, a “lealdade alemã” etc., ocultavam-se vícios nacionais concretos. Praticamente não existe nenhum outro país onde haja, na média, tão pouco patriotismo como na Alemanha; por trás das declarações chauvinistas de lealdade e coragem, esconde-se uma tendência fatal de deslealdade e traição por razões oportunistas.<sup>73</sup>

Ao que conduz essa inadvertência por parte do homem civilizado a respeito dos laços de dependência que o vinculam irremediavelmente a uma comunidade de homens ao mesmo tempo iguais perante a lei e diferenciados em suas funções? Esse homem meio que pula de um âmbito a outro da vida – da própria vida – *não como se negasse o fato de que ele é uma só pessoa, mas como se não fizesse sentido ligar os pontos que fazem dele um único e mesmo ser humano.*

O que chamamos de “burguês” é 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 funções 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.<sup>74</sup>

Olhando de outro modo, podemos dizer que esse homem só consegue pensar em termos reduzidos de segurança e autopreservação, mesmo quando a vida está a transcorrer naquilo que se considera o normal de uma sociedade civilizada. Ao ser incapaz de perceber que suas funções também fazem o que ele é enquanto ser humano, esse chefe do lar não precisou ser inventado; precisou, apenas, ser desresponsabilizado. Hannah Arendt nos persuade do abismo que separa esse tipo de homem não apenas de seus semelhantes, mas, sobretudo, de si mesmo, descrevendo não o seu real comportamento e sim especulando sobre o que aconteceria caso acordasse para a sua real condição de assassino.

Se dissermos a um membro dessa nova categoria profissional gerada por nossos tempos que ele é responsável pelo que fez, a única coisa que ele sentirá é que foi traído. Mas se, sob o choque

<sup>73</sup> ARENDT, Hannah. “Culpa organizada e responsabilidade universal”, in: op. cit., 2008, pp. 158-159.

<sup>74</sup> Ibidem., p. 159.

da catástrofe, ele realmente toma consciência de que não era apenas um funcionário, mas também um assassino, sua saída não será a revolta, e sim o suicídio – como tantos já optaram na Alemanha, onde é evidente a sucessão de ondas de autodestruição. E isso também não seria de grande proveito para nós.<sup>75</sup>

Repousar sobre o autoflagelo alemão seria um falso consolo, alertava Arendt. Ao que parece, o processo civilizador, indeterminado em suas origens e incontrolado em seus destinos, significa do ponto de vista do indivíduo a imposição de novas limitações: primeiro daquilo que os olhos conseguem ver e depois daquilo que a imaginação consegue conceber. Ultrapassado certo limite da capacidade de imaginar a extensão e a complexidade da comunidade humana, o homem passa a observar a si mesmo e a se enganar a respeito do que significa o próprio aperfeiçoamento. No momento de otimismo, tende a conferir a todos os homens as mesmas faculdades – investidas sob o signo da capacidade individual de autogestão –, fazendo da integração uma questão de atributos comuns; nos momentos de desespero, tende a cretinizar a noção de atributos comuns, os reduzindo a mínimos denominadores, fazendo da integração uma questão da prevalência dos mais próximos e assemelhados.

Nossos pais sentiam pela humanidade um tipo de encanto que não só ignorava levianamente a questão nacional como também, o que é muito pior, nem sequer concebia o terror da ideia de humanidade e da fé judaico-cristã na origem unitária da espécie humana. Não foi muito agradável quando tivemos de sepultar nossas falsas ilusões sobre o “nobre selvagem”, ao descobrir que os homens podiam ser canibais. Desde então, os povos aprenderam a se conhecer melhor e aprenderam mais sobre as possibilidades malévolas dos homens. O resultado foi se afastarem cada vez mais da ideia de humanidade e se tornarem mais suscetíveis à doutrinação racial, que nega a própria possibilidade de uma humanidade comum. Sentiram instintivamente que a ideia de humanidade, quer apareça sob forma religiosa ou humanista, supõe a obrigação de uma responsabilidade geral que não gostariam de assumir.<sup>76</sup>

Teórica política fortemente influenciada por sua formação filosófica, Arendt enfatiza o comum, que vai prevalecendo com o embotamento das diferenças. Para ela, o peso do ideal de humanidade recai sobre mentes e corpos de todos os filhos do iluminismo; vergar ou não sob este peso será uma questão de resiliência

---

<sup>75</sup> Idem.

<sup>76</sup> Ibidem., p. 160.

específica de certos indivíduos e sociedades, de circunstâncias mais ou menos drásticas – pouco a ver com especificidades localizadas e mais a ver com o império cego do contingente. Peso que, alega a pensadora, é excessivo para todos, de maneira que os limites entre o desastre completo e o parcial, e entre a dissolução total e a manutenção das aparências será determinado por uma linha bem mais tênue do que aqueles que se mantiveram do lado da razoabilidade gostariam de admitir.

O sociólogo Elias trabalha com circuitos locais que, apesar de abertos, se mantêm substancialmente diferenciados – núcleos sociológicos que, do contato com outros núcleos semelhantes, transformam as influências externas em material próprio.<sup>77</sup> *Em outras palavras, enquanto Elias trabalha com configurações específicas, Arendt trabalha com desconfigurações específicas.* Como a realidade de uma comunidade singular pode ser completamente descaracterizada, mesmo sob aqueles aspectos em que sempre fora mais consistente ou menos propícia? Por que o antissemitismo, perguntará Arendt, historicamente menos determinante na Alemanha do que, por exemplo, na França, pôde dar vazio a algo como os campos de extermínio, que puseram em movimento comportamentos humanos nunca antes observados? Como se dá a passagem do específico para o inespecífico? Para Arendt, além de compreender o horror como uma questão local, de lutas intestinas, que se solidificam a partir de núcleos processuais singulares, temos que atentar para certos elementos ocultos. Estes surgem sem nunca terem sido criados e que, por serem de natureza inobservada, não trabalham em harmonia com o processo civilizador, nem para orientá-lo em novas direções nem para fazê-lo retroceder. Algo ao mesmo tempo fora do catálogo e dentro do mundo.

---

<sup>77</sup> Esse dinamismo acêntrico – ou de centros alternáveis e simultâneos – dos processos de formação de sociedades fica claro quando Elias compara as literaturas da Alemanha da República de Weimar. “As controvérsias entre literatura pró-guerra e antiguerra nos começos da República de Weimar refletiu uma das mais centrais e importantes controvérsias na Alemanha do período. Havia grupos que já não queriam mais a guerra e acreditavam que a Alemanha podia viver muito bem, mesmo sem a ampliação de seu poderio militar – desde que a unidade do Estado e suas fronteiras atuais pudessem ser mantidas e a enorme carga da dívida de guerra pudesse ser reduzida. A esse setor da população pertencia a grande massa da classe trabalhadora industrial, parcelas da classe média liberal e muitos intelectuais. De um modo geral, eram grupos que se sentiam felizes com o desaparecimento do Kaiser da cena alemã e que endossavam a fundação de uma República parlamentar. Podem ter lamentado a derrota militar e o pesado ônus financeiro que ela acarretou. Também eram perdedores nas lutas interestatais – mas vencedores na intra-estatal”. No parágrafo seguinte, Elias trata das motivações dos entusiastas da guerra. Ver: ELIAS, Norbert. “A literatura pró-guerra da República de Weimar”, in: *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 194.

A diferença para Elias é sutil, mas fundamental. É difícil de capturar em meio a tantos argumentos finos e a tantos jogos de escalas temporais e geográficas o que permite que Elias “isole” o caso alemão – e que o permitiria isolar o caso soviético, caso desejasse – e o que permite a Arendt torná-lo incomodamente familiar. Assim como Arendt, Elias também impôs a si mesmo a tarefa de compreender como pôde acontecer o que aconteceu, mas fez algo que a pensadora não faria, escreveu uma obra intitulada *Os Alemães*. Para Arendt, a sua Alemanha é apenas o lugar onde a Europa e o legado europeu cederam às armadilhas que lhes eram intrínsecas; a incongruências, que, naquele terreno acidentado, se cristalizaram daquela forma e não de outra. A Alemanha e seu povo haviam sido espiritualmente desfigurados por motivos que já há muito estavam presentes no universo da vida europeia – da qual os Estados Unidos e a Rússia faziam parte de maneira especial.

Muitos presságios anunciavam a catástrofe que ameaçou a cultura europeia por mais de cem anos, e que foi adivinhada, mesmo que não corretamente descrita, por Marx, em suas famosas palavras sobre a alternativa entre o socialismo e a barbárie. Durante a última guerra [I Guerra Mundial], essa catástrofe se concretizou como a mais violenta destrutividade jamais experimentada pelas nações europeias. A partir daí, o niilismo mudou de significado. Deixou de ser uma ideologia mais ou menos inofensiva, uma das várias ideologias rivais do século XIX, e abandonou o calado reino da mera negação, do mero ceticismo ou da mera sinistra desesperança. Começou a se alimentar da embriaguez da destruição como experiência concreta, sonhando o estúpido sonho de criar o vazio. A experiência de devastação se intensificou a um grau enorme no pós-guerra, quando a mesma geração foi jogada pela inflação e pelo desemprego à situação contrária de total desamparo e passividade dentro de uma sociedade de aparência normal. Quando os nazistas invocaram a famosa *Fronterlebnis* (experiência da frente de batalha), despertaram as lembranças da *Volks-gemeinschaft* (comunidade do povo) nas trincheiras, e ainda mais as doces recordações de uma época de extraordinária atividade e poder destruidor vivida pelo indivíduo.<sup>78</sup>

O que estava dentro do mundo e fora do catálogo era a possibilidade do niilismo se tornar não apenas sentimento predominante como se transfigurar de postura cética em postura positiva, de atuação no mundo. Mas como isso determina a vida de numa “sociedade de indivíduos”? Por que a incontinência se tornou

---

<sup>78</sup> ARENDT, Hannah. Abordagens do “problema alemão”, in: op. cit., 2008, p. 139.

critério de ação para homens de critérios de autopercepção tão atrofiados? Quem eram aqueles homens implodidos prontos para explodir o mundo?

Norbert Elias nos apresenta os alemães como homens e como povo acuado, habituado à intimidação e altamente responsivo a todo tipo de provocação. Ameaçados pelos estrangeiros, provisórios e efêmeros nos arranjos internos, os alemães teriam sido historicamente condicionados por uma coleção de rupturas. Em outras palavras, os alemães seriam inexperientes em vida estável e teriam feito dessa realidade histórica um conjunto de costumes equivalentes, tendo aprendido a se equilibrar na incerteza. Diferentemente de Arendt, que dilui o “problema alemão” numa crise europeia mais ampla, Elias vai compondo um quadro de especificidade alemã.

No contexto do desenvolvimento alemão, esses trinta anos de guerra representam uma catástrofe. Deixaram marcas permanentes no habitus alemão. Na memória dos franceses, ingleses e holandeses, o século XVII é descrito como um dos mais brilhantes em relação ao desenvolvimento destes povos, um período de grande criatividade cultural e de crescente pacificação e civilização. Para a Alemanha, entretanto, esse século foi um período de empobrecimento cultural, e de crescente brutalidade entre as pessoas. O peculiar costume de beber dos alemães, que sobreviveu como regra e ritual estudantil nos séculos XIX e XX, teve precursores no século XVII (e provavelmente ainda mais cedo), sendo então observados nas cortes principescas, grandes e pequenas. Permitia que os indivíduos se embriagassem e se intoxicassem em boa companhia. Ao mesmo tempo, ensinava um indivíduo a controlar-se mesmo quando excessivamente bêbado, protegendo assim o próprio bebedor e seus companheiros dos perigos implícitos na perda de todas as inibições.<sup>79</sup>

O embrutecimento dos alemães não seria como a bravura dos troianos, a ser motivo de cantos glorificadores, e sim sinal de frustração permanentemente adiada.

Os costumes sociais que incentivam o uso excessivo de bebida e, ao mesmo tempo, habitam o bebedor a uma certa dose de disciplina na embriaguez indicam um elevado grau de infelicidade: segundo parece, um transe social doloroso mas inevitável tornar-se desse modo mais suportável. É frequentemente sublinhado que a formação atrasada de um Estado moderno unitário constitui uma das características básicas do desenvolvimento alemão. Talvez seja menos claro que a fraqueza relativa de seu próprio Estado, comparado com outros Estados, acarreta crises específicas para as pessoas envolvidas. Sofrem em decorrência de perigos físicos, começam duvidando de seu próprio valor e de seus méritos intrínsecos, sentem-se

<sup>79</sup> ELIAS, Norbert. “Introdução”, in: op. cit., 1997, p. 19.

humilhadas e degradadas, e são propensas à racionalização de desejos sobre a vingança que gostariam de infligir aos responsáveis por essa situação.<sup>80</sup>

A bebida é uma saída que só uma mente sofisticada como a de Elias poderia conceber. Fincando em bases materiais – não só pela bebida, mas por seus efeitos desorientadores – a tendência teutônica para a incontinência, Elias estabelece a permanência de um hábito, fazendo do mesmo um epicentro em torno do qual se exercita o autocontrole ou a liberação de frustrações historicamente represadas. Sabendo transitar dos homens comuns, de jovens estudantes, aos homens geniais – mesmo que sociologicamente geniais –, Elias retoma o consumo do álcool, agora não mais associado à infelicidade do homem sem um Estado consolidado, mas como elixir do encorajamento diante do inimigo. Lançando mão do poliédrico Ernst Junger e de sua obra de 1922, *Tempestade de Aço*, Elias fala da incontinência finalmente vista como virtude.

Para grupos de pessoas para quem os choques violentos com outras criaturas são eventos da vida cotidiana – para os índios guerreiros de outras eras, ou para os cavaleiros medievais em suas armaduras – essa tradição para a batalha talvez não fosse difícil. Para membros das poderosas sociedades-Estados industriais, que estão imbuídos de um elevado grau de restrição civilizadora em relação a todas as inclinações pessoais para o uso de violência física, essa transição provavelmente é bem mais difícil. A descrição de Junger dá-nos uma ideia disso. Ele mostra como através do encorajamento mútuo, do consumo de álcool e da auto-estimulação para gerar um estado de ânimo de extrema fúria, as pessoas buscaram superar coletivamente as barreiras íntimas e satisfazer a obrigação social de ser corajoso.<sup>81</sup>

O curioso é que o trecho da obra de Junger citado por Elias corrobora também a o entendimento que Arendt tem da situação, o de que a I Guerra teria destruído o terreno da diferenciação, dando brecha para que uma ideologia, que até então fora uma dentre várias e com forte tendência para a apatia, assumisse as rédeas da tarefa de agregar aqueles filhos de um mundo perdido numa nova integração. Cito uma fração do trecho.

Três minutos antes do ataque, o meu ordenança, o fiel Vincke, acenou-me, apontando um cantil cheio de aguardente... Dei um longo trago. Foi como se estivesse bebendo água. Somente o charuto que era usual em tais ocasiões estava faltando. Três vezes, o fósforo foi apagado por rajadas de vento...

<sup>80</sup> Ibidem., p. 19-20.

<sup>81</sup> Ibidem., p. 192.

[...]

A vontade assustadora de destruição que pairava sobre o campo de batalha comprimia-se em nossos cérebros e envolvia-nos numa névoa rubra. Gritávamos frases quebradas uns para os outros, soluçantes, gaguejantes, e um espectador desavisado que nos observasse poderia acreditar, talvez, que éramos impelidos por um excesso de felicidade.<sup>82</sup>

Estamos aqui falando do entreguerras e toda leitura sobre o que viria a seguir estará inevitavelmente condicionada por esse momento propício a metamorfoses de todos os tipos. Há as cidades feitas ruínas e os incontáveis mortos entre combatentes e civis. E há o olhar para trás e a percepção de que algo mudara para muito além do mundo material. O caso de Ernst Jünger é muito significativo porque ele foi submetido a essa deformação geral sem ter deixado de ser capaz de fazer disso uma construção autoral. Muito mais do que um entusiasta, a ausência de lamúria em Jünger indica não a apatia ou a indiferença que caracterizarão o futuro personagem do regime totalitário, o homem que cumpre ordens, quaisquer que sejam, mas o vislumbre de novas oportunidades<sup>83</sup>. Só agora a vida humana poderia ser verdadeiramente autêntica. Junto aos corpos, a Grande Guerra teria desintegrado a inautenticidade das falsas diferenciações. Ainda com tom nacionalista, Jünger se torna um entusiasta da fusão. Vê não o inferno, mas o apocalipse.

Quando Lévi-Strauss em seu seminal ensaio “Raça e História” alega que para o autêntico homem tribal a humanidade cessa nos limites da tribo, isso não significa que este homem não possuísse noção de dentro e fora. Significa que se orientava em acordo com critérios limitados – aqui não no sentido de incapacidade limitadora e sim de estabilidade de modos e de signos –, tal como se fossem, senão os únicos, os melhores. A coisa é bem diferente para o homem que fora criado sob a crença de que a humanidade acompanha também aqueles não imediatamente semelhantes e que passa a desejar uma vida orientada por critérios mais elementares e menos democratizáveis. Para essa personagem, desgostosa com o peso da humanidade, a diferenciação excessiva é vista como artificial e o cosmopolitismo

<sup>82</sup> JÜNGER, apud ELIAS, Os alemães., 1997, pp. 192-193.

<sup>83</sup> Elias percebe de modo diferente. Reconhece o talento de Jünger, mas o vincula a sentimentos condicionados pelo meio: “Que Jünger, sem ocultar seus tremores, tenha conseguido fazer com a guerra parecesse simultaneamente agradável e estimulante – em suma, alto de grande e positivo valor – certamente depõe muito a favor de seu talento literário. Mas esse esforço situa-se num claro contexto social.” Ver: ELIAS, Norbert, op. cit., 1997, p. 193.

percebido como desviante. Sem esses obstáculos farsescos, a passagem à cooperação coletiva seria imediata e sem dor. O regressista despreza o mundo em que foi criado; o modo como foi educado a imaginar as noções de mundo e de homem passa a estar em insuportável descompasso com aquilo que considera seus anseios justos e imediatos.

Diferentemente do homem tribal de Lévi-Strauss, contudo, o homem desalojado se vê como tendo que desimaginar os limites amplos pelos quais esteve habituado a pensar sobre os homens e sobre o mundo. *Esse novo tribalismo precisa forjar uma desumanização, um enxugamento de elementos excessivamente amplos e diferenciadores a fim de encontrar uma nova comunhão.* Ernst Jünger toma para si o desafio de delinear um novo limite. Mais do que ser um “storyteller”, alguém que tenha relatado com entusiasmo a experiência de guerra, Jünger visualizou um novo habitante do mundo. E quando o mundo é habitado por homens de outra natureza será inevitável que se altere a natureza desse mesmo mundo. Pulemos de 1920 a 1932, ano em que Jünger *publicou O operário*, e vejamos o que anuncia na apresentação da obra.

The plan of this book is as follows: to make the form of the worker visible, beyond theories, beyond factions, beyond prejudices, as an effective force that has already intervened powerfully in history and that masterfully determines the forms of a changed world. Because now it is less a question of new thoughts or of a new system than of a new reality, everything depends on the sharpness of the description, presupposing eyes blessed with a full and impartial power of vision.<sup>84</sup>

Jünger conclama todos a participarem na construção e a serem testemunhas oculares de uma nova forma de ser da vida humana, a “forma do operário”. Individualmente, todos participam e todos veem, mas a ninguém está prevista a possibilidade de ver o todo. Assim cada um deve participar aos demais a quota daquilo que seus olhos podem ver. Uma entrega em que se conjuga participação integral e ausência de controle por alguém determinado. O operário presentirá uma poderosa sensação de estabilidade e sentido em meio a um movimento frenético. Tanto maior a velocidade do movimento, mais clara a certeza de que a presença de

---

<sup>84</sup> JÜNGER, Ernst. “Preface to the first edition”, in: *The Worker: dominion and form*; edited by Laurence Paul Hemming; translated from German by Bodgan Costea and Laurence Paul Hemming. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2017, p. xxxi.

um “ser estável” se dissimula sob a vida humana. A verdadeira autenticidade surge com ausência de repouso.

From this awareness comes a new relationship to men, a more ardent love and a more terrible mercilessness. From it results the possibility of a cheerful anarchy that coincides with the strictest order – a spectacle that is already suggested by the great battles and giant cities whose image stands at the beginning of our century. In this sense, the mechanical engine is not the ruler, but the symbol of our time, the emblem of a power in which deflagration and precision are not in opposition. It is the daring plaything of a race of men [Menschenschlag] happy to blow itself up with passion, yet still seeing in this very act an affirmation of order. From this stance [Haltung], which neither idealism nor materialism could achieve but which we can reach through a heroic realism, arises the greatest measure of that force of attack we so badly need. Its representatives are of the same caliber as those who volunteered, welcoming with jubilation the Great War and everything that followed and will follow.<sup>85</sup>

Aqui já não temos o homem tímido diante da violência e da necessidade de dar vazão a suas energias; a essa altura a deformação do processo civilizador já chegara a um ponto crítico, propiciando não uma restauração e sim uma desinibição não verificada nem no tribalismo tradicional – esse não livre de tabus e rigorosas restrições. O homem civilizado desiludido e esfacelado em seus princípios não resulta num retorno a uma versão primeira e autêntica da espécie humana: é, antes, uma involução adiante.

O verdadeiro problema não está no caráter nacional alemão, e sim na desintegração desse caráter ou, pelo menos, no fato de não mais desempenhar papel algum na política alemã. Pertence ao passado, tal como o nacionalismo ou o militarismo alemão. Não será possível ressuscitá-lo copiando lemas de livros velhos nem adotando medidas políticas extremas. Mas outro problema ainda maior é que o homem que substituiu o alemão – ou seja, o sujeito que, ao sentir o perigo da destruição total, decide se converter ele mesmo numa força destruidora – não está confinado apenas na Alemanha. O Nada do qual brotou o nazismo pode ser definido em termos menos místicos como o vazio de um desmoronamento quase simultâneo das estruturas sociais e políticas da Europa.<sup>86</sup>

Ernst Jünger é um contraexemplo daquele pai de família pronto a executar qualquer ordem. Tentou estancar a transitividade por armazenamento: fazendo as vezes de um engenheiro social, propôs leis de dispêndio e produção de energia, sem

<sup>85</sup> JÜNGER, Ernst. “The form as a Whole, Which Includes More Than the Sum of Its Parts”, in op. cit., 2017, p. 20.

<sup>86</sup> ARENDT, Hannah. “Abordagens do ‘problema alemão’”, op. cit., 2008. p. 139-140

fazer disso um programa partidário. Se havia ali possibilidade de consequências políticas, seria por derivação. A cartografia da “forma do operário” não conta com uma fotografia tirada de um ponto de vista externo a essa forma. Aqui visão e trabalho se apresentam como atividades complementares. O apelo à contribuição individual pressupõe crer no todo sem que se possa ver sua totalidade.

We will attempt to sustain this important exchange through the lecture method, which works by proceeding along the lines of military exercise, where various kinds of material provide opportunity to practice one and the same intervention. It all depends not on the opportunities themselves, but in the instinctive certainty of the intervention.<sup>87</sup>

As referências a instituições tradicionais, à época ainda determinantes, são apenas um meio de convidar a um novo mundo. Era um convite a uma nova forma de ser homem, ainda que lançando mão de referências familiares – e nada mais familiar e comunal do que a disciplina militar em um país recém-desfigurado pela derrota na Grande Guerra de 1914. Em 1932, Jünger indica rara capacidade autoral para tratar de uma tendência homogeneizadora da condição humana; uma tendência que num futuro próximo se mostraria avassaladora e que assumiria formas que desconsiderariam sua tentativa ética, estética e epistemológica de apresentar uma nova autenticidade para o viver humano.

É verdade que o militarismo tem uma relação com a eficiência da máquina de guerra nazista e que o imperialismo tem muito a ver com sua ideologia. Mas, para abordar o nazismo, é preciso esvaziar o militarismo de todas as tradicionais virtudes do guerreiro e o imperialismo de todos os seus sonhos intrínsecos de construção de um império, como, por exemplo, o “fardo do homem branco”. Em outras palavras, é fácil achar algumas correntes na vida política moderna que apontam para o fascismo, e certas classes que são conquistadas e ludibriadas com mais facilidade do que outras – mas todas as suas funções básicas na sociedade têm de mudar antes que o nazismo consiga de fato utilizá-las.<sup>88</sup>

A embriaguez da qual fala Arendt, não a da bebida, mas a da guerra total, leva a um descontrole tal da continência humana que não mostraria clemência pelo esforço sinceramente empenhado por homens como Ernst Jünger. A transitividade

<sup>87</sup> JÜNGER, Ernst. “Preface to the first edition”, in: *The Worker: dominion and form*; edited by Laurence Paul Hemming; translated from German by Bodgan Costea and Laurence Paul Hemming. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2017, p. xxxi.

<sup>88</sup> ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, 2008, p 138.

não havia sido estancada, pelo menos não pelas leis propostas sob a forma do operário. Portanto, a deformidade do processo civilizador está exemplificada não na genialidade de Jünger e sim em ter, ele próprio, representado exemplo de uma etapa efêmera e frágil de um brutal processo de indiferenciação. Do modo como as coisas corriam, o cinismo descarado se mostraria muito mais apropriado para dar vazão a toda aquela imoderação.

O tremendo apelo psicológico do nazismo provinha mais do franco reconhecimento desse vazio que de suas falsas promessas. Suas imensas mentiras se encaixavam nesse vazio; eram mentiras psicologicamente eficientes porque correspondiam a certas experiências fundamentais e, mais ainda, a certos anseios fundamentais. Pode-se dizer que, em determinado sentido, o fascismo acrescentou uma nova variante à velha arte da mentira – a variante mais demoníaca: mentir a verdade.<sup>89</sup>

Como pudemos ver, Ernst Jünger pressentira que a falência das velhas referências se fazia acompanhar da oportunidade de novas configurações. Não percebera, contudo, uma inadequação que estava incrustada na formação do homem civilizado mesmo antes da deflagração da Grande Guerra de 1914 e a qual impossibilitava a ele e a todos que imaginassem o que estava por vir. Creditando a si mesmo e projetando nos semelhantes a qualidade de ser autônomo, o homem moderno se desatentou para a crescente interdependência que acorrenta uns aos outros os homens que crescem nutrindo essa frágil e enganosa autopercepção. Arruinada a sensação de plena autonomia, estavam abertas as portas para a plena indistinção.

Dissolvidas à força nos campos de batalha da Grande Guerra, as diferenças entre os indivíduos foram sendo anuladas, primeiro pelo imperativo da guerra e depois aceleradamente pela via ideológica. No primeiro caso, o espaço físico das trincheiras obrigava os homens a uma indiferenciação quase corporal, em que vivos e cadáveres guardavam uma intimidade há muito inobservada, fazendo retroceder num relance um caprichoso e lentamente elaborado processo de afastamento dos moribundos em particular e da morte em geral – mais um dos processos internos ao processo civilizador e brilhantemente analisado por Elias.<sup>90</sup> No caso da indiferenciação acelerada pela via ideológica, essencialmente precedida pela brutal

---

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

violação do corpo, temos a violação simulada das mentes. O corpo cessara de ser uma fronteira cuja via de acesso era fundamentalmente controlada por mecanismos internos e se tornara uma porta aberta ao mundo – o mundo positivamente niilista de Arendt. Mais do que uma situação de perdas, tinha-se um cenário de abertura, de horizontes desobstruídos. Junto ao acovardamento e à cretinização da noção de humano, havia lugar para novas expectativas. Mas para que houvesse novos conteúdos e novas funções nos filhos da guerra civil europeia era necessário que se desfizessem das quinquilharias civilizacionais que, a partir de dentro, os faziam resistir a chamamentos sagrados. Era preciso dar cabo da hesitação típica do homem civilizado.

Os seres humanos são feitos de tal modo que suas chances de sobrevivência, tanto no plano individual quanto em termos coletivos, são muito pequenas, caso não desenvolvam desde a infância seu potencial natural de autodisciplina frente à irrupção momentânea de suas pulsões e impulsos afetivos, e isso no âmbito de uma comunidade humana, segundo normas precisas de regulação das condutas e dos sentimentos.<sup>91</sup>

*Antes da mobilização coletiva há de vir a desmobilização do elemento individual.* Desse modo, reencontramos a embriaguez, que comunica a análise de Elias com o entusiasmo de Jünger. A bebida não era a passagem para a anarquia, mas representava a despedida de uma vida falsa. “O que se modifica no curso de um processo civilizador, antes de mais nada, são esses tipos de autorregulação e a maneira como eles são integrados”<sup>92</sup>. Aqui, Elias está mobilizando um daqueles elementos que elenca como sendo primordiais naquilo que diferencia o homem educado no processo civilizador daqueles advindos de outras configurações culturais: o processo de internalização dos artificios reguladores, que se apresenta na forma de constituição do indivíduo autônomo, capaz de rechaçar determinações que vêm de fora. (Elias não comete o equívoco de sugerir que em outras sociedades não se observe processos de internalização; apenas argumenta que, sob o processo civilizador, esse fenômeno especificamente humano altera a situação de forma qualitativa – algo semelhante ao que ocorre entre sociedades com escravos e sociedades escravocratas. Em que momento o fato da internalização passa a

<sup>91</sup> ELIAS, Norbert. Op. cit., 1998, p. 23.

<sup>92</sup> Idem.

determinar a configuração do mundo humano de modo mais decisivo que os assédios que vêm de fora?).

Em 1932, Jünger está anunciando que deixará de contar estórias, porque as estórias são fonte de diferenciação. O “operário”, esse novo homem a colonizar o mundo, seria aquele que, antes de tudo, regurgitou os falsos artificios que impregnavam a vida mental do homem civilizado. *O primeiro passo parece ser o de “expulsar” a pretensão autoral, fazendo do “storytelling” o acolhimento de uma nova ordem e não a apresentação de uma versão pessoal.* Ele será mais um a contribuir com a reconstituição do quadro geral, que determina a vida de cada um dos partícipes daquela nova cosmologia. Estaria ele também submetido à nova economia do humano. Para tanto, trabalha não com diferenciação, mas com o fracionamento da espécie humana em partículas interdependentes. A verdadeira integração não prevê diferenças, mas uma cooperação de partes insuficientes.

Essa desinternalização levaria não ao acolhimento de uma nova ordem, mas o de uma espiral de desconfiguração potencialmente ilimitada. Vale a pena vermos por outros ângulos esse processo de perda de mecanismos internos. Teria o homem retrocedido a um estágio de pura determinação ao que vem de fora, ou houve algum tipo de alteração desse mundo interno?

## **2.4. O leitor sem conteúdo**

Enquanto simulava a despedida do hábito autoral, Jünger encontrava conforto e entusiasmo na elaboração de um novo mundo, que viria para preencher a vida humana com um novo sentido. Ainda afetado pelas impressões de guerra, parece ter nutrido a expectativa de que o comportamento excepcional do homem entrincheirado – que, vivendo em meio a urina, fezes, ratos e cadáveres, não hesitava em se lançar em meio ao fogo cruzado a fim de eliminar o inimigo – pudesse ser matéria-prima para um mundo excepcionalmente novo, de homens plenos e autênticos, livres de artificialidades. Caso acompanhem a análise feita

por Arendt, veremos, contudo, que a Grande Guerra produzira não um exército de operários engajados e sim uma massa humana composta de indivíduos cuja individualidade era fundada em bases crescentemente frágeis e precárias.

Na busca pelo pai de família e funcionário assassino, talvez seja interessante investir atenção naqueles hábitos considerados inofensivos. *Talvez seja em suas atividades inadvertidas, como nos momentos de lazer, que o homem deixa descoberto suas tendências mais decisivas.* Aos leitores de Alexis de Tocqueville e de sua apreciação do homem americano esse investimento numa antropologia das miudezas não é novidade. Querendo compreender em toda sua extensão o inexorável império da democracia, Tocqueville investe seu olhar apurado tanto nas leis e instituições quanto nos hábitos mais comumente tomados como irrelevantes. Nisso, lembra muito daquilo que vimos com Norbert Elias. *A diferença para o sociólogo alemão é que Tocqueville atenta não para um concerto de sutilezas que conduzem a grandes mudanças em largas escalas temporais, mas para o que as grandes mudanças fazem com as sutilezas da vida humana.* E essa é uma diferença qualitativamente decisiva porque temos uma alteração radical, simultânea e repentina daqueles elementos da vida humana que, em cenários de relativa estabilidade, alteram a vida humana no ritmo do “aos poucos”. Em outras palavras, *Tocqueville faz uma análise de como se alteram os elementos de alteração.*

Não cabe aqui retomar em detalhes a comparação entre os elementos presentes na configuração aristocrática com aqueles da configuração democrática. Importa reter a tendência geral atribuída a cada uma dessas ordens configuradoras da vida humana: o apreço aristocrático pelo singular e pela distinção e a inclinação democrática para a generalização e para a equalização.

Dentro dos limites de sua vastíssima inteligência e ampla capacidade de observação, o aristocrata Tocqueville tenta evitar o drama de quem lamenta ver desaparecer seu próprio mundo – acompanhado de seu conjunto de critérios – e vê surgir outro – também com seus novíssimos critérios –, aparentemente hostil ao que lhe é familiar. Ao fazer isso, o pensador francês simula as condições de uma observação científica, na qual importa discernir e expor as leis do objeto analisado. Tocqueville transforma resignação em análise científica e, por contraste, consegue submeter tanto o novo quanto o antigo mundo a uma apreciação complexa no nível

dos detalhes. Vai à América como quem vai ao Saara, disposto a conhecer o que é uma paisagem desértica, suas formas de vida e possibilidades de subsistência, sem a expectativa de lá encontrar uma floresta amazônica.

Essa é mais ou menos a postura da amante da tradição Hannah Arendt diante de seu desabamento frente ao império totalitário. Não por acaso, Marcelo Jasmin encontra aproximações possíveis e diferenças inevitáveis entre o que Arendt e Tocqueville entendem por História e historiografia. A semelhança vai da postura analítica de ambos, que tentam a todo o custo se preservarem da interferência do lamento, o que implica em semelhança de conteúdo; a diferença vai do fato de que ambos assistiram a transições de conjuntos decisivamente distintos de elementos configuradores. Arendt nasceu no mundo democrático, o mesmo que Tocqueville via surgir e que, como previra o francês, não impossibilitava o resguardo em seu seio de elementos do universo aristocrático. Como Arendt viu o mundo democrático virar outra coisa que não um retorno à era aristocrática, isso significa que ela viu coisas que Tocqueville não vira e nem poderia conceber.

Outra diferença fundamental: apesar das inúmeras reservas, Tocqueville encontrou na América uma realidade sincera com suas próprias bases, no sentido de que seu funcionamento tendia à reprodutibilidade e não ao desaparecimento. O gosto podia ser amargo para um aristocrata decidido a entender uma nova realidade que se impunha, mas não insuportável. Havia ali um conjunto de valores e de formas de percepção que meritoriamente permitia ver e perceber coisas vedadas aos modos aristocráticos, sendo o contrário também verdadeiro e da preferência daquele jovem viajante. Arendt não admite a suportabilidade do regime totalitário: depois de fagocitar, a tendência seria não uma reprodução indefinida, mas ceder à lógica da autofagia. O mundo totalitário não é um mundo desagradável aos refinados. É o inferno de todos e para todos. Assim, enquanto o mundo democrático tinha que ser aceito em sua inevitabilidade, o mundo totalitário tinha que ser necessariamente derrotado e seus elementos desvendados e postos sob constante vigilância. Em outros termos, Jasmin resume a questão da seguinte forma.

Correndo o risco da simplificação, seria possível dizer que, enquanto Arendt mantém seu projeto filosófico na crítica ao mundo que vê, afastando-se do comum de sua época para denunciá-lo sistematicamente, Tocqueville, preocupado em intervir eficazmente no mundo político de seu tempo, escolhe

agir na proximidade de seus semelhantes, reconhecendo as forças espirituais poderosas – embora medíocres – que não se pode ter a esperança de impedir, e buscando uma conciliação cautelosa entre fato e ideia.<sup>93</sup>

Se Tocqueville passa da resignação à ciência política, Arendt passa do rechaço à teoria política. Jasmin tem razão ao apontar a dificuldade de Arendt em se compor com seus contemporâneos, a despeito de todo o aparato teórico que viria desenvolver após a escrita de *Origens do totalitarismo*. Antes de concluir apontando a disposição para agir politicamente de Tocqueville – “um pensamento que se quer político também por produzir efeitos perlocucionários no mundo real”<sup>94</sup> – em contraposição ao afastamento ensaiado por Arendt, Marcelo Jasmin compara as visões de ambos a respeito da História como forma de apreciação dos acontecimentos humanos e do papel do historiador em relatar esses acontecimentos de modo a preservar sua excepcionalidade, não permitindo que sejam subsumidos a processos impessoais mais determinantes. Enquanto o francês investe sua atenção na perspectiva dos atores, entendendo a confecção da realidade a partir de uma pluralidade de formas de percepção e de formas de ação, a alemã atenta para a importância do historiador de preservar pela via da narrativa a singularidade dessas ações e desses atores. É preciso que a posteridade entenda a origem de sua configuração como tendo se originado no engenho humano – pensamento, imaginação e ação.

Possivelmente, Tocqueville antevia nos tempos democráticos se não o apagamento, ao menos a diluição dessa excepcionalidade, como se a multiplicação e distribuição excessiva do privilégio autoral resultasse não em acréscimo, mas em decréscimo da capacidade dos homens de perceberem a si mesmos como atores demiúrgicos da realidade, ou seja, como diretamente responsáveis pela vida humana. *O mundo democrático assistiria a uma desautorização do homem frente às suas próprias ações, um mundo habituado à irresponsabilidade e ao desregramento.*

Certamente, a Tocqueville estava vedada a onipotência premonitória: aquele mundo que observava com seus próprios olhos era um mundo de abstrações e

<sup>93</sup> JASMIN, Marcelo. “História, Política e Modernidade: das relações entre Arendt e Tocqueville”, in: Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 268.

<sup>94</sup> Idem.

generalizações padronizadoras; habitado e determinado por homens menos singularizados e menos notáveis; metrificado por gostos pálidos e expectativas diluídas, mas não era um mundo em piloto automático, como se derivado da apatia de seus homens. Arendt, por sua vez, se debruçava sobre uma realidade, sobre um conjunto de acontecimentos, sobre um tipo humano inacessíveis à inacreditável sobriedade e à fantástica capacidade projetiva de Alexis de Tocqueville.

Ainda assim, não deixa de ser conveniente fazermos uma visita às descrições e análises com as quais o aristocrata francês nos brindou a respeito de certos hábitos e gostos do homem democrático. Por contraste, o universo mental do mundo democrático nos é de grande auxílio para compreendermos que houve não uma passagem deste para o regime totalitário, mas uma ruptura.

Tocqueville simula os limites de seu pensamento para poder estender ao máximo as possibilidades projetivas de sua imaginação. Como um arqueólogo, escava até encontrar o núcleo da lógica reprodutiva dos processos sociais que pode observar, estes misturados e moldados pelos acidentes e contingências da realidade. Uma vez em posse dessa lógica pura, se permite especular sobre possíveis configurações futuras, transitando dos espaços de experiência observáveis a horizontes de expectativa imagináveis. Dos hábitos de leitura e da produção escrita à organização militar do exército americano, Tocqueville vasculha por leis gerais.

De onde vem o gosto, a sensação de agrado, a motivação para ir à guerra pelo seu país ou por seus semelhantes ou a necessidade de observar as leis? A Democracia como espírito do tempo não é a desobstrução do caminho para os que antes eram invisíveis; não é fazer perceber o que sempre esteve lá; é uma alteração substancial que recai sobre todos os homens, inclusive sobre os educados na lógica aristocrática. Na democracia, as afetações aristocráticas também serão irremediavelmente alteradas – o aristocrata será um democrata em desacordo consigo mesmo e com o mundo em que vive<sup>95</sup>. *Inútil resistir a uma força que não*

---

<sup>95</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Ver “Algumas observações sobre o teatro dos povos democráticos”: “O gosto tradicional de alguns homens, a vaidade, a moda, o gênio de um ator podem suportar qualquer tempo ou reerguer um teatro aristocrático no seio de uma democracia; mas esse gosto logo cai por si mesmo. Não o derrubam, abandonam-no”. In: A democracia na América: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 98.

*apenas constrange, mas penetra, alterando a natureza dos mecanismos de produção de sentido e de percepção do que é ou não virtuoso.*

“A democracia não faz o gosto pelas letras penetrar nas classes industriais, ela também introduz o espírito industrial no seio da literatura”.<sup>96</sup> Mudanças no gosto e na produção literária, alterações na relação do escritor com seus leitores são para Tocqueville assunto decisivo. O capricho, o esmero que se investe na confecção de uma obra literária não estão distantes em seus métodos de composição daqueles reservados à condução de um governo. (“As relações que existem entre o estado social e político de um povo e o gênio de seus escritores sempre são muito numerosas; quem conhece um nunca ignora completamente o outro”<sup>97</sup>). A questão é que, sob a democracia, Tocqueville vê o desinvestimento no capricho e o descuido da forma em favor do arrebatamento súbito e efêmero.

Nela [democracia], a forma será, de ordinário, negligenciada, às vezes menosprezada; o estilo, frequentemente, se mostrará esquisito, incorreto, sobrecarregado e mole, quase sempre destemido e veemente. Os autores visarão à rapidez de execução mais que à perfeição dos detalhes. Os pequenos escritos serão mais frequentes do que os livros volumosos, o espírito mais que a erudição, a imaginação mais que a profundidade; reinará uma força inculta e quase selvagem em seu pensamento, e muitas vezes uma variedade muito grande e uma fecundidade singular em seus produtos. Procurará muito mais surpreender do que agradar, e se esforçará mais por arrebatá-lo das paixões do que em cativar o gosto.<sup>98</sup>

A literatura democrática arranca os homens de si mesmos, não no sentido de estimular sua capacidade reflexiva para além de suas necessidades imediatas e de suas motivações amesquinçadas, mas no de permitir que esqueçam de si mesmos, isentando-os de que revisem seu mundo interior e os motivos que os levam a agir. Desse modo, Tocqueville vai nos conduzindo a perceber um cenário que convida os homens à irresponsabilidade. Se da literatura, passarmos ao teatro, podemos acrescentar um elemento a esse drama: o desaparecimento dos homens democráticos à verossimilhança, pois preocupados exclusivamente com o excitação, exigem nada além de se sentirem tocados e “sem pedir mais nada à ficção, entram imediatamente de volta no mundo real”<sup>99</sup>. Assim, os momentos de

<sup>96</sup> TOCQUEVILLE. “Da indústria literária”, 2000, p. 69.

<sup>97</sup> TOCQUEVILLE. “A fisionomia literária das eras democráticas”, 2000, p. 68.

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Ibidem., p. 96-97.

educação do espírito são orientados para um desapego àquelas coisas que fazem do mundo um lugar estável e seguro.

Orientado para as expectativas do coração, o público democrático preferirá o novo e arrebatador à verossimilhança. *“Ele nunca vai repreendê-lo por tê-lo emocionado a despeito das regras”*<sup>100</sup>. A preocupação latente de Tocqueville é a seguinte: sendo tão íntima a relação entre os gostos do espírito e o comportamento político, o que pode acontecer caso esse comportamento associado ao lazer assuma a frente do comportamento humano frente à realidade? A resposta é: a desativação do aspecto autoral dos atores democráticos diante de suas próprias vidas em particular e da sociedade em geral, resultando numa sociedade de indivíduos embotados.

Quando os vestígios da ação dos indivíduos sobre as nações se perdem, sucede com frequência que se veja o mundo se mover sem que se descubra o motor. Como fica difícil perceber e analisar as razões que, agindo separadamente sobre a vontade de cada cidadão, acabam produzindo o movimento do povo, tem-se a tentação de crer que esse movimento não é voluntário e que as sociedades obedecem sem saber a uma força superior que as domina.<sup>101</sup>

Aqui Tocqueville merece que relembremos sua prudência de homem político em contraposição ao isolamento de Arendt, tal como Marcelo Jasmin nos faz atentar. Sua determinação em agir com eficácia, sem deixar de assumir o mundo tal como ele se apresenta, aparece em sua expectativa de fazer perdurar na era democrática certas inclinações aristocráticas, como o do advento de regras e leis que garantam à vida humana o privilégio da não letalidade e do mínimo de dignidade. Por isso, o francês parece recuar, estancando o prosseguimento de seus temores, e trabalhar com um mundo ainda aberto a se deixar influenciar por vezes da responsabilidade.

Direi ademais, que tal doutrina é particularmente perigosa na época em que estamos; nossos contemporâneos são demasiado propensos a duvidar do livre-arbítrio, porque cada um deles sente-se limitado de todos os lados por sua fraqueza, mas ainda concedem de bom grado força e independência aos homens

<sup>100</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>101</sup> TOCQUEVILLE. “De algumas tendências particulares aos historiadores nas eras democráticas”. Op. cit., 2000, p. 101.

reunidos em corpo social. Cumpre evitar obscurecer essa ideia, porque se trata de reerguer as almas e não de abatê-las.<sup>102</sup>

Feita essa necessária ressalva, o Tocqueville que nos interessa aqui é o homem não da prudência política e sim o da imaginação ficcional. Interessa-nos seus personagens possíveis, o homem democrata e sua abertura a infinitas versões – “nas nações democráticas, cada nova geração é um novo povo”<sup>103</sup> –, e não aqueles americanos puritanos, contritos e plenos de autovigilância. De uma comunidade de homens que se permitem ser arrancados de si mesmos, Tocqueville antevia o risco de que viesse a imperar uma estrutura mental coletiva que justificasse a inoperância dos homens diante de seu próprio destino, individual e coletivo.

Ainda que se deva descobrir na terra o fato geral que dirige a vontade particular de todos os indivíduos, isso não salva a liberdade humana. Uma causa vasta o bastante para se aplicar ao mesmo tempo a milhões de homens e forte o bastante para incliná-los, todos juntos, no mesmo sentido, parece facilmente irresistível: depois de ter visto que eles cediam a ela, fica-se bem próximo de crer que não lhe podiam opor resistência.<sup>104</sup>

Diante do absoluto, podemos ser “cristãos” ou “turcos”. Podemos admitir a existência de algo cujos limites nos são inacessíveis e não fazer disso um impeditivo para a ação humana ou podemos proceder tal como se fôssemos completamente esvaziados de iniciativa e ceder ao fatalismo da lógica “não acontecerá nada além do que tem que acontecer”. Em outras palavras, não é a crença na existência de forças superiores que nos conduz à inação, mas o delírio de que tal existência tem como princípio fundamental o de determinar o destino humano em todos os níveis. O cristão que se descuidar em tempos democráticos estará sob o risco constante de virar “turco”.<sup>105</sup>

Daqui, sugiro um implausível salto para 1945, quando Hannah Arendt escreve e tem publicada uma resenha sobre “*La part du diable*”, livro de Denis de Rougemont, opositor ferrenho do regime hitlerista, realidade totalmente vedada à

<sup>102</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 67

<sup>104</sup> Ibidem., p. 102.

<sup>105</sup> Uso os termos “cristãos” e “turcos” acompanhado o sentido que o próprio Tocqueville lhes reserva: “Se essa doutrina da fatalidade, que tantos atrativos tem para os que escrevem a história nos tempos democráticos, passando dos escritores a seus leitores, penetrasse assim na massa inteira dos cidadãos e se apossasse do espírito público, é de prever que não tardaria a paralisar o movimento das novas sociedades e reduziria os cristãos a turcos”. Ver: TOCQUEVILLE. Op. cit., 2000, p. 102-103.

gigantesca imaginação tocquevilleana. Já que estamos ensaiando saltos, comecemos pelas palavras com que Arendt conclui sua apreciação a respeito da obra de Rougemont.

Muito a contragosto, e mesmo temendo e prevendo um “gnosticismo moderno”, ele cai nas piores armadilhas da especulação gnóstica. Seu supremo consolo é confiar que, na luta entre Deus e o Diabo, entre as forças do bem e as forças do mal, “do ponto de vista da eternidade” a vitória já está decidida, que “nossas más ações e as ações do Diabo não mudam nada na Ordem deste mundo” e, por conseguinte, “o que nos interessa neste século é nos tornarmos participantes imediatos dessa vitória”. Daí se conclui que basta “nos sacrificarmos” para nos unirmos ao certo, ao lado eternamente vitorioso. É exatamente esse oportunismo metafísico, essa fuga da realidade para uma luta cósmica em que basta ao homem se unir às forças da luz para se salvar das forças das trevas, essa confiança de que faça o homem o que fizer, a ordem do mundo é inalterável, que torna o gnosticismo tão atraente para a especulação moderna e pode promovê-lo à posição da mais perigosa e difundida “heresia” do amanhã.<sup>106</sup>

Não temos aqui a excentricidade de um homem de letras, mas a condensação de um tipo humano, como no caso do homem democrático tocquevilleano: “Entre as publicações recentes, conheço pouquíssimas que tenham se aproximado tanto das experiências do homem de hoje”<sup>107</sup>. Assim como a indústria havia penetrado no seio da literatura democrática, o niilismo do “Nada” que produz mundos, enquanto promove a dissolução de todos os demais, havia penetrado na capacidade humana de perceber a realidade e de relatá-la, arrebanhando vítimas e carrascos para o império do irrealismo.

Mais grave do que a imaturidade (Rougemont pertence à geração que, criada entre duas guerras, nunca teve oportunidade suficiente de amadurecer e carrega consigo uma espécie de direito inato à imaturidade) é a confusão básica de toda a abordagem. Ela consiste em identificar a capacidade humana para o mal e o problema do mal em si com os “males do nosso tempo” em termos vagos e gerais. Isso motiva a introdução do Diabo em pessoa, que serve como simples denominador comum. [...] esse Diabo não passa de uma personificação do Nada de Heidegger que, pelo simples fato de “gerar o nada”, já é uma espécie de sujeito ativo. (O Diabo é o “mensageiro do Nada”, “serve ao Nada”, é “o agente do Nada”, “tende ao Nada” etc).<sup>108</sup>

<sup>106</sup> ARENDT, Hannah. “Pesadelo e fuga”. Op. cit., 2008, pp 163-164.

<sup>107</sup> Idem, p. 162.

<sup>108</sup> Idem, p. 163.

Temos aqui aquele apelo ao inacessível como explicação para os acontecimentos do mundo que Tocqueville tanto temia. E não importa que aqui seja não Deus, mas o Diabo a rota de fuga da realidade. Substancialmente a questão é a mesma: *o desaparecimento da autoria humana do mundo*. A ideia de que, promovendo o mal ou o bem, somos fantoches de motivos que não controlamos. O afastamento de Arendt é justificado, como o era o instinto político de Tocqueville. Aquilo que Tocqueville especulara como um possível em meio a um conjunto de infinitas possibilidades, Arendt assistia como a realidade de seu mundo e como a condição humana de seu tempo. Não a realidade mental de homens desinstruídos, mas daqueles que assumiam a inadiável tarefa de contar o que estava acontecendo com os homens e com o mundo. Em 1945, vítimas e carrascos comungavam da condição de “turcos”.

“A fuga da realidade, diga-se de passagem, não é uma fuga para a teologia, apesar do título e das várias citações bíblicas. É uma fuga para a literatura, por vezes uma péssima literatura”<sup>109</sup>. Dois aspectos parecem irmanar as análises de Arendt e Tocqueville: a associação entre composição literária e organização política e social da vida humana e a assunção de uma cumplicidade entre escritor e leitores para além do fato básico de que um escreve e outros leem, como se, prefigurando essa relação, houvesse canais de concórdia mental e de postura diante da realidade. A “segurança ilusória oferecida por aquelas ‘chaves da história’ que pretendiam explicar tudo” e que “não conseguiam desvendar um único evento real” e a confusão de quem se vê no “desespero de não querer enfrentar espiritualmente nu” um mundo de horrores estão para muito além de equívocos literários. *Indicam, antes, um cenário mental amplamente compartilhado.*

Sabe-se que Arendt era admiradora dos escritos de Tocqueville. Talvez a admiração tenha a ver com o fato ter descoberto em alguém do passado uma confirmação de suas intuições. Há algo, contudo, que os separa decisivamente e que tem efeitos também determinantes em suas análises: a diferença brutal entre o fenômeno democrático e o fenômeno totalitário e entre seus respectivos núcleos de produção da realidade. Na democracia, em contraposição à tendência aristocrática

---

<sup>109</sup> Idem.

para a preservação, Tocqueville via uma centrifugação incontrolada, diferenciadora e desintegradora.

Eis uma multidão confusa cujas necessidades estão por satisfazer. Esses novos amantes dos prazeres do espírito não receberam todos a mesma educação, não possuem as mesmas luzes, não se assemelham a seus pais e, a cada instante, diferenciam-se de si mesmos, porque mudam sem cessar de lugar e de fortuna. Portanto, o espírito de cada um deles não está ligado ao de todos os demais por tradições e hábitos comuns, e nunca tiveram nem o poder, nem a vontade, nem o tempo de se entender entre si.<sup>110</sup>

Diferenciadora, mas não produtora de singularidades, as quais a efemeridade, a ausência de tempo de cristalização e o acúmulo de manifestações descartáveis tratavam de fazer desaparecer. (Norbert Elias argumentará que até “o tempo” entendido como estrutura evidente tanto como autorregulação subjetiva quanto como lei objetiva dos entes da natureza precisa de tempo para ser assim compreendido e aceito). Já vimos que, no interior do processo civilizador, o processo de diferenciação se fez acompanhar de sutis métodos de integração, mas não sem nutrir certas ilusões de suficiência individual. Importa aqui entendermos que Tocqueville via na democracia uma máquina de produzir formas que primavam pela provisoriedade, mas não pelo vazio. Há um salto qualitativo entre tendência democrática para a abstração e a amorfia deliberada dos métodos totalitários de gerência da vida humana – métodos que, como se verá adiante, podiam ser percebidos de forma mais imediata sob Stálin do que sob Hitler.

O hábito de leitura e o conteúdo dos livros pode nos ajudar a entender esse salto. Entre Tocqueville e Arendt temos um conveniente intermediador, Siegfried Kracauer, que, antes mesmo da chega dos nazistas ao poder, já antevia o império da ausência de conteúdo. Em texto de 1931, “Sobre livros de sucesso e seu público”, Kracauer materializa em termos de crítica cultural os temores que Tocqueville antecipara apenas como possibilidade de um desencadeamento desenfreado do espírito democrático. O que traz não um cenário em que impere as leis do mau gosto, mas impõe algo mais inquietante e potencialmente perigoso, indeterminação conjugada com imprevisibilidade. O “burguês” comparece aqui como tipo humano

---

<sup>110</sup> TOCQUEVILLE. “A fisionomia literária das eras democráticas”. Op. cit., 2000, pp. 66-67.

e como último vestígio de um mundo que se descobriria logo adiante completamente subvertido.

Nos dias de hoje ainda é a burguesia que concede celebridade e riqueza indiscutível para alguns autores. Mas ela não é mais, como antes, uma classe relativamente fechada em si mesma, mas compreende uma pluralidade de camadas de camadas sociais que se estendem da alta burguesia ao proletariado. Estas camadas se formaram nos últimos cinquenta anos e ainda se encontram no meio de um processo de transformação radical. O que se sabe delas? O fato de que não sabemos nada ou quase nada sobre elas explica facilmente porque é impossível verificar as chances de sucesso de um livro já de antemão. Nós possuímos uma espécie de instinto de classe, mas este também é falho. Como resultado, toda criação literária que alcança a aceitação do mercado, assemelha-se a um bilhete premiado de loteria.<sup>111</sup>

Kracauer parecia aqui antecipar algo do qual Arendt se daria conta em seu esforço de tentar explicar aquilo para o que não havia vocabulário e conceitos preexistentes: *estava-se diante de um fenômeno que não comportava acompanhamento científico, apenas tentativas de compreensão.*

Os indivíduos autônomos e independentes logo descobririam que extraíam sua estimada identidade do fato de pertencerem a certos grupos. A dissolução das classes não só não os desobrigaria de laços e constrangimentos indesejados como os lançaria numa solidão e num isolamento desesperadores. Kracauer parece pressentir a extensão desse problema ao descrever o rápido processo de cretinização desses indivíduos desalojados. Com maestria, vai descrevendo o desaparecimento das camadas que separavam o indivíduo do mundo exterior. Parece descrever tendo em mente aquela imagem clássica de filmes de aventura ou de desenhos animados em que o teto vem descendo sobre a cabeça das pessoas presas numa armadilha. Kracauer discernia através da análise do gosto literário o sufocamento dos filhos do processo civilizador e da era democrática. E o primeiro impulso é passar a rechaçar o diferente e a estimar patologicamente aquilo que parece mais imediatamente familiar.

Haveria lugar disponível para essas tendências, pois muitos dos conteúdos de consciência da burguesia foram tão desmantelados quanto os seus portadores. Privados de seus fundamentos econômicos e sociais, eles não podem se manter por muito mais tempo. [...] A renúncia aos conteúdos, agora destronados pelas

<sup>111</sup> KRACAUER, Siegfried. “Sobre livros de sucesso e seu público”, in: O ornamento da massa: ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp 108-109.

circunstâncias atuais, é um indício de que aqueles ameaçados de empobrecimento espiritual têm certo sentido de realismo. Contudo, somente poucos olham para além do seu próprio umbigo. A maioria reverencia na arte, na ciência, na política etc. os ideais que há muito perceberam no seu próprio domínio.<sup>112</sup>

Tudo fica mais intrigante e só aparentemente paradoxal quando ficamos sabendo que a pouquíssimos anos da onda nazista, os romances apreciados eram aqueles que tinham como protagonistas indivíduos inverossimilmente resilientes – tanto mais resistentes quanto maior a catástrofe que se lhes impõem enfrentar.

Visto que as classes médias percebem a sua posição intermediária como uma calamidade, mas querem mantê-la sob quaisquer circunstâncias, tendem naturalmente a elevar todas as calamidades ao nível de acontecimentos trágicos. O indivíduo que – confirmando a ideia – morre tragicamente é também parte constitutiva dessa concepção idealista do mundo, e assim é compreensível que os textos favoritos assumam certo idealismo. Não o autêntico, aquele que já passou, mas certamente as suas imitações confusas.<sup>113</sup>

Confusos, certos personagens fogem para a floresta. A natureza comparece menos por seu elemento desafiador e purificador, como lugar de verdadeira coragem, e mais como ponto de fuga, onde perguntas não serão feitas, principalmente aquelas que um indivíduo capaz de reflexão impõe a si mesmo.

Insondável, a natureza é finalmente o limite de toda justificação, é muda. Uma vantagem que justamente garante o sucesso. Pois os atuais detentores de grandes sucessos de livros, guiados pelos seus instintos de autopreservação, não desejam nada mais intensamente que o precipitar de questões embaraçosas no abismo do silêncio. Uma vez que – com ou sem razão – temem a resposta, insistem para que sejam levantadas barreiras para bloquear o avanço do conhecimento. A sua exigência chama-se: indiferença.<sup>114</sup>

Como podemos ver, os homens responsáveis pelos enredos eram os primeiros a fornecer matéria-prima para a nova vida mental que então se apresentava. Apesar disso, na vida real e urbana do pós-Grande Guerra, da inclemente inflação e a após a democratização da morte, não havia floresta onde se refugiar. Acompanhando a veia associativa de Tocqueville e Arendt, Kracauer não

---

<sup>112</sup> Ibidem., p. 110.

<sup>113</sup> Ibidem, p.112

<sup>114</sup> Ibidem, p. 114.

demora a perceber o rebatimento na política daquela estrutura mental e inclinação antropológica que primeiro se verifica nos gostos culturais.

Em outro texto de 1931, “Rebelião dos estratos médios”, Kracauer nos apresenta o que acontece quando indivíduos que querem fugir sem ter para onde formam um grupo político. Fazendo uma apreciação da lógica das ideias e dos ideais que presidiam o “Círculo Tat”<sup>115</sup>, Kracauer aponta algo muito interessante e que nos remete mais ao esforço intelectual sincero de Ernst Jünger do que à bufonaria de Hitler: a tentativa de fazer conviver ideias contrárias – homens ao mesmo tempo superiores e absolutamente obedientes; completamente democratizados numa sociedade de aristocratas, como se a superioridade tivesse até então sido falsamente atribuída à participação em grupos artificiais, que separavam homens superiores uns dos outros e, eventualmente, os ajuntavam com terceiros, inferiores. Todo esse processo conduziu senão a homens que queriam a expansão no momento mesmo em que se encontravam num processo de violenta implosão.

Se os conceitos do Círculo Tat fossem apenas irrealis – mas eles também sofrem a miséria da contradição. Não aquela espécie de contradição indispensável que se coloca ali, no limite de todo sistema fechado, onde se encontram seus pressupostos, mas uma contradição que dissolve o sistema a partir de seu interior. [...] Em resumo, Die Tat quer ser mais católico que o papa, pressupondo-se que se pode fazer menção a ele no contexto do fascismo. A necessidade maníaca de perseguir e acossar o liberalismo até os mais remotos rincões, nos permite indiscutivelmente concluir que, em termos psicanalíticos, ele é algo como um sintoma de repressão. Persegue-se o liberalismo com tanto ódio porque é algo que se descobre em si mesmo. E de fato, inconscientemente, Die Tat possui tanto dele em si mesmo, que ele emana por todos lados. Ele não se deixa ocultar: o liberalismo expulso pela porta da frente é sempre graciosamente convidado a entrar novamente pela porta dos fundos. E se ele não se infiltra na casa com seu próprio nome, não é razão para se equivocar. A sua presença no meio do mundo das ideias hostis a ele é, no entanto, mais uma evidência de sua fragilidade.<sup>116</sup>

Tinha-se uma proposta de coesão grupal com expulsão do elemento autoral; aristocracia sim, mas contra artificialidades. *Como se fosse possível criar*

<sup>115</sup> Cito a breve explicação fornecida por nota editorial da edição que utilizo de O ornamento da massa: “um grupo de escritores que, como discípulos dos trabalhos escritos de Carl Schmitt, defendia uma doutrina de Estado antiparlamentarista. Em seus argumentos a favor de uma síntese autoritária de nacionalismo e socialismo, Die Tat [periódico ligado ao grupo] foi central para a revolução conservadora e pavimentou um caminho ideológico para o nacional-socialismo nascente”. Ver: KRACAUER., S. “Rebelião dos estratos médios”. Op. cit., 2009, p 123 (nota1).

<sup>116</sup> KRACAUER, Siegfried. “Rebelião dos estratos médios”. Op. cit, 2009, p. 137.

*aristocratas vocacionados para a submissão*. O problema é que tudo é possível, contanto que com a dose certa de cinismo – que não demoraria a se materializar em figuras como Hitler e Stálin. E aqui vemos surgir algo que, como vimos, seria apontado mais tarde por Arendt: a subversão de todas as funções e referências. O caso soviético, até aqui tão pouco mencionado, entra como um laboratório alternativo, mas afinado com a vocação daqueles tempos de misturar água e óleo.<sup>117</sup>

Já vimos, através da narração enraivecida que Evtuchenko faz do funeral de Stálin, que esses contrassensos são facilmente superáveis. Mas o que importa aqui é um terceiro rebatimento, que, completando uma volta, retorna ao leitor, ao homem comum. De onde saíram os homens a quem nada parecia absurdo?

Siegfried Kracauer é mesmo um caso impressionante de imaginação projetiva, comparável àquela de Alexis de Tocqueville. Tal como o francês, é também ele um colecionador de miudezas, não por excentricidade de espírito, mas, como excepcional investigador dos motivos humanos, por desconfiar que há algo de decisivo nas atividades em que os homens se deixam conduzir menos condicionados pelas convenções e mais por forças espirituais mais substanciais. Sabe como extrair da fruição que os homens encontram nesses momentos algo de revelador e isso faz com que perceba o que pode acontecer a esses mesmos homens quando se dissipa o que não é essencial e resta aquilo que tem real poder de mobilização.

Essa suscetibilidade para a irreflexão e para a fuga aparecem com mais força quanto mais os homens são arrancados de si mesmos por aquilo que deveria ser visto como um momento reservado, tanto no sentido de atividade reservada ao lazer quanto no sentido de reservar um momento para tirar férias da realidade. Assim, a fuga simulada passa a ser uma fuga comportamental de si mesmo e do contato com a realidade caracterizada por baixíssimo grau de discernimento. São homens que desinternalizam hábitos civilizacionais e esquecem de repô-los. A Grande Guerra, encarada como um grande teatro de recreação macabra, e a perda do medo do inferno, com sua conseqüente alteração na relação que os homens têm com a noção de absoluto, desempenharam, como vimos, papel fundamental nessa dissolução do homem europeu.

---

<sup>117</sup>Idem., p. 139.

Já em 1922, precocemente apenas para os que desconsideram os hábitos inofensivos como relevantes, Kracauer já antevia os potenciais altamente solventes desse tipo de personagem humano. O crítico da cultura alemão designa então um termo para se referir a esse tipo humano ao qual não podemos recusar o adjetivo genial: “pessoas curto-circuito”.

A fim de permanecerem donas da situação, que não é natural e, por isso mesmo, desperta nelas uma desconfiança secreta em relação a si mesmas, elas precisam se manter em um estado contínuo de ruptura. Tudo o que fazem se torna forçado, e assim chegam ao fim enfatizando exageradamente sua fé – um fato que em si é em si um indício suficientemente claro da fragilidade desta fé. A necessidade de vencer vozes espirituais opostas força-as a um fanatismo que falsifica os fatos; a insegurança leva-as a acentuar a sua segurança e compele-as a investir grande energia defendendo as doutrinas que aceitaram – muito mais energia, por exemplo, do que a empregada pelos verdadeiros crentes, que não têm necessidade de uma contínua instância defensiva dirigida igualmente para o interior e o exterior.<sup>118</sup>

Kracauer está a tratar nesse seu texto, “Aqueles que esperam”, da transfiguração patológica de todas as posturas que até então se podia observar nos homens criados no e pelo processo civilizador. Da mobilização à apatia, todas as opções flertavam com o excesso e o excesso sempre deforma. O homem curto-circuito é qualquer coisa entre aqueles céticos hiper-realistas e aqueles que, sabendo ser insuportável aos homens viverem indefinidamente sem um sentido que se assente numa lógica de recorrência, cedem a uma espera que é um “estar-aberto hesitante” – estes últimos são céticos quanto à possibilidade de aderir a um ceticismo que aceita que a ausência tenha chegado para ficar: “esperam com nostalgia diante de portas fechadas e que, portanto, ao tomarem para si o esperar, são pessoas que estão esperando aqui e agora”. Estes últimos homens, comedidos num mundo em permanente conflagração, Kracauer parece admitir, não detêm os meios para abrir as portas desde o lado em que se encontram, tal como se tivessem que esperar que alguém do outro lado girasse a maçaneta e os convidasse a entrar. Em outras palavras, dada a desistência dos radicalmente céticos, a regeneração do mundo e da vida humana estava a cargo de desesperados e pacientes.

Do ponto de vista negativo, a pessoa que espera e o desesperado intelectual têm em comum sobretudo a valentia, que se manifesta na habilidade de perseverar. É praticamente desnecessário

<sup>118</sup> KRACAUER, Siegfried. “Aqueles que esperam”., in op. cit., 2009, p. 158.

ênfatisar que o ceticismo da pessoa que espera não se degenera em ceticismo por princípio, mas que, de antemão todo o seu ser está direcionado para estabelecer uma relação com o absoluto. O sentido metafísico efetivo de sua atitude repousa sobre o fato de que a irrupção do absoluto pode ocorrer somente quando um indivíduo se empenha pela totalidade do seu ser nesta relação. Aqueles que esperam tanto quanto possível dificultarão isso para si mesmos, para não serem tomados pelas necessidades religiosas. Eles desejam muito mais perder a salvação de suas almas a sucumbir à embriaguez do instante e se precipitar nas aventuras do êxtase e das visões. Mantendo a maior distância possível, eles quase transformam a sua ambição em pedantismo e em certa pieguice, uma espécie de proteção contra brasas espalhadas pelo vento. Tal qual o desesperado, não tentam transformar a sua necessidade em virtude ou se tornar difamadores de sua nostalgia, eles levemente confiam no fluir da sua nostalgia que poderia carregá-los quem sabe para que realizações ilusórias.<sup>119</sup>

Como um médico da vida mental, diagnostica aquilo que Tocqueville projetara apenas como um desdobramento possível: a era democrática, através de caminhos tortuosos e imprevistos, havia conduzido os homens mais civilizados à condição de “turcos”. Não por menos, Kracauer acena para que se retomasse algo semelhante a um respeito por forças maiores, que fossem assumidas como estando lá, mesmo que inacessíveis; na verdade, tanto melhor que admitidas como inacessíveis, como um reserva de prudência e de retenção; um lembrete de que o último limite do absurdo não pode estar a cargo dos homens, como se algo a ser permanentemente deixado em aberto do lado do humano e vedado do lado do absoluto. Além disso, dotado de instinto afiado, tem perfeita ciência da fragilidade de sua proposição, democrata que era na era da loucura.<sup>120</sup>

O absoluto que prevaleceu, contudo, foi o da ansiedade, da irreflexão, da imprudência, da intrepidez e da incontinência. Todos esses atributos sempre estiveram excluídos dos caminhos que levam ao Paraíso, a não ser como obstáculos a serem vencidos, nunca como soluções. Restava, então, o Inferno. O “homem curto-circuito” era um novo marco, a partir do qual novos mundos poderiam se desdobrar. Misturando vocação para a inverossimilhança e disposição em reaver

<sup>119</sup> Ibidem., p. 159.

<sup>120</sup> “Contudo, aqui toda indicação é certamente qualquer coisa diferente de uma sinalização para o caminho. Seria necessário ainda se acrescentar que a autopreparação é apenas a preparação daquilo que não se pode ser obtido à força, a preparação da transformação e da abnegação? Exatamente em que ponto essa transformação ocorrerá – e se ela irá ou não ocorrer – não é o que se discute aqui e de modo algum deve afligir aqueles que se esforçam”. Ibidem, p. 160.

um sentido para a vida, estavam às ordens. Arrancados de si mesmos e reduzidos a um mínimo denominador comum, estavam abertos a quaisquer ordens. As massas tinham pressa: junto à autoria, a autodisciplina temporal também fora expulsa da vida interior e passara a algo a ser determinado de fora. Era um exército de prontidão e disposto ao sacrifício.

## 2.5.

### **O fim, antes de falar do começo.**

A civilização soviética... Tenho pressa para gravar seus rastros. Rostos conhecidos. Não faço perguntas sobre o socialismo, mas sobre o amor, o ciúme, a infância, a velhice. Sobre música, dança, penteados. Sobre os milhares de detalhes de uma vida que vai desaparecendo. Essa é a única maneira de enquadrar a catástrofe no contorno do cotidiano e de tentar contar alguma coisa. Não canso de me surpreender com o quão interessante é a vida humana comum. A infinita quantidade de verdades humanas... A história se interessa apenas pelos fatos, mas as emoções ficam à margem. Não é costume admiti-las na história. Eu, porém, olho para o mundo com os olhos de uma pessoa de humanas, não de historiadora. E me surpreendo com o ser humano.<sup>121</sup>

Pouco interessa a justiça ou injustiça dos comentários de Svetlana Aleksievitch a respeito da suposta indiferença que a História e aqueles que a escrevem, os historiadores, reservam aos sentimentos humanos. É preferível o caminho da concordância: sim, a vida dos sentimentos e a vida mental que os homens levam em certo lugar e época específica importam decisivamente para o âmbito dos acontecimentos. A desesperança ou o entusiasmo; a atrofia ou hipertrofia das motivações individuais; o cuidado investido na vida privada ou na vida coletiva, tudo isso conspira para que a vida humana transcorra de uma maneira ou de outra. E, como vimos com Tocqueville e Kracauer, vale a pena investigar aquelas searas da vida em que os homens se portam tal como se não houvesse ninguém a observar ou a julgar.

---

<sup>121</sup> ALEKSIÉVITCH, Svetlana. “Observações de uma cúmplice”. In: O fim do homem soviético. São Paulo: Companhia das letras, 2016, p 24.

Essas áreas livres são fundamentais porque, na verdade, nunca cessam de ser vigiadas e controladas: seja por sucessivas investidas, mais ou menos bem-sucedidas, de forças externas, seja por autovigilância e autocontrole.

Eu perguntava a todos com quem me encontrava: “O que é a liberdade?”. Pais e filhos respondiam de maneiras diferentes. Os que nasceram na URSS e os que não nasceram na URSS não têm experiências em comum. São seres de planetas diferentes.

Para os pais: a liberdade é a ausência de medo; os três dias de agosto em que vencemos a tentativa de golpe; uma pessoa que escolhe no mercado entre cem tipos de kolbassá [tipo de embutido russo] é mais livre que uma pessoa que escolhe entre dez tipos; é não ser chicoteado, embora nós nunca cheguemos a ver uma geração que não tenha sido chicoteada; o russo não entende a liberdade, ele precisa do cossaco e do açoite.

Para os filhos: a liberdade é o amor; a liberdade interna é o valor absoluto; quando você não tem medo dos seus desejos; é ter muito dinheiro, porque então você terá tudo; quando você consegue viver de maneira a não pensar na liberdade. Liberdade é o normal.<sup>122</sup>

Como é muito custoso e incerto vasculhar e modelar as miudezas da vida interior, um poder autoritário desejoso da total disponibilidade de seus cidadãos tem como melhor cenário possível não a determinação de suas vidas interiores, mas que estes desistam desse âmbito da vida ou que lhe reservem a menor atenção possível. O mundo ideal para um regime totalitário é aquele em que a matéria humana sob seu controle não tenha tempo para pensar em coisas que não aquelas que vêm de fora.

O livro *O fim do homem soviético* da inclassificável e brilhante Svetlana Aleksievitch nos interessa pela via do contraste uma vez que o objeto de investigação é o contrário daquele que venho tentando delinear até aqui: enquanto tento investigar o que leva os homens a se desatentarem de si mesmos, a escritora russa investiga obsessivamente o que acontece com os homens quando reencontram tempo para pensar nas miudezas da vida interna. O fim do homem soviético trata da dureza da reconquista: criados no medo, esses homens encontram imensa dificuldade reencontrarem a si mesmos. Da matéria homogênea não é trivial passar à diferenciação e à diversificação.

O interesse em mencionar os entrevistados por Aleksievitch é o de fazer atentar para a extensão do flagelo totalitário. Não era uma questão de subtrair a

---

<sup>122</sup> Ibidem., p. 26.

liberdade aos cidadãos, mas de manter e nutrir nos homens a incapacidade de conceber a liberdade em termos autorais. Liberdade era obedecer a uma lei férrea de determinação histórica, era poder passar pela vida sem ser pulverizado quando as peças se moviam no tabuleiro. Como os homens embarcam nesse tipo de configuração mental em que se desiste do elemento autoral? Há de se reconstituir os processos mentais que levaram a uma nova forma de deliberação humana pela qual os homens tomam parte em um mundo em que iniciativa e espontaneidade são vistas como obstáculos a ser removidos.

Um erro primordial seria o de atribuir aos regimes totalitários uma eficácia ilimitada em automatizar os homens. A desocupação do espaço da vida interior já havia sido em boa parte realizada antes que os regimes totalitários tomassem o poder. A ponto de que não seria absurdo sugerir que na mesma medida em que esses regimes apresentaram métodos extremados de manipulação foram também resultado de tendências mentais previamente constituídas. Em alguma medida, tanto o nazismo quanto o bolchevismo-stalinista foram herdeiros tanto quanto foram perpetuadores. Pensando em termos topográficos, parte substancial da iniciativa desses regimes foi a de remover obstáculos para que uma tendência prévia encontrasse terreno livre não mais para influenciar e sim para determinar a confecção da realidade.

Seria de esperar que estes homens desembaraçados do aspecto autoral fossem hesitantes diante da vida, que se declarassem ineptos para tarefas megalomaniacas. Ocorre justamente o oposto. Tendo removido de suas vidas interiores os elementos complicadores, as perguntas inconvenientes e os percursos reflexivos que levam à ambiguidade e à dúvida, esses homens demonstram completa desinibição para atuar no mundo. Tornam-se fabricantes de realidade; qual, a depender do programa a que aderirem. Agem em concerto sem as inconveniências da persuasão, são células de um mesmo propósito.

Platão afirmava que não é a ação (pragma), e sim a contemplação (teoria) que adere à verdade. Desde então se repete constantemente que o principal defeito da ação consiste no fato de que nunca sei muito bem o que estou fazendo. Quando penso ou faço coisas, sei, ou supõe-se que eu saiba, exatamente o que estou fazendo. Qualquer que seja o resultado, o único responsável por ele sou eu. Não é o caso na ação. Como eu ajo dentro de uma rede de relações que consiste nas ações e desejos

dos outros, nunca posso prever o que acabará resultando do que faço agora. É por isso que podemos agir politicamente, mas não podemos “fazer história”. Por outro lado, os comunistas e ex-comunistas são tão inescrupulosos em seus meios porque estão plenamente convencidos de que sabem o que estão fazendo. Pensam que estão fazendo a história.<sup>123</sup>

O fundamental não é o programa pelo qual orientam suas vidas e para o qual direcionam suas ações, mas a disposição para viver geometricamente. Nesse texto de 1953, Hannah Arendt expressa abertamente suas reservas quanto aos autointitulados “ex-comunistas”. Mais do que aliados contra um inimigo de primeira ordem, aqueles homens que encontravam acolhida no mundo não totalitário eram, antes de tudo, homens treinados para a vida totalitária. Sua insatisfação contra o regime comunista do qual proviam não era expressão de uma revolta em favor da liberdade, mas uma discordância contra os modos de sua subtração. À época, Arendt viu necessidade de alertar para o perigo de se conceder a esse tipo de personagem um lugar de atuação na esfera pública. Perdão e um lugar na vida democrática poderiam ser perfeitamente estendidos aos sinceramente arrependidos, aos que queriam recobrar uma vida livre e ricamente diversificada. “O fato de ter errado no passado não deveria acarretar um estigma permanente”.

Mas, quanto a vocês [ex-comunistas], não podemos aceitar suas pretensões, seus objetivos e muito menos seus métodos. Quando vocês dizem que só é possível combater o dragão transformando-se em dragões, isso contradiz todas as experiências e é avesso à nossa preocupação suprema, que consiste em reafirmar a humanidade do homem. O objetivo de vocês, converter a democracia numa “causa” no sentido ideológico estrito, contradiz as leis e as regras com que vivemos e deixamos viver.<sup>124</sup>

É claro que Arendt está tratando de tipos ideais. Se fossem plenamente autômatos, tais homens não teriam de onde retirar o impulso para a discordância. O que importa é a permanência de uma inclinação por soluções geométricas, o que exige um concerto de agentes que procedem como se desprovidos de conteúdo próprio. Há um programa a ser executado e, nesse aspecto, a discordância sobre qual programa deve ser esse é subsidiária à crença de que se pode “fazer história”.

<sup>123</sup> ARENDT, Hannah. “Os ex-comunistas”. Op. cit., 2008, p. 412.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 415.

Só fabrica a realidade quem despreza completamente o mundo existente e suas vicissitudes.

Irrevogavelmente condicionada pela versatilidade e pela errância humana, a realidade da qual os homens comungam não pode ser dramaticamente alterada sem que se invista na transformação dessa mesma versatilidade e dessa mesma errância, como vimos com Alexis de Tocqueville. Arendt recusa reconhecer humanidade na associação entre política e geometria, como se a boa vida humana fosse um caso mais de engenharia do que de drama ou de tragédia.

O elemento totalitário no marxismo não consiste no conceito de classe ou da 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, o elemento decisivo é a crença de que é possível fazer a história, crença que ensina certos procedimentos para realizar esse fim – e claro que nunca consegue. A ação de quebrar ovos nunca leva a nada mais interessante do que a quebra de ovos. O resultado é igual à atividade em si: é uma quebra, não uma omelete.<sup>125</sup>

Por isso, às pretensões totalitárias há apenas duas alternativas: sua derrota ou sua recorrência até o ponto da destrutividade pura e simples. Coisas podem continuar acontecendo tendo a história encontrado seu termo final. A história com fim é uma em que os homens que habitam o mundo procedem em concordância com a redução de sua própria condição de homens, a níveis próximos do não-humano. Portanto, quando Arendt decreta como infundada a pretensão de fabricação da história e do futuro da humanidade, está falando não em termos de êxito material e empírico e sim em termos de liberdade humana. Não se pode conjugar a pretensão de vitória final com a pluralidade humana.

Mais do que do mundo, o assunto decisivo para Hannah Arendt era o da geometrização da mente humana como fenômeno moderno e que encontra sua versão mais radical nos regimes totalitários, a ponto de se configurar como novidade no catálogo das experiências históricas. Um fenômeno do mundo ocidental, cujos elementos constitutivos estavam democratizados para além de nazistas e bolchevistas.

É uma pena, e talvez seja um sintoma da situação geral de nossa reflexão política no presente, que todos os provérbios e imagens capazes de atingir e apelar diretamente ao senso comum estejam

---

<sup>125</sup> Ibidem, p. 412.

do lado de nossos fazedores de história, e não ao lado da sociedade livre. Em larga medida, o sucesso propagandístico de gente com espírito totalitário se deve ao uso de máximas como “não se faz uma omelete sem quebrar ovos”, “quem diz A deve dizer B”, “temos que nos unir como um único homem contra o perigo comum”. Contra elas se erguem raras e isoladas manifestações de alguns grandes estadistas, das profundezas de sua experiência política, às vezes expressando a verdade essencial dessa experiência. Nenhuma, porém, parece tão plausível quanto as falsas banalidades em que todos nós fomos criados e que apenas agora mostram que, mais que triviais, são perigosas.<sup>126</sup>

Arendt está falando de um mundo e de um tipo humano que Tocqueville não viu e, possivelmente, não poderia nem ter concebido. A prevalência da estrutura mental do fazedor de história é acompanhada de uma mediocrização dos métodos de persuasão. Não mais abstratos e gerais, adequados a uma sociedade democrática, mas cínicos e redutores. Comunistas, nazistas, ex-comunistas e outros não nomeados: eram “turcos” com iniciativa.

“Após o domínio nazista: notícias da Alemanha”, texto de 1950, poderia ter como título “O fim do homem nazista”. Fim que, como no caso russo, era apenas um duro e cambaleante recomeço. Em concerto com seu argumento de que o que imperava eram forças deformadoras provenientes da atuação solo do niilismo e não motivos genuinamente revolucionários, Arendt apresenta como protagonista da vida alemã após a derrota uma postura mental que, recaindo democraticamente sobre a superficial diversidade dos alemães, rebobina naquele povo mecanismos de defesa contra a realidade. Apenas os precipitados enxergam condescendência na leitura que Arendt faz de seus antigos compatriotas. Na verdade, a autora expressava seu espanto e seu horror com o fato de que acima de inteligências destacadas como as de Ernst Jünger e Martin Heidegger havia uma camada obscura e modeladora diante da qual era difícil resistir.

Com a queda do nazismo, os alemães se viram de novo expostos aos fatos e à realidade. Mas a experiência do totalitarismo lhes roubou qualquer espontaneidade de fala e percepção, de modo que agora, sem nenhuma linha oficial para guiá-los, é como se estivessem mudos, incapazes de enunciar as ideias e expressar os sentimentos com alguma propriedade. A atmosfera intelectual fica nublada por generalidades vagas e sem sentido, por opiniões formadas muito antes que ocorressem os acontecimentos aos quais elas deveriam supostamente se adequar; sentimo-nos

---

<sup>126</sup> Ibidem, p. 413-414.

oprimidos por uma espécie de estupidez ou obtusidade pública que a tudo permeia, da qual não se pode esperar que consiga julgar corretamente os mais elementares eventos e que, por exemplo, possibilita que um jornal proteste: “O mundo em geral nos abandonou mais uma vez” – frase comparável, em sua cegueira autocentrada, ao comentário que Ernst Jünger, em seus diários de guerra (*Strahlungen*, 1949), conta ter ouvido numa conversa sobre os prisioneiros russos enviados para trabalhar perto de Hannover: “Parece que tem uns malandros no meio. Roubam comida dos cachorros”. Como observa Jünger: “Muitas vezes se tem a impressão de que as classes médias alemãs estão possuídas pelo demônio”.<sup>127</sup>

Aqui a idiotia anteriormente mencionada comparece não mais em sua versão de fantasia ficcional, mas como mal coletivo com incontáveis prejuízos para a vida real. Passou de elemento de romance a terreno mental comum. A esfera da persuasão, entendida não como conceito que apela para a capacidade reflexiva e sim como conjunto de técnicas de produção de imagens e slogans, nos permite transitar da abordagem política para outras, como a da educação<sup>128</sup>, da produção cultural e mesmo da ética do trabalho<sup>129</sup>. Em todos estes campos da vida humana o tipo de delírio romanceado por Dostoiévski ganha contornos ainda mais inverossímeis, apesar de serem empiricamente mais reais do que as páginas de um livro<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> ARENDT, Hannah. “Após o domínio nazista: notícias da Alemanha”. Op. cit., 2008, p. 277.

<sup>128</sup> “Assim, o problema das universidades alemãs não é tanto reintroduzir a liberdade de ensino, e sim restabelecer a honestidade de pesquisa, apresentar ao estudante uma exposição imparcial do que realmente aconteceu, e afastar os docentes que se tornaram incapazes disso. O perigo para a vida acadêmica alemã provém não só dos que afirmam que a liberdade de expressão deve ser substituída por uma ditadura em que uma única opinião infundada e irresponsável adquiriria monopólio sobre todas as outras, mas também dos que ignoram os fatos e a realidade e estabelecem suas opiniões particulares não necessariamente como as únicas certas, mas como opiniões tão justificadas quanto outras quaisquer”. *Ibidem*, p. 276.

<sup>129</sup> “Sob a superfície, a atitude alemã em relação ao trabalho passou por uma mudança profunda. A antiga virtude de procurar excelência no acabamento do produto, em quaisquer condições de trabalho, se rendeu a um mero afã cego de se manter ocupado, a uma sofreguidão de ter algo para fazer a cada minuto do dia. Ao ver os alemães tropeçando azafamados por entre as ruínas de mil anos de sua própria história, erguendo os ombros diante dos marcos destruídos, ou se ressentindo quando lembrados dos horrores que assombam todo mundo ao redor, percebemos que esse afã constante se tornou sua principal defesa contra a realidade. E sentimos vontade de gritar: mas isso não é real – reais são as ruínas, são os horrores passados, reais são os mortos que vocês esqueceram, que a fala e o argumento, a mirada de olhos humanos e a dor de humanos corações não alcançam mais”. *Ibidem*, p. 278.

<sup>130</sup> “De certo não era fácil resistir ao impacto de uma vida cotidiana totalmente permeada por doutrinas e práticas nazistas. A posição de um antinazista seria como a de uma pessoa normal que se vê largada em um manicômio, onde todos os internos sofrem do mesmo delírio: em tais circunstâncias, fica difícil confiar nos próprios sentidos. E havia ainda a constante tensão adicional de ter de se comportar segundo as regras do ambiente insano, que afinal constituía realidade tangível, em que um homem nunca pode se permitir perder o senso de direção. Isso exigia uma consciência

A condição de precariedade prolongada das pessoas que sempre se mantiveram lúcidas é outra questão abordada por Arendt nesse texto sobre a Alemanha recém-saída do domínio nazista. A derrota do regime totalitário não mudou um fator determinante: as pessoas que preferiram o conforto ficcional à inconveniência da realidade continuavam a constituir a esmagadora maioria. Assim como não se pode “fabricar história” sem que se invista pesadamente na alteração dos modos de orientação dos homens, não se derrota completamente o perigo totalitário sem que se reverta aquilo que o totalitarismo fez com esses mesmos homens – o problema do totalitarismo não é fundamentalmente de exercício do poder. Então Arendt nos fala da frivolidade dos alemães libertos aos olhos daqueles que haviam se habituado a constituir minoria uma lúcida e obrigatoriamente discreta.

Nos últimos anos da guerra, havia de fato uma vaga camaradagem oposicionista entre todos os que, por uma ou outra razão, eram contrários ao regime. Torciam juntos pelo dia da derrota, e como – salvo as pouquíssimas e conhecidas exceções – não tinham nenhuma intenção concreta de fazer coisa alguma para apressar a chegada desse dia, podiam usufruir o encanto de uma rebelião semi-imaginária. O próprio risco envolvido na simples ideia de oposição criava um sentimento de solidariedade ainda mais reconfortante, porque podia se expressar apenas em gestos de emoção intangíveis como um olhar ou um aperto de mão, que assumiam um significado totalmente desproporcional. Sair desse convívio demasiado íntimo e cômodo com o perigo para o puro egocentrismo e vacuidade da vida do pós-guerra foi uma experiência realmente penosa para muitos. (Pode-se notar que hoje, na zona oriental, com seu regime policial, desta vez detestado quase unanimemente por toda a população, predomina um clima de camaradagem e intimidade, com uma linguagem de sinais semiverbais, ainda mais intenso do que na época do nazismo, de modo que são justamente os melhores elementos na zona oriental que muitas vezes não conseguem decidir mudar para o lado ocidental).<sup>131</sup>

Em certa medida mais lúcidos do que muitos intelectuais sofisticados, esses homens, que preferiam a camaradagem na dificuldade à ilusão da falsa normalidade, parecem ter aprendido que a liberdade tem como cláusula primeira a

---

permanente de todos os aspectos da existência, uma atenção que nunca podia relaxar e se entregar às reações automáticas que todos usamos para enfrentar inúmeras situações do cotidiano. A ausência dessas reações automáticas é o principal elemento na ansiedade do desajuste; embora, em termos objetivos, o desajuste na sociedade nazista significasse a normalidade mental, a tensão do desajuste no indivíduo era tão forte quanto numa sociedade normal”. Ibidem, p 283.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 280.

capacidade humana de se orientar diante da realidade, elemento mais preponderante do que qualquer lei escrita ou qualquer decreto que não pergunte por essa capacidade. Com esse material humano, não adiantaria importar um conjunto de procedimentos do dito mundo livre. “O que se poderia esperar de uma ocupação, diante da tarefa impossível de reerguer um povo que perdeu o chão sob seus pés?”<sup>132</sup>.

Arendt atribui uma maior qualidade de orientação no mundo àqueles que vivem de expectativas semi-imaginadas – pois a inação imposta a esses homens pelos regimes totalitários impõe um raquitismo também da imaginação – e de comunicação semiverbalizada – o que significa que os momentos mais significativos em que exprimem suas versões de mundo e de si mesmos são condicionados pela necessidade do disfarce e da retenção. Ainda assim estão mais próximos de agir livremente do que aqueles que transitam serenamente do totalitarismo a um mundo de instituições livres importadas. Sabem comunicar a realidade com maior grau de verossimilhança que aqueles que têm o privilégio de se pronunciar abertamente. O contraste entra aqui para destacar com cores ainda mais vivas não o malabarismo comunicacional daqueles homens que lutavam arduamente para manter “o chão sob seus pés” e sim o elevado grau de automatismo das maiorias. Voltemos ao material humano que sempre constitui a maioria no mundo pós-advento da era democrática: o homem comum.

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 293.

## 2.6.

### **Pessoas curto-circuito nos contam seus motivos**

“O exemplo alemão mostra que o auxílio externo não é capaz de despertar as forças internas de auto-recuperação, e que o domínio totalitário é algo mais do que uma simples tirania piorada. O totalitarismo mata as raízes”.<sup>133</sup>

Por óbvio, o homem sem conteúdo não dá passagem gratuita e imediata ao assassino frio do campo de concentração. As determinações do regime totalitário não penetram a vida humana sem modificar decisivamente esse lar esvaziado de interior. Ao “matar as raízes”, os regimes totalitários garantem que esse tipo humano não olhe em outra direção que não aquela apontada pelo regime, mesmo que o destino seja o abismo. O ponto é que, mesmo removidas as determinações totalitárias, não se restitui um antes. Mas o que isso significa?

A princípio, Arendt não deixa margem para dúvidas: o fenômeno totalitário não é um desenrolar de processos prévios, mas uma ruptura inegociável. Acontecimento no sentido pleno do termo, se se pode falar em epicentro semântico, a determinação se dá do totalitarismo para trás, e não o contrário. Ainda no processo de tentar compreender a natureza daquele fenômeno, Arendt expressa em termos de teoria da história a magnitude de um evento que ao mesmo tempo que dissolve o passado, passa também a determiná-lo.

Sempre que ocorre um evento de magnitude suficiente para esclarecer seu próprio passado, nasce a história. Somente então a caótica confusão das ocorrências passadas emerge como uma história passível de ser contada, por ter um começo e um fim. [...] O que revela o evento esclarecedor é um começo no passado que até então estivera oculto; aos olhos do historiador, o evento esclarecedor não pode aparecer senão como um fim desse começo recém-descoberto. Só quando ocorrer um novo evento na história futura, esse “fim” poderá se revelar como um outro começo aos olhos dos historiadores futuros. E o olhar do historiador é apenas a visão cientificamente treinada da compreensão humana; podemos compreender um acontecimento somente como o fim e a culminação de tudo o que ocorreu antes, como uma “realização dos tempos”; apenas em meio à ação avançamos a partir desse conjunto transformado de

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 293.

circunstâncias que foi criado pelo evento, ou seja, tratamos esse conjunto como um começo.<sup>134</sup>

Sabe-se se lá que tipo de começo o fenômeno totalitário poderá representar numa história futura. Importa aqui aceitarmos o roteiro argumentativo de Arendt segundo o qual o totalitarismo comporta magnitude o suficiente para determinar o seu próprio passado – o que impõe que suas origens devam ser buscadas e descortinadas sob a ótica não do desdobramento causal, mas da determinação a posteriori. Só assim poderemos apreciar a constituição, em termos de sua origem, do tipo humano que participa dos regimes totalitários. Assim como alguns dos elementos totalitários que se cristalizaram em fenômeno totalitário estavam presentes também no chamado mundo livre, com o tipo humano que se apresenta como “súdito ideal do governo totalitário” ocorre algo semelhante.

Arendt insiste em dizer que o elemento determinante era não o militante convicto do bolchevismo ou do nazismo e sim certo tipo humano que se notabilizava pela opacidade da vida interior e por uma estranha passividade que os tornava prontamente dispostos a cometer atos de inacreditável brutalidade e inexplicável ausência de autopreservação. O que nos interessa aqui não é tanto o homem que faz girar as engrenagens do regime totalitário quanto um tipo humano aberto à possibilidade totalitária. A ruptura entendida epistemologicamente não se reduz a uma desvinculação que nos veda o apelo à explicação causal, aqui não só inútil, como desviante<sup>135</sup>; ela obriga a novos vínculos porque o imprevisível

<sup>134</sup> ARENDT, Hannah. “Compreensão e política”. Op. cit., 2008, p. 342.

<sup>135</sup> “Arendt's objections to causality are *both epistemological and political*. First and foremost, she takes issue with the denial of free will and the deterministic dogma that things could not be otherwise than they are due to the necessity of the causal nexus. For a determinist of the incompatibilist persuasion, the consciousness of free will is but an illusion, which knowledge of causation belies. As Spinoza famously put it, if a falling stone were endowed with consciousness, it would falsely imagine that it fell of its own volition. Arendt's contrary conviction, which emphasizes contingency and the freedom of action, is as little susceptible to proof as Spinoza's commitment to the idea of necessity. However, invoking Henri Bergson, Arendt suggests a psychological explanation for the attraction that the idea of necessity has exercised upon so many of the great philosophers. She asserts that from “*the perspective of memory, that is, looked at retrospectively, a freely performed act loses its air of contingency under the impact of now being an accomplished fact, of having become part and parcel of the reality in which we live.*” In light of this completedness and the stubborn fact that “*what's done cannot be undone,*” past action assumes the *appearance of unavailability*, which it yet lacked at the moment of its execution. Consequently, Arendt concludes, turning the tables on Spinoza, that “*it is not freedom but necessity that appears as a delusion of consciousness.*” This skepticism towards necessity manifests itself in *The Origins of Totalitarianism* in Arendt's *refusal to treat the past as a potentiality which simply becomes later actualized, a refusal that keeps her on guard against teleological explanations but also hinders her from identifying causal connections*. What is striking about Arendt's position, however, is not simply the insistence that causal explanations alone are insufficient in providing us with an understanding of the past, a rather banal

aconteceu, mas isso não significa que tenha vindo do nada. Nem em 1963, ano em que publica *Sobre a revolução*, Arendt muda de ideia e defende essa possibilidade, apesar de sugerir o contrário.

Faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade. Não só o início não está ligado a uma sólida cadeia de causas e efeitos, uma cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada, por assim dizer, a que ele possa se segurar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço. Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade.<sup>136</sup>

Ruptura é apenas um lado dessa face de Jano. A outra é quando esse início vira fim; quando, por exemplo, as iniciativas inadvertidamente revolucionárias de fazendeiros americanos viram uma nova tradição republicana e democrática a partir das quais podemos reexaminar o passado com novos olhos. Não que o totalitarismo estabeleça uma tradição ou possa vir a estabelecer, pois, como vimos, para Arendt era como se o niilismo tivesse assumido uma lógica positiva, fazendo da destruição a única força poética de fabricação da realidade. E reconhecendo que depois da destruição coisas poderiam continuar acontecendo. Um outro fim da história, diverso daquele prometido pela utopia comunista de filiação marxista, por exemplo.

Nesses termos, a ruptura não configura um divórcio definitivo entre o antes e o depois, mas obriga a uma relação em novos termos. Todos os instrumentos e categorias de mensuração e compreensão exigem revisão, quando não invenção, sob o risco de que percamos a real extensão da tragédia. Essa condição que nos obriga a pensar uma continuidade sob o império da ruptura assume sua face a um só tempo mais agônica e mais intrigante ao tomar a forma da vida humana: afinal de contas, o fio condutor da ruptura foram todas as pessoas que estiveram lá antes e que sobreviveram ao total esfacelamento do mundo em que foram criadas. Mais

---

point with which most historians today would find themselves in agreement, but the stronger claim that these *explanations are more often an impediment to understanding than a complement to it*. For Arendt, *an excessive concern with causal connections blunts our sense of the meaning of historical events*, even in those cases where monocausal explanations are eschewed in favor of multicausal ones, and seduces us into imagining that events are merely parts of an interminable process". Ver: KANG, Taran. "Origin and Essence: the problem of History in Hannah Arendt", in: *The journal of the History of Ideas*, vol. 74, number 1 (January 2013), pp. 139-160. University of Pennsylvania Press, pp. 143-144.

<sup>136</sup> ARENDT, Hannah. "Fundação II: *Novus ordo saeculorum*." In: *Sobre a revolução*; tradução Denise Bottman - São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p 264.

do que vestígios de um mundo perdido e do que sinais de adaptação a um novo cenário, repousa nessas pessoas a dor e a expressão da desorientação. Stefan-Ludwig Hoffmann condensa essa condição na leitura conjunta que faz de Arendt e Koselleck, nos mostrando como este raio recai sobre as mentes privilegiadas.

Koselleck's and Arendt's historical anthropologies are grounded in their existential understanding of the political in the wake of the catastrophic experiences of the 1940s. It is this consciousness of living in unprecedented present that induced Arendt and Koselleck – only apparently paradoxically – *to investigate repetition structures in history. Their own experiences of rupture led both of them to a radicality of thought*, something that constituted the point of departure for their respective anthropologies of historical experiences.<sup>137</sup>

Hoffmann faz uma leitura muito fina sobre um aspecto decisivo dos pensamentos de Arendt e de Koselleck, apesar das francas diferenças: a adequação para se discernir entre realidade e ficção, ou sobre experiência e expectativa, pouco – para não dizer nada – tem a ver com a área profissional a que um homem dedica sua vida. Muito mais determinante do que isso é a disposição em não se deixar extraviar do âmbito daquilo o que está acontecendo em favor do âmbito daquilo que deve acontecer, com suas variadas derivações temporais, tal como retrospectão e projeção. Nesse quesito, homens comuns podem apresentar um senso de realidade muito mais adequado do aquele de muitos profissionais do pensamento. O que diferencia Arendt e Koselleck de homens comuns dotados de excelente senso de realidade é a sua disposição em derivar dessa capacidade formulações teóricas mais abrangentes e universalizáveis. Arendt, então, projeta essa teorização em seus personagens.

Against a providential concept of “history” that always explains away events retrospectively as the necessary completion of previous anonymous *processes and structures and thus denies the moment of human freedom*, Arendt posited the eventful possibility of action, which interrupted these processes and structures. *It is not, she insisted, the necessary laws of history or nature that act, but rather human themselves.* And the concrete results of this action are not foreseeable, due in part to human plurality: “Hamlet’s ‘Our thoughts are ours, their ends none of our own’, as Arendt noted in her *Denktagebuch*.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> HOFFMANN, Stefan-Ludwig. “KOSELLECK, ARENDT, AND THE ANTHROPOLOGY OF HISTORICAL EXPERIENCE”, in: *History and Theory*, Vol. 49, No. 2 (May 2010), pp. 212-236. Wesleyan University, pp. 214. Grifos meus.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 228.

Mas aqui estamos falando de uma Arendt que não aquela que procurou obsessivamente compreender e oferecer ao público uma compreensão do fenômeno totalitário ainda no calor das emoções. Mas o contraste vem a calhar: em 1951, Arendt nos apresentou não os personagens de sua teoria política, personagens mais teóricos do que históricos; nos apresentou homens de carne e osso que pareciam proceder como sonâmbulos. É óbvio que não se trata disso, mas ao elencar as possibilidades abertas ao homem livre, Arendt quase que descreve o reverso do “súdito ideal do totalitarismo”. Da pluralidade humana, o totalitarismo fez mais do que uma massa homogênea, mais do que um exército de “turcos”. Fez uma massa amórfica.

Há, contudo, um antes da ruptura, que, se não a explica, lhe dá passagem. Como vimos, ao produzir uma fenda irreparável entre o antes e o depois, o fenômeno totalitário exige que se faça dele a fonte de luz a iluminar o próprio passado. A força de atração é lançada do futuro para o passado, de forma que é a própria atratividade que esculpe os contornos que lhe chegam do que veio antes<sup>139</sup>. Taran Kang sugere, acompanhando hipótese lançada por Robert Bernasconi, uma abordagem interessante: o passado assim não teria “culpa” do futuro que lhe toma o palco da realidade.

Although the history of totalitarianism *is illuminated* by the history of anti-semitism and imperialism, totalitarianism *cannot be treated as a product or culmination of them*; such a genealogy would not sufficiently account for its novelty. Apart from the reasons Arendt herself adduces in arguing for the distinctiveness of totalitarianism, the stress which she places upon its break with

<sup>139</sup> “Não só o significado efetivo de todo evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” que lhe podemos atribuir (basta pensar na grotesca disparidade entre “causa” e “efeito” num acontecimento como a Primeira Guerra Mundial) como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele”. Ver: ARENDT, Hannah. “Compreensão e política”, p. 342, op. cit., 2008. O contraste que Arendt estabelece entre a inapropriada tentativa de explicar e o desejável esforço por oferecer uma compreensão que não pretenda esgotar o assunto tem também na Primeira Guerra seu mote em outro ensaio de Arendt: “Após a Primeira Guerra Mundial, tivemos a experiência de “dominar o passado”, com uma enxurrada de descrições sobre a guerra, imensamente variada em tipos e qualidade; naturalmente isso não ocorreu apenas na Alemanha, mas em todos os países atingidos. Contudo, deveriam se passar quase trinta anos antes que surgisse uma obra de arte que apresentasse a verdade íntima do acontecimento de um modo tão transparente que se podia dizer: Sim é como foi. E nessa novela, A fable de William Faulkner, *descreve-se muito pouco, explica-se menos ainda* e não se “domina” absolutamente nada; seu final são lágrimas pranteadas também pelo leitor, e o que permanece para além disso é o “efeito trágico” ou o “prazer trágico”, a emoção em estilhaços que permite à pessoa aceitar o fato de que realmente poderia ter ocorrido algo como aquela guerra”. Ver: ARENDT, Hannah. “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”, in: Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das letras, 2008, pp. 28-29.

tradition may also *serve an implicitly “redemptive” function*. As Robert Bernasconi points out, even as Arendt identifies some of the ways in which imperialism anticipates aspects of totalitarianism, her historical presentation simultaneously seeks to preserve the dignity of western philosophical tradition and to rescue it from contamination and charges of complicity with the totalitarian experiment.<sup>140</sup>

Kang expressa a dificuldade que a teoria da história de Arendt impõe na hora de desvendarmos o que afinal vem do passado e o que é novidade, alegando que a absoluta novidade implicaria uma completa desvinculação do novo com a realidade rompida. Isso dito, não consigo acompanhar a tese da indulgência: Arendt não resguarda a tradição filosófica tendo a clemência por motivação. Aqui, Hannah Arendt nos lembra uma vez mais Tocqueville e a relação do francês com o universo aristocrático: se os vícios nascidos no seio da tradição não eram suficientemente poderosos para serem fonte originária do fenômeno totalitário, foram corrosivos o bastante para fazer minguar essa mesma tradição, a ponto de torná-la indefesa.

Se desviarmos o olhar da falência institucional dos sistemas de governo, do aspecto puramente material das disputas imperialistas e do aspecto excessivamente histórico do antissemitismo, orientado a atenção para o que acontece com os homens, talvez possamos acompanhar melhor a simultaneidade entre ruptura e continuidade.

Geralmente visualizamos o entrementes entre um mundo e outro, algo como uma terra de ninguém muito para além dos campos de batalha exclusivamente geográficos, como que habitado por personagens frenéticos, cheios de convicções e dispostos ao sacrifício porque movidos por uma autoconvocação voluntária, plena de consciência cívica. Em 1963, Arendt procurará fazer uma revisão radical dessa percepção, a qual toma como completamente equivocada. Invertendo papéis até então consolidados, confere maior proximidade com o que seria uma verdadeira revolução à estabilidade institucional que se seguiu à ação orientada pela e para a liberdade levada a cabo por puritanos revoltosos e donos de escravo contra a Coroa Inglesa do que à espetacular e apaixonada torrente fundada em necessidades bem mais urgentes, e exatamente por isso desfiladas da liberdade, protagonizada pelos

---

<sup>140</sup> KANG, Taran, Op. cit., 2013, p. 158.

franceses: 1776 e não 1789 nos acenava com a verdadeira capacidade humana de se portar livremente.

Polêmicas à parte, mais uma vez a apreciação que Arendt faz da noção de liberdade no cenário em que por excelência a ação humana produz rupturas nos serve de contraste para pensarmos o mundo pré-totalitário. Estranhamente, temos uma ruptura conduzida pela inadvertência, mas não aquela da ação, a qual, como Arendt viria argumentar, produz efeitos imprevisíveis e irreversíveis. Apesar da imprevisibilidade e da irreversibilidade, a ação não arranca aos homens a sua capacidade de se recompor. A revolução arranca o mundo existente aos homens que o habitam com velocidade vertiginosa, mas não arranca sua capacidade de orientação, mesmo que frente a uma transformação radical.

A suspensão da capacidade de se orientar na realidade exige um tempo de corrosão quase imperceptível porque lento, não-linear e multifacetado, fundado em miudezas de difícil catalogação. A esse processo podemos chamar de mal-estar na civilização ou fim da tradição: o que importa é que, tal como um quadro de falência múltipla de órgãos, o homem tal como o conhecíamos morre individual e coletivamente sem ter deixado o mundo em que habita. Como o homem não pode não se orientar de algum modo, versões possíveis de orientação passam a estar em aberto.

O antissemitismo e o imperialismo são apenas duas correntes de desativação eleitas por Arendt para serem analisadas em *Origens do totalitarismo*, mas fazem parte de um quadro maior e mais complexo. Um quadro que conduziu, por exemplo, à Grande Guerra de 1914. O processo que conduziu à carnificina de 14 é impossível de ser domado; suas veredas, impossível de serem todas percorridas, mesmo retrospectivamente. Podemos dizer que a Grande Guerra não desorientou os homens mais do que foi combatida por homens desorientados. Se ela produziu um tipo humano, foi o das massas, que, no caso da Alemanha e da União Soviética, degenerariam da desorientação à amorfia. Dessa forma, se acompanharmos o argumento de Arendt, tal como aqui proposto, podemos dizer que o nazismo e o bolchevismo foram revoluções às avessas. Porque encontraram homens às avessas.

Esses homens são o fio condutor que leva ao regime totalitário.

Hume observou certa vez que a civilização humana como um todo subsiste porque “uma geração não abandona de vez o palco e outra triunfa, como acontece com as larvas e as borboletas”. Em algumas guinadas da história, porém, em alguns picos críticos, pode caber a uma geração um destino parecido com o das borboletas. Pois o declínio do velho e o nascimento do novo não são necessariamente ininterruptos; entre as gerações, entre os que, por uma razão ou outra, ainda pertencem ao velho e os que pressentem a catástrofe nos próprios ossos ou já cresceram com ela, está rompida a continuidade e surge um “espaço vazio”, uma espécie de terra de ninguém histórica, que só pode ser descrita em termos de “não mais e ainda não”. Na Europa, essa absoluta solução de continuidade ocorreu durante e após a Primeira Guerra Mundial. É essa ruptura que dá um fundo de verdade a todo o falatório dos intelectuais, geralmente na boca dos “reacionários”, sobre o declínio necessário da civilização ocidental ou a famosa geração perdida, tornando-se, portanto, muito mais atraente do que a banalidade do pensamento “liberal”, que nos apresenta a alternativa de avançar ou recuar, a qual parece tão desprovida de sentido justamente porque ainda pressupõe uma linha continuidade sem interrupções.<sup>141</sup>

Essa é a introdução não de um texto dedicado a análises políticas ou de teoria da história, mas de uma resenha ao romance *A morte de Virgílio*, de Hermann Broch. Resenha publicada em 1946. Muito belamente, Arendt nos apresenta Broch não como uma síntese e sim como um encontro singular de elementos presentes em dois polos literários posicionados nas margens opostas daquela terra de ninguém histórica, Marcel Proust e Franz Kafka. Proust, assentado na margem do “não mais” teria sido aquele que nos presenteou com o mais “belo adeus ao mundo oitocentista”; Kafka, de mente extraviada para um “ainda não”, nos conduziria mentalmente para aquilo que nos esperava, mas que ainda não apresentava contornos precisos. Broch, recusando viver na falta de sentido, não saltou de volta para o passado, nem tentou antecipar o futuro. Simulou a construção de uma ponte que nos prevenisse cair no abismo. Falhou porque não tinha como não falhar e exatamente por isso aquela fora uma tentativa essencial.

Em outras palavras, esse livro [A morte de Virgílio] é, em si mesmo, a espécie de ponte que Virgílio tenta lançar sobre o abismo vazio entre o não mais e o ainda não. E como esse abismo é muito real, como veio se tornando cada vez mais profundo e mais assustador, ano após ano, desde a fatídica data de 1914, até que as fábricas da morte erguidas no coração da Europa cortaram em definitivo o fio já esgarçado com que ainda podíamos estar ligados a uma entidade histórica com mais de 2 mil anos, como

<sup>141</sup> ARENDT, Hannah. “Não mais e ainda não”, in: op. cit., 2008, p. 187.

já estamos vivendo no “espaço vazio” perante uma realidade que nenhuma ideia tradicional sobre o mundo e o homem tem a menor possibilidade de iluminar – por mais cara que essa tradição ainda possa ser em nossos corações –, devemos ser profundamente gratos à grande obra poética que se prende de modo tão intenso a esse único tema.<sup>142</sup>

Se Proust e Kafka são as faces, Broch tenta simular a fantasmagórica cabeça desse Jano infernal chamado século XX. Tenta simular uma base de sustentação tanto mais ineficaz quanto mais preciso e profundo o diagnóstico que apresentasse da realidade de então. Aquele era um mundo que por princípio via na realidade presente um insuportável inconveniente frente à possibilidade de “fazer história”. Ainda retornarei a essa apreciação que Arendt faz de *A morte de Virgílio*, mas gostaria de dar um salto a 1949 e apontar o que aparenta ser uma drástica mudança de postura da pensadora com relação a outra obra de Broch, *Os sonâmbulos*. Ainda em 46, vejamos como Arendt compara ambas as obras.

Curiosamente, a obra anterior de Broch em quase nada renunciava o futuro autor de *A morte de Virgílio*. *Os sonâmbulos*, afora suas qualidades como romance, mostra apenas que o autor está farto de contar histórias, extremamente impaciente com seu próprio trabalho: ele diz aos leitores que melhor fariam descobrindo sozinhos o final da história, e descuida dos personagens e do enredo para inserir no livro longas especulações sobre a natureza da história. Até algum tempo atrás, Broch era um narrador bom, hábil, divertido, e não um grande poeta.

O fato que transformou Broch em poeta parece coincidir com a aproximação final das trevas na Europa. Chegada a noite, Broch acordou. Acordou para uma realidade que o oprimiu tanto que ele a transpôs imediatamente para um sonho, como cabe a um homem despertado durante a noite. Esse sonho é *A morte de Virgílio*.<sup>143</sup>

Em 1949, mais próxima de uma maior maturidade nas reflexões sobre o fenômeno totalitário, Arendt parece reexaminar a importância de *Os sonâmbulos*. Reexame radical a ponto do ensaio intitulado “The Achievement of Hermann Broch” ter sido eleito como prefácio para a edição americana de 1964 de “The Sleepwalkers: A Trilogy”.

Arendt começa por analisar um dramático desencontro: aqueles escritores capazes de dizer coisas substanciais sobre a radical ruptura daqueles tempos

---

<sup>142</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 189.

conviviam com o desinteresse da esmagadora maioria das pessoas em ler obras que exigiam nível elevado de reflexão. Somado a isso, surge um novo tipo de escritores que, não recaindo na total mediocridade nem ascendendo ao plano da genialidade, se mostravam capazes de arrebanhar as massas de leitores de então<sup>144</sup>. Ao passar para a análise da trilogia, Arendt passar a ver em 1949 virtude naquilo que via como vício em 1946.

The significance of The Sleepwalkers trilogy (whose German original appeared in 1931) is that it admits the reader to the laboratory of the novelist in the midst of this crisis so that he may watch the transformation of art-form itself. Reaching back into three crucial years — 188, when The Romantic finds himself in the not yet visible decay of the old world; 1903, when The Anarchist gets entangled in the prewar confusion of values; 1918, when The realist becomes the undisputed master of a nihilistic society — Broch seems to start in the first volume as an ordinary storyteller in order to reveal himself as poet as whose a main concern is a judgment and not reporting, and as a philosopher who wants not jus to portray the course of events but to discover and demonstrate logically the laws of movement governing the “disintegration of values”.<sup>145</sup>

Aquilo que aparecia incompletude decorrente de uma “impaciência com o próprio trabalho”, reaparece aqui sob a apreciação da mesma Arendt como um refinadíssimo truque de expressão poética e filosófica sob o disfarce de “storytelling”. Mais do que as personagens, o protagonismo da trilogia *Os Sonâmbulos* é o processo de dissolução do mundo. E sua fustigação aos leitores não quer dizer nada menos do que isso: participem não do romance, não do entretenimento, mas tomem ciência do que está a acontecer com vosso mundo, com vossas vidas. A dissolução do mundo acompanha, alimenta e, principalmente, é alimentada pela alteração da vida mental. Como a trilogia acompanha esse processo por camadas temporais, cito a parte em que Arendt trata da estratégia desenvolvida

<sup>144</sup> “Consequently, the greatest modern novelists have begun to share the poets’ and philosophers’ confinement to a relatively small circle of readers. [...] Good second-rate production, which is as far removed from kitsch as it is from great art, satisfies fully the demands of the educated and art-loving public and has more effectively estranged the great masters from their audience than the much-feared mass culture. More important for the artist himself is that a widespread possession of skill and craftsmanship and a tremendous rise in the general level of performance have made him suspicious of facility and mere talent.” VER: ARENDT, Hannah. “The Achievement of Hermann Broch”, in: *Reflections on Literature and Culture*. California: Stanford University Press, 2007, pp. 148-149.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 149

por Broch para o primeiro volume, situado em 1888, pois, por contraste, nos ajuda a ver com clareza o tema do desmoronamento.

Broch does not picture this world from the outside; even fifty years later when, simply because of contrast, one was easily impressed and fooled by its façade of stability, he did not trust its obvious indications. Instead he uses the technique of the stream of consciousness novel whose radical subjectivization allows him to present events and feelings only insofar as they are objects of consciousness, which, however, *gains in significance what it has lost in objectivity by picturing the full meaning of each experience within its proper framework of biographical reference*. This enables him to show the frightening discrepancy between the open dialogue which respects the conventional forms and the always panic-ridden thoughts that accompany speech and actions with the obsessive insistence of compulsive imaginations. This discrepancy reveals the *fundamental fragility of the time*, the insecurity and convulsiveness of those who were its representatives. *It turns out that behind the façade of still strong prejudices is a complete incapacity for orientation and that the clichés that impress society because they seem to reflect principles are the only remnants of former nobility and glory*. The discrepancy dissolves and a unity of character is established when the father of Pasenow sinks into a senile insanity which gives him the privilege of saying what he thinks and acting as compulsively as he pleases.<sup>146</sup>

Broch nos apresenta uma cronologia do desmoronamento em três fases. Essa acima analisada por Arendt indica o custo e a dor de se extrair ao homem seu conjunto de referências orientadoras, mesmo que o mundo lá fora já tenha começado a desmoronar. Mas algo de muito interessante acontece: quando desmorona o homem e seu conjunto de referências, é o mundo que passa a ser o elemento de estabilidade, antes de começar a ser violenta e aceleradamente destruído naquilo que ainda lhe resta.

While the first part seemed to follow the tradition of the psychological novel, the second part seems to be realistic. [...] Yet this reality is no more fully and objectively presented than the psychology of the figures of the first part was objectively stated. The world of 1903 is a shadowy, sketchily drawn backdrop against which people act without any true contact between themselves so that their behavior becomes most compulsive when it seems most impetuous. Since the compulsive actions of the characters can find no common ground they constantly destroy or at least undermine the reality of the common world.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 151.

Como se a queda do mundo lá fora autorizasse os homens a não só fantasiar febrilmente como a materializar essas fantasias. Tudo que parece espontâneo em “o anarquista” de 1903 é na verdade expressão de desespero e desorientação, movida não pela e para a liberdade, mas para as próprias ficções, amórficas porque guiadas pelo voluntarismo e não por deliberação. Esse parece ser o ponto mais baixo, em que o homem europeu vira o “turco” de Tocqueville. Mas há um além.

Finalmente, sem as camadas que separam homens e mundo, o realismo ganha novos contornos. E aqui surge “o realista” de 1918, diante do qual os desesperados “o romântico” e “o anarquista” parecem pobres amadores. É preciso um profissional treinado para que a ficção possa assumir sem relutância o lugar até então reservado à realidade.

The third part deals with the end of the First World War and the actual breakdown of a world which held together and retained its right senses not by any “values”, but by the automatism of habits and clichés. [...] These too, the Romantic and the Anarchist, unite and become friends across all differences in class and education against the protagonist of the third volume, the Realist Huguenau who, after deserting the army, begins his successful career as businessman. It is Huguenau’s “realism”, his consistent application of business standards to all fields of life, his emancipation from every value and every passion, which eventually demonstrate the Romantic’s and the Anarchist’s unfitness for life: for “objective” reasons, that is for reasons of his own logical self-interest, he slanders the Major, murders the editor and winds up a respected member of bourgeois society.<sup>148</sup>

Há um fiador da ruptura. Caprichosa e silenciosamente forjado pela lógica do desmoronamento, ele se apresenta para representar uma nova era antropológica, da qual o mundo não passará indiferente. São esses os fabricantes de história, os que executarão os programas ideológicos, sob os termos que Arendt entende por ideologia. Seu impulso inicial, movido por motivações privadas, logo daria lugar a uma assustadora disposição para a obediência cega.

A parte óbvia: estas são palavras que divulgam e analisam o conteúdo escrito e concebido pela brilhante mente de Hermann Broch. Mas é também um texto de Hannah Arendt e que diz muito sobre o contorno e o conteúdo assumidos por suas especulações já mais avizinhas da publicação de *Origens do totalitarismo*, em 1951. Sua mudança de postura com relação à trilogia de Broch

---

<sup>148</sup> Ibidem, pp. 151-152.

não diz pouco. Diz muito sobre a história do seu processo especulativo. Cronologicamente desencontrados, mas complementares e coincidentes com o passar do tempo, os temas da ruptura e da dissolução prévia do edifício semântico e categorial da tradição ocidental parecem ter assaltado a ambos em ordens invertidas. Broch escreveu primeiro sobre a dissolução da tradição e depois reagiu à ruptura, tentando construir uma ponte por sobre o abismo, de modo que Proust e Kafka pudessem dar as mãos se assim lhes aprouvesse. Acontece que recusavam essa ligação porque a reconciliação era impossível – aquele mundo impunha um dali para trás ou um dali para frente. A reação de Arendt às obras de Broch indica sensibilidade semelhante, mas despertada em ordem inversa: em 46 reconheceu o valor da reação à ruptura e em 49 parece ter dado o mesmo peso às especulações sobre realidade e ficção, as quais, muito intrigantemente, aparecem sob a ótica do sonambulismo.

Um tema parece exigir a presença do outro. Importa menos o tratamento conjunto da ruptura e da dissolução e sim que a passagem entre ambos se dá por uma reconfiguração da conjugação realidade e ficção, de modo que quem insiste em assentar o passado e o presente em fatos – de modo a poder continuar fazendo isso no futuro – é que parece viver de ficção; realista é aquele disposto a remover os últimos obstáculos factuais e se posicionar em favor da fabricação de um novo mundo. E assim encontramos a importância de *Os sonâmbulos*: nada a dizer da tragédia totalitária, mas muito a dizer do processo de esvaziamento que convidou a entrada em cena do conteúdo totalitário.

Como veremos em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt se esforça para diferenciar massa de ralé e o funcionário inescrupulosamente obediente do militante convicto. O súdito ideal, como ela gosta de se referir aos personagens que efetivamente faziam girar a roda do totalitarismo, não é o homem que se entrega deliberadamente ao movimento e sim aquele que, pelos motivos mais ordinários, executa suas funções sem nada perguntar e sem nada estranhar, mesmo quando diante do inominável. O súdito ideal é o homem desativado de iniciativa; é o que salta de um mandamento a outro, do “não matarás” ao “matarás”.

Se os regimes totalitários estivessem assentados puramente nos homens de convicção, que agem por devoção deliberada, provavelmente teríamos meios o

suficiente para estabelecer uma explicação do tipo causa e efeito. O segredo da ruptura totalitária está não na incontinência da ação de homens que agem livre e deliberadamente, mas numa profunda amorfia da vida interior, que vê reduzida a capacidade reflexiva a níveis de puro funcionalismo. Uma vez instaurados, os regimes totalitários foram prova de que homens sem motivos podem ser incomparavelmente mais perigosos que homens dedicados a uma causa. E, sob um aspecto muito singular, podem também ser muito mais eficazes.

Isso não diminui, apenas acentua a importância de atentarmos para aqueles homens que fizeram do nazismo e do bolchevismo uma causa. Principalmente aqueles posicionados entre as elites dirigentes, acentuadamente cínicas, e as massas amórficas. Importam por terem emprestado credibilidade e investido energia para tornar possível a tomada do poder por aqueles regimes. Importam porque são verdadeiros entusiastas da crença de que se pode fabricar história. Neles pode estar depositado o fato que conduziu algumas mentes brilhantes a persistirem na via da explicação causal. Eles também parecem ser o elemento que autoriza certas análises que lançam mão do método da analogia. No primeiro caso, temos o brilhante Theodre Abel com seu seminal *Why Hitler came into power*; no segundo, a aposta não menos genial de uma obra como *True Believer: Thoughts on the nature of mass movements*, de Eric Hoffer.

Esses homens, que não são nem cínicos patológicos nem massa de manobra pura e simples, se notabilizam porque continuam a exercer o “storytelling”. Podem parecer muito próximos dos funcionários-carrascos que vestem os mesmos uniformes que eles, mas essa capacidade os preserva distantes das massas e os mantém em algum grau próximos a tipos humanos do passado. São homens que ainda se situam no mundo por si mesmos e soam como pessoas com algum grau de razoabilidade. Trabalham com a persuasão, voltada para si mesmos e para seus concidadãos, ou seja, ainda transitam no âmbito da política, mesmo que flertando com a anomia e mesmo que dando inequívocos sinais de curto-circuito. Essa nesga de consciência, contudo, indica que neles perdura algum grau da capacidade de hesitar ou de questionar – como no caso dos ex-comunistas. A maior prova da ruptura está no fato de que o bom andamento do regime dependia do descarte desses homens.

*Why Hitler came into power* é publicado em 1938, mas sabemos que seu trabalho começa em 1934, quando o sociólogo americano, Theodore Abel, autorizado pela Universidade de Columbia, viaja para a Alemanha e oferece um bônus por relatos autobiográficos escritos por pessoas de origens as mais variadas explicando os motivos que as levaram a aderir ao movimento nazista. Resultado: uma enxurrada de aproximadamente seiscentos relatos. Muito mais do que selecionar e expor os relatos mais significativos, Abel nos brinda com magistral análise dos homens e do ambiente que conduziram o movimento nazista e Adolf Hitler ao poder.

O caos, por si só, mesmo aquele instaurado em um país recém-saído derrotado e humilhado da Grande Guerra, é insuficiente para desmanchar a cláusula pétrea do matrimônio entre vida mental e realidade: aquela do encontro legislado pela estrutura causa e efeito. Sem entrar no mérito da equação proposta por Koselleck entre experiência e expectativa e apenas mencionando a ascendência aristotélica da análise empreendida por Abel, devemos reconhecer o vigor da promessa nazista e a debilidade das forças de resistência num jogo em que, diante de um passado em disputa e do futuro em aberto, prevaleceu uma promessa de nova estabilidade e de nova dignidade. A violência nazista era ousada e excessiva, mas outros movimentos políticos também lançaram mão da violência para chegar ao poder, algo que Arendt procura sempre frisar.

O que faz com que as análises de Arendt e Abel possam ser simultaneamente válidas, a despeito de serem fundadas em premissas de natureza completamente diversa? Podemos descobrir se revisitarmos os relatos colhidos e selecionados por Abel e estabelecermos uma diferença fundamental: aquilo que é expressão do mundo que desejavam daquilo que aparece como dissolução inadvertida da noção de pessoa. Tal como se a causa nazista exigisse de seus entusiastas profissionais doses cada vez maiores de desistência de si. Chegado certo ponto de desvinculação com expectativas ainda calcadas em previsibilidade e segurança, o movimento, que agora era governo, passa a descartar os convertidos de primeira hora e arrebanhar as massas, amórficas e despolitizadas – gente de todo tipo que não aparece nas amostragens biográficas de Abel. Por imposição cronológica, o olhar do incrível sociólogo americano recai sobre um mundo pré-ruptura, imediatamente antes daquele ponto poderoso o suficiente para determinar o próprio passado. Em 1934

os nazistas já haviam incinerado o Reichstag, mas não mulheres, crianças e velhos judeus. E isso faz toda a diferença.<sup>149</sup>

O trabalho de Abel só pode passar indiferente às mentes viciadas. Logo se percebe a motivação de quem começa uma investigação movido por dúvidas e não por vontade de confirmação. Num breve e precioso prefácio, Thomas Childers faz um balanço dos motivos que fizeram o trabalho de Abel ganhar o ostracismo. Da falta de confiabilidade das fontes, Childers alega que as reservas eram em boa dose justificadas, seja pela falta de sistematização, seja pela suspeita de que os relatos poderiam estar contaminados ao mesmo tempo com a vontade dos nazistas de impressionar os americanos e com o medo dos mesmos de desagradarem as autoridades do partido, que muito provavelmente ensaiavam uma triagem do que poderia passar adiante. Mas a parte que importa é aquela que diz respeito às expectativas de seus pares profissionais de então: os relatos frustravam por desmentirem a assumpção generalizada de que a origem dos simpatizantes era quase exclusivamente de classe média baixa; além disso, o livro não confirmava nada do comportamento que então se observava, de um movimento crescentemente agressivo e cada vez mais poderoso. O público anisava pelas sementes da desumanidade e encontrava a voz sincera de homens que lutavam por uma vida melhor em meio ao caos generalizado. Com relação à análise de Abel, aquilo que ele depreende e acrescenta aos relatos, a chiadeira se dá pela ausência de critérios sociopsicológicos – Abel não teria recaído num behaviorismo no qual de um pobre conjunto de inclinações mentais decorreria certo tipo de comportamento com certos efeitos na realidade.

Childers assinala que o ostracismo apenas confirma a estreiteza de visão dos sociólogos e historiadores de então, incapazes de perceber a vitalidade do feito de Abel, tanto pelas fontes que ele coletou quanto pela sua contribuição autoral propriamente dita. (As partes dedicadas por Abel a desmontar tanto os argumentos de interpretação psicanalítica quanto os de veia marxista são absolutamente imperdíveis.)

---

<sup>149</sup> Thomas Childers nos lembra no prefácio uma das condições de participação: “All participants in the contest had to have been members or adherents of the NSDAP before the Nazi seizure of power in January 1933, and cash prizes were promised for ‘the most detailed and trustworthy accounts’.”. In: ABEL, Theodore. Why Hitler came into power. Harvard University Press, 1986, p. xiii.

It is one of the book's great virtues that its author was sensitive to the surprisingly broad range of motivational factors involved in the appeal of National Socialism, and that he chose to illustrate that multiplicity of motive forces by allowing the respondents to speak for themselves. Thus throughout the book one hears at first hand the expressions of wounded national pride, fear of social decline, frustrated career ambitions, hatred of the Marxist left, fear of big business, belief in Volksgemeinschaft (people's community), and faith in the Führer, among other factors, presented in the words of individual converts to National Socialism. I know of no more powerful or revealing grassroots testimony in the vast literature on the NSDAP.<sup>150</sup>

Ainda segundo Childers, toda essa variedade de sentimentos humanos é manifestada com unexpected frankness [inesperada franqueza] e indicam unintentionally revealing content of the vitae [expressão franca e sem rodeios daquilo que se quer da vida]. O prefaciador nos conta que Abel foi reconduzido à merecida relevância com um movimento acadêmico de revisão dos modos de como se devia pesquisar as origens do movimento nazista, movimento iniciado em meados dos anos 70. Ainda assim, o movimento revisionista teria acertado em reconhecer a variedade dos “quem”, mas estava longe de superar Abel em sua investigação a respeito do “por quê?”<sup>151</sup>. O que chama a atenção, contudo, é que, a despeito do reconhecimento do envolvimento de uma sorte extremamente variada de tipos humanos, tudo parece conduzir aquelas “novas pesquisas” para tentar descobrir o segredo poético do encantamento nazista.

At the height of its electoral popularity in 1932, the NSDAP had managed to transcend the basic cleavages of German political culture, mobilizing a mass following that was without precedent in its extraordinary social diversity. Despite some methodological and substantive differences, a new consensus has emerged in the literature of the past decades that sees the NSDAP less as a distinctly lower-middle-class phenomenon than as a remarkably successful catchall of protest.<sup>152</sup>

Esse erro Abel não comete, pois reconhece a parte essencial da contribuição coletiva, fundada em exercício da capacidade deliberativa e em demonstrações de

<sup>150</sup> Ibidem, p. xix.

<sup>151</sup> “We therefore know a great deal more about who supported the NSDAP than why. What attracted members of upper middle class to the party? Why did many workers turn to the NSDAP? What had drawn them? What role did NSDAP's ideological positions play in its popular appeal? How important were Nazi propaganda tactics and organization? These are obviously important questions for any study seeking to explain the sociopolitical dynamics of Nazi success, and it is precisely this set of central issues that Theodore Abel's work addresses.” Ibidem, p. xviii.

<sup>152</sup> Ibidem, p. xvii.

iniciativa pessoal. Mérito gigantesco e que, aparentemente, parece ter continuado encubado, esperando ser reconhecido e mais bem explorado. Os arquitetos do regime tiveram o mérito de oferecer um destino, mas a organização da viagem dependeu de outras coisas para além da sedução vinda de um pequeno grupo de fanáticos. Em que medida a corrosão, que vai superando diferenças econômicas e de valores culturais, vem não do poder de extração dos métodos nazistas e sim de certo jorrar de expressões mentais cada vez mais cretinizadas e indiferenciadas? Os sonâmbulos não estariam lá antes de Hitler? Qual a medida da idiotia voluntária?

Antes de alterar o curso do esforço de Abel em favor da interpretação que Arendt iria estabelecer em *Origens do totalitarismo*, a qual já vinha ensaiando em textos anteriores à publicação dessa obra, parece recomendável atentar para um pequeno artigo escrito por Abel, “*The pattern of a successful political movement*”, de 1937, um ano antes da publicação de *Why Hitler came into power*, mas já em posse das seiscentas histórias de vida escritas por militantes nazistas. Trata-se de um esboço, de um ensaio que lança as bases para um futuro tratado teórico dos movimentos sociais – a partir do qual os sociólogos e a sociologia poderiam fornecer meios de predição e orientação para situações futuras<sup>153</sup>.

Um movimento social implica uma conjugação entre insatisfação com o presente e expectativa de que o futuro possa ser diferente, mesmo que no sentido de se poder retornar às coisas como eram antes. Em outras palavras, não se limita à negação, é também uma proposição. Abel, então, elenca alguns elementos básicos: experiência amplamente partilhada de ameaça a valores considerados fundamentais; forte e emotiva reação de insatisfação e a presença de um líder que catalise o clamor disperso em uma direção determinada. Mas o que mais chama a atenção é como o sociólogo trabalha o encontro entre a sensação de ofensa dispersa

---

<sup>153</sup> “It is the aim of this paper to present a few preliminary considerations of a general nature about social movements. Our remarks on the pattern of social movements shall be limited to a discussion of the significant factors that account for the persistence, growth, and successful termination of a political movement. [...] A social movement may be said to exist wherever a group of individuals, operating within a community, aims to win the support of that community for the establishment of some innovation in the ways and means of promoting a common interest. The innovation or change may be a new or untried mode of procedure, or the restoration of a mode applied in the past. In either case the intention that underlies the attempted change arises from the experience of inadequacy of a given procedure, and the belief in the adequacy of the proposed change”. ABEL, Theodore. “The Pattern of a Successful Political Movement”, in: *American Sociological Research Review*, Vol. 2, No. 3 (Jun., 1937). Published by: American Sociological Association, pp. 347-348.

entre variados indivíduos e a sensação de ofensa que atinge a comunidade como um todo.

No movement can occur unless personal values are involved, such as social status, income, and so forth. [...] But for a movement to materialize, a threat or a impairment of personal values must be linked to the experience of a threat or impairment of social values. These are values shared by members of the same group or community, such as traditions, group prestige, group symbols, and possessions. [...] The linking of social with personal values is important not only because it enables the individual to rationalize his negative reaction, justifying a selfish reason by a group purpose, but also it facilitates concerted action, and makes possible the fanaticism which in most cases is necessary to keep a movement alive.<sup>154</sup>

Aquilo que é egoísmo na escala da revolta individual assume a qualidade de matéria-prima do sentimento coletivo. Porque sofro naquilo que me constitui como pessoa, aceito um plano menos complexo de diferenciação. Assim, a desistência de certas camadas constitutivas do indivíduo tem como impulso inicial uma acentuada sensação de ofensa pessoal – poderosa a ponto de convencer o indivíduo a compor com aquele que, até ontem, guardava decisiva distância existencial.

Abel vê no sentimento nacional o ponto final desse processo de dissolução de camadas pessoais. Monopolizado pelo entendimento do nazismo como um movimento de conquista do poder, parecia não trabalhar com a hipótese da ferve ilimitada. Exatamente por isso, viu na sua pesquisa a respeito do movimento alemão um caso exemplar mais do que um caso excepcional, a ponto de fazer de Hitler e seus seguidores o ponto de partida de uma teoria geral dos movimentos sociais.

Isso não diminui a sofisticação de sua análise, que propõe dois polos estruturais, o do problema e o da ideologia. O primeiro acossa os homens, o segundo representa uma saída que não a da espera e sim a da atitude dirigida. Abel lembra que os nazistas não passaram sem disputa: havia os comunistas e outros grupos, o que caracterizava um cenário de uma pluralidade de grupos disputando o privilégio de determinar a direção que tomaria o processo de dar cabo à pluralidade de indivíduos.

From the point of view of the causal analysis of a movement, the issue and ideology may be regarded as the basis conditions, or the potential factors which might induce individuals to action in

---

<sup>154</sup> Idem, p. 349.

a certain direction. For the initiation, growth and successful termination of the action, however, the activities of a promotion group and its leaders are primarily responsible. Applied to Hitler Movement, for example, this means that it is wrong to account for its success in terms of unemployment, Versailles treaty, and similar causes. On the basis of these factors many other promotion groups attempted to organize a movement and obtain control of the government, such as the Stahlhelm, the Communists, and others. Primarily responsible for the success of the Hitler Movement was the way in which the promotion group presented the issue, made the ideology attractive, and manipulated the technique of propaganda and organization.<sup>155</sup>

Os movimentos sociais dependem da qualidade antropológica envolvida. Abel assenta a mudança qualitativa de cenário menos em determinações de ordem impessoal do que naquilo que os homens afetados decidem fazer. A força causal está posta na capacidade humana de orientar os próximos e próprios passos, sendo que uma caminhada coletiva exige a diluição das expectativas individuais, que tendem à dispersão. Abel extrai daquelas entrevistas o esboço de um tratado sociológico. Um tratado sobre a natureza dos movimentos sociais. Isso significa que queria enxergar não a excepcionalidade, mas a adequação do movimento nazista a um comportamento humano geral, quando mobilizado para mudar a própria sorte – o comportamento humano em movimentos sociais.

Assim, ao rechaçar as leituras de orientação marxista sobre o nazismo, leituras que investem num suposto superpoder de manipulação por parte dos poderosos e de total passividade por parte dos aderentes, Abel está protegendo a liberdade humana de autodeterminação, mesmo num cenário de hipotética dominação da doutrina marxista. Se os marxistas chegaram ao poder, então eles puderam contar com a adesão deliberada de um conjunto não desprezível de entusiastas sinceros. Abel é abrangente a ponto de proteger os marxistas deles próprios<sup>156</sup>. Migremos para *Why Hitler came into power*.

On the face of it, the plot theory appears to be highly improbable, since the assumption of well-nigh super-human powers on the part of the plotters is required to account for the creation,

<sup>155</sup> Ibidem, pp. 350-351.

<sup>156</sup> Aqui cedo a vez à elegância de John Gray. “Interpretar a história como obra de uma conspiração é um cumprimento indireto à racionalidade humana. Presume-se a existência de um tipo de pessoa capaz não só de controlar os acontecimentos como – o que é mais importante – entender por que eles ocorreram. Mas o problema fundamental das teorias conspiratórias é o mesmo enfrentado pelos próprios conspiradores: ninguém pode saber como os acontecimentos humanos se dão como se dão. A história está cheia de conspirações; mas ninguém jamais foi capaz de escapar à corrente universal de que fazem parte”. GRAY, John. Op. cit., 2018, p 93.

maintenance, and growth of a mass movement by deception. [...] Belief in the correctness of Marx's philosophy of history is hardly sufficient, however, to offset the improbability inherent in the plot theory. We are forced, therefore, to reject the Marxian interpretation of the Hitler movement on the ground of inadequacy.<sup>157</sup>

Os personagens que se apresentaram a Theodore Abel ofereceram a matéria-prima tanto para a leitura que o sociólogo faria do nazismo como movimento de disputa e de vitória pelo poder quanto para o desenvolvimento inicial de uma teoria dos movimentos sociais. Em ambos os casos, Abel investe muito poder causal nos humores mentais dos atores envolvidos: entre a insatisfação com o estado presente e a capacidade de projetar um cenário desejável se aloja os preparativos para a ação. Não por menos, pois é exatamente isso o que transparece dos ensaios autobiográficos: a adequação de vidas individuais a uma nova configuração coletiva e a natureza da ação que daí decorre.

The world often does not understand and is astonished that it was possible for the National Socialists to conquer the state. They cannot see how we, the old fighters, again and again, worked up the courage and the energy to overcome all obstacles. Who knows the sacrifices and privations of those years of battle, who knows the inner feeling of those party comrades who sacrificed everything in constant faith to the idea and to its first soldier, Adolf Hitler? Was that opportunism or chauvinism? As an old fighter, I maintain it was neither. It was renunciation and sacrifice in a belief in the great cause. [...] Thus it was a matter of course that the opinion of the Leader was always also inherently our own before the Leader made it public. [...] Thus in the National Socialist movement we find Leader and followers inseparably united. The attitude of the true National Socialist is that of the German man. In the simplicity and naturalness of our demands and the German's understanding of them, lies the psychological foundation of the success of the National Socialist movement.<sup>158</sup>

Essas são as revelações de um “bank clerk”. Ele relata orgulhosamente como pôs essa sua formação pessoal, circunstancial e secundária abaixo da nacionalidade alemã, em favor do partido. Nos conta como no começo do movimento, quando ainda incipiente e cambaleante, se viu em situação de isolamento e desconfiança frente a seus compatriotas. A forma como expressa a mágoa é reveladora: “Naturally it was not easy for a ‘rebel’ like me to find a suitable employment. It is true, unfortunately, that the mass cannot endure sincere

<sup>157</sup> ABEL, Theodore. “The Why of the Hitler Movement”, in: op. cit., 1986, p. 200.

<sup>158</sup> Ibidem, p. 278.

people”<sup>159</sup>. Na visão de um militante de primeira classe, a Alemanha era povoada não só por inimigos do povo, mas por gente desenraizada, o que era igualmente desprezível e perigoso. O alemão que não se percebe em primeiro lugar como alemão é uma alma solta, que poderia cair no colo do inimigo<sup>160</sup>.

A determinação de quem era verdadeiramente alemão, logo de quem era nazista em ato ou em potencial, mostram os relatos, não era ponto pacífico entre os militantes. Isso fica aparente se mudarmos do “bank clerk” para o “farmer”. Em meio não só das massas, mas de marxistas hesitantes poderia haver nazistas em potencial – a opção pelo marxismo não era apenas escolher o lado inimigo, exprimia também uma carência quase que psicanalítica.

If up to now I had been a National Socialist from the farmer’s point of view, I now had the best opportunity to study the laborer’s problem. In doing this, one thing became clear to me. The class prejudices of those in higher positions must first disappear from the nation before the back of the class struggle can be broken. I recognized the longing of the working people for acknowledgment of their achievements. Often I caught the most stubborn Marxist in an unconscious acknowledgment of his nation and homeland. It became clear to me that we must fight for the erring soul of the workman. Sons of farmers and agricultural labors later became the best National Socialists. In political discussions I often took advantage of the opportunity to make recruits for National Socialism. In the course of this I made the discovery that the poorest brothers were often the best Germans, and on the other hand the wealthiest were often the greatest traitors to the people. My recognition of our true enemies caused me an ardent love for the working people. <sup>161</sup>

Por isso, casado ao processo de constituição da identidade nazista estava o processo de dissolução de identidades dispersivas. Talvez o poder do nazismo estivesse em sua indisputada percepção de que da desistência adviesse não o fim, mas o começo. Analista sofisticado, Abel traduz essa capacidade de extrair do irreconciliável o sumo da proposição como o ponto alto da sofisticação do nazismo como movimento social.

Trends that were current in German history as well as creative imagination of its founders wrought the pattern of the ideology

<sup>159</sup> Ibidem, p. 277.

<sup>160</sup> “Sooner or later it was our firm intention that the state made up of parties should be destroyed. A nation ruled by thirty-five parties would have to fall as a result of the friction between the different interests. Thus every mandate meant a position of power to us, and after each victory we girded ourselves for further battle.”

<sup>161</sup> Ibidem, p. 295.

of Hitler movement. But in the last analysis the acid test of public approval determined its special features, since those doctrines which appealed most were selected for emphasis. [...]. The synthesis of what were in Germany opposites – nationalism, on the one hand, regarded as the monopoly of conservative-aristocratic party, and socialism, on the other, as the doctrine of the internationally minded Marxist – was a stroke of genius. It gave to the Hitler movement the broadest possible basis of appeal to the German public, which was composed, for the most part, of nationalists who for social reasons refused to identify themselves with the privilege-seeking conservative party, and of socialists who for national reasons were opposed to the international doctrine of the Marxists.<sup>162</sup>

Abel parecia crer que dessa astúcia resultaria uma força modeladora que se confundiria com a forma apresentada pelo nazismo quando ainda se assemelhava muito a um movimento de conquista e não tanto de exercício do poder, ou seja, quando era um partido que ainda dependia visceralmente de seus entusiastas convictos. Em 1934, quando ofereceu dinheiro pelos ensaios, os militantes rememoravam suas vidas em acordo com o espírito de quem participou de uma conquista precedida de árdua disputa e extenuante trabalho. É possível que o sociólogo tenha sido fígado por esse pendor industrial que parecia ter a energia e os meios necessários para dar forma às massas amórficas.

In July [1932] the Leader came to Tilsit. I saw him for the first time. About 40,000 people from near and far had gathered to greet him. I wore the brown shirt for the first time Those hours are never to be forgotten. The Leader spoke. For the first time I heard his voice. His words were straight to the heart. From now on my life and efforts were dedicated to the Leader. I wanted to be a true follower. The Leader spoke of the threatened ruin of the nation and of the resurrection under the third Reich. What matter personal interests, and social status? How insignificant had all parties become to my eyes! How despicable was Communism, whose champions attempted to interrupt this meeting and had to be driven away by force.

A few days later we were in Königsberg. Truck after truck filled with brown shirts. In the streets flag after flag. And flowers! A review of the East Prussia S. A. by the Leader. I was able to get a place near the Leader. What an enormous effort for the Leader to hold up his hand constantly. In his face one could see clearly the play of his muscles. I admired the energy with which he fought against weariness. This energy was almost uncanny. It was the same energy that directed a movement involving millions and brought it closer to its final victory. It was the same energy that suppressed the wish to strike out when the legal way seemed momentarily to be closed. We all gained something of this

---

<sup>162</sup> Ibidem, p. 172-173.

energy. We spoke more urgently when people did not want to believe us. We remained firm when everything wavered about us. It was clear that we were bound to win if we kept control of our nerves. Another thing the Leader gave us was faith in German people. [...] Without the Leader I could not conceive how we could have carried on this enormous struggle. His name was too closely interwoven with everything that happened. He had created the movement; he had led it upward; he was now knocking on the gates of power. The confidence of all of us was boundless.<sup>163</sup>

Aqueles homens eram os catalisadores entre Hitler e seus assessores mais próximos e as massas, posicionados como numa hierarquia de orientação. Uma vez referendado o encontro entre os dois polos daquela equação, entre o máximo de clarividência e o máximo de automatismo, aqueles indispensáveis homens de iniciativa poderiam ser paulatinamente descartados. A questão não era pensar como Hitler e sim cessar o pensamento de seus funcionários: estavam não arrebanhando os perdidos para o movimento, mas fazendo daquele um movimento de homens perdidos.

Esses incríveis autobiógrafos são os verdadeiros homens curto-circuito a habitar e operar no mundo real. Operam sociologicamente, mesmo que dentro de um escancarado processo fanatizador. Homens que se desarmam voluntariamente da primeira pessoa do singular e nesse processo deliberativo parecem não entender o fanatismo como sendo fanatismo. Daí vem o curto-circuito: sua sociologia não encontrava vez num mundo que já havia mudado qualitativamente. Expressavam demasiada confiança e um enganoso conforto ao falar com tanta naturalidade de ruínas e do desprendimento com que passaram a tratar aquilo que sempre fora familiar.

In the course of this vigorous and joyful struggle, I often left my home for days and thereby aroused my father's displeasure, for he needed me as a farmhand. However, I did not take his moral sermons seriously any more. I was convinced that all our work and daily toil was in vain if we did not destroy the prevailing order and erect a new Third Reich on its ruins.<sup>164</sup>

Se Hermann Broch tentou construir a ponte entre Proust e Kafka, esses homens parecem ter contribuído decisivamente para construir a ponte entre Hitler e as massas. Diferentemente da primeira, aquela dos nazistas sustentou o peso do

---

<sup>163</sup> Ibidem, p. 298-299.

<sup>164</sup> Ibidem, p 298.

horror. Não era um romance, era vida real. O verdadeiro realista seria não esses homens capazes de contar a própria história, mas o funcionário-robô, de vida interna vazia e desarticulado em sua relação com o mundo, com os outros homens e, principalmente, consigo mesmos. Homens que só queriam obedecer e voltar para suas famílias ao fim do expediente. A sociologia soçobrava para a ruptura histórica: a Abel se seguiu Hannah Arendt, para falar do regime que se seguiu ao espetacular e articulado assalto ao poder. Aqueles eram homens diferentes, não dados a teorias de movimentos sociais. Homens desprovidos de autobiografia.

### 3. Leis e ficção

O professor: O negócio é o seguinte... Sem avião, a coisa não vai. O homem é feito para pensar o avião. Mas quando o avião está feito; quando o homem sai voando no avião, ele faz pluf. Este é o grande drama do homem, pois o avião, se ele é visto no solo, é perfeito. Venham, camaradas, vejam, o avião é bom. Olhem só, com um click todas as luzinhas se acendem. Olhem só, com um clac todos os motores começam a funcionar. Click... tudo brilha. Clac, tudo nos trinques. Click, os relógios giram. Clac, as molas trabalham. É o melhor avião que o cérebro humano já inventou, sem dúvida alguma. Vamos, camaradas, subam. E você embarca, e você decola, e o avião faz pluf. Pronto. E você diz para si mesmo... Deve haver algum problema... E você investiga e vê que o avião não tinha nada. Então você diz para si mesmo, era o piloto que não prestava. Então você refaz o avião. E chama os seus camaradas e mostra-lhes o avião. E no solo, o avião não tem problema algum, está perfeito. Click, tudo se ilumina. Clac, tudo gira. Click, movimento. Clac, ronrom. Ele é belo, seguro, forte, é o que o cérebro humano inventou de mais belo, de mais seguro, de mais forte, de mais luminoso. E você embarca com seus camaradas, e decola e voa um pouco e o avião faz pluf. Então, você diz: o avião não tem problema algum, era o piloto que não prestava. E você recomeça. [...] Foi por causa do click. Click, clac, pluf. Foi por causa do clac. Click, clac, pluf. Foi por causa do pluf. Click, clac, pluf. Foi por causa do Click, clac, pluf... É isso. Click, clac, pluf, é isto o homem. Isso não acaba nunca. O avião é bom. E de toda maneira, ninguém pode dizer que o avião não era bom, pois todos os que estavam no avião estão mortos agora... Click, clac, pluf. Outros camaradas, o mesmo avião. Pluf. De novo. Pluf. A máquina é boa. Pluf. Pronto. <sup>165</sup>

Que seja, mas eu pergunto: para quê? Para quê se arranjar e dispensar tantos esforços em se arranjar de forma correta, racional e moral na sociedade? Para isso, é claro, ninguém tem resposta. Tudo o que seriam capazes de me responder é: ‘pelo prazer’. Sim, se eu fosse uma flor ou uma vaca, teria prazer. Mas ao me colocar perguntas ininterruptamente, como agora, eu não posso ser feliz, nem com a suprema e direta felicidade do amor ao próximo ou do amor da humanidade por mim, uma vez que sei que amanhã tudo estará acabado: eu, toda essa felicidade, todo o amor, toda a humanidade viraremos nada, o caos primordial.

<sup>165</sup> VISNIEC, Matéi. A História do Comunismo contada aos doentes mentais, “18”, in: São Paulo: É Realizações, 2012, pp. 88-89.

[...] E não importa que a humanidade se arranje no mundo de forma racional, alegre, correta e abençoada; tudo isso amanhã se igualará àquele mesmo nada. E ainda que haja algum motivo pelo qual isso seja necessário, alguma lei eterna, morta e todopoderosa da natureza, acredite, nesse pensamento se encerra o mais profundo desrespeito pela humanidade; ele me ofende profundamente e o mais intolerável é que aqui não há culpados.<sup>166</sup>

O primeiro discurso de um futuro líder totalitário, a primeira arruaça promovida por um bando que viria se tornar a elite de um grupo político dominante, a chegada ao poder, a derrota na guerra, o julgamento nos tribunais internacionais. Eventos cujas datas podem ser recuperadas e servir de pontos cardeais para a orientação historiográfica básica. A data importa, ajuda a traçar o por que de certos dias nos obrigarem a admitir que uma sequência de anos transcorre de forma diversa da sequência anterior, da qual a uma só vez provém e se diferencia. Às vezes radicalmente diversa, é preciso dizer.

Da perspectiva da data precisa, parece pouco confiável atribuir as origens da experiência totalitária não a acontecimentos cuja deflagração se pode apontar com certo grau de segurança, mas a elementos totalitários preexistentes que teriam não surgido, mas assumido forma substancialmente decisiva, aí sim, quando da instauração de regimes dessa natureza. Em outras palavras, ao falar em origens, Hannah Arendt sabia que se tratava de um subterfúgio: às origens dos elementos totalitários não são atribuídas origens precisas. Antissemitismo e imperialismo conduzem ao totalitarismo, mas não o produzem. Ódio aos judeus e brutalidade assassina e ilegal em território estrangeiro tampouco são novidades dos séculos XIX e XX e, sendo quase que perenes na história do Ocidente, pelo menos desde a Antiguidade, não nos autorizam a fazer do totalitarismo um conceito ele próprio totalizante. É o surgimento do fenômeno totalitário que autorizará a Arendt reequacionar o potencial destrutivo do antissemitismo e do imperialismo. Aqui o acontecimento entra como fonte de atribuição de sentido àquilo que veio antes e não como desfecho possível de um processo de elementos caprichosamente encadeados.

---

<sup>166</sup> DOSTOIÉVSKI, Fiódor. “O veredicto (1876)”, in: Contos reunidos. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 358.

O totalitarismo é um atribuidor de sentidos. Por isso me parece mais interessante começar a análise pelo fim: do totalitarismo ao conjunto antissemitismo e imperialismo. E aqui a interpretação do fenômeno totalitário como fenômeno antropológico encontra elemento complementar, aquele da análise das leis. A suposição é simples: as leis terão tão maior poder de “fazer história” quanto menor for a qualidade da liberdade humana. Em outras palavras, quando as leis deixam de ser instrumento auxiliador da vida humana e passam a ser fonte de determinação dessa mesma vida, então nos aproximamos das condições totalitárias. Do mundo em que imperou o legado da Tradição ao mundo em que regimes totalitários encontraram terreno para prosperar podemos perceber uma transição silenciosa, não planejada e não linear da vida humana transcorrida dentro de limites legais para a vida humana produzida por leis. Não as leis da natureza nem as leis de Deus, mas umas derivadas do universo mental humano e projetadas tal como se possuídas de independência demiúrgica, tal como se produtoras ontológicas: criações insurrectas. Desse ponto de vista, os salões de alta cultura das sociedades antissemitas e a importação dos piores tipos humanos para fazer valer no estrangeiro as vontades das potências civilizadas são exemplos de degradação prévia, de esgarçamento irresponsável e cínico da vida legalmente delimitada. Esse processo pode ser descrito antropológicamente como um em que os homens foram desaprendendo a ser livres, principalmente quando agiam com ilegal libertinagem.

Não por menos Arendt recusa ao fenômeno totalitário a qualidade de versão atualizada do que historicamente sempre fora classificado como tirania. Em meio a um oceano de impotência e silêncio de seus cidadãos, o tirano exerce sem freios as suas vontades: não há leis a impor barreiras entre o que lhe ocorre fazer e aquilo a que um cidadão, qualquer um, gostaria de não ser submetido. O totalitarismo é um convite a todos os cidadãos que por sorte não forem classificados como elimináveis: participar ativamente da fabricação de um novo mundo. Novo em termos, pois consequência lógica de leis férreas, inelutáveis e alegadamente científicas. Tanto mais acelerada e eficaz será essa edificação quanto menor a hesitação desses cidadãos automatizados. A inabalável eficácia dessas novas leis parece exigir certo tipo de assentimento, baseado no atrofiamento de todas as capacidades da vida mental humana, com exceção daquela do raciocínio lógico – esta, no sentido contrário, hipertrofiada.

Para a limitada mobilização das pessoas, que nem ele pode dispensar, o governante totalitário conta com a compulsão que nos impele para a frente; essa compulsão interna é a tirania da lógica, contra a qual nada se pode erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo. A tirania da lógica começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar os seus pensamentos. Através dessa submissão, ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento, quando se curva a uma tirania externa. A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob forma de premissa. Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força auto coerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução. O governo totalitário só se sente seguro na medida em que pode mobilizar a própria força de vontade do homem para força-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora nascimento ou morte.<sup>167</sup>

Não à toa referência para Walter Benjamin, Franz Kafka, Elias Canetti, W. G. Sebald e outros grandes, o genial escritor suíço Robert Walser antecipa em obra de 1908 esse duplo movimento, de rebaixamento do homem seguido de elevação incomum das determinações externas. Adequadamente ambientado num educandário de regime integral, onde o que está em jogo é a vida mental dos alunos e sua formação como futuros habitantes do mundo adulto, *Jakob von Gunten: um diário*, é mais do que uma obra literária. Como acontece com Hermann Broch, Walser antecipa um tipo humano, a partir do qual qualquer coisa poderia vir a acontecer. E mais do que isso: antecipa um tipo humano que, esvaziado de suas resistências deliberativas, dependerá quase que exclusivamente de determinações externas para se orientar e agir no mundo. Cínico e pragmático, o jovem educando Jakob logo percebe que aquele mundo para o qual estava sendo preparado não era lugar de reflexão, mas de frenética prontidão para a obediência. Logo enxerga a aptidão dos sinceramente obedientes e em nenhum outro lugar isso fica tão claro

<sup>167</sup> ARENDT, Hannah. “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”, in: op. cit., 1989, pp. 525-526.

quanto no currículo que redige, atendendo a determinações do Instituto Benjamenta, onde vivia como interno.

O abaixo assinado, Jakob von Gunten, filho de pais honrados, nascido no dia tal e criado em tal e tal lugar, matriculou-se como aluno no Instituto Benjamenta a fim de adquirir os poucos conhecimentos necessários para ingressar no serviço de alguém. O mesmo nada espera da vida. É seu desejo ser tratado com rigor, para que possa aprender o que é, de fato, precisar empenhar-se. Embora não prometa muito, Jakob von Gunten propõe-se a se comportar com honestidade e honradez. Os von Gunten são uma família antiga. Em tempos passados, eram guerreiros, mas sua combatividade arrefeceu, de tal forma que hoje são membros do parlamento cantonal e comerciantes, e o membro mais jovem da estirpe, objeto deste relato, se decidiu a abandonar por completo toda e qualquer tradição marcada pela soberba. Quer apenas que a vida o eduque, em vez de ser educado por princípios hereditários ou aristocráticos. Não obstante, sendo-lhe impossível negar características inatas, é orgulhoso, embora entenda por orgulho algo inteiramente novo, de certo modo condizente com o tempo em que vive. Espera ser moderno, possuidor de alguma habilidade para a prestação de serviços, e não totalmente parvo e inútil, mas está mentindo: ele não somente espera – afirma e sabe que assim é. É teimoso também, porque ainda abriga resquícios dos espíritos indômitos dos seus antepassados, mas pede que o repreendam, caso teime, e que o castiguem, se a repreensão não surtir efeito, porque acredita na utilidade do castigo. De resto, será necessário saber lidar com ele. O abaixo assinado crê poder adaptar-se a qualquer situação, razão pela qual lhe é indiferente o que venham a ordenar que faça; move-o a firme convicção de que todo trabalho executado com cuidado representará para ele honra maior do que ficar sentado em casa, ocioso e aflito junto do fogão. Um von Gunten não fica sentado junto do fogão. Se os antepassados do obediente abaixo assinado empunhavam a espada cavalheiresca, seu descendente comporta-se em consonância com a tradição ao desejar mostrar-se útil de alguma maneira. Sua modéstia desconhece limites quando lhe louvam o ânimo, e seu fervor de servir equipara-se à ambição a determinar-lhe que despreze todo e qualquer sentimento de honra impeditivo ou prejudicial. Na cidade onde nasceu, o mesmo abaixo assinado surrou seu professor de história, o digníssimo professor doutor Merz, um ato vergonhoso, do qual se arrepende. Hoje, anseia poder esmagar na rocha implacável do trabalho duro a arrogância e a presunção que talvez ainda o habitem. De poucas palavras, jamais divulgará confidências. Não acredita nem no reino dos céus nem no inferno. A satisfação de quem o contratar será seu paraíso, e o triste contrário disso, seu inferno aniquilador. Mas está convencido da satisfação que será capaz de proporcionar, tanto ele próprio quanto seu trabalho. Essa firme convicção é que lhe infunde a coragem para ser o que é.<sup>168</sup>

<sup>168</sup> WALSER, Robert. Jakob von Gunten. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 46-47.

Impressiona muito que esse tipo de disposição mental, em que não ser nada é pré-requisito para estar apto a desempenhar qualquer tarefa, tenha ocorrido a Walser antes de 1914. Não se engane quem porventura não tenha lido Jakob von Gunten: se há personagens que ainda apresentam quaisquer resquícios de inconveniente espontaneidade, esses são não os adultos, mas os jovens. O mundo fora do instituto é daqueles completamente habituados a servir, mesmo quando em posição de senhoria. Fora do instituto não há homens a quem servir. Há leis.

Vamos aprendendo uma coisa de cada vez e, apreendido o ensinamento, ele quase se apodera de nós. Não somos nós que o possuímos, ao contrário: aquilo que transformamos em propriedade nossa é que, então, nos domina. Inculcam-nos que nossa adaptação a coisa pouca, mas sólida e segura, exerce efeito benéfico, ou seja, que devemos nos acostumar a nos amoldar a leis e mandamentos prescritos por uma poderosa entidade exterior. É possível que desejem nos emburrecer; seja como for, querem nos apequenar. Não é que nos intimidem, de forma alguma. Nós, pupilos, sabemos bem, todos nós, que timidez é passível de punição. Quem gagueja ou demonstra medo está sujeito ao desdém de nossa senhorita professora, mas pequenos é o que nos cabe ser, assim como devemos ter consciência, plena consciência, de que grandes não somos, de modo algum. Grandes são a lei, que determina, a coação, que obriga, e as muitas normas inexoráveis a nos balizar a direção e o gosto. Aí está a grandeza, e não em nós, discípulos. Todos, eu inclusive, sentimos que somos apenas anões minúsculos, pobres, dependentes, obrigados a constante obediência. E é assim que nos comportamos: com humildade, mas também com extrema confiança. [...] Não nos é permitido divagar ou fantasiar, somos proibidos de olhar muito longe, o que nos incute satisfação e nos torna úteis para todo e qualquer trabalho rápido. Não sabemos quase nada do mundo, mas vamos conhecê-lo, porque seremos expostos à vida e suas tormentas.<sup>169</sup>

A questão em jogo não é que Walser tenha descrito um protótipo nazista ou stalinista. Presumir que sim seria ridículo. Sua descoberta, na verdade, é mais relevante: discerne um homem capaz de desempenhar qualquer função. Mesmo que resulte em boa ordem e em ausência de violência, há algo de que se deve desconfiar. O homem que não sabe por que não é violento é o mesmo que pode vir a desempenhar funções de extrema brutalidade, sem também saber exatamente o porquê. Walser percebeu que esse tipo humano já estava lá antes das experiências totalitárias, antes mesmo da Grande Guerra de 14. Arendt, sem a menor satisfação

---

<sup>169</sup> Ibidem, pp. 58-59.

e fazendo não literatura, mas teoria política e teoria da história, se esforça para nos fazer ver que esse mesmo tipo humano continua a prevalecer, mesmo após 1945.<sup>170</sup>

Trata-se de um tipo de homem cuja autonomia se aproxima perigosamente daquela da matéria-prima: dependente em grau cada vez mais elevado de um poder causal que já não pode mais encontrar em si mesmo. Mas aqui a matéria-prima é de tipo diferente do que o termo nos conduz a imaginar. É como se os homens fossem não de argila, a que se empresta os contornos desejados, mas robôs, a que se instala o programa da vez. São leis não apenas de imperativo físico – emprestar uma forma que se mantenha de pé, em observação das leis da gravidade –, mas, sobretudo, de natureza motora: àquela matéria-prima humanoide se investe atributos de engenharia. Fazer com que os homens façam coisas, “façam história”: como máquinas e não como homens. No inclassificável e incrível ensaio “A França contra os robôs”, de 1945, Georges Bernanos nos brinda com esse novo tipo humano.

Fui injusto com meus antigos camaradas, imaginei-os capazes de reconstruir, de restaurar, ao passo que a guerra só lhes ensinara a destruir, e não a destruir ao acaso, conforme a inspiração do momento, a revolta da consciência, o grito das entranhas, mas pausadamente, metodicamente, pacientemente, sem raiva e conforme o plano traçado.<sup>171</sup>

A cada página um espanto com esse escritor de estirpe tocquevilleana. Bernanos inverte a lógica freudiana a respeito das considerações sobre a guerra e a morte. A guerra total não é resultado de questões mal encaminhadas do homem civilizado; é o homem dito civilizado que é uma versão menos enfática daquilo que se apresenta no campo de batalha, onde mata sem perguntar a quem. Em termos lógicos, trata-se de uma questão em última instância circular. Mas em termos de diagnóstico sobre o que fazer com aquele paciente anônimo e coletivo, a coisa muda de figura. A via psicanalítica pergunta por ajustes em vistas da viabilidade

<sup>170</sup> “À parte estas considerações – que, como predições, são de pouca valia e ainda menos consolo –, permanece o fato de que a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias e despotismos.” ARENDT, Hannah. “Ideologia e terror”, in: op. cit., 1989, p. 531.

<sup>171</sup> BERNANOS, Georges. “A França contra os robôs”. in: A França contra os robôs. São Paulo: É Realizações, 2018, p. 61.

civilizacional; a de Bernanos decreta a inadequação de um funcionalismo mortificante.

Pois a guerra total é tão cruel e puritana quanto anônima; ela forma, por métodos que não estão longe de se assemelhar a uma transposição sacrílega e irônica dos Exercícios de Santo Inácio, uma espécie de homens – perinde ac cadaver – capaz de todas as formas de submissão e violência, que passa indiferentemente de umas a outras, uma espécie de homens da qual o Totalitarismo colhe ao acaso milhares de basbaques uniformizados para seu cerimonial religioso, de feras inteligentes para sua polícia e de carrascos para seus campos de concentração. Não digo que a sociedade moderna não tenha conseguido formar na paz, graças a seus admiráveis métodos de deformação das consciências, um homem totalitário; mas não é menos verdadeiro que foi na guerra que ela apressou prodigiosamente seu amadurecimento. Aliás, talvez seja ocioso distinguir a Sociedade Moderna da Guerra Total: a Guerra Total é a própria Sociedade Moderna, em seu mais alto grau de eficiência.<sup>172</sup>

“*Perinde ac cadaver*”, “dócil como um cadáver”. Nos personagens de Walser a desmotivação que uma pessoa tem a respeito de si mesma a leva a obedecer a mandamentos vazios e estúpidos, mas não a leis terroristas que conduzem ao homicídio. São anti-socráticas, mas não hitleristas. Bernanos, decisivamente situado duas Guerras Mundiais após, e tratando de homens de carne e osso e não de jovens internos de um educandário fictício, nos fala não de homens que amam máquinas, mas de homens obedientes às máquinas. E faz isso não sem antes estabelecer um dramático abismo entre dois tipos humanos que a um só tempo recupera e atualiza de Tocqueville: o aristocrático e o democrático. O primeiro ama as lições de liberdade, cuidadosamente acumuladas no passado; o segundo ama cada vez mais obedecer e cada vez menos resistir.

O homem podia, assim, beneficiar-se com experiências ulteriores, mesmo que houvesse praticamente esquecido suas lições. A cada nova crise, recuperava reflexos de defesa ou adaptação que haviam, em casos quase semelhantes, servido a seus antepassados. Quando a civilização nova estava no ponto, o homem destinado a nela viver também estava no ponto; quase se poderia dizer que ele se havia formado antes dela. Ao passo que a civilização

---

<sup>172</sup> Ibidem, p. 63

das Máquinas pegou o homem desprevenido. Serviu-se de um material humano que não foi feito para ela.<sup>173</sup>

Como aprendemos com os estudos de Hans Blumenberg sobre a função intermediadora do mito, o homem interpõe entre si e os assaltos ameaçadores da natureza um tecido adiposo simbólico, aquele das camadas acumuladas de cultura. Até certo ponto, o avanço cultural implica toda uma complexa e diferenciadora morfologia dessas camadas, de modo que avançar não implica se desproteger. Tocqueville em sua ida aos Estados Unidos viu homens que haviam aprendido a viver sem tantas camadas de diferenciação. Em favor de um novo tipo de iniciativa diante do mundo, desfaziam-se de certos obstáculos simbólicos, mas, Tocqueville deixa claro, ainda dentro de limites simbólicos – perfeitamente discerníveis pela análise do sistema legal daqueles novos homens.

Ironicamente, essa obediência aos impulsos e à vontade de chegar primeiro tiveram na Europa efeito devastador. Nos Estados Unidos, a mistura de ganância com puritanismo e a base comunitária de pequenas ilhas de homens em meio a um hostil oceano de terras inexploradas fizeram da ousadia mãe de leis adequadas; na Europa, esse novo elemento democrático era potencialmente arrasador. Lá, a ousadia desfilaria a contrapelo das leis: a obediência a impulsos irrefreados podia prosperar sem ser detectada com a devida antecedência pelas leis herdadas do passado. A luz que vinha do passado já não refletia o futuro que se avizinhava na Europa; já não havia uma história mestra da vida. Lá o “turco” de Tocqueville mostraria sua face mais obscura. Eram outros homens.

O homem de ontem não se parecia com o de hoje. Nunca teria integrado esse rebanho que as democracias plutocráticas, marxistas ou racistas, alimentam para a fábrica e para a fossa. Nunca teria pertencido às manadas que vemos avançar tristemente umas contra as outras, imensas massas atrás de suas máquinas, cada qual com suas instruções, sua ideologia, seus slogans, decididas a matar, resignadas a morrer, e repetindo até o fim, com a mesma resignação imbecil, a mesma convicção mecânica: “É para o meu bem.... é para o meu bem... ”<sup>174</sup>

Os personagens em que investimos nossa atenção nos conduzem a uma ou outra conclusão. Principalmente quando neles procuramos encontrar as causas que

---

<sup>173</sup> Ibidem, p. 80

<sup>174</sup> Ibidem, pp. 40-41

levaram a um evento. Como vimos com Theodore Abel, ao se investir a atenção nos militantes pioneiros do nazismo, vemos um sem número de “Jakob von Gunten” adultos, escrevendo seus currículos para Hitler e se candidatando a servir a uma causa, cujos objetivos criam discernir com contornos claros e precisos. Ao apostar nesses homens como fontes causais do fenômeno nazista, nada mais justo que Abel os tomasse como exemplo primordial de uma teoria maior sobre movimentos sociais, fundada em leis sociológicas. Aqueles eram homens capazes de “causar história”, no sentido preciso de que foram fundamentais para dar capilaridade a um movimento que almejava o poder. O fato de que Abel tenha investigado o poder causal do corpo organizativo do movimento nos desvia da questão fundamental: por que aquele programa que misturava ideias e propósitos eventualmente tão díspares entre si teve tamanho poder de aglutinação social? O mérito estava nas promessas do programa, em disputa com outros? A própria Arendt parece indicar que sim.

As ideologias – os ismos que podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa – são fenômeno muito recente e, durante várias décadas, tiveram papel insignificante na vida política. Somente agora, com a vantagem que nos dá seu estudo retrospectivo, podemos descobrir os elementos que as tornaram tão perturbadoramente úteis para o governo totalitário. As grandes potencialidades das ideologias não foram descobertas antes de Hitler e Stálin.<sup>175</sup>

Mas a esse reconhecimento da sagacidade dos líderes se segue uma observação que reposiciona o jogo de conquista do poder a uma questão menos de criatividade política do que de aproveitamento cirúrgico dos elementos dispostos naqueles cenários específicos, mas cujas origens em nada dependiam de atuação planejada; eram elementos herdados, de crises e rupturas vindas doutros tempos. Como Bernanos<sup>176</sup>, Arendt percebe a preexistência de um estado de coisas que em larga medida independiam completamente do instinto político de grandes líderes.

<sup>175</sup> ARENDT, Hannah. “Ideologia e terror”, in: op. cit., 1989, p 520.

<sup>176</sup> “Provavelmente mais de um leitor pensará que insisto demais nesse ponto; mas é que minha cronologia abala – com o tempo, talvez –, por uma irritante repetição, a segurança interior na qual ele costuma encontrar seu repouso, como os peixes na água profunda. De fato, ele tolera sem dificuldade que as ideias perturbem por vezes sua superfície, mas tão logo uma imagem um pouco insistente seja passível de avançar nas profundezas, ele se angustia. É-lhe desagradável, por exemplo, pensar que o Totalitarismo foi tão pouco inventado pelo sr. Hitler ou pelo sr. Mussolini quanto o Protestantismo o foi por Lutero; que os ditadores, assim como o próprio Lutero, apenas merecem ter seu nome atribuído a uma crise antiga porque, embora a maleficência já estivesse espalhada por todo o organismo, foram eles que a fixaram, no sentido que os médicos dão a essa

Embora o racismo e o comunismo tenham se tornado as ideologias decisivas do século XX, não eram, em princípio “mais totalitárias” do que as outras; isso aconteceu porque os elementos da experiência nos quais originalmente se baseavam – a luta entre as raças pelo domínio do mundo, e a luta entre as classes pelo poder político nos respectivos países – vieram a ser politicamente mais importantes que os das outras ideologias. Nesse sentido, a vitória ideológica do racismo e do comunismo sobre todos os outros ismos já estava definida antes que os movimentos totalitários se apoderassem justamente dessas ideologias.<sup>177</sup>

Num zigue-zague argumentativo, Arendt volta ao tema da iniciativa: sem algum tipo de sagacidade ou, se quisermos, de instinto político, aqueles elementos totalitários não teriam se precipitado em movimento totalitário, num primeiro momento, e em regime totalitário, num segundo.

Por outro lado, todas as ideologias contêm elementos totalitários, mas estes só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários – o que nos dá a falsa impressão de que somente o racismo e o comunismo são de caráter totalitário. Mas, no fundo, é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário.<sup>178</sup>

Esse jogo de avanços e recuos não é fruto de indecisão analítica de Arendt. Diferentemente de Bernanos, que parece decretar uma condenação generalizada do “homem de hoje”, sem fazer distinções decisivas entre cenários sociais – de certa forma, salvaguardando apenas a sua amada França e condenando pesadamente a experiência americana –, a pensadora alemã se mostra bastante sensível à topografia histórica. Da perspectiva da fé em Deus, tudo pode parecer um mesmo mal, mas da perspectiva da experiência mundana, a coisa é bem diferente. Tratava-se de um fenômeno ancorado em homens e não em sistemas impessoais. Ao falar de homens que estão posicionados um degrau existencial abaixo do das máquinas<sup>179</sup>, Bernanos parece fazer da questão do homem contemporâneo um caso de pura impessoalidade.<sup>180</sup> Arendt aponta para outra direção.

---

expressão quando falam de um abscesso de fixação que localiza a infecção, coleta o pus.” BERNANOS, Georges. “A França contra os robôs”, in: op. cit., 2018, pp. 51-52.

<sup>177</sup> ARENDT, Hannah. “Ideologia e terror”, in: op. cit., 1989, p. 522.

<sup>178</sup> Idem.

<sup>179</sup> “O instrumento de outrora se tornou não sei que prodigiosa associação de máquinas, entre as quais é por vezes difícil reconhecer a menos aperfeiçoada, a menos eficiente: a que é dotada de um cérebro. Ai de nós!” BERNANOS, Georges, in: op. cit., 2018, p. 83.

<sup>180</sup> “Os racionalistas gostam de pensar que a parte inconsciente da mente é uma relíquia de nossa ancestralidade animal, que poderá ser deixada para trás com novas etapas evolutivas. Muito mais

A questão que levantamos no início destas considerações, e à qual agora retornaremos, diz respeito ao tipo de experiência básica na vida humana em comum que inspira uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico. Obviamente, nunca antes se havia usado tal mistura nas várias formas de domínio político. Não obstante, a experiência básica em que ela se fundamenta deve ser humana e conhecida dos homens, uma vez que esse corpo político absolutamente “original” foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo a necessidades humanas.<sup>181</sup>

Aqui há algo de interessante. Na concordância entre Arendt e Bernanos não só sobre a base antropológica do fenômeno totalitário, mas sobre sua cronologia alargada – aquele tipo de homem estava lá antes e continuaria lá depois –, há também uma discordância, sobre o posicionamento dos holofotes de luz. Ambos sensíveis ao famoso prognóstico de Tocqueville, partem do princípio de que aqueles eram tempos que não se deixavam iluminar pela luz que vinha do passado. Saudoso do que o homem já fora um dia – sobre tudo o francês – e insistindo posicionar o holofote no passado para iluminar o presente, Bernanos nos conta a história do que foi se perdendo de vista, como se deliberadamente perfazendo no sentido inverso o caminho platônico da Alegoria da Caverna: um tipo humano que, depois de descobrir os segredos da Liberdade, volta para a caverna, volta a se sentar e torna a se acorrentar, de modo a somente ver as próprias sombras projetadas e toma-las como sua única versão possível – um homem forjado no esquecimento. Obcecada com a tarefa de compreender aquele novo fenômeno, Arendt finca as bases do holofote dentro do regime totalitário – quando não dentro dos campos de extermínio – voltando a luz para iluminar o passado daquele futuro.

Ela vê apagamentos e vê também transformações. Por mais absurda a experiência totalitária, ainda estamos falando de homens. Junto a isso, há uma condicionante teórica: para Arendt só se pode chamar de gerais aqueles processos que são ao mesmo tempo específicos. Do contrário seriam não gerais, mas absolutos. Estamos falando de alguém que deliberadamente recusava o epíteto de filósofa e preferia ser tratada como alguém dedicada à teoria política: a distinção

---

que pensamento consciente, contudo, é nossa mente animal que nos faz como somos. A ciência, a arte e as relações humanas surgem de processos de que só podemos ter uma consciência indistinta. As forças criativas mais essencialmente humanas não seriam necessariamente expandidas se os seres humanos fossem plenamente conscientes. Como os golens das lendas medievais, um robô dotado apenas de conhecimento consciente seria ainda mais estúpido que seus criadores humanos”. Ver: GRAY, John, in: op. cit., 2018, p. 18.

<sup>181</sup> ARENDT, Hannah. Op. cit., 1989, p. 526.

entre tendência e determinação é para ela decisiva. As topografias históricas, a especificidade das histórias nacionais estão todas submetidas ao processo de desaparecimento e transformação da tradição, com suas noções de homem e leis, mas não condenadas a um mesmo destino. O perigo do absoluto talvez tivesse mais intimidade com a bomba nuclear do que com os campos de extermínio. Varlam Chalámov e Primo Levi voltaram do contato direto com experiências totais e contaram suas histórias e a de seus companheiros de infortúnio, histórias sobre o terror total ministrado em doses laboratoriais. A bomba oferece menos do que um segundo de análise do que ocorre entre a vida normal e a o terror absoluto. Assim como há conjuntos dentro do infinito, há escalas dentro do que não se pode mensurar.

O que há para ser dito é o seguinte: os recentes avanços tecnológicos se caracterizam mais pelo desencadeamento de forças naturais do que pelo aperfeiçoamento constante dos métodos de produção. A reação em cadeia da bomba atômica, portanto, logo pode vir a simbolizar uma conspiração entre o homem e as forças elementares da natureza, as quais, acionadas pelo know-how humano, algum dia podem ir à desforra e destruir toda a vida na face da Terra. Certos ou errados, quando os europeus pensam em tecnologia, o que veem não é um aparelho de tevê em cada lar, mas a nuvem em forma de cogumelo sobre Hiroshima.<sup>182</sup>

A bomba atômica e sua atuação no imaginário europeu, tal como analisado por Arendt em ensaio de 1954, “*A Europa e a bomba atômica*”, ajuda a pôr as coisas em perspectiva. Primeiro porque deposita nas mãos dos “guardiões da liberdade”, os Estados Unidos da América, a responsabilidade de estar em posse do maior e mais devastador artefato totalitário entre todos os outros. E associado a esse falso deslocamento geográfico da responsabilidade, Arendt faz questão de dissolver duas falácias: a de que os EUA seriam um caso exótico, cujos desdobramentos já nada teriam a ver com o fato histórico de sua origem europeia<sup>183</sup>; e a de que as bases em que estavam assentadas as liberdades americanas seriam suficientes em si

<sup>182</sup> ARENDT, Hannah. “A Europa e a bomba atômica”, in: op. cit., 2008, p. 435.

<sup>183</sup> “Essa tendência de enxergar os avanços técnicos recentes como fatos essencialmente não europeus é ainda mais surpreendente na medida em que os europeus sabem muito bem que a descoberta da energia atômica resultou sobretudo de trabalhos de cientistas europeus, que foram obrigados a ir para os Estados Unidos devido a acontecimentos políticos em seus países de origem. Em termos objetivos, não há muita razão para citar a produção de armas atômicas como prova de que a tecnificação é um fenômeno americano e não europeu. Mas, com ou sem lucidez, é assim que os europeus sentem”. Idem.

mesmas para garantir o uso adequado da bomba.<sup>184</sup> O totalitarismo era assim firmado não só pelo que já havia acontecido, mas também como experiência humana permanentemente em aberto.

Finalmente, porque a conjugação entre ideologia e terror, que fora até então experimentada dentro da própria Europa, em territórios limitados, mesmo que vastos, parece perder em intensidade quando comparada com a possibilidade real de extinção da espécie humana. A escala de ameaça já não se dá em termos individuais, nem mesmo em termos étnicos ou geograficamente determinados, mas de espécie. Subsumido nesse horizonte de expectativa preenchido pela possibilidade de remoção da espécie humana do globo terrestre está a destruição de toda e qualquer tipo de diferenciação acumulada entre os homens: aqui não há camada simbólica capaz de salvaguardar quem quer que seja. A fissão nuclear não pergunta por nacionalidade ou por classe social.

Mais do que decretar a indistinção entre destino individual e o da espécie, a possibilidade de aniquilação nuclear retira aos homens a motivação mais radical da coragem humana: a de dar a vida para a que de outro ou outros perdure.<sup>185</sup> E Arendt dá mais um passo no argumento, fazendo da coragem o valor distintamente humano: a coragem exige tanto o corajoso quanto quem fará do ato de coragem uma história a ser contada e escutada.

O homem só pode ser corajoso na medida em que sabe que seus semelhantes lhe sobreviverão, que cumpre uma função em algo mais permanente do que si mesmo, e que participa da “crônica duradoura da humanidade”, como disse Faulkner. Assim, na Antiguidade, quando as guerras costumavam encerrar-se com o extermínio ou escravização de povos inteiros, o vencedor se sentia na obrigação de preservar para a posteridade as proezas e a grandeza do inimigo. Por isso Homero entoou o elogio de Heitor, por isso Heródoto narrou a história dos persas.<sup>186</sup>

<sup>184</sup> “Esse argumento apresenta muitos pontos fracos, e o não menos importante é a imprevisibilidade intrínseca do próprio conceito de liberdade. As leis garantem ainda menos a liberdade do que a justiça; um arcabouço jurídico que pretenda garantir a permanência da liberdade não só mataria qualquer vida política como também aboliria inclusive aquela margem de imprevisibilidade sem a qual não pode existir a liberdade”. *Ibidem*, p. 436.

<sup>185</sup> “É claro que mesmo nosso atual potencial destrutivo já ultrapassou de longe as limitações previsíveis das guerras anteriores. E essa situação põe em riso o próprio valor da coragem em si. A condição humana fundamental da coragem é que o homem não é imortal, e sacrifica a vida que algum dia lhe seria tirada de qualquer maneira. Não haveria nenhuma coragem humana concebível se a condição da vida individual fosse idêntica à da espécie”. *Ibidem*, p. 437

<sup>186</sup> *Ibidem*, pp. 437-438.

Independentemente da desfaçatez europeia em sua tentativa de se desvincular imaginariamente da produção e do evento “bomba nuclear” – a substância americana seria outra, que não europeia –, essa esquivia reforça a percepção de que o que quer que tenha acontecido entre 1940 e 1945, ali ainda não havia se chegado no âmbito das coisas que não se deixam narrar. A perspectiva atômica, inumana em sua devastação total, devolve a mistura de ideologia com terror ao terreno do humano. Se a decisão de lançar a bomba é do âmbito do humano, os efeitos desencadeados não perguntam por deliberação, não podem ser cancelados por escolha humana. Os eventos do campo são de natureza diversa: ali há barbarismo, mas há sobretudo cinismo. Há sim automatismo, mas não inevitabilidade. Por maior que seja o nível de deformação espiritual, ali o humano desfila do início ao fim do show de horrores.

O cinismo parece ser um dos principais elementos a cimentar os casos nazista e bolchevista-stalinista. Ele permite que transitemos dos campos de extermínio, tal como aparece na letra de Primo Levi, aos gulags: “Aprendemos a nos resignar, desaprendemos a nos surpreender”.<sup>187</sup> O totalitarismo é a escola do caminho invertido ou uma escola onde se é obrigado a desaprender para poder aprender. Arendt enfatizará o poder coercivo do regime investindo no âmbito das Leis: o mandamento divino e inapelável “Não Matarás” se transfigura como que sem passar por deliberação humana ao “Matarás”. Mas estas são as pontas de um processo que tem como seu recheio um processo histórico humano que vai da

---

<sup>187</sup> CHALÁMOV, Varlam. “Ração seca”, in: *Contos de Kolimá*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 70. Svetlana Boym em texto incrível, mas tratando de assunto distinto, faz conversar Chalámov com Arendt, sem contar as constantes referências a Primo Levi. A justificativa para fazer de Arendt uma interlocutora desse genial escritor russo é, a meu ver, impecável. “Shalamov’s gulag stories confront the reader with their “inhumanity”, and yet the author himself claimed that ‘there is nothing in Kolyma Tales that does not involve the overcoming of evil and the triumph of good – if we understand it in the plane of art’. To understand this paradoxical affirmation of humanism via negativa, one has to remember that Shalamov’s subject matter is not universal nature but “the relationship between the individual and the state. I propose to read the Shalamov stories not only in the Soviet context but also as a broader twentieth-century philosophical and literary reflection on totalitarianism and the confrontation with terror. Of particular interest is the work of Hannah Arendt (not only *Origins of Totalitarianism*, 1951, but also *The Life of the Mind*, 1978; *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, 1982; and *Essays in Understanding*, 1930-1954, 2005). Such a juxtaposition exposes a mutually illuminating relationship between art and politics: Arendt’s political theory has many aesthetic and existential dimensions; in fact, at moments of extreme lucidity she speaks in parables and poems, using examples from Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, and Osip Mandel’shtam. Shalamov’s literary work uses the same practices of estrangement, laying bare some common places in the political and historical narrative”. BOYM, Svetlana, in: “Banality of Evil”, *Mimicry, and the Soviet Subject: Varlam Shalamov and Hannah Arendt*. *Slavic Review*, Vol. 67, No. 2 (Summer, 2008), pp. 342-363, p. 344.

deliberação ao automatismo e que tem na humaníssima noção de ensino fator de ligadura. Não se pode aprender a não deixar seu corpo ser decomposto pelo processo de fissão nuclear, mas é possível aprender a flertar com o inumano para sobreviver ao campo. No campo da morte, o interno aprende a se desacomular de si mesmo.

Em nós, não havia orgulho, nem egoísmo, nem amor-próprio; ciúme e paixão pareciam-nos noções marcianas e, ainda por cima, besteiras. Muito mais importante era pegar o jeito de abotoar as calças no frio rigoroso do inverno; homens adultos às vezes choravam quando não conseguiam fazer isso. Tínhamos compreendido que a morte não é nem um pouco pior do que a vida e não temíamos nem uma nem outra. Uma enorme indiferença nos dominava. Sabíamos que dependia só de nossa vontade interromper esta vida a qualquer momento, por exemplo, amanhã mesmo, mas nunca nos decidíamos a fazê-lo ou, às vezes, quando decidíamos, sempre uma das miudezas de que é feita a vida nos atrapalhava. Acontece que hoje receberíamos “gratificação”, um quilo de pão como prêmio, e seria simplesmente estupidez se suicidar num dia desses. Numa outra vez, o faxina da barraca vizinha prometia um cigarro no final da tarde, para pagar uma dívida antiga.<sup>188</sup>

Chalámov nos brinda com uma pavorosa versão do educandário Benjamenta, no qual o jovem von Gunten aprende a viver sem as inúteis hesitações do espírito. Esse apagamento parece ser pressuposto indispensável para que as novas leis adquiram o adequado status de inquestionáveis: elas garantirão o bem da humanidade, mesmo que a despeito dos homens.

Nadávamos a favor da corrente e “nadamos” até o fundo, como se dizia na linguagem do campo. Nada mais nos inquietava, viver sob o poder da vontade alheia era fácil. Não nos preocupávamos nem mesmo em preservar a vida, e, se dormíamos, até isso era feito em obediência a uma ordem, ao regulamento do dia prisional. A tranquilidade do espírito, alcançada pelo embotamento de nossos sentimentos, lembrava a “suprema liberdade da caserna, com que sonhava Lawrence [da Arábia], ou a não resistência ao mal, de Tolstói; a vontade alheia sempre velava por nossa tranquilidade de espírito.<sup>189</sup>

Sob o totalitarismo os homens aprendem cedo ou tarde que as biografias não importam mais. Estavam todos na mesma corrente, indo na mesma direção, para o mesmo futuro. Para que a ficção se torne realidade e para que a projeção se torne história fabricada, todo e qualquer obstáculo deve ser removido. Principalmente

<sup>188</sup> CHALÁMOV, Varlam. “Ração seca”, in op .cit., 2018, pp. 70-71.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 79.

aquele representado pela espontaneidade e pela liberdade humana. As vítimas não tinham nada a comemorar, mas, como nos mostra Chalámov, a condição de merecedor de punição indicava que, mesmo quando já aceitando a condição de autômato, essas mesmas vítimas ainda guardavam maior grau de dignidade do que seus carrascos.

Quem convoca o trabalho honesto no campo de prisioneiros são os canalhas e aqueles que batem em nós, que nos mutilam, que comem nossa comida e obrigam esqueletos vivos a trabalharem até a morte. Isso, esse tal de trabalho “honesto”, é vantajoso para eles, mas eles acreditam em sua existência ainda menos do que nós.<sup>190</sup>

Difícil crer que Chalámov esteja falando dos homens sinceramente motivados de Theodore Abel. É preciso mais do um exército para fazer girar máquinas de extermínio de magnitudes tão desmesuradas. São precisos funcionários meticulosos em escala local e massas e mais massas de cúmplices em escala nacional. Todos completamente encharcados pelo cinismo daqueles regimes; cinismo o qual, incapazes de julgar criticamente, pareciam não reconhecer.

Só uma coisa estava clara: seríamos devolvidos à zona do campo de prisioneiros, entraríamos de novo pelos portões da prisão sob a obrigatória placa oficial: “O trabalho é questão de honra, glória, bravura e heroísmo”. Dizem que nos portões dos campos de prisioneiros alemães, gravavam uma citação de Nietzsche: “A cada um o seu”. Imitando Hitler, [Lavrenti Pávlovitch] Béria superou-o em cinismo.<sup>191</sup>

Se acompanharmos o argumento de Arendt sobre a vocação totalitária ser comum a todas as ideologias, concluimos que não poderia ser essa vocação que emprestaria ao racismo e à luta de classes o fator principal que conduziu os movimentos nazista e bolchevista-stalinista ao poder. Mas não devemos nos enganar: disso Arendt não conclui que, então lançando mão de dois programas distintos em suas bases alegadamente científicas, o nazismo e o bolchevismo se encontrariam na condição de regimes totalitários apenas pela forma de governar e fazer da vida humana uma interminável fluidez. O encontro estaria dado desde o princípio, antes mesmo da teoria virar prática e da ficção tomar o lugar da realidade. Em termos básicos, a serem melhor explorados daqui por diante, Arendt coloca o racismo nazista e o marxismo bolchevista em uma relação espelhada, incômoda

---

<sup>190</sup> Ibidem, pp. 80-81

<sup>191</sup> Ibidem, p. 78.

para inimigos mortais declarados: a biologia nazista repousaria em uma temporalidade linear, por um lado, enquanto a temporalidade linear da luta de classes e sua vitória final do operariado se sustentaria em bases materiais biológicas, por outro.

A engenharia biológica calcada na constituição corporal superior encontraria seu melhor suplemento na linearidade férrea de um processo temporal que estipula a vitória final de uma das partes em disputa. A superioridade de uma raça eleita é melhor representada com uma vitória final sobre todas as demais raças; as dúvidas sobre a imposição final da classe trabalhadora são completamente dissipadas pela eliminação física de seus opositores, não importa se de fato ou inventados. Assim, em algum ponto obscuro, o homem descamado de atributos ornamentais inúteis até ser reduzido a uma substância biológica primordial e superior encontraria improvável equivalente no homem descolado das lições acumuladas e recorrentes do passado até ser reduzido a um conjunto de valores pertencentes a uma classe à qual pertence a vitória final e à qual pertence o futuro.

E essas correntes coincidem dessa maneira não pela afinidade de seus conteúdos, que esvaziam Darwin e Marx de toda sua veia investigativa e de todo seu compromisso científico. O encontro se dá pela conjugação de elementos que são ao mesmo tempo mínimos e determinantes em cada uma dessas formulações a respeito da natureza e dos processos históricos. A teoria da evolução das espécies tem na temporalidade linear uma exigência teórica enquanto a teoria da luta de classes tem na disputa pelo controle sobre o dispêndio de energia humana uma batalha decisiva. Obviamente, quando este tipo de amálgama é patrocinado pelo cinismo stalinista vemos que a composição de elementos mínimos, que é tão harmoniosa na teoria, passa ao real embaralhando as peças do tabuleiro.

Entendemos também uma coisa surpreendente: aos olhos do Estado e de seus representantes, o indivíduo forte fisicamente é melhor, isso mesmo, melhor: moralmente superior, mais valioso do que o fraco, do que aquele que não consegue tirar da trincheira vinte metros cúbicos de terra por turno. O primeiro é moralmente superior ao segundo. Ele completa “a porcentagem”, ou seja, cumpre sua principal obrigação perante o Estado e a sociedade, e por isso se faz respeitar por todos. Aconselham-se com ele, respeitam-no, ele é convidado para reuniões e assembleias que,

pela temática, nada têm a ver com a extração de terra pesada e resvaladiça de canais úmidos e viscosos.<sup>192</sup>

“Mais do que uma doença ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar dos sentimentos elementares.”<sup>193</sup> Assim como Chalámov fez por meio da literatura, Emmanuel Levinas percebeu, dessa vez com assombrosa antecedência, esse paralelismo entre prevalência dos atributos corporais e vitória final da classe trabalhadora, aquela imediatamente associada ao binômio dispêndio de energia e força produtiva. E fez isso pareando Marx e Hitler em ensaio de 1934 baseando sua análise em termos puramente teóricos. Para o filósofo franco-judaico, o hitlerismo comportava uma filosofia, como indica o título do ensaio, “*Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*”. Aquele despertar apontava numa direção: “a partir daí, pavorosamente perigoso, ele se torna filosoficamente interessante. Pois os sentimentos elementares encerram uma filosofia. Eles expressam a atitude primeira de uma alma diante do conjunto do real e de seu próprio destino.”<sup>194</sup>

Devemos logo estar informados que ao emprestar a qualidade de filosófico ao hitlerismo, Levinas não concedia àquele movimento recém-chegado ao poder o benefício da dúvida. Antes, nos mostra com extrema acidez analítica que a Filosofia, produto maior da tradição ocidental, é que tinha passado por um desafortunado processo de atrofia e empobrecimento de suas bases fundamentais. O hitlerismo merecer ser tratado como mais nova escola filosófica apenas confirmava o quão baixo havia chegado esse decaimento. Em outras palavras, posicionado num sítio temporal semelhante ao de Theodore Abel, Levinas faz uma análise quase metafísica do que se mostraria um tipo de vida humana hiper materialista. Se a sociologia permitiu ao americano explicar o processo de condução do estado de coisas até aquele ponto, de chegada ao poder, a filosofia dava a Levinas uma única alternativa: a de especular sob termos abstratos como seria dali em diante. E como a luz do passado ainda parecia iluminar o futuro, Levinas faz uma análise sobre a qualidade da luz, cada vez mais rarefeita e obscurantista. Antes de passar ao péssimo gosto daquela nova concepção de vida humana, Levinas se preocupa em salvaguardar o que ele considera ter sido uma última fase de alta

---

<sup>192</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>193</sup> LEVINAS, Emmanuel. “Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo”, in: Reflexões sobre o nacional-socialismo. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016, p 50.

<sup>194</sup> Idem.

filosofia, quando o atributo da razão assume o bastão deixado pelo fundamento teológico.

Ainda que o liberalismo dos últimos séculos escamoteie o aspecto dramático dessa libertação, ele conserva um elemento essencial seu, sob a forma da liberdade soberana da razão. Todo pensamento filosófico e político dos tempos modernos tende a colocar o espírito humano num plano superior ao real, cavando um abismo entre o homem e o mundo. Ao tornar impossível a aplicação das categorias do mundo físico à espiritualidade da razão, ele coloca o fundo último do espírito fora do mundo brutal e da história implacável da existência concreta.<sup>195</sup>

O decaimento do argumento filosófico é esposado por uma mudança de concepção antropológica: do elogio à transcendência de si, o homem agora é incentivado a ser tão imanente quanto puder. E aqui, nesse infeliz enamoramento entre nova filosofia e novo homem, encontramos a intimidade de Marx com Hitler. “O marxismo, pela primeira vez na história ocidental, contesta essa concepção de homem”.<sup>196</sup> Há tanto mais beleza na imanência quanto mais incontinente, segundo o novo imperativo antropológico.

Agrilhado a seu corpo, o homem lhe vê recusado o poder de escapar a si mesmo. A verdade para ele já não é a contemplação de um espetáculo alheio a si – ela consiste num drama onde o próprio homem é o ator. É sob o peso de toda a sua existência – que comporta dados sobre os quais não é possível voltar – que o homem dirá seu sim ou seu não.<sup>197</sup>

Para Levinas, a história é sempre uma força impositiva, da qual o homem deve sempre ter a liberdade de poder escapar – o homem verdadeiramente livre, no limite, não tem história.<sup>198</sup> Ao investir num tipo humano completamente determinado, Marx estaria condenando os homens a uma eterna prisão, que é tanto mais aprisionadora quanto mais se aproxima de sua versão final: a vitória final do trabalhador é também o ponto final da dinâmica existencial e espiritual do homem: “A luta que preexiste à inteligência lhe impõe decisões que ela não tomou.”<sup>199</sup> Não

<sup>195</sup> Ibidem, pp. 55-56.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 66

<sup>198</sup> “As liberdades políticas não esgotam o conteúdo do espírito de liberdade, que, para a civilização europeia, significa uma concepção do destino humano. É um sentimento de liberdade absoluta do homem perante o mundo e as possibilidades que demandam sua ação. O homem se renova eternamente diante do Universo. Falando em termos absolutos, ele não tem história”. LEVINAS, p. 52.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 57

importa que Levinas esteja incorrendo em injustiça com Marx, mas sim a ligação que propõe haver entre marxismo e hitlerismo: “Com isso, o marxismo segue em sentido contrário à cultura europeia ou, pelo menos, rompe a curva harmoniosa de seu desenvolvimento.”<sup>200</sup> O contrário da cultura europeia, que Marx teorizara e Hitler colocava então em prática, é fazer do excesso de história um eterno presente, do qual não se poderia escapar, a despeito da ilusão de constante fluidez: “Por trás da melancolia do eterno escoar das coisas, do ilusório presente de Heráclito, está a tragédia da irremobilidade de um passado indelével que condena a iniciativa a ser mera continuação.”<sup>201</sup>

A vitória do tipo humano marxista requeria a derrota do tipo humano socrático, que até então havia sido preservado e atualizado nas diferentes etapas do pensamento filosófico europeu – e, por conseguinte, nas diferentes concepções antropológicas que caminhavam junto a essas etapas. Para Levinas socratismo e marxismo são, no homem, inconciliáveis: um comanda que o homem supere a biologia; o outro, comanda que ele ceda completamente ao biológico, tomando posse de suas próprias fontes energéticas. Não se pode obedecer a dois comandos ao mesmo tempo: “O igualamento dos espíritos perde a grandeza do triunfo do espírito sobre o corpo. Torna-se obra de falsários. Dessa concretização do espírito decorre imediatamente uma sociedade de base consanguínea. E então, se a raça não existe, é preciso inventá-la.”<sup>202</sup>

Levinas faz do corpo um desafio de assenhoreamento. O corpo representa um convite sempre em aberto à dissolução; cabe ao espírito manter o homem em posse de si. Isso significa que o espírito admite o convívio com o corpo e parte do pressuposto de que a liberdade é um exercício permanente contra constrangimentos que vêm de fora. O corpo, por sua vez, pode passar perfeitamente sem o espírito porque pode perfeitamente viver de forma cretina, do mínimo denominador comum: da troca de energia com o ambiente circundante. Do homem se pode fazer depósito de carga e descarga<sup>203</sup>. A projeção disso no campo da política aparece

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 58

<sup>201</sup> Ibidem, p. 52

<sup>202</sup> Ibidem, pp. 63-64

<sup>203</sup> O pensador brasileiro Gustavo Corção, amigo de primeiro escalão na passagem brasileira de Bernanos, escreve sobre a nova tendência ou contratendência filosófica que concorre para reduzir o espírito a subproduto da matéria corporal. “Será preciso dizer que muitos filósofos, e atrás deles

nesse escrito sobre a filosofia hitlerista de forma muito interessante, quando Levinas desenvolve um pequeno tratado teórico onde o espírito se manifesta como ideia e o corpo como força.

A ideia que se propaga separa-se essencialmente de seu ponto de partida. Torna-se, a despeito da marca única que lhe imprime seu criador patrimônio comum. É basicamente anônima. Quem a aceita torna-se seu senhor tal como aquele que a propõe. A propagação de uma ideia cria assim uma comunidade de “senhores” – é um processo de igualamento. Converter ou persuadir é criar pares. A universalidade de uma ordem na sociedade ocidental reflete sempre essa universalidade da verdade.<sup>204</sup>

Esse igualamento seria aquele de um espírito que, em última instância capaz de não se deixar determinar pela história, reconquista certa virgindade originária, indeterminada por condicionantes metabólicas.<sup>205</sup> Compartilhar liberdade entre iguais seria manter em aberto esse canal de restauração. Como na natureza há presas e predadores, ao se substituir um regime de ideias por um de força, nada mais natural que se estabeleça uma divisão entre aqueles que consomem e aqueles que

---

muita gente, julgam que não existe o universo de seres imateriais; que a alma humana é apenas um princípio de vida física, como a alma dos animais; que o conhecimento sensível e o racional são da mesma natureza e que, por conseguinte, é pura ficção a diferença específica do homem? Um dos mais estridentes desconcertos do mundo, como atrás já disse, reside nessa tentativa de achatar o homem para acomodá-lo, para naturalizá-lo no planeta. Se são suas excrescências que impedem a boa instalação, aparemo-las. Se o que atrapalha o homem é sua grandeza, reduzimo-la. Na base de todas as grandes tentativas para diminuir o homem, está aquela filosofia que risca a diferença específica, como se fosse possível solucionar nosso problema cortando-nos o que temos de principal”. CORÇÃO, Gustavo. “O desconcerto do mundo”, in: O desconcerto do mundo. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019, pp 22-23.

<sup>204</sup> LEVINAS, Emmanuel. “Algumas reflexões sobre a filosofia da hitlerismo.”, in: op. cit, 2016, p.67.

<sup>205</sup> Impressiona a sofisticação do argumento de Corção que faz do homem um ser extra-biológico. Para isso, invés de fazer pouco da terminologia biológica, Corção faz questão de disputá-la, revolucionando o vocabulário especializado – “diferença específica”, “causalidade unívoca”, “causalidade equívoca – numa questão teológica. “Considerem agora a bizarra situação do homem. À semelhança dos cães e dos gatos, nossos corpos são gerados por nossos pais. Até aí morreu o Neves, diria o rifão; ou nasceu o Neves. A grande novidade aparece quando consideramos que nossos pais não geram aquilo pelo que um homem é um homem. A geração da diferença específica, no homem, segue a causalidade equívoca, e põe-se fora do vínculo que prende uns aos outros. Uma alma espiritual, não podendo ser gerada como um corpo é gerado, terá de ser gerada por Deus, por modo de criação (porque a Criação propriamente dita está encerrada) em cada caso. Assim, aquilo que nos especifica, em vez de nos ligar à espécie, nos singulariza e nos isola da espécie! E singularizando-nos, ou isolando-nos, essa diferença específica vinda do alto faz, de cada um de nós, um todo único e insubstituível, um ser espiritual, isto é, um universo de conhecimento e de amor dentro do Universo. Faz de cada um de nós uma pessoa, isto é, um ser mais arrematado, mais totalizado do que o simples indivíduo de uma espécie, mas também, ai de nós, um ser destinado a uma majestosa solidão”. CORÇÃO. Op. cit., 2019, p. 25. Corção faz do Deus salvador um amante indiscreto que rouba aos pais a posse sobre o filho ali no ato da concepção. Retira, assim, à biologia essa posse.

serão consumidos, sendo a possibilidade de intercambialidade de papéis mantida por um regime de equilíbrio irracional de energias.

Mas a força é caracterizada por outro tipo de propagação. Quem a exerce não se separa dela. A força não se perde entre os que a sofrem. Ela está ligada à personalidade ou à sociedade que a exerce, amplia-as ao lhes subordinar o restante. Aqui, a ordem universal não se estabelece como corolário de expansão ideológica – é essa própria expansão que constitui a unidade de um mundo de senhores e escravos. A vontade de potência de Nietzsche, que a Alemanha moderna retoma e glorifica, não é somente um novo ideal, é um ideal que traz ao mesmo tempo sua forma própria de universalização: a guerra e a conquista.<sup>206</sup>

Em outros termos, a vida humana pode se apresentar no palco da existência de forma perfeitamente amputada. Levinas escreve esse texto antes do espetáculo nuclear, onde será a energia atômica e não biológica a comandar o show. Para fazer da degradação filosófica um baile onde Marx e Hitler dançam uma mesma música, Levinas precisa se posicionar como quem vê de fora – nesse caso, de fora do mundo material. Fica claro que para o pensador francês que a perspectiva humana não deve ser única e exclusivamente depositada no plano dos acontecimentos, sob risco de ficar presa num labirinto do qual não poderá sair.

Esse extravio do mundo para entender o mundo não combina com Marx, com sua imanência excessiva. Tampouco combina com Arendt, que vê no homem espiritualmente amadurecido alguém que se coloca de certa forma no mundo, mais do que alguém capaz de se tornar mundanamente incondicionado. Acontece que o próprio Marx era menos “corporal” do que Levinas e Bernanos nos fazem crer.<sup>207</sup>

<sup>206</sup> LEVINAS, Emmanuel. “Algumas reflexões sobre a filosofia da hitlerismo.”, in: op. cit, 2016, pp67-68.

<sup>207</sup> “Repito que a Revolução de 1789 foi a revolução do Homem, inspirada numa fé religiosa no homem, ao passo que a Revolução alemã de tipo marxista é a Revolução das massas, inspirada não pela fé no homem, mas no determinismo inflexível das leis econômicas que regem sua atividade, ela própria orientada por seu interesse”. BERNAOS, George. “A França contra os robôs”, in op. cit., 2018, p. 45. Ver também Gustavo Corção para quem assenhorar de si mesmo é saber permanecer na transcendência e não se tornar senhor do corpo e do mundo material – perspectiva que certamente é aquela também de Levinas: “A história com minúscula, isto é, o singelo registro dos fatos, está aí à disposição de todo o mundo. Houve uma revolução intencionalmente orientada pelo primado do econômico, e firmada nos postulados do imanentismo. O homem é do mundo. O homem é da História. O pão será do homem. Nas primeiras décadas do período revolucionário foi preciso fuzilar dezenas de milhares de recalcitrantes que teimavam em não entender o raciocínio; e por causa de certos erros técnicos nas reformas de estruturas agrárias, morreram milhões de mulheres e crianças. Morreram de Fome. Depois de duas ou três outras reformas conseguiram diminuir um pouco o número de fuzilamentos e de esfomeados. Enfim, ao cabo de meio século de experiências, esse regime especializado em produzir e distribuir pão teve de verificar uma esquisita evidência: a farinha

A filosofia de Marx é mais do que uma especulação em alto nível sobre a administração da energia humana. Irônica, porém não casualmente a veia espiritual de Marx pode ser vislumbrada em breve escrito de 1858, “*Fragment on Machines*”.

A análise teria mérito unicamente por seu conteúdo, mesmo que tivesse sido escrita de forma geométrica, como um tratado de análise científica. Mas Marx é um artesão da arte da persuasão. Num primeiro momento, Marx parece querer nos convencer de que a história humana é a história da superioridade metabólica revertida em trabalho, superioridade da qual a máquina e o sistema maquinário seriam representantes máximos.

Not as with the instrument, which the worker animates and makes into his organ with his skill and strength, and whose handling therefore depends on his virtuosity. Rather, it is the machine which possesses skill and strength in place of the worker, is itself the virtuoso, with a soul of its own *in the mechanical laws acting through it*; and it consumes coal, oil etc., just as the worker consumes food, to keep up its perpetual motion. The worker’s activity, reduced to a mere abstraction of activity, is determined and regulated on all sides by the movement of the machinery, and not the opposite. The science which compels the inanimate limbs of the machinery, by their construction, to act purposefully, as an automaton, does not exist in the worker’s consciousness, but rather acts upon him through the machine as an alien power, as the power of the machine itself.<sup>208</sup>

Como um interlúdio que cristaliza a contribuição de Marx nesse primeiro estágio argumentativo, Varlam Chalámov reaparece aqui com um de seus mais curtos e assépticos contos. Aparentemente o mais esvaziado de drama humano, “Injetor” talvez seja a peça mais perturbadora justamente por tratar de uma situação de máxima dramaticidade: a vida humana chega a seu ponto mais baixo quando ao máximo de drama é reservado o mínimo de poesia e o máximo de técnica – no caso a linguagem de um relatório burocrático de um campo de trabalhos forçados. Em pouco mais de uma página, Chalámov nos apresenta um pequeno relatório

---

diminuíra. E então o mesmo povo que em outros tempos vendia trigo, teve de ir buscar pão naquela outra parte do mundo, onde algumas pessoas insensatas continuam a dizer que não só de pão vive o homem. É a fábula da cigarra e da formiga às avessas.” CORÇÃO, in: op. cit., 2019, p. 31.

<sup>208</sup> MARX, Karl. “Fragment on machines”, In: #Accelerate#. Urbanomic Media LTD, United Kingdom, pp. 53-54.

detalhando e justificando os motivos da baixa produtividade numa certa seção de uma certa safra, seção cuja responsabilidade se encontra sob o autor do relatório.

Ao chefe da lavra, camarada A. S. Koroliov  
Do chefe da seção Zolotoi Kliutch, L. V. Kudínov  
Informe

Em atendimento à sua solicitação de explicações a respeito da interrupção do trabalho dos prisioneiros da quarta brigada durante seis horas, no dia 12 de novembro deste ano, na zona Zolotoi Kliutch, da lavra sob sua responsabilidade, informo:

A temperatura do ar pela manhã era inferior a menos cinquenta graus. O nosso termômetro atmosférico foi quebrado pelo carcereiro de plantão, fato que comuniquei ao senhor. Entretanto, conseguiu-se determinar a temperatura porque o cuspe congelava no ar.

Reuniu-se a brigada oportunamente, mas ela não pôde iniciar sua atividade, uma vez que o injetor do boiler que atende o nosso setor e aquece o solo congelado simplesmente se recusou a trabalhar. A respeito do baixo rendimento do injetor, mais uma vez levei esse fato ao conhecimento do engenheiro-chefe, entretanto, nenhuma medida foi tomada e o injetor não está operando. Neste dado momento, o engenheiro-chefe não quer substituí-lo.

O baixo desempenho do injetor resultou na falta de preparo do solo; à brigada, nada restou senão ficar algumas horas sem trabalhar. Por aqui não há onde se aquecer e não temos permissão para acender fogueiras. Por outro lado, a escolta não permite enviar a brigada de volta ao pavilhão.

Fiz de tudo, enviei comunicação a todos os setores possíveis, informando que não se pode mais trabalhar com esse injetor. Já é o quinto dia em que ele trabalha mal e dependemos dele para o cumprimento do plano da nossa seção. Não podemos cuidar desse injetor e o engenheiro-chefe não dá a devida atenção ao caso, apenas exige os metros cúbicos.

Sem mais no momento,

Chefe da seção Zolotoi Kliutch, engenheiro de minas L. Kudínov<sup>209</sup>

De forma direta, o acesso mais ostensivo que temos a um sentimento que admite a dramaticidade daqueles animais humanos é pelo cuspe congelado, que, ainda assim, desinvestido de sua origem biológica, aparece para substituir com pavorosa eficácia a disfunção de um instrumento defeituoso, um simples termômetro. Todo o problema está não nas condições inumanas sob as quais da brigada se exige o cumprimento de suas metas diárias, mas no fato gravíssimo de que metas estão impedidas de serem cumpridas. Em meio a uma situação natural e biologicamente avassaladora, o único problema que merece comoção é o da

<sup>209</sup> CHALÁMOV, Varlam. “Injetor”, in: op. cit., 2018, pp. 88-89.

vitalidade dos instrumentos. Varlam Chalámov, outrora detento daqueles campos de trabalho, investe no surreal não para amaciar as provações às quais aqueles homens estavam submetidos e sim para nos fazer ver como camada aparente aquilo que de outra forma estaria salvaguardado pelo não dito: a de que se havia perdido a diferença ontológica entre homens e coisas. Aqueles detentos estavam lá sob a alegação de serem educados para a vida num mundo orientado pelos valores operários; para, pela via do trabalho forçado, passarem a ver o trabalho como o ponto máximo de sua constituição como sujeitos humanos; para terem extraídos de dentro de suas vidas interiores os últimos obstáculos que não os permitiam enxergar a verdade com a devida nitidez; estavam lá, antes de tudo, para o bem deles mesmos. Chalámov desenvolve um método de relato via ficção que, por multiplicação de ângulos de acesso ao terror, esfarela cada uma dessas alegações. E faz mais do que isso porque a ficção torna o olhar capaz de perceber a costura que liga os elementos totalitários numa mesma manta envolvente. A indistinção entre homens e coisas é denunciada em seu nível mais absurdo e, exatamente por isso, mais determinante na resposta daquele responsável por tomar as medidas necessárias.

No relatório, transversalmente, foi escrito em caligrafia firme:

- 1) Pela recusa em trabalhar durante um período de cinco dias, ocasionando a interrupção da produção e a suspensão do serviço na respectiva seção, prender o prisioneiro Injetor por três dias sem liberação para o trabalho, tendo estabelecido a sua inclusão em regime mais rigoroso. Relatar o ocorrido aos órgãos de investigação para que o prisioneiro Injetor seja chamado à responsabilidade de acordo com a lei.
- 2) Quanto ao engenheiro-chefe Gorev, será repreendido por falta de disciplina na produção. Proponho substituir o prisioneiro Injetor por um trabalhador livre.

Chefe da lavra  
Aleksandr Koroliov<sup>210</sup>

Fim do interlúdio. É como se de um fragmento do argumento geral de Marx se desenrolasse todo um mundo e, muito mais decisivo, como se gerasse uma coleção de personagens que colonizam esse mundo, todos eles inscritos na lógica de um automatismo em que os homens são sempre menores do que máquinas, quando não inferiores a instrumentos de baixa complexidade. A máquina é um ser

---

<sup>210</sup> Ibidem, p 89.

corporal e também uma metáfora: era a materialização do ponto mais perverso a que se podia chegar a exploração do trabalho humano; sendo a consolidação da possibilidade de dar ao trabalhador o direito ao desfrute de amplo tempo livre, à máquina coube fazer da energia humana despendida dado cada vez menos relevante na cadeia produtiva – e exatamente por isso explorado com grau cada vez maior de violência e desproporção.

Hence it diminishes labour time in the necessary form as to increase it in the superfluous form; hence posits the superfluous in growing measure as a condition – question of life or death – for the necessary. On the one side, then, it calls to life all the powers of science and of nature, as of social combination and of social intercourse, in order to make the creation of wealth independent (relatively) of the labour time employed on it. On the other side, it wants to use labour time as the measuring rod for the giant social forces thereby created and to confine them within the limits required to maintain the already created value as value.<sup>211</sup>

O drama humano num mundo determinado pelo valor do trabalho não poderia ser maior quando o que importa é o currículo do camarada Injetor. Mas Marx, pasmem, faz uma virada decisiva em seu argumento: não são as máquinas que impõem suas leis aos homens; não sem antes os próprios homens passarem por um treinamento prévio. Marx começa seu texto sobre o lugar das máquinas na cadeia produtiva como que enaltecendo a superioridade metabólica daquele ser; superioridade derivada de comparação direta com o homem; em comparação direta, em termos de rendimento, com aquilo que define o homem como animal diferenciado, sua vocação para trabalhar o mundo. Com a intenção de criar um imenso contraste argumentativo, uma técnica fina de persuasão e de apresentação do verdadeiro ponto a ser formulado: a máquina só pôde surgir como ser de suprema superioridade porque à época de sua concepção os trabalhadores – os menos desumanizados dos humanos envolvidos nos processos de produção – já haviam sido submetidos a um longo período de automatização.

Marx ensaia outro contraste: o desenvolvimento do maquinário complexo e sofisticado devia quase tudo ao esforço intelectual de cientistas e quase nada às habilidades manuais do trabalhador comum. Antropologicamente, a máquina se interpunha entre dois tipos de homem: o que trabalha com o cérebro e o que trabalha

---

<sup>211</sup> MARX, Karl. “Fragment on machines”, in op. cit., p. 63.

com o corpo; cria do primeiro, opressora do segundo. Acontece que acima dos cientistas estavam os donos do capital; acima dos donos do capital, a fluidez autogeradora do capital. No momento em que capital e máquina passam a se retroalimentar como que sem passar por deliberação humana, todos os tipos humanos, dos mais baixos, os operários, aos mais elevados, os acumuladores de capital, passando pelos cerebrais cientistas, passam a estar submetidos a leis vindas de fora. Num primeiro olhar, tudo parece decorrer de um processo em que forças humanas passam a obedecer a forças inumanas sem sair de um denominador comum: o acúmulo de energia transfigurado em força produtiva. Sendo a escala de superioridade social determinada pela força de produção, nada mais natural o protagonismo das máquinas e dos donos das máquinas. E aqui Marx nos surpreende com mais uma virada argumentativa.

[...] this is not the road along which machinery, by and large, arose, and even less the road on which it progresses in detail. This road is rather dissection – through the division of labour, which gradually transforms the workers’ operations into more and more mechanical ones, so that at a certain point a mechanism can step into their places. [...] Thus, the specific mode of working here appears directly as becoming transferred from the worker to capital in the form of the machine, and his own labour capacity devalued thereby. Hence the workers’ struggle against machinery. What was the living worker’s activity becomes the activity of the machine. Thus the appropriation of labour by capital confronts the worker in a coarsely sensuous form; capital absorbs labour into itself – ‘as though its body were by love possessed’.<sup>212</sup>

Assim podemos entender por que Marx não investe tanta importância em seu programa político no controle das máquinas pela classe trabalhadora. A máquina é não só a materialização como a metáfora de um mundo cuja temporalidade é determinada pelo labor e não pelo tempo livre. O tempo mecanizado que subjuga a vida humana é um tempo burguês, um tempo do capital. A máquina deve coexistir com homens não mecanizados e não apenas deixar de servir a uma classe para servir a outra. Como vimos, o aparecimento das máquinas é precedido por uma atrofia das atribuições corporais e mentais dos trabalhadores, cuja excessiva atomização em forma de tarefas cada vez mais especializadas os conduzia a um alheamento sempre crescente daquilo que produziam. Em Marx os últimos serão os primeiros: se frente às máquinas os trabalhadores eram os mais

---

<sup>212</sup> Ibidem, p. 61.

rebaixados, isso ocorria porque sua relação com o maquinário era a mais submissa porque a menos substancial – não eram os proprietários e não eram os criadores. Exatamente por isso eram os mais habilitados a repor a autonomia humana como realidade do mundo. Desvinculados pela posse e desvinculados pela concepção, os trabalhadores eram os únicos aptos a passar da submissão à independência. Pela luta de classes adquiririam essa liberdade.

Labour cannot become play, as Fourier would like, although it remains his great contribution to have expressed the suspension not of distribution, but of the mode of production itself, in a higher form, as the ultimate object. Free time – which is both idle time and time for higher activity – has naturally transformed its possessor into a different subject, and he then enters into the direct production process as this different subject. This process is the both discipline, as regards the human being in the process of becoming; and, at the same time, practice, experimental science, materially creative and objectifying science, as regards the human being who has become, in whose head exists the accumulated knowledge of society.<sup>213</sup>

O totalitarismo não para, não admite ociosidade e não é simpático a atividades de reflexão. Para Arendt era fundamental defender Marx de acusações infundadas para que a real inadequação pudesse ser destacada. O pecado de Marx não residia em sua impetuosa mundanidade, o que Arendt via como parte destacada de seu mérito analítico. Seu equívoco, que assume contornos terríveis nas mãos erradas, era o de acreditar que o mundo humano pode ser fabricado em acordo com um desígnio; um desígnio previamente determinável. Marx não arremessava os homens num processo sobre o qual não teriam controle algum; ao contrário, sua análise da luta de classes era sobretudo filosofia política – e não apenas estudos socioeconômicos –, pois não só convocava a classe operária para a luta como decretava com ousada antecedência a inevitabilidade de sua vitória. O mundo a ser fabricado era o mundo da classe operária em posse de seu tempo livre.

Marx não era um socrático em sua luta contra a usurpação da Liberdade aos homens; atuava em favor de um grupo humano cujo destino era amadurecer e se empoderar de forma sempre crescente e não regressiva ao longo da história. Era menos sensível não só material, mas também espiritualmente à importância do homem em sua escala individual. A modelagem do melhor homem estaria

---

<sup>213</sup> Ibidem, p. 66

subsumida a um processo histórico de modelagem de uma classe em especial. Essa modelagem se dava por enfrentamento e não por autogênese. Não só um homem, mas qualquer grupo homogêneo de homens que estivesse isolado, apartado desse enfrentamento ao mesmo tempo violento e pedagógico, estaria fadado à atrofia espiritual. Seriam homens livres para a idiotice.<sup>214</sup>

A revolução marxista sob Stálin seria muito pior do que aquilo que preconizara Levinas, quando fez de Marx amigo dileto de Hitler. Eram os donos da moral da classe trabalhadora incluindo instrumentos no sistema penal enquanto homens congelavam sem autorização para fazer uma fogueira que os preservasse de congelar junto ao cuspe-termômetro. Aquilo que Levinas especulou no plano teórico foi superado por larga margem de decadência e horror por Hitler e Stálin – não como filosofia, como regime político; não como especulação, como vida real.

Marx não era só corpo, assim como Arendt não é só espírito. Não é à toa que a pensadora alemã parece sentir necessidade de defender seu conterrâneo toda a vez que o critica. Essa consideração com o pensamento de Marx se faz presente não só em *Origens do totalitarismo* como em outras obras seminais como *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. Arendt compartilha com Marx tanto o amor pela especulação teórica quanto pelo valor que investe na condição mundana do homem. Para Arendt os méritos especulativos de Marx são imensos e,

---

<sup>214</sup> Lionel Trilling nos explica a visão de Marx por contraste a uma tendência a se celebrar o homem do campo: “Para Marx, porém, a cidade deveria ser enaltecida ao menos pelo refúgio que oferecia daquilo que ele denominou ‘idiotice da vida aldeã’. Ele sem dúvida tinha em mente o sentido primordial da palavra ‘idiota’, o qual não se refere a uma pessoa mentalmente deficiente nem a alguém grosseiro e ignorante, e sim a um indivíduo privado que ‘não desempenha ofício público’ – isto é, a alguém que não participa da sociedade tal qual Marx a compreendia. Para ele, a solução do processo histórico – e, portanto, da vida essencial do homem – só poderia se dar nas cidades, onde cada classe confronta as outras e os homens da massa revelam a natureza e o destino da humanidade.” TRILLING, Lionel. “Sinceridade: sua Origem e Ascensão”, in: *Sinceridade e Autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do Eu*. São Paulo: É Realizações Ed., 2014, pp. 31-32. Fico me perguntando o que Marx teria a dizer das obras de Mestre Vitalino, como a famosa “Casa de farinha”, analisada com muita beleza pelo sociólogo Joé de Souza Martins que fala dos elementos de não-trabalho que compõem a cena para reforçar exatamente a capacidade ordenadora do trabalho duro e rural: “O menino como extremo, em face da avó. Uma espécie de círculo que fala de um processo de trabalho que se fecha onde os extremos se tocam – a velha e o menino, o trabalho e o brinquedo. O cachorro que olha o menino com alegria fecha o círculo de significados de um trabalho que humaniza. Na figura do cão humanizado que interage com as pessoas, a expressão da alegria do não trabalho. Um trabalho que é comunitário, necessário e festa ao mesmo tempo, trabalho e desfrute na mesma cena e no mesmo processo social, no mesmo momento. Um trabalho sem mediações nem estranhamentos de mercado, dinheiro, intermediários. Um trabalho que não é castigo, que não separa o fazer do fruto feito, que não cinde o trabalhar e o viver”. MARTINS, José de Souza. “Mestre Vitalino”, in: *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2019, p. 143.

exatamente por isso, seus equívocos potencialmente devastadores. Uma ênfase mal investida e estaríamos lá chamando Stálin de realizador marxista. Quando não investindo Hitler com esse pavoroso mérito.

Uma boa forma de abordarmos a decisiva diferença com que Arendt e Marx abordam a questão da mundanidade do homem é explorando a função que cada um elege como sendo a mais importante desempenhada pelo cérebro humano – estrutura que, sendo material e biológica, permite que o homem compreenda, especule e mesmo deforme a realidade, com ou sem efeitos práticos mais abundantes. Marx atribuíra a seu próprio cérebro a missão de organizar a história humana em uma cadeia de sucessão de protagonismos em que os que começam em baixo ensaiam um caminho não sem bizarras contradições até o topo – mas não pisando na cabeça dos eu antes estavam em cima, mas tornando impossível as condições que possibilitam a existência de pisadores de cabeça. O cérebro de Marx enxergava não o todo da vida humana, mas a substância cuja energia colocava esse todo em estado motor – do passado ao futuro, que ele próprio não veria com seus olhos físicos, mas que podia enxergar com nitidez. Ficção para sua atividade cerebral era um mundo que normalizasse injustiças. Ao cérebro do trabalhador Marx previu a tomada de consciência, a autopercepção a que se chega por uma vitória compartilhada. Uma estrutura material e biológica que ainda encontraria seu melhor funcionamento, do qual dependia o andamento adequado do mundo.

Sensível ao acontecimento como algo quase místico por trazer ao mundo aquilo nunca antes visto e que não se podia prever e que não se pode reverter, Arendt reorienta a perspectiva cerebral para outras searas que não a da ênfase no processual e na capacidade de predição. Em outras palavras, Arendt preserva o cérebro humano da derrota certa. Mas não para lhe atribuir um predicado de menor importância e sim para fazê-lo parceiro do mundo humano, no que tem de plural e imprevisível, e também para saber reconhecer a real extensão do que é mais terrível e grotesco, sem que se apele para saídas extramundanas. E não é casual que ela faça do ofício do historiador um caso preferencial para ilustrar tanto aquilo que cabe quanto aquilo que não cabe ao cérebro humano.

Para os que buscam o significado e a compreensão, o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento. A novidade

pertence ao campo do historiador, o qual – ao contrário do cientista natural, interessado em fatos sempre recorrentes – lida com eventos que ocorrem apenas uma vez. Essa novidade pode ser manipulada, caso o historiador insista na causalidade e pretenda ser capaz de explicar os eventos segundo uma cadeia causal que acaba por ocasioná-los. Aqui, de fato, ele estará se comportando como o “profeta de costas” (F. von Schlegel, *Athenaeum*, Frag. 80), e a única coisa a separá-lo dos legítimos dotes proféticos parecem ser as deploráveis limitações físicas do cérebro humano, que infelizmente não conseguem abranger e combinar de modo correto todas as causas operantes ao mesmo tempo. Mas a causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas.<sup>215</sup>

E aqui encontramos os motivos que obrigam Arendt a falar de Marx quando fala de totalitarismo. E não é por considerar o alemão, por quem nutre grande admiração, um materialista irrefreado ou por ver em seu sistema filosófico um amor excessivo pela corporeidade da condição humana. Assim como não vê em Darwin a questão do mais adaptado fisicamente o mais essencial a turbinar experimentos totalitários – biólogo evolucionista que fora, não é menos que provável que também nutrisse fixação pelo cérebro humano. Na teoria da evolução das espécies, a arma mais perigosa era a assunção da linearidade temporal a desempenhar papel decisivo nessa evolução. E aqui temos um jogo de espelhos: aquilo que parece mais desimportante no sistema de Marx – o gasto de energia mais do que a tomada de consciência pela classe trabalhadora – e naquele de Darwin – a confirmação cronológica mais do que a adaptação, acidental e não controlável – é justamente o elemento que turbinará as ideologias respectivamente baseadas na luta de classes e na superioridade racial. Em ambas as situações, são removidas da atividade cerebral humana aqueles dados que seriam inconvenientes para homens dispostos a “fazer história”. Assim, crer poder fazer história é, em termos de postura mental diante do mundo, aquilo que veda a compreensão da história como uma coleção de novos começos. Arendt quer apontar a idiotia que é se entregar a um programa inflexível e que tende ao automatismo.

São por incongruências desse gênero – tempo e raça; biologia e classe – que faz sentido falar em espécie quando se fala de marxismo e falar em vitória final quando se fala em darwinismo. Havia motivos históricos para que a face da moeda virada para a raça prosperasse com maior eficácia em um cenário e a face virada

<sup>215</sup> ARENDT, Hannah. “Compreensão e política”, in: op. cit., 2008, pp. 341-342.

para a luta de classes prosperasse em outro. Além disso, como vimos, surgiram lideranças e movimentos organizados que souberam oferecer caminhos propositivos e que prometeram às massas, doutro modo disformes e desorientadas, uma forma e um destino comum. Eram tempos em que o alívio da promessa parecia ter mais peso do que o aviso de perigo. Não há problema nenhum na incongruência entre a promessa e a realidade, contanto que alguém estivesse disposto a extraviar as mentes de dúvidas corrosivas. As pessoas estavam dispostas a acreditar e a aderir a quem dissesse que o mundo a ser construído era o mundo real e que aquele mundo do qual eram testemunhas oculares, aquele sim era uma grande mentira. Uma combinação entre desejo sincero por um mundo que não se dava a ver com agressiva disposição em contribuir mais com o corpo do que com a mente.

Assim, nazismo e bolchevismo-stalinista coincidem em vocação totalitária não apenas pelo que mostraram enquanto regimes de poder, mas, desde o princípio, pela natureza de suas promessas. Mas essas promessas encontravam acolhida em cérebros humanos, em mentes receptivas a conteúdos inéditos. Aquele era um mundo em que o entusiasmo pela fabricação da realidade veio antes da ideologia como realização política. Algo ocorrera entre a sofisticada elaboração de certos sistemas filosóficos e a idiotia coletiva que permitiu que certas ideologias tomassem o poder e operassem o horror no mundo humano. O que aconteceu entre a pena ferina de Karl Marx e a cretinice de um Adolf Eichmann, ambos filhos da língua alemã?

Antes de aceder ao totalitarismo como fenômeno antropológico, vale a pena prestigiar o esforço investido por Arendt após ter ganhado fama com *Origens do totalitarismo*. Falo de um esforço por acrescentar camadas de compreensão suplementares não ao fenômeno em si, mas àquilo que também conformaria algo como suas origens. Em “O conceito de história – Antigo e Moderno” temos a apresentação do que seria uma mudança no entendimento do conceito de história que acompanha de perto a estrutura geral os argumentos de Tocqueville quando compara era aristocrática com a era democrática: tomando em conta o grau que se atribui à excepcionalidade dos feitos humanos, a história teria passado por uma transição que vai da glorificação que imortaliza à diluição dessa excepcionalidade em processos cada vez mais impessoais e indiferentes a dramas humanos localizados. Outra forma de entender essa transformação é pela seguinte regra de

passagem: cada vez menos os homens e cada vez mais as leis. Há, contudo, um dado que viabiliza a passagem se retorcendo sem se quebrar: a sensibilidade humana ao tema da imortalidade.

Nossa concepção de História, embora essencialmente uma concepção da era moderna, deve sua existência ao período de transição em que a confiança religiosa na vida imortal perdera sua influência sobre o secular e em que a nova indiferença face à questão da imortalidade ainda não nascera.<sup>216</sup>

Não sendo possível remover esse dado do universo mental humano, precipitava-se uma situação controvertida: o anseio por imprimir ou possuir no mundo uma marca imperecível não encontrava mais uma morada adequada – nem junto à natureza grega nem na alma individual de cada cristão, ambas noções que comportavam o predicado da imortalidade. Começou então a se ensaiar um movimento em que se subtraía o singular em favor do geral e com o seguinte rebatimento antropológico: do indivíduo humano, a marca imortalizadora passa a um grupo eleito.<sup>217</sup> O desinvestimento no indivíduo seria compensado pela participação num grande feito conjunto e cujo termo final não se chegaria a ver. O que importa não é mais aquilo que se vê, mas contribuir para o que um dia será visto.

Em sua investigação sobre o conceito de história, Arendt alega que a mudança da noção antiga para a noção moderna encontra inegável afiliação em atividades mentais e investigativas ocorridas primeiro no campo das ciências da

<sup>216</sup> ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”, in: op. cit, 2011, p. 109.

<sup>217</sup> Em *Os Anos Vertiginosos*, Philipp Blom dedica o ano de 1912 para analisar o pensamento eugenista. À época ainda imperava uma curiosa composição: a teoria darwiniana de evolução das espécies ainda não se fazia acompanhar da ideia cientificamente comprovada da mutação genética, o que permitia que ao legado do biólogo inglês se associasse com seriedade científica a ideia de qualidades adquiridas passadas hereditariamente. Mas o que importa aqui é o dado político que Blom nos revela: isso não espantava os socialistas do debate eugenista – era uma questão de disputar qual grupo detinha e quais eram as mais nobres qualidades adquiridas que mereceriam ser passadas adiante. Francis Galton de um lado, socialistas do outro. “Ao escolher a classe alta inglesa como foco de sua pesquisa, Galton agira por simples pragmatismo, segundo sustentava: ‘Eu teria gostado especialmente de investigar as biografias de italianos e judeus, que parecem ricos em famílias de alta estirpe intelectual. A Alemanha e os Estados Unidos também se revelam de grande interesse. Ele já é um pouco menor no que diz respeito à França, onde a Revolução e a guilhotina causaram triste devastação na progenitura das raças mais capazes.’ Ao escrever isso, Galton demonstrava uma das principais implicações políticas da eugenia: ela levava à criação de um novo e mais forte tipo de aristocracia. Nem todos os eugenistas consideravam que as casas da nobreza europeia detivessem um reservatório genético superior – muitos destacados eugenistas eram socialistas –, mas a ideia de uma classe dirigente de qualquer natureza naturalmente envolvia divisões políticas, em torno das quais girariam os debates dos anos subsequentes”. BLOM, Philipp. “1912: questões genéticas”, in: *Os Anos Vertiginosos: mudança e cultura no Ocidente 1900-1914*. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 441.

natureza. A filosofia e os filósofos não demoraram em adequar aquelas atividades ao universo mental humano, como que se reclamasse à inteligência humana o direito sobre a soberania de um mundo ordenado por procedimentos controláveis. Então, antes que se privilegiasse uma raça superior ou uma classe vitoriosa, o primeiro passo foi fazer da espécie humana o fio condutor a partir do qual a realidade se revelaria em toda a sua clareza e harmonia. No atributo mental da espécie humana estava a chave para que a realidade do mundo e realidade humana fossem uma única e mesma coisa. Nessa chave também estava o segredo para uma nova versão do que tradicionalmente era entendido como atividades imortalizadoras.

Foi portanto no decurso da busca de um âmbito estritamente secular de duradoura permanência que a época moderna descobriu a imortalidade potencial da espécie humana. É isto que é expressamente manifesto em nosso calendário; é o conteúdo real de nosso conceito de História. [...] Com isso, a humanidade cessa de ser apenas uma espécie da natureza, e o que distingue o homem dos animais não é mais meramente o fato de falar (*lógon ékhon*), como na definição aristotélica, ou de possuir razão, como na definição medieval (*animal rationale*): agora é sua própria vida que o distingue, a única coisa que, na definição tradicional, supunha-se que partilhasse com os animais. Nas palavras de Droysen, que foi talvez o mais denso dos historiadores do século XIX: ‘Aquilo que é a espécie para animais e plantas... é a história para os seres humanos’.<sup>218</sup>

Aqui temos de forma inequívoca a coincidência entre Natureza e História – que em termos distorcidos se reapresentaria no encontro entre biologia humana e ideologia. Como discípulo de Hegel, Marx também reclamaria para a inteligência humana a soberania sobre os processos que fazem realidade humana da realidade do mundo; como rebelde que decreta a insuficiência da interpretação e conclama à transformação, Marx parece querer se apossar de outra atribuição das ciências naturais modernas, o controle empírico sobre os processos do mundo – vistos agora não como processos laboratoriais em que se reproduzem do início ao fim certos trechos de fenômenos naturais, mas como processos de produção de vida humana diferenciada.

Era essa a forma de Marx aliar consciência do mundo com agência sobre o mundo, encontro que se condensaria nos membros da classe trabalhadora. É pela

---

<sup>218</sup> ARENDT, Hannah. Op. cit., 2011, pp 109-110.

via do trabalho – realizado por trabalhadores conscientes do mundo que tem a construir para o gozo da própria liberdade – que a história humana vira um caso de emancipação. A máquina só prospera diante de um animal rebaixado<sup>219</sup>, mas não diante de homens que conhecem e controlam os processos que determinam a vida em todos os seus aspectos.<sup>220</sup> Marx nutria um sonho de fabricação.

Para explicar que a emancipação que faz de Karl Marx mais do que um hegeliano materialista, Arendt nos apresenta um conjunto de tentativas filosóficas em que há não linearidade, mas um esforço concentrado e disputado em dar uma resposta humana aos processos e passos dados pelas ciências naturais modernas. Arendt elege Hobbes e Tocqueville como extremos dentro de um conjunto de pensadores preocupados em fazer daquela onda transformadora algo que ainda supusesse algum grau de intervenção e não apenas de percepção humana<sup>221</sup> – Hobbes, o arquiteto da nova da política; Tocqueville, o saudoso resignado de uma liberdade perdida. Saudoso, mas não inerte.

Onde ainda sobrevivia um genuíno interesse em teoria política, este findou em desespero, como em Tocqueville, ou na confusão da Política com a História, como em Marx. Pois, o que mais, além do desespero, poderia ter inspirado a asserção de Tocqueville de que “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro,

<sup>219</sup> Jack London, em vista a um dos bairros mais miseráveis da Londres de Francis Galton não consegue evitar duas coisas: se horrorizar da baixíssima condição humana que testemunha e lançar mão de vocabulário naturalista para falar de injustiça social. “Os incapazes e os desnecessários! Os miseráveis e desprezados e esquecidos morrendo na carnificina social. A progênie da prostituição – da prostituição de homens e mulheres, crianças, da carne e do sangue, da centelha e do espírito, em suma, a prostituição do trabalho. Se isto é o melhor que a civilização pode fazer pelo ser humano, que venha a selvageria nua que uiva. Muito melhor ser um povo da floresta e do deserto, da caverna e do acampamento, do que ser um povo da máquina e do abismo.” LONDON, Jack, apud BLOM Philipp, in op. cit., 2015, p. 443.

<sup>220</sup> No seu escrito sobre maquinário e alienação, Marx deixa claro que o salto representado pela moderna ciência experimental não estaria completo em termos de desenvolvimento humano enquanto não fosse devidamente digerido e assenhorado pelo universo mental do trabalhador. “No longer does the worker insert a modified natural thing as middle link between the object and himself; rather, he inserts the process of nature, transformed into an industrial process, as a means between himself and inorganic nature, mastering it. He steps to the side of the production process instead of being its chief actor. In this transformation, it is neither the direct human labour he himself performs, nor the time during which he works, but rather the appropriation of his own general productive power, his understanding of nature and his mastery over it by virtue of his presence as a social body – it is, in a world, the development of the social individual which appears as the great foundation-stone of production and of wealth”. MARX, Karl, in op. cit., 2018, p. 62.

<sup>221</sup> “A idade moderna não somente produziu, mal iniciada uma nova e radical Filosofia Política – Hobbes é apenas um exemplo, embora talvez o mais interessante –, como também pela primeira vez, filósofos dispostos a orientar-se conformemente à exigências da esfera política; e essa nova orientação política está presente não apenas em Hobbes como, *mutatis mutandis*, em Locke e Hume. Pode-se dizer que a transformação hegeliana da Metafísica em uma Filosofia da História foi precedida por uma tentativa de desvencilhamento da Metafísica por uma Filosofia da Política”. ARENDT, Hannah, in: op. cit., 2011, p. 111.

a mente do homem vagueia na escuridão”? Esta é, com efeito, a conclusão da grande obra na qual ele “delineia a sociedade do mundo moderno”, e em cuja introdução proclamara “ser necessária uma nova ciência da Política para um novo mundo”. E que mais, além de confusão – uma confusão indulgente para com o próprio Marx, e fatal para seus seguidores – poderia ter conduzido à identificação, por Marx da ação com o “fazer a história”? <sup>222</sup>

Marx não cede à arquitetura legal de Hobbes, mas também não lamenta o desaparecimento do mundo aristocrático-burguês e sua excessiva sensibilidade para com aquilo que seria exclusivo a indivíduos diferenciados. Se ao mesmo tempo recusava, por um lado, a estabilidade política hobbesiana e, por outro, o assombro tocquevilleano diante da onda democrática, com sua tendência à amorfia, Marx não aceitou ceder a uma Filosofia da História que simplesmente decodificasse o processo de desvelamento da verdade do Espírito. Em outras palavras, à interpretação, acrescentou a mobilização política. Arendt diz que esse elemento, que acrescenta materialidade ao movimento do espírito, teria afastado Marx de forma decisiva de outros dois pensadores que também viam a história como algo feito pelos homens.

Para Vico, como mais tarde para Hegel, a importância do conceito de História era basicamente teórica. Jamais ocorreu a nenhum deles aplicar esse conceito utilizando-o diretamente como um princípio de ação. Concebiam a verdade como sendo revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador, o qual, por ser capaz de ver o processo como um todo, estaria em posição de desprezar “os desígnios estreitos” dos homens em ação, concentrando-se em vez disso nos “desígnios superiores” que realizam por trás de suas costas (Vico). Marx, por outro lado, combinava sua noção de História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna, de modo que em seu pensamento os “desígnios superiores”, que de acordo com os filósofos da História se revelavam apenas ao olhar retrospectivo do historiador e do filósofo, poderiam se tornar fins intencionais de ação política. O ponto essencial é que a Filosofia Política de Marx não se baseava sobre uma análise de homens em ação, mas, ao contrário, na preocupação hegeliana com a História. Foi o historiador e filósofo quem se politizou. <sup>223</sup>

Ao investir no materialismo histórico, trazia para o desvelamento do espírito a ação humana a ser realizada, recusando como fonte suficiente as ações humanas do passado que já haviam assumido a forma de acontecimentos definitivos – a

<sup>222</sup> Ibidem, p. 111-112.

<sup>223</sup> Ibidem, p. 112.

moldura final da realidade será desvendada na medida exata em que é fabricada; só fabrica uma moldura final quem de antemão visualiza seus contornos e o que irá dentro. Marx adota de Hegel a preciosa atribuição do historiador de informar aos homens o que é a realidade e não sem modificar os termos dessa atribuição. Ao mudar a mensagem, Marx opera também uma mudança na recepção dessa nova mensagem; assim, podemos ver o rebatimento antropológico que liga o novo historiador ao novo público, na própria transformação desse público, não mais leitores a serem informados, mas homens a serem provocados e convocados. Como seriam esses leitores-personagens?

Era como se os homens fossem subitamente cegados para distinções fundamentais tais como entre sentido e fim, entre o geral e o particular, ou gramaticalmente falando, entre “por causa de...” (for the sake of...) e “a fim de...” (“in order to...”) (como se o carpinteiro, por exemplo, esquecesse que somente seus atos particulares ao fazer uma mesa são realizados “a fim de”, mas que sua vida total como carpinteiro é governada por algo inteiramente diverso, ou seja, uma noção abrangente “por causa da” qual, antes de mais nada, se tornou um carpinteiro). E, no momento que tais distinções são esquecidas e os sentidos são degradados em fins, segue-se que os próprios fins não mais são compreendidos, de modo que, finalmente, todos os fins são degradados e se tornam meios.<sup>224</sup>

Aqui reencontramos o incomodo de Levinas com o que seria a escolha que vem antes da liberdade. Era um fabricar com os olhos vendados: alienados do mais importante dos produtos, a Liberdade, o trabalhador contribuía com o bem geral da classe sem o saber e, sabendo, sem tomar contato visual com o final da própria obra em que tomava parte. Não mais ilhas de consciência num sistema metabólico onde a máquina era o ser superior, agora eram ilhas de consciência coletiva em meio a processos de emancipação potencialmente intermináveis. Resta perguntar se basta como prêmio de consolação ser deslocado de uma cadeia produtiva determinada pelo ritmo do maquinário para uma cadeia de etapas históricas de tomada de consciência por um grupo homogêneo. Os trabalhadores fabricariam a Liberdade futura não como seres individuais, mas como parte de uma substância humana específica, a qual, por sua vez, tem como especificidade o fato de ter uma história que vai de uma incapacidade de autopercepção, passando pela assunção de uma identidade própria e diferenciadora, chegando, finalmente, àqueles que farão do mundo em que habitam um lar à sua imagem e semelhança. Dentro da história de

<sup>224</sup> Ibidem, p. 114

um mesmo grupo especial de homens, todos essenciais e de existência necessária, há os que já não vivem mais (músculos); os que vivem hoje (cérebro); e os que ainda viverão (olhos) – exploração, revolução e paraíso.

Para Arendt, Marx era ele próprio um gênio solitário, muito mais do que um camarada da classe trabalhadora. Em termos de engenharia humana, era um gênio de ficção muito mais do que um profeta do futuro – o mais brilhante dos ficcionistas.

O que distingue a teoria do próprio Marx de todas as demais teorias em que a noção de “fazer a história” encontrou abrigo é somente o 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.<sup>225</sup>

A ficção só viraria realidade quando encontrasse no mundo material um termo final. Mas que acontece quando uma coleção de medíocres, incapazes de acompanhar a inteligência do gênio, se apossa e transforma um sistema complexo e que comportava contradições potencialmente perigosas, caso mal compreendidas, em uma coleção também medíocre de receituários dogmáticos? E o que acontece quando essa coleção de medíocres encontra um exército de homens sem conteúdo? Totalitarismo é uma das opções.

Arendt não se apegava, a não ser como parte subordinada, às bases biológicas da ficção marxista. O que ela via como frágil era a sua aposta na consumação de uma realidade futura. Caso essa parte mais nobre e ousada de seu sistema falhasse, aí sim, as partes subordinadas de seu programa político em favor da liberdade e da justiça teriam a brecha para assumirem a condição de partes determinantes – e estava fadada a falhar, o mundo garantiria isso. E no que se assentava essa parte mais nobre da aposta de Marx? Numa confiança de natureza legislativa, que subsumia o processo de fabricação da história em um sentido teleológico com cena final determinada.

A ausência de sentido de todas as filosofias verdadeiramente utilitaristas podia escapar de Marx por acreditar este que, após Hegel ter descoberto em sua dialética a lei de todos os movimentos, naturais e históricos, ele próprio encontrara a mola e o conteúdo dessas leis no domínio histórico e, portanto, a

---

<sup>225</sup> Ibidem.

significação concreta da estória que a História tinha a contar. A luta de classes: para Marx essa fórmula parecia desvendar todos os segredos da história, exatamente como a lei da gravidade parecera desvendar todos os segredos na natureza.<sup>226</sup>

Marx impunha como elemento constitutivo da fabricação da história algo que em si mesmo tende a produzir reincidentemente esgotamento e reinício processual. O labor não combina com forma final. Mesmo que projetasse para o futuro da classe vitoriosa o desfrute do tempo livre, estaria impossibilitado o momento em que labor daria lugar para o fabricar. A aposta de que o labor concederia a si mesmo um termo final estaria inscrita no cérebro da classe trabalhadora, quando esta tomasse consciência de si mesma e se apoderasse dos meios de produção; ao mesmo tempo este processo já estava prescrito numa lei de movimento histórico. Assim, a aposta antropológica, que se condensava na vitória da classe operária, esteve desde sempre atrelada a uma aposta especulativa que determinava a vida humana como algo regido por leis. Portanto, tratava-se de um edifício legal no qual a potencial fragilidade das leis era também a fragilidade da aposta antropológica.

Marx foi apenas o primeiro – e, não obstante, o maior, dentre os historiadores –, a confundir um padrão com um sentido, e certamente seria difícil esperar que ele percebesse que quase não havia padrão em que os eventos do passado não se encaixassem tão precisa e coerentemente como no seu próprio. O padrão de Marx, pelo menos, baseava-se em um importante discernimento histórico: desde então, temos visto os historiadores imporem ao labirinto de fatos passados praticamente qualquer padrão que lhes apraza, disso resultando que a ruína do fatual e do particular através da validade aparentemente maior de “sentidos” gerais chegou mesmo a solapar a estrutura fatual básica de todo processo histórico, isto é, a cronologia.<sup>227</sup>

É interessante que Arendt recorra ao papel do historiador como uma metáfora que estabelece uma zona limítrofe da capacidade humana em lidar com a realidade: entre estabelecer causalidade e compreender o imprevisível. Óbvio que ambas as posições podem ser preenchidas por homens de maior ou menor inteligência e ímpeto investigativo. O grande amante do império da causalidade procurará a todo o custo aquilo que pode pôr abaixo a validade das leis causais com a justa intenção de desmentir esses inconvenientes e reforçar o poder quase sobre-

---

<sup>226</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>227</sup> Ibidem, p. 116.

humano das leis que nos regem. Aquele comprometido com o poder da contingência, por sua vez, admitirá a existência daquelas estruturas duradouras e preciosas, capazes de por muito tempo amaciar e tornar familiar aquilo que as poderia ameaçar e fazem dessa resiliência a justa causa para que se aprecie tanto mais o surgimento da novidade absoluta, que vem para mudar o andamento da vida humana de forma decisiva. O passado surge quase como um convite irresistível ao estabelecimento de regimes de causalidade. Arendt admite não só o poder dessa sedução, como aprecia a inteligência de muitos que cederam a esse tipo de entendimento da realidade. Por isso, o poder da crítica tem que ser do tamanho do problema que se vislumbra.

Para o historiador, é importante ter consciência desse fato para refrear o que os franceses chamariam de *déformation professionnelle*. Como ele está interessado no passado, isto é, em certos movimentos que nem poderiam ser percebidos pelo intelecto se não tivessem chegado a algum tipo de fim, basta-lhe generalizar para ver um fim (e um destino) em todas as partes. Para ele, nada mais natural do que ver na história uma história com muitos fins e nenhum começo; essa inclinação se torna realmente perigosa apenas quando – por qualquer razão que seja – as pessoas começam a criar uma filosofia a partir da história, tal como ela se apresenta aos olhos profissionais do historiador. Quase todas as explicações modernas da chamada historicidade foram distorcidas por categorias que, no melhor dos casos, são hipóteses de trabalho para ordenar o material do passado.<sup>228</sup>

O ponto de Arendt sobre os historiadores é também um argumento antropológico. A vida humana transcorrerá de modo decisivamente distinto caso os homens entendam a própria vida de um modo ou de outro: como algo regido por leis inelutáveis ou como uma substância sempre em aberto diante da qual as leis funcionam como protocolo de orientação, mas não de imposição. Assim, o entendimento histórico que se tem dessa vida e o papel do historiador desempenha na confecção desse entendimento são parte de uma disputa por qual tipo de capacidade se atribuirá ao cérebro humano, limitado e/ou hipertrofiado, para um lado ou para o outro. É uma disputa sobre como situar-se mundanamente.

Embora tenhamos perdido os metros para medir, e as regras de subsunção do particular, um ser cuja essência é o iniciar pode trazer dentro de si origens suficientes para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade. Se a essência de toda

<sup>228</sup> ARENDT, Hannah. “Compreensão e política”, in: op. cit., 2008, p. 343.

ação, em particular da ação política, é dar um novo início, a compreensão se torna o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição distinta de muitas outras, por meio da qual os homens ativos (e não homens que se dedicam a contemplar algum curso histórico progressivo ou fadado à decadência) finalmente vêm a aceitar o que aconteceu de maneira irrevogável e a se reconciliar com o que existe de modo inevitável.<sup>229</sup>

É claro que, como Hegel, como Marx e todos os grandes pensadores, Arendt tem a intenção de investir na substância do leitor ao alterar a substância do argumento. Ela se esforça para estar à altura desses nomes, sob todos os aspectos, incluindo aquele da persuasão retórica. Sendo assim, ela quer criar um contraste não apenas teórico no entendimento e na forma de narrar os eventos da história humana, mas que fazer seus leitores entenderem suas próprias vidas de outro modo que não como se estivessem enredados num processo do qual não podem escapar.

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. Se a criação do homem coincide com a criação de um início no universo (e o que mais isso significa, senão a criação da liberdade?), então o nascimento de cada indivíduo, sendo um novo início, reafirma de tal modo o caráter original do homem que a origem nunca pode se converter inteiramente numa coisa do passado; o próprio fato da memorável continuidade desses inícios na sequência das gerações garante uma história que nunca poderá terminar, porque é a história de seres cuja essência é o iniciar.<sup>230</sup>

O argumento contra o totalitarismo é também uma disputa pelo sentido de origem e, por consequência, de destino. Nessa passagem encontra-se uma noção antropológica diametralmente oposta àquela que prevaleceu na experiência totalitária. Isso significa que Arendt não aferra a história humana àquilo que considera ser o traço distintivo dos homens: iniciar é uma possibilidade, não condenação. Ao contrário, o início é algo que sobressai por contraste: ele salta, rompe, obriga à revisão da requisição humana por durabilidade e segurança.

Se o início contrasta com durabilidade e segurança, seria de se esperar que o homem amputado da capacidade iniciar se veria num mundo rígido como aço, fechado a alterações. Acontece que, renunciando à sua espontaneidade, o homem vê a própria mobilidade migrar para o âmbito das leis. Esse fenômeno, que é inteiramente antropológico, marca de modo especial a experiência totalitária.

<sup>229</sup> Ibidem, pp. 344-345.

<sup>230</sup> Ibidem, p. 344.

Contudo, essa versão monstruosa não é a única possível dessa transmigração da dinâmica da vida humana dos homens para as leis: ela fora ensaiada pela Filosofia da História e encontrou desafortunado incentivo na teoria darwiniana da evolução das espécies. Um ensaio que dissolvia o entendimento das leis como barreiras as promovendo a senhoras da mudança.

A excepcionalidade dessa ousadia – que primeiro se apresentou sob a forma da mais alta sofisticação filosófica e depois sob a mais abjeta estupidez – nos é brilhantemente apresentada e comentada por Octavio Paz. Antes de mais nada, a atitude despojada diante da ideia de que as coisas mudam já seria suficientemente surpreendente. Paz põe em perspectiva certos hábitos mentais nossos, educados para aceitar que as coisas mudam, estabelecendo comparações com outras atitudes e referências culturais. Uma porta de entrada se dá pela comparação entre as noções de “casta” e de “classe social”, que fazem parte de conjuntos mais amplos e distintos de orientação.

O indiano vê a sociedade humana no espelho imóvel da natureza e de suas espécies imutáveis. Longe de ser uma exceção, o mundo humano prolonga e confirma a ordem natural. Nós, acostumados a ver a sociedade como um processo, consideramos o regime de castas uma escandalosa exceção, uma anomalia histórica. Assim, a oposição entre “casta” e “classe” recobre outra mais profunda: história e natureza, mudança e estabilidade. Se homens de outras civilizações pudesse participar desse debate, decerto diriam que a verdadeira exceção não é o regime de castas – alguns decerto reconheceriam que se trata de um exagero mais ou menos iníquo – nem a ideia que o inspira, mas pensar, como pensamos nós, que as mudanças são quase sempre benéficas. O singular e único é superestimar a mudança, convertida em uma filosofia, e fazer dessa filosofia o fundamento da sociedade. Um primitivo diria que essa maneira de pensar é, pelo menos, imprudente: equivale a abrir as portas para o caos original.<sup>231</sup>

Não fosse suficiente o conforto diante do fato de que as coisas mudam, Arendt acrescenta um ingrediente potencialmente explosivo: as coisas não só mudam, como podemos descobrir as leis que orientam essas mudanças, como podemos acessar essas leis em sua materialidade, como podemos assumir o controle e a direção dessa orientação. A ousadia de quem julga poder canalizar a energia necessária para mudar o estado de coisas em favor da própria fabricação representa

---

<sup>231</sup> PAZ, Octavio. “Apêndices”, in: Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 169-170.

mais do que uma continuidade desse estado mental habituado à mudança. É uma ruptura dentro do que antes era uma relação domesticada. Antes mesmo da inteligência de Marx e da estupidez de imitadores nada talentosos, a coisa já não era bonita.

O moderno conceito de processo, repassando igualmente a história e a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente. Para nossa moderna maneira de pensar nada é 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 deixamos desorientar por generalidades tais como o desencanto do mundo ou a alienação do homem, generalidades que amiúde envolvem uma noção do passado. O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou evento 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.<sup>232</sup>

O encontro entre Natureza e História é o encontro entre aquilo que sempre esteve com, e, por que não, nos homens com aquilo que foi criado e feito pelos homens. Já vimos que, com a descoberta dos processos físicos envolvidos e desencadeados não apenas na confecção, mas, sobretudo, no uso da bomba atômica, a História pode não apenas se confundir, mas passar a determinar a Natureza, mesmo que seja pela via da destruição total. Tratemos, contudo, de gradações menos sumárias. Há um ponto, expressivamente convocado por Arendt, em que essa confusão monstruosa encontra um nível de funcionalidade em que, sem deixar de ser altamente destrutivo, aparece como logicamente pleno de sentido. A cérebros lobotomizados, a mentes unilaterais, a ideia de que a história pode redimir a dor imposta pela natureza parece deliciosa. E mais agradável do que a ideia de destruir a natureza e viver de um conforto inteiramente artificial é a ideia de que a natureza é algo que fora concebido para favorecer a um enredo humano – que pode tanto

<sup>232</sup> ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”, in: op. cit., 2011, pp. 95-96.

evolver o todo da humanidade quanto favorecer um grupo eleito dentro da espécie humana.

Há um momento em que o dado ficcional da vida humana deixa de estar afiliado à realidade para passar à condição de senhor da realidade. Em ambas as situações, nunca se tem pura realidade como nunca se tem pura ficção. Sendo assim, a monstrosidade da qual nos fala Arendt é uma situação na qual o veneno é uma questão de dose. E trata também de uma ocorrência cuja passagem se dá inteiramente no plano da mundanidade. A religiosidade seria uma vontade de extravio, uma ficção de desfiliação cuja luta corporal – contra o corpo na maioria das vezes – e cujo esforço intelectual não passam sem efeitos no mundo. Como que baseada num motor de negações, essa desfiliação julgava absurda a manipulação da Natureza – o homem era grande demais para se ocupar de assuntos da matéria e, ao mesmo tempo, era pequeno demais para interferir numa substância cuja origem remetia diretamente aos motivos do Criador. Não nos esqueçamos que Arendt não nega a esse impulso religioso de negação das coisas do mundo a nobre função de tradicional antídoto contra a idiotia, mesmo que com alto custo para a liberdade humana.

Para a incrível e controversa mente de Eugen Rosenstock-Huessy, as coisas começam a ficar monstruosas na medida em que esse esforço de desfiliação vai se apagando. O caminho mais curto para essa malfadada confusão entre História e Natureza seria o do esquecimento da gerência de Deus sobre os assuntos humanos. Obviamente, não se trata de um caso em que o Criador se ocupe dos assuntos humanos – é justo o contrário: esquecer de Deus é esquecer antes de mais nada tudo aquilo que ele nos nega e não tudo aquilo que nos concede. O motivo de falar nesse inclassificável pensador está numa pequena jóia de pouco mais de dez laudas, *“Hitler and Israel, or on Prayer”*. Se em Levinas o caso de Hitler é com Marx, aqui o ditador alemão encontra afinidade com outro pensador de origem judaica, Sigmund Freud. E mais uma vez o corpo tem tudo a ver com o incomodo.<sup>233</sup> A

---

<sup>233</sup> “Modern psychology goes so far as to call God who is the only ‘I’ of the intellectual process, and the creativity of love, by the term ‘Id’; to call love, sex; to call charity, faith, and hope forms of will-power; and to call the intellect a tool in the service of enlightened self-interest”. Obviamente, tamanho estrago nas categorias mentais teria resultados inevitáveis na história. “Modern psychology denies the existence or possibility of prayer. It has therefore made it quite impossible for the world of Gentiles to understand the services rendered by Israel. If Israel has never rendered a service, it

salutar relação do homem com a realidade vem da justa distância que for capaz de nutrir com relação ao mundo em que vive. E para isso, O Deus que diz “Não” é triangularmente fundamental: o homem não é igual a Deus, o homem não é igual à Sociedade e o homem não é igual à Natureza.<sup>234</sup> O princípio de realidade encontra consistência na observância dessas negações.<sup>235</sup>

A História encontra seu melhor encaminhamento tendo como bússola a rememoração sempre presente desses discernimentos. Antes de tudo porque afasta o homem do tipo de sociedade menos capaz de produzir diferenciação: a tribal, o único tipo que existia antes da fundação de Israel. Hitler é o grande Sim que vinha sendo gestado com o esquecimento histórico do Deus israelita; Hitler é o ponto máximo de uma história nacional de queda, a história alemã; Hitler e o nazismo finalmente consolidam o amor alemão pela indiferenciação. Fazendo do cristianismo uma versão atenuada – porque derivada – da obediência ao imperativo do “Não”, Rosenstock-Huessy reconta a história da perdição alemã, cujo drama aumenta conforme vai se aproximando o momento da perseguição aos judeus. Numa história que vai do “Não” ao “Sim”, o argumento se estrutura da seguinte forma: a Alemanha vinha ensaiando a ressurreição do tribalismo seguindo etapas de destruição das camadas que bloqueavam o reencontro entre História e Natureza. Seguindo um plano de destruição que vai das camadas mais recentes e superficiais às mais antigas e resistentes, a primeira perseguição teve os protestantes como

---

can be classified with the Negro problem. And this is actually done today. Israel, by her very existence, saved the world from endless spells of Egypt and of the Spanish Inquisition; today she is lumped together with Negroes as an ‘inferior’ race. Freud and Hitler might well shake hands; both have tried to disestablish Israel and true prayer”. ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen, in: Hitler and Israel, or on Prayer: A Chapter from “Letters to Cynthia”. The Journal of Religion, Vol. 25, No. 2 (April, 1945), pp. 129-139, p. 139.

<sup>234</sup> “In listening to God’s ‘No’, Israel recognized herself as God’s servant, as mortal man in the face of God’s majesty. In this ‘No’ all merely human desires are burned out, and our notion of God’s will is cleansed. ‘Revelation’ is a knowledge of God’s will, after his ‘No’ to our will has become known. Only then is God pure future, pure act – only when all his former creations stand exposed as non-gods, as mere artifacts. To have revealed what is not God is the condition for all our understanding of God”. Idem, p 131.

<sup>235</sup> “As long as spells bound the material world of sky and earth together, astrology and magic could not become astronomy and techniques. Every arithmetical problem remained a religious task, to be executed by priests ceremoniously, and with exultation. The Pharaoh had to build temples by spells.”, Idem, pp.132-133. A continuação, em que ele apresenta qual seria a situação adequada merece ser citada: “We state today that 2 and 2 are 4, and 4 and 4, 8, without raising our voices. The essence of mathematical symbolism is the fact that the voice is not raised for stating truths of mathematics. Figures, graphs, triangles, are designed to be conceived unemotionally. We master the secrets of mathematics best when we do not raise our voices. E conclui nos lembrando que abrir mão da materialidade corporal e sensitiva não é nada trivial: “But this is tremendous News. Never before had speech been used without deep excitement. The shaman foamed at the mouth. The priests in the temples lay prostrate.” Ibidem, p. 133.

protagonistas, sendo católicos e judeus apenas levemente acoitados; a segunda perseguição foi a de Bismarck contra “Roma” – a Igreja Católica estava mais próxima dos judeus em termos de origens e, portanto, em termos de sensibilidade ao “Não” do que os protestantes – portanto, essa segunda investida já foi mais violenta e radical do que a primeira; finalmente, veio o golpe desferido contra aqueles que se interpunham no caminho que levava ao encontro da Alemanha e dos alemães consigo mesmos – pela remoção do “ângulo judeu” estaria consolidada a derrota final do triângulo “Lutero-Roma-Israel”.

Obviously, the *furor Teutonicus* cannot be laid by a Catholic restoration this time. The abyss has opened more deeply. Hitler hates everything started by the Jews, including democracy and Freemasons. Why? They all know of the intersection of God’s “No” into history as a vital element. But a spellbinder must be sure that his spell will work under all circumstances. This prevents him from admitting God’s “No” to the fabric of history.<sup>236</sup>

O que significa eliminar o elemento israelita da história alemã? Significa deixar toda uma coleção de artefatos sofisticados – música, cinema, literatura, filosofia, ciências, maquinário – aos cuidados e desejos de bárbaros, gente que não distingue o mundo de seus caprichos rasteiros. Só a assunção de um Poder maior e indisputável pode garantir que o homem não seja igual a si mesmo: “The spellbinder identifies his audience’s will and the divine will, while true prayer separates these two.”<sup>237</sup> O encontro da hiper contemporaneidade com o hiper arcaico e do acúmulo de descobertas de extrema complexidade com a total incapacidade de discernimento depende da remoção do elemento israelita – do “Não” divino e supra-humano que, introduzido na linguagem e na vida mental veda a livre fabricação da história. E o que seria a liberdade sem o constrangimento do “Não”?

Seria caótica, mas não como o caos original. Seria primitivista, mas não primitiva. É a volta ao barbarismo promovida por bárbaros que conhecem e têm certa intimidade com as obras que só puderam surgir de espíritos até então guiados pelo “Não”; uma intimidade vulgar de quem faz uso sem conhecer aquilo de que se faz uso: qualquer imbecil é capaz de apertar o botão que faz disparar um canhão de artilharia. Rosenstock-Huessy não censura o âmbito ficcional da vida humana; ao

<sup>236</sup> Ibidem, p. 132

<sup>237</sup> Ibidem, p. 134

contrário, o celebra, mas estabelecendo diferença decisiva: há a relação baseada na falta de discernimento e aquela baseada num cenário em que a inteligência está ancorada fora do puramente ficcional.

The specific character of biblical prayer explains the uniqueness of the Bible. We can't forget the Bible because the divine "No" was created, in our speech, during those thousand years of Jewish prayer. And all the other departments of our linguistic faculty rest on this clear distinction between prayer, on the one side, and science, poetry, fiction and law, on the other. If we do not pray with Israel, we cannot retain our Greek mathematics, our Roman laws. This will sound arbitrary or exaggerated at first reading. But it is simple truth.<sup>238</sup>

Para Huessy, mesmo aquelas coisas que puderam ser concebidas apenas sob o signo do "Não" perdem sua substância original quando Deus é eliminado da equação – o elemento israelita seria a parte antropológica dotada dessa procuração divina. Numa organização cronológica que lembra aquela do ensaio de Arendt sobre o conceito de História, o autor alega que a ciência deu o primeiro passo na remoção do elemento divino, que garantia sob a via linguística da "súplica" a disposição mental capaz de discernir realidade de ficção.

Many a scientific mind hates to admit its polarity to the spirit of prayer. But hate blinds; and science sees its nice academic world shaken by spellbinders. Theoretically the scientific minds and semanticists and symbolic logicians and all other shades of rationalism abhor spellbinders. But, practically, science has called for Hitler because science has no longer a true philosophy, knows no longer of its limitations. Scientists should crave their opposition: that white heat of speech, during which man's will is separated from God's will, and men come to know God's will as differing from their own wishes and from their leader's will.<sup>239</sup>

A confusão nutrida antes na ciência que na política fez com que a confusão entre experimento e produção de realidade abrisse passagem à confusão entre a vontade humana e vontade divina.

Hitler's will and his God's will are nauseatingly one. The great art of speech has made Hitler crazy. Since he has the privilege of speaking, of inflaming the masses, he spellbinds. And so he hovers as a ghost from the abyss of paganism, a ghost of the days before God touched Israel's lips with his fiery coal: My will, O mortal, not thine, be done.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Ibidem, p. 132

<sup>239</sup> Ibidem, p. 135

<sup>240</sup> Ibidem, p. 132

O “Não” é a fonte da qual imana, como uma força magnética, a substância legal que possibilita o “Sim” criativo, aquele que enriquece a vida humana e trabalha para o aperfeiçoamento do homem. Deus com sua imperecível determinação em negar permite ao homem acumular sem ostentar. O engano quanto à própria grandeza seria o caminho mais curto a conduzir o homem à monstruosidade.

A “No” must be invoked over the makeshifts of our past or the accidental ideals of our present being. Whether we call this purge prayer or not does not matter. It is prayer, true prayer. All true prayer begins with establishing distance between two poles: one, the sacrifice of a mortal’s own ideas and ideals, i.e., his self-will, thus by making room for God’s will by repentance; the other a majesty of light, future, creativity. Prayer is the act by which the potential between two poles, God and man, is enhanced or enlarged; the hollowness of man and the glory of God both are increased. [...] The soul must become able to receive her order of the day. Therefore, the weeds of her own preconceived routines must be cleared away. And the “No” spoken over these weeds of our wills must precede the creative “Yes” out of which we shall live tomorrow.<sup>241</sup>

Karl Marx parece representar, sob aspectos muito especiais, um ponto equidistante entre Arendt e Rosenstock-Huessy. Em termos de afinidade teórica, partilha da mundanidade da pensadora; já com procurador de Israel, partilha de uma ideia de fabricação da história pelos homens baseada em condicionantes que de alguma forma desvinculam o produto final de quem o fabrica. Enquanto se acreditar em Deus como Aquele que diz “Não”, se atribuirá tudo o que é feito, inclusive a própria história, à Graça Divina; enquanto a luta de classes não estiver resolvida – e não estava resolvida nos tempos de Marx, longe disso –, aqueles que realmente dispendem energia fabricando a realidade estarão dela alienados. Nem a retidão religiosa nem a luta de classes são opiáceos, mas ambas estimulam o homem a agir em acordo com leis que em última instância não controlam e cujo conteúdo não escolhem – com sorte, chegam ao ponto de poder discerni-lo. Empenhados em combater o vírus da idiotia, cuidam para que o homem não estacione em um estágio de seu desenvolvimento em que ainda reste algum resquício de cretinismo e de mesquinhez. Otimista, Marx aposta que chegará o momento em que isto estará sanado, quando trabalhador emancipado material e mentalmente e homem livre serão uma única e mesma coisa. Cético a respeito da suficiência terrena,

---

<sup>241</sup> Ibidem, p. 138.

Rosenstock-Huessy duvida que algum dia o homem deixará de ser insuficiente em algum grau e, por isso, ancora a fabricação da história a um sentimento religioso que humilha o homem que cria.

Para Arendt, tudo o que é feito pelo homem só pode ser compreendido sob critérios antropológicos e mundanos. E ambos os critérios estarão decisivamente deturpados e orientados para a monstrosidade quando à liberdade humana se subtrair o elemento da imprevisibilidade em favor daquele da fabricação. Em outras palavras, se desinveste o homem de sua possibilidade de iniciar algo e se lhe impõe um destino final para o qual caminha, num trajeto pavimentado por ele mesmo – na suposição de que a Liberdade é algo a ser “feito”.

A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo. Todos os processos da terra e do universo se revelaram como sendo ou feitos pelo homem ou potencialmente produzidos por ele. [...] Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.<sup>242</sup>

Arendt está falando aqui de uma situação geral, que abarca tanto os regimes totalitários quanto as sociedades que os confrontaram direta ou indiretamente. O totalitarismo, com sua completa desvirtuação mental e moral de seus funcionários e de suas vítimas, é apenas um caso que saiu dos limites do suportável.<sup>243</sup> Esse conceito, tal como elaborado por Arendt, nos permite transitar analiticamente entre regimes que operam em polos alegada e extremamente opostos. De forma que falar

<sup>242</sup> ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”, in: op. cit., 2011, pp. 125-126.

<sup>243</sup> “Nesse e em muitos outros aspectos, a triste verdade é que os políticos totalitários apenas aplicaram do modo mais extremos e sistemático preconceitos políticos modernos de profundas raízes e ampla aceitação. A maldade e a vulgaridade desses preconceitos ultrapassaram qualquer limite suportável, mas eles provinham de outras tradições mais respeitáveis, e adquiriram uma nova atualidade diante dos problemas das massas e da sociedade de massas.” ARENDT, Hannah. “Os ovos se manifestam”, in: op. cit., 2008, p 302.

de Stálin é também falar de Hitler, ambos representantes máximos de “Sim” transformado em lei de dinâmica histórica.

Sob um olhar mais uma vez retrospectivo, hoje é fácil formular o que Stálin fez: ele converteu a velha crença política e especificamente revolucionária, expressa em geral no provérbio “Não se faz uma omelete sem quebrar ovos”, num verdadeiro dogma: “Não se quebram ovos sem fazer uma omelete”. De fato, essa é a consequência prática da única contribuição original de Stálin à teoria socialista. Em reinterpretação da doutrina marxista, ele declamou que o “Estado socialista” primeiro precisa se fortalecer cada vez mais, até que de repente, em algum futuro distante, ele irá “desaparecer” – assim como, em algum momento, a ininterrupta quebra de ovos produzirá automaticamente a omelete desejada.<sup>244</sup>

“Os ovos se manifestam” [*The Eggs Speak Up*], texto de datação imprecisa, mas avizinjado cronologicamente ao lançamento de *Origens do totalitarismo*, em 1951. Nesse escrito, cujo título comprova a ironia fina de Arendt, temos o encontro entre as duas partes fundamentais que constituem um regime totalitário: do sistema impecável em fazer valer sua lógica diabólica – fazer o mundo como se faz uma omelete – com sua contrapartida humana, não a dos dirigentes, não a de Hitler e Stálin, mas do homem mergulhado e forjado na sociedade de massas – os ovos com que se fará a omelete. Se a um ovo fosse concedida a faculdade da fala, como ele se pronunciaria? Esse, mais do que a sordidez do hitlerismo e do stalinismo é o tema desse, dentro tantos outros, impressionantes textos de Hannah Arendt.

Se os que escaparam ao inferno totalitário não voltaram de sua experiência com nada além dos próprios truísmos, morais ou outros, dos quais haviam fugido vinte ou trinta anos antes – e fugido pela ótima razão de não considerá-los mais suficientes para explicar o mundo em que vivemos ou para oferecer um guia de ação dentro dele –, então podemos ficar presos, em termos morais, entre banalidades piedosas totalmente desacreditadas e sem sentido e a banalidade vulgar do *homo homini lúpus*, que, como guia para a ação humana, também não tem sentido nenhum, mesmo que, como sempre, muita gente acredite nela.<sup>245</sup>

O ponto de Arendt é dramático: o personagem principal dos regimes totalitários é perfeitamente capaz de sobreviver e se adaptar em outros ambientes

<sup>244</sup> Ibidem, p. 300

<sup>245</sup> Ibidem, p. 304

que não totalitários.<sup>246</sup> Pior do que isso, carregam consigo um tipo de carga viral capaz de contaminar não apenas outros homens, mas também instituições e corpos políticos, que têm o risco de perder aquela solidez historicamente assentada, tão celebrada por Tocqueville, “transformando-os verbalmente numa ‘causa’ cuja realização se encontra, por definição, no futuro”.<sup>247</sup> Arendt chega a fazer um exercício ficcional, imaginando o que poderia acontecer com a então celebrada democracia da República americana, caso, mais do que sua gente, suas instituições e crenças fossem liquefeitas em promessas verbais.<sup>248</sup>

O que me interessa reter desse pitoresco ensaio de Arendt é a análise que ela faz da vida mental humana e de como é tênue a linha que separa homens livres de homens-ovo, que se prestam a ser quebrados para que se faça a omelete. E é de fato muito interessante porque se argumento nos conduz a pensar em termos mais de disposição de espírito do que de conteúdo a que se adere. Arendt faz da diferença entre estes dois tipos humanos tão drasticamente diferentes quase uma questão de estado de humor.

Na simplicidade da vida cotidiana, apenas uma regra reina suprema: toda boa ação, mesmo por uma “causa má”, acrescenta algo de bom ao mundo; toda má ação, mesmo em nome do mais belo ideal, torna nosso mundo um pouco pior. A seriedade extrema pode ser tornar uma verdadeira ameaça à franqueza que é um traço tão básico de todas as sociedades livres, em que os pronunciamentos, enquanto permanecem no campo da simples opinião, nem sequer almejam a verdade; e, claro, nem é muito provável que a conversação social venha a gerar verdades. Toda a graça e toda a boa-fé nas reuniões sociais se perderiam caso se permitisse que a análise das segundas intenções ou a busca de possíveis consequências sinistras aterrorizassem os espíritos

---

<sup>246</sup> “Em outras palavras, o assustador retorno dos ex-comunistas ao mundo ‘normal’ é sua fácil e irrefletida aceitação dessa normalidade em seus aspectos mais banais. É como se eles nos dissessem todos os dias que a única escolha que temos é entre o inferno totalitário e o filisteísmo. [...] Seu fervor indica com a maior clareza que, na verdade, eles são idealistas extremados que, tendo perdido seu ‘ideal’, estão à procura de um substituto e transferem seu extremismo para o catolicismo, o liberalismo, o conservadorismo ou o que for”. *Idem*.

<sup>247</sup> *Idem*.

<sup>248</sup> “No momento em que a democracia se torna uma ‘causa’, é a própria sociedade democrática como realidade viva que se vê ameaçada, porque então as ações provavelmente serão julgadas e as opiniões serão avaliadas em termos de objetivos finais, e não por seus méritos intrínsecos. Só pode ser uma ameaça ao modo de vida democrático quando as pessoas passam a enxergar tudo como meio para um fim, isto é, dentro de alguma cadeia necessária de motivos e consequências, e tendem a julgar as ações ‘objetivamente’, sem levar em conta os motivos conscientes do agente, ou a deduzir das opiniões certas consequências que não são pretendidas pelo defensor de tais opiniões”. *Ibidem*, p. 305.

livres, e portanto às vezes jocosos e até irresponsáveis, dos homens livres.<sup>249</sup>

Mestra na análise das miudezas e em reconhecer que das sutilzas da vida mental saem as formulações mais sofisticadas, Arendt mostra disposição em proteger aquilo que considera de mais precioso na vida humana. E faz isso de forma curiosa: apontando a fragilidade dessas capacidades, as quais, a depender das circunstâncias, podem ser suprimidas por disfuncionalidade. Mergulhando o homem na mundanidade, como faz Karl Marx, Arendt não faz disso um elogio da entrega. Para agir no mundo mobilizando a totalidade de suas faculdades, o homem tem que estar protegido do próprio mundo e de outros homens – e também protegido daquilo que ele próprio pode vir a desencadear. Junto a Rosenstock-Huessy, ela também procura uma fonte do “Não” e a encontra na noção tradicional de lei: sendo o homem um ser criado para ser criador e que foi posto no início para iniciar, cabe às instituições e leis a função de lhes conceder durabilidade e segurança para que não recaia em processos autofágicos. Concebidas pelos próprios homens, leis e instituições serão inevitável e repetidamente rompidas pelo simples fato da presença humana no mundo. Arendt não faz apologia por leis eternas, mas para que não se invista contra sua vocação fronteira e estabilizadora. O homem já seria suficientemente vocacionado para a mudança, ele não precisa de um mandamento externo. Por isso, a transformação das leis ordenadoras da vida humana em leis dinâmicas implicaria extrair aos homens sua possibilidade de ser de outra forma. Enfim, seria um falso paradoxo a ideia de que aos homens cabe a dupla vocação de permanecer e alterar. É um desafio do qual não se podem escamar: a pura permanência e a pura alteração são igualmente letais para a liberdade humana.<sup>250</sup>

O único elemento imprescindível para o surgimento de uma experiência totalitária é o elemento antropológico. O mesmo não é verdadeiro para o exercício da liberdade, que exige que haja um mundo e uma coleção de heranças sólidas

---

<sup>249</sup> Idem.

<sup>250</sup> “O liberalismo, a única ideologia que algum dia tentou expressar e interpretar os elementos genuinamente sólidos das sociedades livres, demonstrou tantas vezes sua incapacidade de resistir ao totalitarismo que esse malogro já pode ser incluído entre os fatos históricos de nosso século. 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 na Grã-Bretanha? –, devem sua existência aos hábitos, costumes e instituições formados num grande passado e cultivados ao longo de uma grande tradição. Mas, sempre que pessoas de boa vontade e às vezes de muita inteligência tentaram deter a onda do totalitarismo recorrendo a esse grande passado e a essa grande tradição, estes ficaram estranhamente calados e impassíveis.” Ibidem, p. 306

capazes de resistir e possibilitar a ação humana. O totalitarismo deixado à própria sorte conduz à total destruição; a liberdade exige como contrapartida mecanismos de contenção. Com a descoberta da bomba nuclear veio a descoberta de que dos homens passaria a depender a existência humana e de tudo o mais que existe. Em outras palavras, só a monstruosidade pode ser completamente humana; a história pergunta por camadas que não apenas humanas. Mas voltemos ao âmbito dos aspectos transitivos.

Mais do que patrimônio mental coletivo, os provérbios são formas de apreensão da realidade, bussolas de orientação da conversação jocosa e irresponsável, o “não” consolidado em verbo e que não permite que a conversa despreocupada se desencaminhe em hábitos mentais de quem só sabe obedecer. Afinal de contas, “a ‘sabedoria’ dos provérbios realmente populares costuma ser o resultado cristalizado de uma longa linha de autêntica reflexão filosófica ou teológica”.<sup>251</sup> Não por menos, não se altera a natureza e o sentido dos provérbios sem que se incorra em sérios riscos.

Voltando a nosso exemplo específico: provérbios como “não se faz uma omelete sem quebrar ovos” têm apelo geral, como algo que pertence ao senso comum, porque representam, mesmo sob forma vulgar, uma quintessência do pensamento filosófico ocidental. A sabedoria e as imagens proverbiais derivam da experiência laborativa da humanidade ocidental: não se faz uma mesa sem derrubar uma árvore. Essa sabedoria é muito dúbia, mesmo quando aplicada genericamente à interação entre homem e natureza; pode resultar, e de fato muitas vezes resultou, na representação equivocada de todas as coisas da natureza como meros materiais para o artifício humano – como se as árvores não passassem de madeiras potenciais para mesas. O elemento destrutivo intrínseco a toda atividade puramente técnica passa a predominar, porém, quando essas imagens e ideias são aplicadas à atividade política, à ação ou aos acontecimentos históricos, ou a qualquer outra interação entre os homens. Sua aplicação corrente à política, que de forma alguma é apanágio do pensamento totalitário, indica uma profunda crise na aplicação de nossos critérios usuais de certo e errado. O totalitarismo, nesse e em muitos outros aspectos, apenas extrai as consequências derradeiras e irrestritas de certas heranças que se tornaram problemáticas. Existem excelentes razões para que isso tenha ocorrido, para que os únicos movimentos que descobriram novos recursos para a organização das massas desprotegidas e desarraigadas tenham sido também os mesmos que insistiram nos elementos técnicos e destrutivos de nosso pensamento político. Por azar, e isso talvez seja ainda mais grave, existem ótimas

---

<sup>251</sup> Ibidem, p. 301.

razões para que todos os argumentos que remontam a essa tradição da manufatura humana e utilizam suas imagens também exerçam um apelo tão forte sobre o mundo não totalitário. No momento em que o homem deixa de se definir como *creatura Dei*, fica muito difícil, que deixe de se considerar, de modo consciente ou não, um *Homo faber*.<sup>252</sup>

Aqui encontramos o material humano sem o qual não há regime totalitário. “Não se quebram ovos sem fazer uma omelete”: eis a subversão de um provérbio que em sua versão original já guardava a cristalização de um equívoco. Ao dobrarmos a aposta, vemos Stálin como mestre de obras do projeto marxista; assim como vemos Hitler como o homem que aceleraria, sob os auspícios do darwinismo, a vitória da raça superior. Fazer o mundo como quem faz uma omelete. Antes das omeletes estavam lá os ovos. A ironia de Arendt é fina: então por que não escutar o que os ovos têm a dizer? Por que não analisar o que fazem com as estruturas verbais que oferecem ao público sua forma de apreender e exprimir o que entendem do mundo e de sua função nesse mundo?

O que, senão manifestação dessa mesma fina ironia, leva Arendt a chamar Marx de historiador? Sendo a história o ofício que depende sobremaneira do uso do cérebro, Marx ao investir na predicação e não na compreensão, põe do avesso o trabalho do historiador: o tempo todo ele conta e explica a história do futuro. Toda a luta de classes é, antes de tudo, uma história do futuro, mesmo quando situada cronologicamente num ponto anterior àquele do historiador marxista. O totalitarismo é o momento em que uma desafortunada porta se abre: o maior dos equívocos de Marx – a ideia de que a história possa ser feita – encontra um tipo humano perfeitamente adequado para fazer realidade desse equívoco. Como que por afinidade eletiva tipos humanos deformados e sistemas filosóficos deturpados se encontram numa tempestade perfeita. O totalitarismo é antes de tudo uma pavorosa condecoração da estupidez.

Tão grave quanto manipular o conteúdo de provérbios populares pela alteração do posicionamento de seus elementos constitutivos – a quebra indiscriminada de ovos (puro labor) resultará em algum momento na omelete (produto acabado) –, é fazer do historiador um investigador do futuro. Não se trata

---

<sup>252</sup> Ibidem, p 308.

aqui da arte do prognóstico<sup>253</sup>, mas de transfigurar vontade de transformação em decreto sobre a forma final a ser assumida pela vida humana. Mais do que projeção, há modelação. A luta de classes não é uma análise que autoriza a aposta de que um padrão estrutural resiliente manterá seu atributo de, no futuro, continuar a determinar a substância dos acontecimentos; partindo de um padrão a que se chegará no futuro, a luta de classes determina desde o passado a ascensão e queda de padrões estruturais que, conforme vão sendo derrotados, vão deixando de determinar a substância dos acontecimentos. Até que se aceda a um padrão final e definitivo.

A luta de classes é, portanto, um elemento morfológico cujo centro de gravidade se encontra no futuro, mas cuja existência é antes percebida no passado através de análise histórica. Não se tratando de uma força impessoal, a luta de classes convoca um certo tipo humano e o conduz a uma melhor compreensão de si e da história que lhe cabe fazer. Da morfologia histórica à morfologia biológica a coisa pode ser tão complicada quanto pegar um bonde em outra direção, contanto que haja uma linha férrea comum, que permita reduzir ambas as vias a um denominador comum: uma linha temporal que vá do passado ao futuro. Não é por outro motivo que, tendo uma coleção de eugenistas, dos mais aos menos alucinados, Arendt faz de Darwin, e não de um Haeckel ou de um Lamarck, o equivalente de Marx para o caso da ideologia baseada na supremacia racial. É a possibilidade de se emprestar à hipótese da evolução das espécies uma lei que permite que se faça uma biologia do futuro, uma história de para onde caminha a espécie humana e uma ficção sobre qual parcela dessa espécie está destinada a subjugar ou mesmo fazer desaparecer as outras parcelas.<sup>254</sup> Certamente, como no caso de Marx, aí também

---

<sup>253</sup> KOSELLECK, Reinhart. “O futuro desconhecido e a arte do prognóstico”. Estratos do tempo: estudos sobre história 1.ed. – Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

<sup>254</sup> No primoroso capítulo dedicado ao pensamento eugenista, “1912: Questões genéticas”, o já referido Phillip Blom explica porque foi Darwin que se tornou a vedete dos eugenistas: sua teoria permitiu a internacionalização daquele movimento. E aqui vale a pena reproduzir parte da pequena minibiografia que Blom faz do eugenista Guido von List, cujas obras eram lidas com voracidade pelo jovem Hitler: “Entre esses místicos raciais conservadores destacava-se o romancista Guido von List (1848-1919; o ‘von’ nobiliárquico foi conferido por ele mesmo), que descobriu um mundo de verdades ocultas após um período de cegueira temporária, durante o qual enxergou aspectos ocultos do mundo numa série de visões. Recuperado da doença, ele redigiu um memorando sobre suas descobertas e o enviou à Academia Austríaca de Ciências, que o devolveu sem qualquer comentário. Amargurado com essa hostilidade do establishment a seu gênio e superior percepção, Von List

está implicado o reconhecimento da grande inteligência de um gigante da investigação científica. Darwin é também um notável “historiador do futuro”, mesmo que à sua revelia. E história do futuro é ficcional e torna tudo o que toca produto de ficção.

Em outras palavras, Marx e Darwin teriam fornecido os subsídios teóricos para que se alterasse o tipo das leis que deveriam ordenar a vida humana. Não mais de contenção, mas leis de estímulo; não apenas leis de interpretação do mundo, mas leis de alteração do mundo. Não era mais apenas o Espírito da História ou descobertas circunstanciais no âmbito do Milagre da Vida; eram os braços e cérebros dos trabalhadores e o vigor do animal humano.

Mas uma peça de ficção não termina na confecção do enredo. Ela exige personagens para encená-la. O ponto a respeito do fenômeno totalitário, tal como Arendt o compreende, é que, na origem, os autores do enredo não são os mesmos que fabricam o material humano que irá encená-lo. Mais do que homens adequados à luta de classes ou animais humanos convencidos de sua superioridade, as lideranças totalitárias encontraram um material humano de potencial muito mais promissor: encontraram homens prontamente dispostos. Tal disposição de espírito se notabilizava não pela via da convicção e sim por aquela da desistência, numa mistura explosiva de prostração e impulso vital.<sup>255</sup>

\*\*\*

“Aliás, eis o raciocínio de um suicida que se matou por tédio; trata-se, evidentemente, de um materialista”.<sup>256</sup> O despropósito parecia ser para Dostoiévski o novo sentimento do mundo, sentimento em vias de formar um exército de

---

publicou por conta própria seus livros, dedicando-se pelo resto da vida a exaltar as virtudes do arianismo, da purificação da raça de senhores nórdicos e da luta contra os ‘povos-rebanho’, as raças escuras e os judeus”. BLOM, Philipp, in: op. cit., 2015, p. 464.

<sup>255</sup> “Aos ressentidos, aos machucados, em vez de dizermos que procurem principalmente o ato interior de humildade curativa, que procurem a grande lei do amor, que procurem Deus, diremos que tratem de encontrar a ortopedia das coisas exteriores, que tratem de ‘vencer na vida’, que tratem de conquistar algum prestígio e algum sucesso. E cá estamos nós diante da brutal e catastrófica filosofia que procura arrumar o mundo com a organização do egoísmo. E cá estamos nós diante de mais um desconcerto trazido justamente pelos que querem concertar. [...] E o que fazem deles os que pretendem curá-los? Corrigem a malignidade do amor-próprio? Procuram substituir esse mau amor pelo bom amor de si mesmo e do próximo? Indicam o caminho da mansidão e da humildade? Não. Receitam sucesso e prestígio. Receitam o mundo.” CORÇÃO, Gustavo. Op. cit., 2019, p. 47.

<sup>256</sup> DOSTOIEVSKI, Fiódor. “O veredicto (1876)”, in: Contos reunidos. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 357.

materialistas entediados. Com Varlám Chalámov compartilhava não apenas a pátria de nascença, mas a crença de que num mundo em desabamento a única forma de expressar alguma substância que não fosse fugidia era pela ficção. Esse materialista puro a quem Dostoiévski dá voz em “*O veredicto*”, no que parece ser o ensaio filosófico de um niilista, é não um parecer sobre a incongruência do mundo, mas da vida humana. E o drama para o criador daquela voz ficcional é que aquele não era o manifesto de um lobo solitário; era Dostoiévski que já estava sozinho e inventava um personagem que já era maioria sem saber. E não fazia desse homem que já constituía maioria um homem solitário por vingança barata. Esse novo tipo humano tinha nessa característica um de seus traços essenciais: é solitário justamente porque maioria – não tinha quem lhe dissesse e persuadissem que há sim um sentido em estar no mundo. É o tipo humano que no século XX se mostraria completamente insensível ao antídoto com que Arendt termina seu ensaio sobre os ovos que se manifestam.

Na verdade, existe apenas um único princípio que anuncia com a mesma clareza presente no princípio de que “não se faz uma omelete sem quebrar ovos”, a máxima diametralmente oposta para a ação política. Ele aparece quase de passagem numa frase solitária de um dos homens mais solitários homens da última geração, Georges Clemenceau, quando exclamou subitamente em sua luta no Caso Dreyfus: “O problema de um é o problema de todos”.<sup>257</sup>

Se em 1876, Dostoiévski dava voz, mas não um rosto, ao despropósito, em 1877, fazia descoberta aterradora: o homem despropositado pode agir tal como se pleno de propósito. A Rússia é gigantesca a ponto de ser um universo à parte, mas não é impenetrável. Talvez impenetrável a exércitos estrangeiros, mas não a toxinas mentais vindas de fora.<sup>258</sup> Em “*Plano para uma novela de acusação da vida contemporânea*” é como se Dostoiévski tivesse se dado conta num espaço muito curto de tempo de que o materialista entediado representava uma geração que não

<sup>257</sup> ARENDT, Hannah. “Os ovos se manifestam”, in: op. cit., 2008, p. 308.

<sup>258</sup> “Com efeito, ainda não terminei de falar do meu praguejador anônimo. A questão é que uma pessoa como esta pode servir como um tipo literário extremamente sério para um romance ou novela. O importante é que é possível e necessário olhar a partir de um outro ponto de vista, de um ponto de vista geral, humano, e reconciliá-lo com o caráter russo em geral e com a causalidade contemporânea e atual do aparecimento entre nós desse tipo humano em particular”. DOSTOIEVSKI, Fiódor. “Plano para uma novela de acusação da vida contemporânea”, in: op. cit., 2017, p. 427.

só constituía maioria, mas, algo muito mais grave, já havia se tornado a matéria constitutiva da família contemporânea.

De fato, toda essa gente que cresceu em nossas instáveis famílias dos últimos tempos, filhos de pais céticos e insatisfeitos, que transmitiram aos filhos apenas indiferença a tudo o que é urgente e uma grande quantidade de vaga preocupação em relação a algo vindouro, terrivelmente fantástico, mas no qual, não obstante, estão inclinados a acreditar mesmo os assim chamados realistas prontos e os frios inimigos do nosso presente. Acima de tudo, oferecem-lhes, é claro, seu impotente riso cético, pouco consciente, mas sempre satisfeito. Será que nos últimos 20 ou 25 anos houve poucas crias desses terríveis inimigos, que viveram do dinheiro da venda dos servos, deixaram um legado de infâmia e os filhos na miséria, será que há poucas famílias assim? <sup>259</sup>

A fim de fazer uma denúncia contra o mundo contemporâneo, Dostoiévski começa pelo tipo humano – o enredo começa por ele, o mundo é o mundo dele. Quanto mais pensa estar só, mais replicado está no mundo – o idiota não é companhia para ninguém. “O principal é que ele continua atormentado pela fatal preocupação de procurar sempre e em toda parte pessoas ainda piores do que ele. Oh, ele nunca foi capaz de compreender como é possível se contentar com o fato de que existem pessoas melhores do que ele!”.<sup>260</sup> Dostoiévski pinta o quadro de um pequeno, anônimo e mesquinho Jó. Um Jó que ao sofrer escolhe não mais esperar pela próxima tormenta, mas agir compulsivamente, antecipando a derrota. Um amante não de Deus e sim um entusiasta do ridículo. Um medíocre a quem a ilusão a respeito da própria grandeza é o único antídoto contra a realidade hostil. Não é o homem que reflete seu tempo, é o tempo que reflete os homens que o habitam.

Seria possível inventar para ele um final natural e contemporâneo: por exemplo, depois de ter sido demitido do serviço, é contratado para um casamento fictício por cem rublos; depois da cerimônia, ele vai para um lado e ela para outro, para seu pequeno armazém: “generosa e amável”, como diz o policial de Schedrin em um caso semelhante. <sup>261</sup>

A idiotia como estilo de vida tende à autossabotagem, tende ao desmanche. Mesmo quando passa a ser o estado de espírito da maioria, há algo no idiota que indica uma mediocridade implosiva. Assim, quando o que se tem na realidade é uma esmagadora maioria de homens idiotizados, parece fazer sentido ceder a

<sup>259</sup> Idem.

<sup>260</sup> Ibidem, pp. 428-429.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 432.

sistemas explicativos, baseados em leis impessoais. Mas Dostoiévski quer capturar a perdição do homem e não o império de forças ocultas. Por isso que cogita um romance e não uma História contra a vida contemporânea: “Em uma palavra, parece-me que o tipo briguento anônimo é um tema bastante bom para novelas. E sério”. Para manter a responsabilidade sobre o que acontece no mundo em mãos humanas, Dostoiévski se aferra ao romance. Só assim para não deixar dissolver o homem que faz de tudo para fugir de si mesmo. Só assim para estarmos convencidos que até nesse caso são os homens que estão na origem dos acontecimentos. Dostoiévski era um homem de prognose e não de futurologia.<sup>262</sup>

Num pequeno e precioso ensaio, “*Mass and Spirit*”, esse notável intelectual húngaro, László Földényi permite uma vinculação da prognose de Dostoiévski com a análise que Arendt faz do conceito moderno de História. Em Földényi, as ciências naturais modernas e a nova relação que se estabelece com a noção de matéria aparecem sob a luz da interpretação teológica. E uma teologia do abandono de Deus pelos homens.

This is the crowd of modernity, formed by those who are broken off from the cosmic order; more precisely, it is the multitude of individuals who have refuted this cosmic order. A crowd which is made up of all those who uniformly sense the universe as aimless, accidentally thrown together. The crowd wishes to be independent of everything that is beyond the human; the crowd rejects that metaphysical state toward which it could gravitate; and in order to somehow withstand the experience of weightlessness of its own existence, it parrots ever more convulsively the slogans of freedom, considered to be irreconcilable with any sort of concession toward the concept of any higher order.<sup>263</sup>

Junto da transformação da noção de matéria, o abandono de Deus e de quaisquer perspectivas extra-humanas tem implicação imediata também na noção de homem. A ressalva de Arendt de que, em termos de imortalidade, os modernos haviam perdido as referências dos antigos sem, contudo, terem se tornado espiritualmente indiferentes a esse tema, encontra em Földényi um bem-vindo suplemento argumentativo. Estava posta uma nova orientação diante do tema da

<sup>262</sup> Para uma discussão mais adequada sobre a postura de Dostoiévski diante da História como algo dado à previsibilidade e a uma lógica implacável há um incontornável ensaio do pensador húngaro, Laszlo Földényi. “Dostoyevsky reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears”, pp. 19-50, in: FOLDENYI, Laszlo F. Dostoyevsky reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears. Yale University Press, 2020.

<sup>263</sup> FOLDENYI, Lazlo. “Mass and Spirit”, in: op. cit, 2020, p. 6.

matéria: os homens e o cosmos eram feitos dos mesmos elementos constitutivos. “The term mass can refer at times either to dead material or to a multitude of living people. [...] Originally the term mass referred to a material that awaited some kind of formation”.<sup>264</sup> Em outras palavras, não se trata do fato de que matéria e homem, noções distintas, tenham sofrido alterações simultâneas; matéria e homem passavam a ser finalmente a mesma coisa – e em qualquer lugar do Universo. Logo, dada a indistinção, o tratamento que passasse a ser reservado à matéria seria também aquele reservado ao homem.

We cannot step out of this mass-like existence, nor can we “state anything” about it, as every conjecture or declaration is made possible only by the mass. No matter what we may say about the mass, that statement would only be yet a further manifestation of the universal mass itself. And this universal mass does not recognize any difference between soul and body, between the dead and the living, between the material and immaterial. Yet there is something divine within it – and human beings will have a connection to the divine for as long as we are able to vividly preserve within ourselves the experience of the cosmic roots of our own existence. We shall feel the reassuring mass-like nature of our own existence for as long as we maintain a health connection with the spirit. The bifurcation of the modern meaning of the world mass can be located in the disruption of this connection.<sup>265</sup>

Estar irmanado com as estrelas não ajudou a aumentar a estima do homem pela matéria; antes, o autorizou a ampliar quase ilimitadamente o leque de coisas que agora eram passíveis de serem manipuladas e transformadas. “We are the master of all of these, or, more precisely, the despot: because while the master is bound by internal ties to that which he rules over, the despot is bound to no one”.<sup>266</sup> O passo para que essa incontinência encontrasse a matéria humana não precisava nem ser dado, já estava ali. Era uma questão de olhar: “Material, thus deemed to be impotent, would not have become transformed into dead material if there had not

<sup>264</sup> A continuação do argumento é preciosa demais: “The Greek *massein* (to knead), the term for barley bread (Hungarian *árpakenyér*, German *Gersntenbrot*, Greek *maza*), and the Hebrew term for unleavened bread (*matzah* or *matzoh*) can all be traced back to the Indo-German root *mag*^ (to press, to knead), as did the words for bread dough, which then spread into a range of different languages. The universe is made up of its own mass (its material), and that which we have made our own by breaking it off from this universe – nourishment – is also made up of material. And since we are identical with what we eat (see Paracelsus), we ourselves are also made up of mass. More precisely, we ourselves are mass, for it is impossible for us to imagine, in our life in this world, that we could exist without mass, that is, without a body”. *Ibidem*, p. 8

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 10.

been born, from the multitude itself of living beings, another kind of mass”.<sup>267</sup> De olhar e de fazer: Földényi nos conduz com maestria argumentativa a percebermos a dissolução das fronteiras entre vivo e morto e entre ser animado e ser inanimado. Antropologicamente essa ausência de fronteira, numa inconsequente desinibição de fazer da vida humana um caso de engenharia, encontra seu caso mais ilustrativo no fenômeno da sociedade de massas.

For the mere fact of existence of the crowd is threatening, the sight of it enthralling and frightening in equal measure. An atmosphere of unpredictability emanates from even the most orderly of masses. In terms of human beings, the word truly has revolutionary significance: the masses appear when universal order has temporarily been destroyed. The mass, although it wants to form a new order, creates chaos all around itself, which compels Hegel, in his Lectures on the Philosophy of Law (written approximately a single generation after the French Revolution), to draw parallels between the masses and the mob. The mass feels itself to be omnipotent, but it places its “divine” power in the service of “demonic” goals. It wishes to rule over everything: the price of this desire is that it regards the living cosmos itself as a dead mass of material to be conquered. But does that not ricochet back onto the crowd itself? The mass of people never would have formed if these same people had not seen material as finally and definitively dead. For that death was what gave birth to their mass – that particular modern variation of human beings assembled in a crowd, which, when turn up in its midst, gives us the impression of having glimpsed the living dead, and who otherwise can seem the liveliest of all.<sup>268</sup>

Morto-vivo ou vivo-morto: a depender do momento e do papel, como matéria-prima ou como engenheiro social. Sonâmbulo para Hermann Broch. Idiota para Dostoiévski. Um tipo humano amórfico, prévio e posterior<sup>269</sup> ao fenômeno totalitário, no qual assumiu certas funções e cometeu certos crimes. Um novo

<sup>267</sup> Idem.

<sup>268</sup> Ibidem, pp. 11-12

<sup>269</sup> BALLARD, J. G. “Fictions of All Kinds”, p. 238-239. “Meanwhile, science fiction, as my agent remarked to me recently in a pleasant tone, is spreading across the world like a cancer. A benign and tolerant cancer, like the culture of beaches. The time-lag of its acceptance narrows – I estimate it at present to be about ten years. My guess is that the human being is a nervous and fearful creature, and nervous and fearful people detest change. However, as everyone becomes more confident, so they are prepared to accept change, the possibility of a life radically different from their own. Like green stamps given away at the supermarkets of change and possibility, science fiction becomes the new currency of an ever-expanding future”. Esse ensaio do escritor inglês James Graham Ballard é precioso para complementar o argumento de Arendt pela vida cultural. E aqui Ballard comparece como soldado e não como crítico da situação contemporânea, amante da inquietude produtiva. No ensaio ele argumenta o por que de ser a ficção científica o gênero literário mais importante de nossos tempos: aquilo que um escritor desse gênero escreve hoje é o que estaremos fazendo no nosso dia-dia dali dez anos, diz Ballard, situado nos anos 70. Argumenta também que é o futuro, não o passado, que explica e dá sentido ao presente. In: #Accelerate#. Urbanomic Media LTD, United Kingdom.

homem, ao mesmo tempo de dentro e de fora do processo, ao mesmo tempo processando e sendo processado. Ao mesmo tempo funcionário de Auschwitz e pai de família; o mais desmedido dos assassinos e o mais disciplinado dos funcionários.

Hegel olha para as massas e antevê os estágios finais do autoesclarecimento do Espírito – era preciso acomodar a indômita massa humana sob leis universais e ordenadoras. Marx olha para as massas e vê que só então tinha início a possibilidade de fabricação esclarecida da História – as massas estavam lá para domesticar, não para serem domesticadas, em consonância com as leis materialistas da história. Mas algo havia se perdido no caminho: leis são feitas para conter, não para atear. Feitas para desvendar, não para iniciar. Esse entendimento que toma as leis como fonte de dinamismo é justamente aquilo que autoriza a transformação radical da tarefa do historiador, de compreensão do passado em imaginação do futuro. Esse novo tipo de atividade, argumentará Arendt, prolonga indefinidamente a condição humana como condição de massa à qual se imprime uma forma. Assim, a vida humana vira uma ficção a ser realizada. E a realidade uma mentira a ser superada.

Quando a realidade é algo em que não se pode confiar, por ocultar mais do que revelar, a conclusão inevitável é que essa mesma realidade não passa de um obstáculo a ser removido. E quando a esse obstáculo se associa indelevelmente certos tipos humanos, então, por procuração, vidas humanas também deverão ser removidas. A história transformada em algo que se pode desvendar e projetar segundo leis materiais é uma história em que se abre, em termos perfeitamente lógicos, a possibilidade de se tratar matéria humana como matéria morta. E como Földényi nos ajuda a compreender: não é preciso nem se dar o trabalho de justificar o por quê. Já há muito perambula o perigoso e alastrado convencimento de que matéria biológica e matéria mineral não são necessariamente distintas.

Com sua inteligência irônica e furiosa, Pierre Clastres capta como ninguém a possibilidade, sutil no pensamento de Marx e escancarada no ativismo dos marxistas, do esfacelamento de toda e qualquer substância social real quando se quer fazer valer o império de leis dinâmicas e homogeneizadoras. Leis das quais não escapam nem as sociedades primitivas, objeto de estudo dos antropólogos.

Consequentemente, a fim de manter não apenas a coerência, mas a própria existência desse discurso, é imperativo para os marxistas formular a concepção marxista da sociedade primitiva,

constituir uma antropologia marxista. Sem o que não haveria teoria marxista da história, mas apenas a análise de uma sociedade particular (o capitalismo do século XIX) elaborada por um homem chamado Marx.<sup>270</sup>

As sociedades primitivas, até o ponto em que continuem preservadas da destruição física ou preservadas que estavam no passado da análise marxista, não deixam de ser o que são ou o que foram – permanecem intocadas em sua essência, preservadas do olhar que só vê o que quer. O mesmo não acontece com a vida mental do antropólogo marxista. Clastres associa numa conjugação insolúvel a subjugação do cérebro do intelectual com aquilo que se exige quando se trata de divulgar o poder inelutável das leis históricas. Entabula uma sucessão de termos que indicam subjugação, aquela dos intelectuais marxistas, não das sociedades primitivas.

Mas eis os marxistas pegos na armadilha de seu marxismo. De fato, eles não têm escolha: precisam submeter os fatos sociais às mesmas regras de funcionamento e transformação que regem outras formações sociais. Não poderia haver aqui dois pesos e duas medidas: se há leis da história, elas devem se aplicar tanto a seu ponto de partida (a sociedade primitiva) quanto à continuação de seu curso. Logo, deve haver um só peso, uma só medida. Qual a medida marxista dos fatos sociais? É a economia. O marxismo é um economismo, ele reduz o corpo social à infraestrutura econômica, o social é o econômico. E por isso os antropólogos marxistas são obrigados a extrair do corpo social primitivo o que, segundo eles, funciona noutras partes: as categorias de produção, de relações de produção, de desenvolvimento das forças produtivas, de exploração, etc. A fórceps, como diz [Alfred] Adler. E é assim que os mais velhos exploram os mais jovens (Meillassoux), que as relações de parentesco são relações de produção (Godelier).<sup>271</sup>

A medida daquilo que a antropologia marxista diz das sociedades primitivas, nada, é a mesma daquilo que diz dos antropólogos marxistas, tudo: “pode-se sem dificuldade tomar em bloco a abundante produção dos etnomarxistas como um bloco homogêneo igual a zero”.<sup>272</sup> Marx aproxima Clastres e Arendt não apenas pelos problemas de seu pensamento, que ambos apresentam como sendo potencialmente destrutivos, mas também pela postura de deferência que reservam

<sup>270</sup> CLASTRES, Pierre. “Os marxistas e sua antropologia”, in: *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 210.

<sup>271</sup> *Ibidem*, pp. 210-211.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 199.

ao filósofo alemão.<sup>273</sup> Além disso, Clastres expressa uma compreensão muito incisiva sobre o que é ideologia em Marx. E, mais do que isso, acena ter percebido, de modo muito semelhante ao de Arendt, que a ideologia é, antes de tudo, um procedimento mental pouco afeito às inconveniências da realidade. E um fenômeno mental que é historicamente recente e não um que é desde sempre, como Arendt faz questão de enfatizar.

Ora, convém aqui ser marxista (não como Godolier), isto é, fiel ao texto de Marx: com efeito, o que é para este último a ideologia? É o discurso que enuncia sobre si mesma uma sociedade dividida, estruturada em torno do conflito social. Em uma palavra, a ideologia é a mentira. Para que haja ideologia é preciso que haja ao menos divisão social. Godelier ignora isso: como saberia ele que a ideologia, no sentido formulado por Marx, é um fenômeno moderno, aparecido no século XVI, contemporâneo justamente do nascimento do Estado moderno, democrático? Não é o saber histórico que estorva a cabeça de Godelier: assim, para ele religião e mito são ideologia. Certamente ele pensa que ideologia é o mesmo que ideias. Crê que todo mundo é como ele. Não é na sociedade primitiva que a religião é ideologia, mas na cabeça de Godelier: para ele, com certeza, sua religião é sua ideologia marxista.<sup>274</sup>

E o pensamento de Marx é potencialmente perigoso desde a fonte original, o cérebro do grande filósofo. Perigoso não apenas por produzir mal-entendidos a respeito do que é a vida humana; perigoso, sobretudo, por ser também uma convocação para a transformação. Traço que faz marxistas, a contragosto, se irmanarem com seus supostos opostos, os fascistas.

Por isso, trata-se menos de zombar de sua estupidez que de desentocá-los do lugar real onde se situam: o confronto político em sua dimensão ideológica. Com efeito, os stalinianos não são conquistadores quaisquer do poder: o que eles querem é o poder total, o Estado de seus sonhos é o Estado totalitário; inimigos, como os fascistas, da inteligência e da liberdade, afirmam deter um saber total para legitimar o exercício de um poder total. Temos toda a razão de desconfiar de gente que aplaude os massacres do Camboja ou da Etiópia, porque os que massacraram são marxistas. Se um dia desses Amim Dada proclamar-se marxista, vamos ouvi-los bradar: Bravo, Dada!<sup>275</sup>

<sup>273</sup> “Para ver com clareza, convém primeiro distinguir entre o pensamento de Marx e o marxismo. Marx foi, com Bakunin, o primeiro crítico do marxismo. O pensamento de Marx é uma grandiosa tentativa (às vezes bem, às vezes malsucedida) de pensar a sociedade de seu tempo (o capitalismo ocidental) e a história que a fez surgir. O marxismo contemporâneo é uma ideologia a serviço de uma política. De modo que os marxistas nada têm a ver com Marx”. Ibidem, p. 209.

<sup>274</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>275</sup> Ibidem, p. 212.

Assim, “esse nada transbordante de ser”<sup>276</sup>, como Clastres com afiada ironia descreve a postura intelectual marxista, é mais do que um produtor de análises equivocadas; é um produtor em potencial de novas realidades. Novas realidades que não admitem simultaneidade, exigindo a destruição material e não apenas ideal das demais, uma vez que não competem apenas no âmbito da apreensão mental, mas no da fabricação. Uma ficção que quer deixar de ser nada para passar a ser tudo.

Não devemos, contudo, enfatizar em demasia as proximidades; as diferenças são igualmente relevantes. Clastres não só se dedica a desvendar os mecanismos que caracterizam as sociedades primitivas, mas ama o produto que esses mecanismos alegadamente sustentam, a indivisibilidade social. A dedicação dos indivíduos nesse tipo de sociedade é toda investida contra a mentira da diferenciação – a divisão comparece aqui como pena de morte da unidade grupal. Nesses termos, a assunção de uma diferenciação a ser superada – entre raças de uma mesma espécie ou entre classes de uma mesma história, por exemplo – é mais do que uma falácia, é uma deturpação criminosa. Falácia porque a diferença surge de um descuido com a indivisibilidade e não o contrário, ou seja, a indivisibilidade não pode surgir por uma forma especial com que se trata a diferença. Deturpação criminosa porque, quando se admite a diferença como um dado substancial da vida humana e não algo cujo surgimento se deve a todo custo evitar, a busca pela indivisibilidade passa a depender do cometimento de crimes. Do ponto de vista das leis históricas é como se fosse tornado legal o assassinato de um igual feito diferente. A diferença não se supera, se evita. Uma vez surgida, o cinismo não a faz desaparecer.<sup>277</sup>

Depois de instalada a divisão, a tentativa de reposição da indivisibilidade, qualquer que seja, não importando o fundamento ideológico a que se apele, passa a figurar na categoria de crime hediondo. A indivisibilidade lícita se dá pela reposição do mesmo – o que comporta de maneira não paradoxal a guerra de um grupo homogêneo contra outro, um contribuindo decisivamente com o Bem maior do outro – e não pela destruição do elemento divergente, a maior das ilicitudes.

---

<sup>276</sup> Ibidem, p. 199

<sup>277</sup> “E ponto final. Mas os que não recuam diante de um pouco de cansaço colocam a questão à maneira de Montaigne ou de La Boétie ou de Rousseau, e julgam o que veio depois em relação ao que havia antes: o que são sociedades primitivas? Por que apareceram a desigualdade, a divisão social, o poder separado, o Estado?”. Ibidem, p. 211.

Essa fronteira entre rito e monstrosidade, entre inscrição na vida grupal e remoção do mundo de parcelas da vida humana é estabelecida em pequeno e primoroso texto de Clastres, “*Da tortura nas sociedades primitivas*”. A proposta do texto é elementar: existe algum cenário em que inscrever leis literalmente na pele humana é algo aceitável, uma vez que não se pode fazer isso sem deformar e sem impor dor até o insuportável?<sup>278</sup> Sem nunca deixar de reconhecer a absoluta crueldade desses costumes, Clastres se pergunta se nas sociedades primitivas esse tipo de ritual poderia recair em algum tipo de valorização do indivíduo.<sup>279</sup> Como se fosse necessário aos poucos ir se despidendo de suas questões de homem civilizado, sensível ao próprio corpo e ao próprio espírito, Clastres descobre e nos apresenta a seguinte conclusão: a crueldade que recai sobre o corpo individual é o que previne o grupo de perder seu bem mais precioso, a indivisibilidade. Vendo pela via negativa: a tortura do corpo individual, tortura que deixa marcas e cicatrizes, leis não escritas, impede o surgimento da diferença.<sup>280</sup> Impede pela via do não permitir que o indivíduo esqueça a quem pertence.<sup>281</sup>

A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância

<sup>278</sup> “De uma tribo a outra, de uma a outra região, diferem as técnicas, os meios, os objetivos explicitamente afirmados da crueldade; mas a meta é sempre a mesma: provocar o sofrimento. [...] A dor acaba sempre se tornando insuportável: sem proferir palavra, o torturado desmaia. Entre os famosos Mbayá-Guaykuru do Chaco paraguaio, os jovens alcançaram a idade de admissão na classe dos guerreiros, deviam passar pela prova do sofrimento. Com um afiado osso de jaguar, perfuravam-lhes o pênis e outras partes do corpo. O preço da iniciação, também ali, era o silêncio.” CLASTRES, Pierre. “Da tortura nas sociedades primitivas”, in: *Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, pp. 194-195.

<sup>279</sup> “Mas essa crueldade imposta ao corpo, será que ela não visa a avaliar a capacidade de resistência física dos jovens, a tornar a sociedade confiante na qualidade dos seus membros? Seria o objetivo da tortura no rito apenas fornecer a oportunidade de demonstração de um valor individual?”. *Ibidem*, p. 195

<sup>280</sup> “Um homem iniciado é um homem marcado. O objetivo da iniciação, em seu momento de tortura, é marcar o corpo: no ritual iniciático, a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens. Ora, uma cicatriz, um sulco, uma marca são indelévels. Inscritos na profundidade da pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e de terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – o corpo é uma memória”. *Ibidem*, pp. 196-197.

<sup>281</sup> “E lembramo-nos como, certo dia, em 1963, os Guayaki se certificaram da verdadeira ‘nacionalidade’ de uma jovem paraguaia: arrancando-lhe todas as roupas, descobriram-lhe nos braços as tatuagens tribais. Os brancos tinham-na capturado quando era criança.” *Ibidem*, p. 197

inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei.<sup>282</sup>

Um ponto essencial: os torturadores já estiveram na pele dos torturados. E aqui encontramos a virada argumentativa, invertendo a ordem argumentativa desse precioso texto de Clastres em favor de retomar o diálogo com Arendt. O assassino totalitário tortura e destrói a salvaguarda do corpo do outro tendo como premissa lógica a sua própria preservação. Isso é o suficiente para transformar coisas que parecem o mesmo em coisas decisivamente distintas. Assumida a diferença como dado substancial da realidade, a retomada do ritual de inscrever leis em corpos humanos, que passam a ser os corpos desumanizados dos outros, é não uma retomada, mas uma novidade monstruosa. Temos então uma inversão absoluta, tendo a crueldade da tortura como único ponto comum: as leis inscritas no corpo deixam de ser pedagogia da memória e passam a método de apagamento sistemático.

Como Arendt, Pierre Clastres parece perceber a preponderância das leis na vida humana não apenas quando de seu emprego adequado, mas, sobretudo, quando a vida se vê subjugada por leis deformadas. Do ponto de vista etnográfico de Clastres, a lei deformada é aquela que oficializa qualquer tipo de separação entre vida e poder. Começando com a mentirosamente inofensiva arte da escrita, tudo passa a estar contaminado, todas as relações e todas as instituições. E a mais recente e poderosa forma de obrigar os homens às leis, que instituem a separação e nos impedem de não tomar contato com a inflexibilidade legal: as escolas.<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>283</sup> Arendt, não sem causar polêmica, argumenta que, em contraste com o exercício da liberdade na vida adulta, a escola é lugar de relação vertical, onde o professor detém não o privilégio, mas o peso da autoridade. E essa colocação é feita em já referido texto “Que é autoridade?”, em que trata do que é autoridade e o significado de sua crise no mundo contemporâneo: “O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros. Devido a seu caráter simples e elementar, essa forma de autoridade serviu, através de toda a história do

Supõe-se que ninguém deixe de pensar na dureza da lei. *Dura lex sed lex*. Diversos meios foram inventados, segundo as épocas e as sociedades, a fim de conservar sempre fresca a recordação dessa dureza. Entre nós, o mais simples e recente foi a generalização da escola, gratuita e obrigatória. A partir do momento em que a instrução se impôs a todos, a ninguém mais se dava o direito de, sem mentira – sem transgressão –, alegar o seu desconhecimento. Pois, sendo dura, a lei é ao mesmo tempo escrita. A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não mais poder desconhecer a outra. Toda lei é portanto escrita, toda escrita é índice de lei.<sup>284</sup>

Em resumo, a escola, mais do que uma penitenciária ou um tribunal de justiça, é o lugar onde as leis passam a ser uma jaula de aço – como vemos no já referido Instituto Benjamenta, da sufocante ficção de Robert Walser. A escola será o lugar onde antropologia e leis escritas começam a se tornar instâncias inseparáveis, para a nossa danação. Assim como Rosenstock-Huessy, Clastres usa o sofisticado meio de confrontar o genuinamente primitivo com o que lhe parece ser o último estágio da contemporaneidade civilizada, os regimes totalitários. Mas as intenções de um e de outro não poderiam estar separadas por distância argumentativa mais abissal – assim como as referências, fundação de Israel e sociedades primitivas: Clastres quer a todo custo mostrar que o totalitarismo nada tem a ver com primitivismo, sendo todo o contrário de um suposto retorno a sentimentos e procedimentos primevos.

Clastres, todavia, admite haver uma poderosa coincidência entre o caso das sociedades primitivas e o dos regimes totalitários: não mais se pode distinguir homens de leis. E há também uma poderosa diferença, as nossas leis contêm o veneno da separação. Sendo assim, mecanismos que estabelecem a cisão entre homens e grupo e entre homens uns com os outros, as leis escritas são leis de deformação. Inscritas no corpo, deformarão não apenas com cicatrizes e sulcos, mas destruirão a pessoa marcada, como gado de abate, marcado a ferro incandescente. E a fim de fazer valer seu ponto, Clastres convoca Franz Kafka e seu conto, “*A colônia penal*”, que retrata e descreve uma sentença – o que nas sociedades

---

pensamento político, como modelo para uma grande variedade de formas autoritárias de governo, de modo que o fato de mesmo essa autoridade pré-política, que governava as relações entre adultos e crianças e entre mestres e alunos, não ser mais segura significa que todas as antigas e reputadas metáforas perderam sua plausibilidade. Tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é”. ARENDT, Hannah. “Que é autoridade”, in: op. cit., 2011, p. 128.

<sup>284</sup> CLASTRES, Pierre. “Da tortura nas sociedades primitivas”, in: op. cit., 2012, p. 190.

primitivas é um convite – que marcará indelevelmente o acusado, que terá escrito sobre sua pele não apenas o “parágrafo transgredido” mas o sumo daquilo que é uma sociedade dividida: “respeite o seu superior”.<sup>285</sup>

Mais do que ficção perturbadora, “*A colônia penal*” era um prognóstico do que se avizinhava: “E se alguém objetar que é impossível adaptar ao plano dos fatos sociais o que não passa de imaginação de escritor, poder-se-á responder que o delírio kafkiano, no caso, mais como uma antecipação, e que a ficção literária anuncia a mais contemporânea das realidades”.<sup>286</sup> A Kafka, Clastres acrescenta o testemunho de Anatoli Martchenko<sup>287</sup>, vítima dos campos soviéticos. Testemunho que confirma a passagem da ficção para o real da “tríplice aliança, entrevista por Kafka, entre a lei, a escrita e o corpo”. E faz isso apenas para constatar uma verdade pavorosa: a ficção se mostraria amena diante do real.

Mas alguma coisa na realidade dos campos da URSS no decorrer da década de 60 ultrapassa até a ficção da colônia penal. É que, aqui, o sistema da lei precisa de uma máquina para escrever o seu texto sobre o corpo do prisioneiro que suporta passivamente a prova, enquanto, no campo real, a tríplice aliança, levada até o seu ponto extremo de estreitamento, elimina a própria necessidade da máquina: ou antes, é o prisioneiro em pessoa que se transforma em máquina de escrever a lei, e que a inscreve sobre seu próprio corpo. Nas colônias penais da Moldávia, a dureza da lei encontra, como meio para se enunciar, a mão, o próprio corpo do culpado-vítima. O limite é alcançado, o prisioneiro está inteiramente fora da lei: quem diz é o seu próprio corpo escrito.<sup>288</sup>

Como veremos com Arendt, não é à toa que as justificativas dos carrascos soavam com grau consideravelmente mais elevado de verossimilhança do que os relatos das vítimas. Nunca foi uma questão de maquinário, sempre fora uma questão antropológica. Até que se chegasse a esse corpo sem conteúdo, completamente entregue a leis alheias e absurdas, o caminho foi longo. Um tipo humano muito

<sup>285</sup> “Nossa sentença não é severa. Grava-se simplesmente, com auxílio do rastelo, o parágrafo transgredido sobre a pele do culpado. Vai-se, por exemplo, escrever no corpo desse condenado – e o funcionário apontava para o homem: ‘Respeite o seu superior’.” KAFKA, Franz, apud CLASTRES, Pierre, in: op. cit., 2012, p. 191.

<sup>286</sup> Ibidem, pp. 191-192.

<sup>287</sup> “Conheci dois antigos prisioneiros comuns transformados em ‘prisioneiros políticos’; um respondia ao cognome Moussa, o outro a Mazai. Eles tinham a testa e as faces tatuadas: ‘Comunistas = Carrascos’, ‘Os comunistas sugam o sangue do povo’. Mais tarde, eu iria encontrar muitos deportados trazendo máximas desse tipo gravadas sobre os seus rostos. Na maioria das vezes, suas testas apresentavam, em letras garrafais: ‘ESCRAVOS DE KRUCHTCHEV’, ‘ESCRAVO DO P.C.U.S.’” MARTCHENKO, Anatoli, apud CLASTRES, Pierre, in: op. cit, 2012, p. 192.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 192.

específico teve que ser forjado por acidentes históricos de magnitude imensurável, verdadeiros exércitos de massas humanas tiveram que ser postos à disposição de homens como Hitler e Stálin.

Em polo oposto ao de Clastres, Hannah Arendt se condói não pela indivisibilidade, mas pela pluralidade. É verdade que a lei escrita separa o indivíduo do poder, mas não necessariamente para apeá-lo, mas eventualmente para preservá-lo. A lei é mesmo uma barreira, um anteparo que preserva o indivíduo de ser feito matéria-prima de experimentos sociais sem que assim o deseje ou conceda. Arendt indica completa ignorância em questões etnográficas, o que a conduz a comentários insensíveis e não raramente inapropriados a respeito de culturas não europeias. Ainda assim, nunca questiona o direito de autopreservação e de autodeterminação de culturas que não comunguem de origem greco-romana ou que lhe pareçam pouco sofisticadas. Por outro lado, os que criticam esse aspecto verdadeiramente problemático de seus escritos parecem esquecer um detalhe nada irrelevante: se por um lado se considera filha da tradição europeia, Arendt imputa a essa tradição, e a nenhuma outra cultura, as origens da experiência totalitária. É a Europa que ofereceu o espetáculo mais pavoroso já apresentado no catálogo das experiências humanas. De longe, o mais pavoroso.

A lei que produz interposições pode ser vista da perspectiva da impotência ou da perspectiva da preservação. A despeito disso, ambos, Arendt e Clastres, percebem e denunciam o que seria uma tentativa de impor à vida humana um dinamismo geométrico e homogeneizador sob a alegação de se tratar de inevitável manifestação de leis da História. Conhecedor do pensamento ocidental e suas escolas, Clastres parece desconsiderar certas diferenças, tendendo a ver tudo como um mesmo enredo da criminosa divisão entre os homens. Afinada com Tocqueville como defensora da singularidade que diferencia, Arendt observa as diferentes notas que podem assumir a vida humana dentro do âmbito da divisão. E ela entende essas diferenças como sendo decisivas.<sup>289</sup>

---

<sup>289</sup> Num contexto diverso e voltado para a compreensão de realidade sociocultural muito peculiar, Gilberto Freyre parece compartilhar dessa sensibilidade, ao tratar da apropriação que o sentimento de saudade desempenha na produção de conhecimento. “Que povo pode viver hostil ou indiferente ao seu passado – do muito que no seu passado é valor essencial ao seu desenvolvimento e não apenas acontecimento histórico? Houve, logo após a Revolução de 1917, quem tentasse separar o povo russo de quanto fosse valor que o ligasse ao seu passado. Quem quisesse proibir a gente russa mais

Da perspectiva da pluralidade e da diferença, mas não da desigualdade, Arendt também apela a Franz Kafka e enaltece sua antevisão. E a antevisão de Kafka advém do absurdo contraste entre um espírito disposto a estabelecer alicerces e um mundo que se mostrava cada vez mais arbitrário em sua escassez de contornos definidos.

O surrealista tenta apresentar o máximo de aspectos contraditórios da realidade, enquanto Kafka cria livremente, numa relação exclusiva com a função. O método favorito do surrealista é sempre a fotomontagem, enquanto a técnica de Kafka consiste mais na construção de modelos. Se alguém quer construir uma casa ou quer conhecê-la bem para poder prever sua estabilidade, ela irá pegar ou desenhar pessoalmente um projeto do imóvel. As histórias de Kafka são como esses projetos; são fruto do pensamento, mais que da simples experiência dos sentidos. É claro que, comparado a uma casa real, um projeto é muito irreal; mas, sem ele, a casa nem existiria, e ninguém conseguiria identificar os alicerces e estruturas que lhe permitem ser uma casa real. Deve-se usar a mesma imaginação – a saber, aquela imaginação que, nas palavras de Kant, cria “a partir do material uma natureza diferente da que lhe é dada pela natureza real” –, tanto para construir quanto para compreender as casas. Os projetos só são compreendidos por quem se dispõe e consegue entender com a imaginação as intenções dos arquitetos e a aparência que terá o imóvel.<sup>290</sup>

Kafka não é homem dado a exageros. Na verdade, seria difícil ser mais elementar.<sup>291</sup> A vertigem estava toda num mundo cujas premissas, abandonadas à

---

rusa de dançar suas velhas danças, de cantar suas velhas canções, de adorar seus velhos santos. Mas a saudade desses valores fez que o povo russo resistisse aos teóricos tão cruamente empenhados em desnacionalizá-lo para torná-lo apenas Comunista, desde que o Comunismo era, para esses teóricos, o Futuro – era do futuro que os russos tudo deveriam esperar. O povo russo não obedeceu àqueles teóricos do Comunismo. Continuou russo. Russo pela saudade: saudade até dos seus Pedros imperadores que a esperança no futuro pode completar, muitas vezes, a saudade do passado: mas nunca a substituir de todo. Uma completa a outra”. Freyre acrescenta hipóteses ainda mais interessantes ao caso russo. Tendo sido desobedecidos pelo povo, os líderes revolucionários teriam não apenas desistido de se indispor contra o amor pelo passado como teriam passado a incentivar o retorno da saudade como elemento agora constitutivo da experiência soviética. Decisão essa que, alega Freyre, se mostraria decisiva para derrotar o inimigo nazista: “Só assim pôde a União Soviética enfrentar a Alemanha Nazista na Segunda Grande Guerra: juntando ao culto da esperança, nos valores socialistas – os do futuro, segundo os revolucionários de 1917 –, o culto da saudade de irredutíveis valores nacionais e regionais provados pelo tempo e por ele enobrecidos”. FREYRE, Gilberto. “Em defesa da saudade”, in: *Cartas provincianas: correspondência entre Gilberto Freyre e Manuel Bandeira*. São Paulo: Global, 2017, p. 229.

<sup>290</sup> ARENDT, Hannah. “Franz Kafka: uma reavaliação”, in: *op. cit.*, 2008, p. 104.

<sup>291</sup> “Isso é surpreendente, porque Kafka – num forte contraste com outros autores prediletos da intelectualidade – não se dedicou a nenhuma espécie de experimentalismo técnico; sem alterar de maneira alguma a língua alemã, ele a despojou de suas construções elaboradas até torna-la simples e clara, como a fala do dia-a-dia expurgada de gírias e descuidos. A simplicidade, a fácil naturalidade de sua linguagem podem indicar que a modernidade e a dificuldade da obra de Kafka não têm quase nada a ver com a complexidade moderna da vida interior, que sempre busca técnicas novas e

própria lógica, não poderiam conduzir a vida humana a um bom destino. Como Dostoiévski, Broch e Walser, Kafka não se propunha a prever, apenas a prognosticar.

Se a descrição kafkiana dessa máquina fosse na verdade profética, seria uma previsão tão vulgar quanto todas as outras inúmeras previsões que nos têm assolado desde o começo do século. Foi Charles Péguy, ele própria tantas vezes tomado erroneamente por profeta, que comentou certa feita: “O determinismo, até onde pode ser concebido [...], talvez não seja senão a lei do resíduo”. Essa frase remete a uma profunda verdade. Na medida em que a vida é um declínio que leva à morte, ela pode ser prevista. Numa sociedade em dissolução, que acompanha cegamente o curso natural da ruína, é possível prever a catástrofe. Apenas a salvação, não a ruína, vem de inesperado, pois é a salvação, não a ruína, que depende da liberdade e da vontade dos homens. As ditas profecias de Kafka são apenas uma análise sóbria das estruturas subjacentes que hoje vieram à luz. Essas estruturas ruinosas foram sustentadas, e o próprio processo da ruína foi acelerado, pela crença, quase universal em sua época, num processo necessário e automático ao qual o homem deve se submeter. As palavras do capelão da prisão em *O processo* revelam a fé dos burocratas como uma fé na necessidade, da qual eles são os funcionários. Mas, como funcionário da necessidade, o homem se torna um agente da lei natural da ruína, com isso se degradando ao nível de um instrumento natural de destruição, a qual pode ser acelerada pelo uso pervertido das capacidades humanas. Assim como uma casa abandonada pelos homens a seu destino natural pouco a pouco seguirá o curso da ruína que, de certa maneira, é intrínseca a todas as obras humanas, da mesma forma seguramente o mundo, criado pelos homens e constituído de acordo com leis humanas, e não naturais, irá se tornar de novo uma parte da natureza e seguirá a lei da ruína assim que o homem decidir se tornar ele próprio parte da natureza, um instrumento cego, embora afiado, das leis naturais, renunciando à sua faculdade suprema de criar leis e até mesmo prescrevê-las à natureza.<sup>292</sup>

Em Kafka, parece nos dizer Arendt, nunca encontraremos um engenheiro social como Hitler ou Stálin; encontraremos apenas homens desmanchados cujo processo de desfazimento faz parecer que as leis têm vida própria. São homens sem iniciativa, que não atravessam uma porta não porque há alguém diga que não pode, mas porque se parte do princípio de que todo ato pressupõe autorização. A autodisciplina passa do limite do razoável se tornando uma patologia coletiva: o

---

originais para expressar sentimentos novos e originais. A sensação geral dos leitores de Kafka é um fascínio vago e geral, mesmo em histórias que não conseguem entender, uma coletânea precisa de imagens e descrições estranhas e aparentemente absurdas – até que, um dia, o significado oculto se revela com a súbita evidência de uma verdade simples e incontestável.” Ibidem, p. 96.

<sup>292</sup> Ibidem, p. 101

homem passa a imaginar existir regras para tudo, mesmo quando estas não existem e mesmo quando não tenham sido escritas ou mesmo pronunciadas. A ausência de alicerces mentais precede a ausência de alicerces no mundo. Tudo começa e termina com os homens, mesmo quando tudo leva a crer que não.

“Para o homem contemporâneo, o fantástico tornou-se apenas uma maneira entre cem de fazer refletir sua imagem”.<sup>293</sup> Jean-Paul Sartre, em texto em que faz uma análise conjunta de Maurice Blanchot e Franz Kafka, “*Aminadab, ou o fantástico considerado como linguagem*”, faz uma condensado de assuntos caros a Arendt, os apresentando num mesmo argumento. Quando homens e leis invertem de posição, isso será acompanhado de uma revolução na ordem entre fins e meios.

O fantástico humano é a revolta dos meios contra os fins, seja que o objeto considerado se afirme ruidosamente como meio e nos mascare seu fim pela própria violência dessa afirmação, seja que ele remeta a um outro meio, este a um outro e assim por diante até o infinito, sem que jamais possamos descobrir o fim supremo, seja ainda que alguma interferência de meios pertencentes a séries independentes nos deixe entrever uma imagem compósita e embaralhada de fins contraditórios.<sup>294</sup>

Isso será tão mais trágico e potencialmente destrutivo em tempos em que já se assumiu que, afinal de contas, tudo tem a ver e se origina nos homens. Diante do peso de tamanha responsabilidade – ser o senhor de tudo, principalmente de si mesmo – o homem verga. Diante da possibilidade de assumir para si o mundo real, os homens escolhem o delírio.

O fantástico oferece a imagem invertida da união da alma com o corpo: a alma toma o lugar do corpo e o corpo da alma. E para pensar essa imagem não podemos usar ideias claras e distintas; precisamos recorrer a pensamentos embaçados, eles mesmos fantásticos, deixar-nos levar em plena vigília, em plena maturidade, em plena civilização à “mentalidade” mágica do sonhador, do primitivo, da criança. Assim, não é necessário recorrer às fadas; as fadas tomadas em si mesmas são apenas mulheres gentis; o que é fantástico é a natureza quando obedece às fadas, é a natureza fora do homem e no homem, apreendida como um homem ao avesso.<sup>295</sup>

<sup>293</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Aminadab, ou o fantástico considerado como uma linguagem”, in: *Situações I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 139.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 137.

Como fica claro na análise que Arendt faz do fenômeno totalitário, o “homem ao avesso” não apenas fantasia: faz coisas, fabrica História. Ele salta do livro de ficção para os palácios de governo; ele manda os homens à guerra; conduz as vítimas às câmaras de gás. Se essa constatação não for ela própria delirante, ou seja, se Arendt encontrou o tom adequado para falar daqueles homens, então podemos concluir que quanto mais dramática vai ser tornando a análise que Sartre faz de personagens e histórias ficcionais, mais aterrorizante se torna a perspectiva a respeito do tipo humano envolvido nas atrocidades perpetradas sob o nazismo e sob o stalinismo. Não é exagero, afinal de contas os termos dos quais Arendt lança mão para falar do real encontram assustadora sintonia com aqueles utilizados por Sartre em sua crítica literária ao falar das obras de Blanchot e Kafka.

Pela mesma razão que os fez banir a natureza de suas narrativas, nossos dois autores também baniram o homem natural, quer dizer, o homem isolado, o indivíduo, aquele que Céline chama de “homem sem importância coletiva” e que só poderia ser um fim absoluto. O imperativo fantástico inverte o imperativo kantiano. “Age de tal maneira – diz-nos – que trates o humano em ti mesmo e na pessoa dos outros como um meio e nunca como um fim”. Para mergulhar seus heróis no seio de uma atividade febril, extenuante, ininteligível, Blanchot e Kafka devem cercá-los de homens-instrumentos.<sup>296</sup>

Por tratar do âmbito ficcional, Sartre pode relaxar e mesmo se deleitar com aquilo que parece ser o império da amorfia. A confusão, a arbitrariedade e mesmo a morte assumem aqui os contornos de uma estória bela e genialmente concebida. A lei que desgoverna e desorienta serve ao deleite do leitor na mesma medida em que massacra o protagonista do texto literário.

No entanto essa lei ambígua que oscila entre a regra e o capricho, entre o universal e o singular, está presente em todo lugar, ela constrange, sobrecarrega, a violamos quando pensamos a estar seguindo e, quando nos revoltamos contra ela, descobrimo-nos obedecendo-a à revelia. Supõe-se que ninguém a ignore e no entanto ninguém a conhece. Ela não tem por finalidade conservar a ordem ou regulamentar as relações humanas; ela é a Lei, sem objetivo, sem significado, sem conteúdo, e ninguém pode lhe escapar.<sup>297</sup>

E aqui começam as diferenças entre ficção e realidade. O mundo humano não pode ser de pura amorfia – os homens não suportam a imprevisibilidade nem a

<sup>296</sup> Ibidem, p. 142

<sup>297</sup> Ibidem, p. 143.

ausência de forma por muito tempo; preferem ter a sensação de que há ordem, qualquer ordem. E tanto mais desinvestidos de si mesmos, mais os homens tenderão a se entregar a soluções absolutas e totalizantes. Mais do que massas formadas por homens de vida mental afeita à fluidez, o totalitarismo parece ter sido o primeiro, e talvez mais eficaz, regime a conseguir fazer da fluidez não uma qualidade humana, mas uma imposição legal – à qual homens esvaziados e desesperados por orientação e sentido se viram aliviados em poder obedecer. Era óbvio que, sendo as leis formuladas por mentes humanas, aquela fluidez era também dos homens. O segredo estava em fazer parecer que não. Esse fingimento que leva a uma tragédia autoimposta é brilhantemente resumida por Sheldon Wolin.

To compress the odyssey of the theoretical mind over the centuries, we can say, first, that mind has suffered successive losses in the eternal objects it was supposed to contemplate: first Being was displaced by God; the God by Nature; then Society and Man each enjoyed a brief popularity; and now we find the theoretical mind at play with its own constructs: models, artificial entities postulated, not because they exist but because if we pretend they exist we can account for other things. This means, *inter alia*, that contemplation is no longer an adequate description of the highest form of theoretical activity. The contemporary mind is not much given to reflection or contemplation and does not easily give itself over to mental rhythms suggestive of calm and serenity. The true character of the modern theorizer was anticipated in Locke's phrase, "the busy mind of man", a phrase that jars harshly against Aristotle's notion of theory as godlike contemplation. The power of the new theoretical mind is expressed in its steady expansion into new domains of life, while its unique fervor takes the form of a total commitment to perishable truths. Scientific achievement, in Max Weber's heroic conception, "asks to be 'surpassed' and outdated...[this] is our common fate, and, more, our common goal..." "Why does one engage in doing something", Weber asked admiringly, "that in reality never comes, and never can come, to an end?"<sup>298</sup>

Kafka, Walser, Broch, Dostoiévski, e outros têm a preocupação de expressar o que acontece quando esse tipo de inquietude mental, órfã de objetos substanciais em que se assentar, assalta o cérebro de homens comuns.<sup>299</sup> Escrevem à espera de

<sup>298</sup> WOLIN, Sheldon. "Hannah Arendt and the Ordinance of Time". *Social Research*, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (SPRING 1977), pp. 91-105. Published by: Social School, pp. 103-104.

<sup>299</sup> "No mundo maníaco e alucinante que tentamos descrever o absurdo seria um oásis, um repouso, de modo que aí não há lugar algum para ele. Nesse mundo não posso me deter por um só instante: todo meio me remete sem descanso ao fim fantasmagórico que o assombra e todo fim me reenvia ao meio fantasmagórico pelo qual eu poderia realizá-lo. Não posso pensar coisa alguma, a não ser

um leitor capaz de ler o que têm a dizer em toda sua veia poética, mas também em seu esforço de denúncia.

O artista teima ali onde o filósofo desistiu. Ele inventa ficções cômodas para nos satisfazer: Micromégas, o bom selvagem [de Voltaire]; o cão Riquet [de Anatole France]; o “Estrangeiro” de Camus – olhares puros, que escapam à condição humana e podem portanto inspecioná-la. Aos olhos desses anjos o mundo humano é uma realidade dada: eles podem dizer que ele é isto ou aquilo e que poderia ser de outro jeito; os fins humanos são contingentes, são meros fatos que os anjos têm em conta da mesma forma que temos em conta os fins das abelhas e das formigas; os progressos do homem são um mero patinhar, já que ele não pode sair deste mundo finito e ilimitado, assim como a formiga não pode escapar ao seu universo de formiga. Só que ao forçar o leitor a se identificar com um herói inumano nós o fazemos sobrevoar a condição humana; ele se evade e perde de vista essa necessidade primeira do universo que contempla: é que o homem está dentro. Como fazê-lo ver de fora essa obrigação de estar dentro? Eis, no fundo, o problema que foi proposto a Blanchot e a Kafka – problema exclusivamente literário e técnico, que não conservaria sentido algum no plano filosófico. E eis a solução que encontraram: suprimiram o olhar dos anjos e mergulharam o leitor no mundo, com K., com Thomas, mas no seio dessa imanência deixaram flutuar como que um fantasma de transcendência.<sup>300</sup>

Franz Kafka estava completamente só. O ato de mostrar não se fazia acompanhar da capacidade de olhar para o que, de fato, estava sendo mostrado.

As histórias de Kafka demandam esse esforço da imaginação por parte do leitor. Assim, o mero leitor passivo, cuja única atividade é a identificação com um dos personagens, fica totalmente perdido ao ler Kafka. O leitor curioso que, por alguma frustração na vida, procura um sucedâneo no mundo fictício dos romances, se sentirá ainda mais iludido e frustrado por Kafka. Pois em seus livros não existe nenhum elemento de devaneio ou ilusão feliz. Apenas o leitor que considera a vida, o mundo e o homem tão complicados, de um interesse tão terrível, que deseja descobrir alguma verdade a respeito deles, e por isso recorre às histórias em busca de uma percepção íntima de experiências comuns a todos nós, pode recorrer a Kafka e a seus projetos, que de vez em quando, numa página ou numa simples frase, expõem a estrutura desnuda dos acontecimentos.<sup>301</sup>

---

por noções escorregadias e cintilantes que se desagregam sob meu olhar”. SARTRE, Jean-Paul. “Aminadab, ou o fantástico considerado como linguagem”, in: op. cit., 2005, p. 140.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>301</sup> ARENDT, Hannah. “Franz Kafka: uma reavaliação”, in: op. cit., 2008, p. 104.

Então, o que viam os leitores nos textos de Kafka, já que não aquilo que o escritor os tentava fazer ver? Seus contemporâneos viam e se entusiasmavam com aquilo que Kafka queria destruir.

Em outras palavras, o que há de errado com o mundo em que estão presos os heróis de Kafka é precisamente seu endeusamento, sua pretensão de representar uma necessidade divina. Kafka quer destruir esse mundo expondo sua estrutura medonha e oculta, contrapondo realidade e simulação. Mas o leitor moderno, ou pelo menos o leitor dos anos 1920, fascinado por tais paradoxos e atraído por meros contrastes, não queira mais dar ouvidos à razão. Seu tipo de interpretação de Kafka revela mais sobre si do que sobre Kafka – revela sua adequação a essa sociedade, mesmo que seja a adequação de uma elite; e ele é absolutamente sério quando se trata do sarcasmo de Kafka sobre a necessidade de mentir e a mentira necessária como lei divina.<sup>302</sup>

Kafka queria mostrar para horrorizar, mas seus leitores só conseguiam se encantar com aquilo que lhes era tão familiar: sua completa adequação a um mundo que já não era um lugar seguro e estável. Eram homens que haviam trocado de papel com o mundo: eles forneceriam a matéria e o mundo a forma. Inversão descrita nos seguintes termos por Siegfried Kracauer.

Poder-se-ia classificar as descrições de Kafka como romances de aventuras ao inverso, pois, ao invés do herói conquistar o mundo, é este que se modifica fundamentalmente ao longo de suas viagens errantes. Don Quixote, segundo Kafka, era na verdade o demônio de Sancho Pança que, no entanto, sabia como torná-lo inofensivo afastando-o de si. Assim, o demônio realizava incessantemente as mais loucas experiências e Sancho Pança, que o seguia por certo senso de responsabilidade, “retirando um grande e proveitoso divertimento até o fim de seus dias”. De modo semelhante, o próprio Kafka afasta de si toda racionalidade que, a despeito de sua força lógica, é impotente, e acompanha-a pelo matagal das condições humanas. Graças à intervenção contínua da racionalidade, a deformidade do mundo é definitivamente exposta. Se reinasse a estupidez no mundo, a expectativa de que a inteligência seria capaz de mudar as coisas seria ainda sempre justificada. Mas exatamente essa expectativa é desapontada pela atual inutilidade prática de intervenção das reflexões da razão.<sup>303</sup>

Se é o mundo que muda, que assume formas por si mesmo, obrigando o homem ao mero papel da adequação, então é como se o mundo tivesse roubado aos

<sup>302</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>303</sup> KRACAUER, Siegfried. “Franz Kafka”, in: op. cit., 2009, p. 295.

homens não a razão, mas a imaginação. Esse parece ser o subterfúgio mental que diferencia o tipo humano aqui retratado: para ele simulação é realidade.

É muito provável que o leitor das histórias de Kafka passe por um estágio em que se incline a considerar esse seu mundo de pesadelo algo trivial, mesmo que, talvez, um prenúncio psicologicamente interessante de um mundo futuro. Mas esse mundo de fato veio a existir. A geração dos anos 1940, e sobretudo quem teve a duvidosa vantagem de viver sob o regime mais terrível já criado pela história, sabe que o terror de Kafka representa adequadamente a natureza verdadeira dessa coisa chamada burocracia – a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários. Sabemos que a construção de Kafka não foi um mero pesadelo.<sup>304</sup>

Depois do pesadelo, o projeto de Franz Kafka não estava terminado. Era preciso retomá-lo em outros termos. Segundo Hannah Arendt, o escritor tcheco “queria construir um mundo de acordo com as necessidades e dignidades humanas, um mundo onde as ações do homem são determinadas por ele mesmo, guiado por leis humanas e não por forças misteriosas que emanam do alto e das profundezas”.<sup>305</sup> Para retomar a autoria das leis que determinam suas próprias vidas, os homens não podem passar sem a imaginação – faculdade que, por excelência, nos torna capazes de não sermos massacrados pelo imediatamente dado.<sup>306</sup> É a faculdade que permite nos diferenciarmos da circunstância que se apresenta como nossa. E só nos diferenciando, podemos agir sobre a nossa circunstância.

Sem esse tipo de imaginação, que de fato é a compreensão, nunca seríamos capazes de marcar nossas referências no mundo. É a única bússola interna de que dispomos. Somos contemporâneos na exata medida do alcance de nossa compreensão. Se quisermos superar o estranhamento e ter uma moradia neste mundo, mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século, temos de tentar participar do interminável diálogo com a essência do totalitarismo.<sup>307</sup>

<sup>304</sup> ARENDT, Hannah. “Franz Kafka: uma reavaliação”, in: op. cit., 2008, p. 101.

<sup>305</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>306</sup> “Somente a imaginação permite que enxerguemos as coisas em sua perspectiva adequada, que tenhamos forças suficientes para afastar o que está demasiado próximo, a fim de conseguir ver e compreender sem distorções nem preconceitos, que tenhamos generosidade suficiente para transpor abismos de lonjuras, a fim de conseguir ver e compreender, como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo o que está demasiado distante de nós. Esse distanciamento de algumas coisas e avizinhamo de outras faz parte do diálogo da compreensão, pois, para as suas finalidades, a experiência direta envolve um contato próximo demais e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais.” ARENDT, Hannah. “Compreensão e política”, in: op. cit., 2008, p. 346.

<sup>307</sup> Idem.

*Origens do totalitarismo* é um esforço descomunal de compreensão, mas também um projeto de restituição da imaginação. Um projeto kafkiano. Um convite ao leitor, a imaginar e compreender.

#### 4. ***Origens do Totalitarismo: seus personagens***

Uma vez que impossível para um grupo inteiro de criaturas cair simultaneamente no silêncio, o mutismo dos cães apresenta outras formas. Às vezes eles evitam responder à pergunta colocada, em outras ocasiões, tal qual os cães aéreos, eles tratam de distrair a atenção à sua forma especial de viver por meio de uma loquacidade insuportável”. – O animal entocado! <sup>308</sup>

Lembro-me de quando vi um cachorrinho depois da remoção parcial do cerebelo. [...] Pensava muito antes de contornar um objeto, precisando de grande dose de tempo e de pensamento para executar movimentos a que antes não dava atenção alguma. Na linguagem da época, dizíamos que o córtex havia assumido, nele, determinadas funções das regiões inferiores. Ele era um cão intelectual. [...] ele tinha ou de morrer, ou de reinventar o cachorro.

Do mesmo modo, nós – ratos sem cerebelo – somos também feitos de tal modo que devemos ou morrer, ou reinventar o homem. [...] sem nós a fabricação se daria no escuro, por emendas e remendos, se nós, os “descerebrados”, não estivéssemos ali para repetir constantemente que devemos trabalhar segundo princípios, que não é uma questão de remendar, mas de medir e construir, e, finalmente, que ou a humanidade será o universal concreto, ou não será. <sup>309</sup>

A verdade é que é muito difícil a tarefa de seccionar *Origens do totalitarismo* a fim de pôr em evidência o que seriam suas partes reveladoras. A impressão que tenho a cada releitura é a de que o desmembramento analítico implica sufocar um dos maiores méritos desse grande ensaio de Arendt: o de que o argumento geral se sustenta num jogo de espelhos em que uma parte reflete a outra e de que essas partes modificam umas às outras na medida mesma em que são apresentadas em conjunto. Retiradas desse jogo de iluminação recíproca perdem algo de substancialmente decisivo. Em outras palavras, por estas partes serem dispostas fora da lógica causal, é como se houvesse algo não como um antes e um depois e sim como uma reprodução complexa de um faz de contas que vai assumindo escalas cada vez

<sup>308</sup> KRACAUER, Siegfried. “Franz Kafka”, in: op. cit., 2009, p. 292.

<sup>309</sup> SARTRE, Jean-Paul, apud MÉSZÁROS, István. “Prefácio à edição ampliada”, in: MÉSZÁROS, István. A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 13.

maiores e perigosas, até que o faz de contas passa a ter qualidade de realidade e a realidade qualidade de faz de contas. Jogos simulados em diferentes regiões da Europa, sempre conectados por fios invisíveis e resistentes.

Uma vez que uma análise a partir de fragmentos implica correr o risco de oferecer uma descaracterização e não uma nova compreensão da obra, proponho uma via alternativa. Pegando emprestado de Arendt certas passagens de *Origens do totalitarismo*, tentarei harmonizar essas passagens com a análise feita nas duas primeiras partes do meu argumento geral, sobre o tipo humano e a natureza das leis envolvidos no fenômeno totalitário. A aposta é a de que, sob o risco de que essas passagens percam algo da intenção argumentativa e do poder analítico originais que desempenham na obra, um novo olhar seja lançado sobre questões caras para a própria Arendt em sua análise geral do totalitarismo; análise que, em termos investimento intelectual, antecede e ultrapassa os limites de *Origens do totalitarismo*.

#### **4.1. No Antissemitismo**

Começar pelo prefácio é começar pelo acabamento final. Pelo menos esse é o caso dos três prefácios acrescentados por Arendt como apresentação às três partes de *Origens do totalitarismo*. Como sabemos, a obra tivera sua primeira versão publicada em 1951. Dos prefácios aqui referidos, dois, ao antissemitismo e ao imperialismo, são de 1967 e outro, ao totalitarismo, de 1966. Como se o último passo tivesse propositadamente sido dado com a intenção de fechar o cerco.

Um dos aspectos mais interessantes desses textos é a tentativa de Arendt de prevenir seus leitores de certo desvio de expectativa. As origens das quais tratará nas próximas páginas não comparecem no argumento como elementos de causação mas como elementos de composição; elementos que sendo preexistentes ao fenômeno totalitário, encontram no mesmo não sua versão final mas uma versão possível, não autógena, cujos contornos e conteúdo específicos não teriam surgido

por mero desdobramento lógico, não sem que a eles fossem atribuídos novos sentidos.

“Ainda está por ser escrita a história analítica do antissemitismo”, nos diz Arendt, acrescentando que aqueles capítulos que se seguiam foram “originalmente concebidos tão-só como parte integrante da pré-história do totalitarismo”.<sup>310</sup> Isso não significa que tenha havido por sua parte uma despreocupação com a precisão histórica de seus argumentos. Ao contrário, sabia que quanto mais consistente fossem seus critérios do ponto de vista historiográfico, tanto mais convincente seria seu argumento de que o fenômeno totalitário representava de fato uma ruptura e não uma continuidade.

A política totalitária – longe de ser simplesmente antissemita, ou racista, ou imperialista, ou comunista – usa e abusa de seus próprios elementos ideológicos, até que se dilua quase que completamente com a sua base, inicialmente elaborada partindo da realidade e dos fatos – realidade da luta de classes, por exemplo, ou dos conflitos de interesse entre judeus e os seus vizinhos, que fornecia aos ideólogos a força dos valores propagandísticos.<sup>311</sup>

Existe antissemitismo não nazista e há luta de classes não bolchevizada. Não existiria, por outro lado, nazismo sem antissemitismo e bolchevismo sem luta classes. Mas essas colocações não são suficientes para esclarecer por que insistir na suposição do desdobramento causal leva a um desvio que, por si só, indica total inobservância de “padrões mais elementares da apreciação histórica”.<sup>312</sup> O ponto sobre o caso do antissemitismo é especialmente sutil e sujeito à incompreensão. Eventualmente acusada de culpar os judeus por seu infortúnio, Arendt procura, na verdade, analisar o que havia nesse “antissemitismo pré-totalitário” que poderia funcionar como elemento propulsor da deformação do próprio antissemitismo histórico e que possa ter sido usado de forma a torná-lo não mais do que um ponto de partida extremamente eficaz para um programa muito mais abrangente que visava nada menos do que um domínio em escala global.

Incomparavelmente os maiores prejudicados, os judeus deixaram de ser uma questão judaica e passaram a questão humanitária. Para isso deram contribuição

<sup>310</sup> ARENDT, Hannah. “Prefácio (Antissemitismo)”, in: op. cit., 1989, p. 21.

<sup>311</sup> Idem.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 20.

substancial: representados por seus intelectuais e por sua elite, os judeus teriam sido pioneiros na arte de se diferenciarem como grupo humano específico, tendo como base desse processo de diferenciação especulações vinculadas cada vez mais a processos mentais autorreferentes e cada vez menos a provocações vindas do mundo exterior. Historicamente, Arendt vincula essa liberdade especulativa a uma janela de paz de aproximadamente duzentos anos, quando os judeus teriam sido menos acossados por provocações e agressões, tempos em que a presença gentia era menos uma constante factual do que uma constante do imaginário – tempos em que a relação era menos de vida e morte e mais de produção cultural.

Foi por essa época que os judeus, sem qualquer interferência externa, começaram a pensar que “a diferença entre povo judeu e as nações era, fundamentalmente, não de credo, mas de natureza interior”, e que a antiga dicotomia entre judeus e gentios “provinha mais provavelmente de origem étnica do que de discordância doutrinária”. Essa mudança na avaliação do caráter diferente do povo judeu – que só surgiu entre os não-judeus mais tarde, na Era do Esclarecimento – constitui certamente a condição *sine qua non* do nascimento do antissemitismo, e é de certa importância observar que ela ocorreu primeiro no ato de auto-interpretação judaica, surgido na época da fragmentação da cristandade europeia em grupos étnicos, os quais depois alcançariam a autonomia política, formando o sistema dos Estados-nações.<sup>313</sup>

Aqui temos um primeiro vínculo entre a questão judaica e as questões nacionais, no plural, cuja deformação mais dramática e abrangente se apresentará sob os auspícios do imperialismo. Mas qual caminho que leva à deformação totalitária? Um caminho indireto e incongruente, mas não absurdo. O primeiro canal é aberto pelo tipo de diferenciação, baseada não na ação, mas em qualidades inatas e não compartilháveis. Procedimento prontamente adotado pelos gentios, pelo menos por aqueles que se dispunham a guerrear com os judeus em todos os planos. E não deveria nos surpreender que Arendt escolha o plano da produção historiográfica como sendo o mais apelativo e significativo.

Desnecessário dizer, enquanto os historiógrafos judeus com sua tendência polêmica e apologética, detectavam da história cristã as ocorrências caracterizadas pelo ódio aos judeus, os antissemitas, de modo intelectualmente idêntico, faziam o mesmo, procurando as enunciações das antigas autoridades judaicas que tivessem dado início à tradição judaica de

---

<sup>313</sup> Ibidem, p. 18

antagonismo, muitas vezes violento, contra os cristãos e gentios.<sup>314</sup>

Ambos os lados dessa fase da contenda antissemita – judeus e não-judeus – estavam completamente apartados das dimensões envolvidas no fenômeno totalitário, e mesmo do caso do imperialismo. Mesmo àqueles que originalmente detestavam os judeus não se pode atribuir a concepção do que viria acontecer sob o nazismo. Ainda assim, é como dessa disputa espelhada, que tinha no comportamento mental assemelhado sua via de comunicação essencial, escapulisse um composto alucinatório capaz de se sustentar por si próprio. Um composto que se altera qualitativamente quando passa de mentes sofisticadas a mentes atrofiadas.

Pois se os judeus tinham em comum com os seus vizinhos não-judeus algo que justificasse a sua recém-proclamada igualdade, era precisamente o passado de mútua hostilidade determinada religiosamente, passado tão rico em realização cultural no nível mais alto quanto abundante em fanatismo e superstições no nível das massas ignorantes.<sup>315</sup>

Quando os limites desse passado são lançados pelos ares por eventos apocalípticos como as duas Grandes Guerras Mundiais, as disputas de diferenciação grupal deixam de ser ficções locais que convivem com a realidade global para se tornar um comportamento mental generalizado de consequências desproporcionais. Chega um momento em que a falta de contato com o mundo exterior, a ausência de mundo factual, deixa de ser “área de atuação de malucos e lunáticos”<sup>316</sup> e passa a ser protocolo de fabricação da realidade, quando “puderam adquirir virulência inesperada”.<sup>317</sup> E assim podemos começar a compreender como modos sofisticados de produção de vida interior dão passagem a modos de fabricação de realidade exterior que têm em homens completamente esvaziados seus grandes protagonistas. A ironia disso tudo é que, como consequência de terem sido pioneiros e os mais sofisticados produtores de certo tipo de diferenciação, os judeus acabaram sendo devorados por um projeto alucinado de apagamento das diferenças.

Saindo dos prefácios extemporâneos e entrando no texto propriamente dito, produzido sob o calor insuportável daqueles tempos, Arendt irá constantemente repor esses canais de comunicação entre aqueles supostamente do lado do bem e

<sup>314</sup> Ibidem, pp. 18-19.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 19

<sup>316</sup> Ibidem, p. 20

<sup>317</sup> Ibidem, p. 21.

aqueles incontestavelmente do lado do mal, implicando um número cada vez maior de atores nesse labirinto mental. Para o incomodo de muitos, a pensadora tentaria persuadir seus leitores à base de ferroadas: o pior crime seria não aquele do qual sempre fora acusada, o de investigar sob que aspectos os judeus haviam sido corresponsáveis por seu infortúnio, mas insistir em continuar virando as costas à realidade em favor de ficções reconfortantes, mesmo que sob alegada nobre intenção de comprovar que as vítimas eram completamente inocentes.

É deveras notável que as doutrinas que ao menos tentam explicar o significado político do movimento antissemita neguem qualquer realidade específica da parte dos judeus e se recusem a discutir o assunto nestes termos. Ao implicitamente recusarem abordar o significado da conduta humana, assemelham-se às modernas práticas e formas dos governos que, por meio do terror arbitrário, liquidam a própria possibilidade de ação humana. De certa forma, nos campos de extermínio nazistas os judeus eram assassinados de acordo com a explicação oferecida por essas doutrinas à razão do ódio: independentemente do que haviam feito ou deixado de fazer, independentemente de vício ou de virtude pessoais. Além disso, os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos de sua desapaixonada eficiência, assemelhavam-se sinistramente aos instrumentos “inocentes” de um ciclo inumano e impessoal de eventos, exatamente como os considerava a doutrina do eterno antissemitismo.<sup>318</sup>

Desresponsabilizar as vítimas não poderia passar sem que se desresponsabilizasse os carrascos: o bem gratuito é assegurado pelo mal gratuito. Nenhum tipo de pensador deveria escrever e deliberar tal como se estivesse seguindo ordens. Isso vale tanto mais para os historiadores, por excelência os guardiões do âmbito do factual. Não podemos nos permitir raciocinar analogamente aos carrascos: precisamos recobrar a capacidade de imaginar. É a imaginação que nos reconduzirá para o discernimento entre realidade e ficção; discernimento perdido quando se descobriu que o raciocínio lógico é bem mais límpido e imperturbado sem o constrangimento dos obstáculos da realidade.

Há risco de o historiador cair na idiotia mental de seu tempo, o que é ao mesmo tempo muito humano e muito perigoso. A sofisticação de Arendt parece não encontrar limites. Exatamente por isso corremos o risco de compreendê-la mal ou de sermos completamente desviados da análise que privilegia os fatos antes de tudo – que é justamente o que ela alega fazer –, como que enfeitiçados por uma

<sup>318</sup> ARENDT, Hannah. “O antissemitismo como uma ofensa ao bom senso”, in: op. cit., 1989, p. 28.

inteligência que nos obriga a desviar o olhar. Cuidando para não nos deixarmos enfeitiçar, impressiona a forma como ela fustiga os historiadores, quando parece estar lhes reservando condescendência. O historiador é ao mesmo tempo profissional da História, investigador e narrador dos fatos passados, e homem de seu tempo. Se tiver nascido no seio da sociedade de massas, será numa só tacada historiador e mais um da multidão. Sem o cuidado de fazer de si mesmo mais de um, pela via da deliberação interna e da imaginação, não haverá interrupção entre mente diluída e investigação historiográfica, pois

sendo contemporâneo dos eventos, o historiador é tão sujeito ao poder persuasório dessas opiniões como qualquer outra pessoa. Para o historiador dos tempos modernos é especialmente importante ter cuidado com as opiniões geralmente aceitas, que dizem explicar tendências históricas, porque durante o último século foram elaboradas numerosas ideologias que pretenderam ser as “chaves da história”, embora não passem de desesperados esforços de fugir à responsabilidade.<sup>319</sup>

Em outras palavras, o historiador não pode nem se afogar em vida interior e fazer da história fruto de sofisticada especulação ficcional, nem pode simplesmente apresentá-la à imagem e semelhança da mentalidade monolítica da multidão; nem afetação, nem atrofia intelectual, ambas hostis à tarefa de compreender a realidade; nem diferença nem igualdade inatas, que nunca conduzem a vida humana a bons termos. O historiador deve aprender a comunicar a diferença a seus iguais.

O volume dedicado ao antissemitismo começa uma tarefa que conduzirá todo o argumento de Arendt até o último instante do terceiro volume, dedicado ao totalitarismo e que perpassará todo o segundo volume, consagrado ao imperialismo. E que tarefa seria essa? A de mostrar que o que nos deve impressionar e preocupar são não os mecanismos de ficcionalização, não importa se para forjar uma diferença ou uma igualdade essencial; falsificações e criações de todo gênero constituem a vida humana e não lhe podem ser arrancadas sem que a desumanizem por completo. O que deve disparar nosso sinal de alerta é o poder que certas ficções têm de persuadir homens de que são não ficção, mas realidade e, sendo realidade, convencer os homens a fazer coisas ao mundo e a outros homens. Coisas como

---

<sup>319</sup> Ibidem, pp. 28-29.

destruir e eliminar. Então, como boa aristotélica, lá em seus argumentos mais preliminares e elementares já se encontra o final da história.

O terror, contudo, assume a simples forma do governo só no último estágio do seu desenvolvimento. O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido. O que interessa ao historiador é que os judeus, antes de se tornarem as principais vítimas do terror moderno, constituem o centro de interesse da ideologia nazista. Ora, uma ideologia que tem de persuadir e mobilizar as massas não pode escolher sua vítima arbitrariamente. Em outras palavras, se o número de pessoas que acreditam na veracidade de uma fraude tão evidente como os “Protocolos dos sábios de Sião” é bastante elevado para dar a essa fraude o foro do dogma de todo um movimento político, a tarefa do historiador já não consiste em descobrir a fraude, pois o fato de tantos acreditarem nela é mais importante do que a circunstância (historicamente secundária) de se tratar de uma fraude.<sup>320</sup>

A fraude pode assediar a vida humana por duas vias: propensão mental e deturpação legal. A fraude que determina o comportamento de toda uma coletividade, ou seja, uma fraude totalizante, supõe então uma propensão mental coletiva associada a uma completa deturpação das leis. Para Hannah Arendt ambas as condicionantes tendem a se desenvolver simultaneamente por um mecanismo de investimento recíproco. Antecipando um pouco as coisas, não importa muito que se comece por uma condicionante ou por outra; quando se tem uma em vista, a outra estará lá também. A vida mental desenvolvida sob o preconceito antissemita contaminará a incorporação legal de todos os cidadãos de um Estado-nação sob o princípio de que todos são iguais perante a lei; a corrida imperialista pelo controle de extensões cada vez mais extravagantes de território estrangeiro alimentada pela quase ausência de limites legais desenvolverá nos envolvidos um comportamento mental pouco íntimo da razoabilidade e da prudência.

No que diz respeito à análise que Arendt faz do antissemitismo, é possível estabelecer alguns padrões de recorrência. Os judeus privilegiados, seja que papel desempenhem, estão sempre cumprindo uma utilidade social que pode a qualquer momento deixar de ser relevante; em última instância, a perda de relevância da utilidade social do judeu pode ser entendida como perda de relevância da vida do

---

<sup>320</sup> Ibidem, pp. 26-27.

judeu. A isso Arendt acrescenta um elemento revoltante: sobre a maioria dos judeus europeus, pobres, desassistidos e segregados, recairão as consequências da perda da utilidade social, sem nunca terem usufruído de suas benesses quando em plena vigência. Em outras palavras, a maioria da população judaica que passará da desassistência à perseguição, sem nunca ter passado por nenhuma forma consistente de reconhecimento cívico e legal, é de pessoas que nunca aceitaram jogar o jogo do faz de contas.

Essa é, contudo, uma forma muito sumária e simplista de resumir a questão. Pode ser enganosa no sentido de fazer crer que os judeus detinham um poder desmedido sobre o seu próprio destino, mesmo que no final esse destino seja o da catástrofe total. É justo o contrário: de que modo a história dos judeus pode ser entendida como uma chave que desvenda em termos teóricos e factuais a história do entorno, da formação dos Estados-nação? Fazendo o esforço para não cair na chave causal, Arendt faz um esforço notável para dar um padrão a comportamentos dispersos e apenas muito discretamente interconectados. Ao invés de começar pela antipatia aos judeus disseminada por todos aqueles povos em formação, a autora procurará mostrar como os judeus privilegiados foram de forma reiterada e metamórfica nutrido um comportamento cujas consequências se mostrariam controversas: na medida em que iam se tornando cada vez mais frágeis num processo histórico de constituição de novas formas de poder e de novas formas de organização social, poder estatal e sociedade de classes, as escolhas e o comportamento desses judeus passavam a impressão aos olhos do público gentio de que na verdade tinham cada vez mais poder, um poder transnacional e conspiratório.

A parte dedicada ao “antissemitismo pré-totalitário” procura nos fazer compreender por que essa falsa impressão de poder total que aparecia aos olhos do público tem seu quinhão de razão, não sendo, portanto, completamente absurda, pois foi sendo alimentada pelos judeus privilegiados em diferentes momentos e países e lançando mão de diferentes meios. Sem perder de vista a capilaridade e a complexidade dos canais de comunicação entre estas diversas situações, Arendt nos conta como foi possível que esse olhar baseado em premissas fictícias deixou de ser coisa apenas de antissemitas organizados e ganhou já no século XX a incorporação pelas massas. Fundamental entender os termos dessa transmigração:

não era um convencimento social e sim político de que os judeus eram não apenas poderosos, mas perigosos; solidários apenas entre si e inimigos das identidades nacionais. O significado: o antissemitismo ao se tornar uma questão política aos olhos das massas passava a ser elemento determinante de configuração e não mais apenas constitutivo da realidade.

Enquanto iam assumindo diferentes utilidades, os judeus privilegiados sustentavam sua existência tal como se preservados das sucessivas mudanças de cenário e de regimes políticos que alteravam completamente a fisionomia do mundo europeu e suas formas de vida. Quando tudo muda, só os muito poderosos – ou os muitos alienados e irresponsáveis – têm o privilégio de passarem imperturbados. Os judeus inadvertida e errantemente deram a seus futuros carrascos um presente sem igual: fizeram o esforço para que credence e vida real deixassem de ser uma questão de fantasia descabida. A ironia: fizeram isso com vistas à aceitação e tudo o que conseguiram foi serem os primeiros da fila a serem eliminados. Mas como foi isso?

“A Europa estava demasiado ocupada em expandir-se economicamente para que qualquer nação ou camada social levasse a sério as questões políticas. Tudo podia continuar, porque ninguém se importava”<sup>321</sup>. Dois aspectos no surgimento e consolidação dos Estados-nacionais, burocracia estatal e aparato legal, de um lado, e vida social, de outro, encontraram nos judeus uma função semelhante àquela do plástico-bolha: terminada a mudança, depois de evitarem o choque que poderia causar danos nos objetos transportados, poderiam ser descartados – pelo menos na medida em que suas existências fossem inteiramente reduzidas às funções que exerciam. A questão da sobrevivência dos judeus enquanto grupo privilegiado dependeria então do tempo em que se manteriam já sem função e ainda não tomados como descartáveis. “Ou, nas palavras penetrantes de Chesterton, ‘a existência de tudo está se prolongando ao negar que ainda existe’”<sup>322</sup>.

E a determinação da duração desse tempo límbico iria cada vez mais se esvaír das mãos desses judeus privilegiados até o ponto em que seus destinos – e o de seus irmãos pobres, a grande maioria – já independeria completamente de sua vontade.

---

<sup>321</sup> ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 72.

<sup>322</sup> Idem.

Do ponto de vista de quem analisa o antissemitismo à procura dos caminhos que conduzem ao totalitarismo, o destino dos judeus tenderia a depender cada vez mais da vida mental e da atuação política de seus futuros carrascos ou de seus futuros aliados não-judeus. Em complemento, seus destinos dependeriam também da resiliência das leis. Enquanto a vontade e determinação de perseguir e silenciar os judeus encontrassem barreiras legais, ao menos suas vidas estariam a salvo. O problema é que os judeus eram os primeiros a silenciar e a viver uma vida de bastidores, deliberadamente.

Arendt escolhe uma forma muito curiosa de fazer valer seu argumento de que o antissemitismo radicalizado não causa totalitarismo, apesar de estar em suas origens como elemento aglutinador. Mais do que comparar os antissemitismos da perspectiva de quem odeia os judeus, parece analisar que tipos de reação o comportamento desses judeus privilegiados produzira em diferentes nações. Oferece assim uma diferenciação das vidas e do funcionamento das leis nos territórios nacionais da Europa na virada do XIX para o XX a partir da reação a um fato comum: todos os países em questão tinham em seu território a presença de judeus diretamente envolvidos tanto na formação do moderno aparato estatal quanto na reconfiguração do tecido social decorrente dessa nova formação.

Alfred Dreyfus e Benjamin Disraeli são mais do que França e Inglaterra e não são casos antitéticos. São casos em que credence e realidade entram em contato, deixando de serem instâncias separadas, e com resultados completamente opostos. “Aparentemente, toda ideia comum recebe uma chance de se encarnar em um homem e atingir por seu intermédio o que se costumava chamar de grandeza histórica. O grande homem dos ‘judeus-exceção’ foi Benjamin Disraeli”<sup>323</sup>. Intermediados pela análise que Arendt faz da ficção proustiana, ambos os casos entram no argumento sobre o totalitarismo de modo não a comprovar diferenças abissais e sim por exemplificarem o argumento de que a substância ficcional não passaria a substância da realidade sem a contribuição fundamental de certos grupos de judeus.

Disraeli havia descoberto que o vício é apenas o reflexo aristocrático daquilo que, quando cometido entre as massas, é crime. A perversidade humana quando é aceita pela sociedade, transforma-se, e o ato deliberado assume as feições da qualidade

<sup>323</sup> ARENDT, Hannah. “Os judeus e a sociedade”, in: op. cit., 1989, p. 90.

psicológica inerente, que o homem não pode escolher nem rejeitar, que lhe é imposta de fora e que o domina de modo tão compulsivo como a droga domina o viciado. O julgamento que via no crime todo afastamento comportamental das normas espelhava pelo menos maior respeito pela dignidade humana. Aceito o crime como espécie de fatalidade, todos podem ser suspeitos de alguma inclinação por ele. “A punição é um direito do criminoso”, do qual ele é privado se (nas palavras de Proust) “os juízes presumirem e estiverem inclinados a perdoar o assassinio nos homossexuais e a traição nos judeus, por motivos devidos a suposta (...) predestinação genética”. Mas num certo momento essa tolerância pode desaparecer, substituída por uma decisão de liquidar não apenas os verdadeiros criminosos mas todos os que estão “racialmente” predestinados a cometer certos crimes, o que pode ocorrer quando a máquina legal e política, refletindo a sociedade, vier a ser transformada pelos critérios sociais em leis a pregarem essa necessidade de libertação social do perigo em potencial. Se for permitido estabelecer o código legal peculiar à aparente largueza de espírito que liberta o homem de responsabilidade pelo crime tornado igual ao vício, ele será mais cruel e desumano do que as leis normativas, mesmo que severas, pois estas respeitam e reconhecem a responsabilidade do homem por sua conduta.<sup>324</sup>

Disreali e Dreyfus são antes de tudo estudos de caso de algo que, num mundo completamente diverso daquele em que o nazismo veio à tona, assumiu contornos extraordinários. E esse algo ultrapassa o que se toma por antissemitismo, pois pressupõe a contribuição decisiva, interessada e deliberada por parte dos judeus. A não ser que se queira acusar de antissemitismo estes judeus que procuravam a todo custo manter seus privilégios – e Arendt parece chegar perto de fazer isso, verdade seja dita<sup>325</sup> –, concluímos que ao aceitarem desempenhar versões teatralizadas do que seria “ser judeu”, estes atores da história europeia alimentaram o que no futuro seria o inferno de todo um povo. Alimentaram não exclusivamente o ódio ao judeu, mas uma forma de vida em que se autorizava tomar projeção por realidade.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>325</sup> “Contudo, é verdadeiro apenas parcialmente o argumento de que os judeus alemães se teriam tornado nazistas, se isso lhes fosse permitido, com a mesma facilidade com que o fizeram seus concidadãos “arianos”, como, aliás, os judeus italianos se alistavam no partido fascista da Itália antes que o fascismo italiano introduzisse a legislação racial. Essa asserção é verdadeira apenas com relação à psicologia dos judeus tomados individualmente, psicologia que não diferia muito da então reinante ao redor, mas é patentemente falsa no sentido histórico. O nazismo, mesmo sem pregar o antissemitismo, teria levado o golpe de misericórdia na existência do povo judeu na Europa, e seria suicídio para os judeus apoiá-los, mesmo que não o fosse necessariamente para indivíduos de origem judaica”. ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, pp. 41-42.

A ficção de Proust era, na verdade, apurada análise sociológica porque o mundo havia se transformado num imenso e gigantesco jogo de faz de contas. Num mundo em que determinações invisíveis estavam na iminência de tomar a frente de todos os processos decisivos, o historiador mais capacitado seria aquele que melhor capitasse as leis do fingimento e da dissimulação e não as leis escritas que prescrevem o comportamento público do cidadão.

Essa caçada apaixonada ao “judeu em geral”, “judeu de toda parte e de parte nenhuma”, não pode ser compreendida se se considera a história do antissemitismo como entidade própria, como mero movimento político. Houve fatores sociais não explicados na história política ou econômica, ocultos sob a tona dos acontecimentos, nunca percebidos pelo historiador, e registrados apenas pela força mais penetrante e apaixonada dos poetas e romancistas – homens que a sociedade havia impelido à desesperada solidão e isolamento de uma *apologia pro vita sua* –, fatores que mudaram o rumo que o mero antissemitismo político teria tomado, se fosse abandonado a si próprio, e que teria levado a leis antijudaicas, e até à expulsão em massa, mas não ao coletivo extermínio indiscriminado.<sup>326</sup>

Não haveria totalitarismo nazista sem lideranças políticas que dessem ao antissemitismo a utilidade política de convencimento das massas e de tomada do poder, mas também não haveria totalitarismo baseado em antissemitismo sem a mistificação caprichosamente elaborada por sucessivos erros históricos e reincidência de comportamentos viciosos, no que alguns judeus e grupos específicos de judeus tiveram participação decisiva.

Para os judeus, a transformação do “crime” do judaísmo no “vício” elegante da condição de judeu era extremamente perigosa. 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. A interpretação dada pela sociedade ao fato de se nascer judeu e ao papel dos judeus na estrutura da vida social está intimamente ligada à catastrófica minuciosidade com que os mecanismos antissemitas puderam ser postos a funcionar. O antissemitismo tinha suas raízes nessas condições sociais, e não só nas circunstâncias políticas. E, embora o conceito de raça tivesse outros fins e funções, mais imediatamente políticos, sua aplicação à questão judaica em seu mais sinistro aspecto deveu muito do seu sucesso aos fenômenos e convicções sociais que virtualmente significavam o consentimento da opinião pública.<sup>327</sup>

<sup>326</sup> ARENDT, Hannah. “Os judeus e a sociedade”, in: op. cit., 1989, p. 110.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 109.

“O ‘filo-semitismo’ social sempre terminava por dotar o antissemitismo político daquele fanatismo misterioso sem o qual o antissemitismo não poderia ter-se tornado o melhor lema para organizar as massas.<sup>328</sup>” Em termos de tipos humanos envolvidos no que seria a experiência totalitária, a parte dedicada ao antissemitismo oferece muito pouco, quase nada. Caso oferecesse, isso deporia contra uma das premissas fundamentais de Arendt: a de que o totalitarismo fora uma experiência completamente nova, uma ruptura com tudo o que havia antes. Isso é tanto mais verdadeiro quanto levamos em consideração o peso que Arendt investe na ação humana, seja agindo ou obedecendo cega e irrefletidamente. O tipo humano que engrossaria o universo totalitário estava lá antes do surgimento de líderes como Hitler e Stálin, mas a extensão do mal de que seria capaz de executar só seria conhecida com os estímulos certos e com a orientação adequada.

O que é então o antissemitismo pré-totalitário? É um conjunto de comportamentos e situações em que aquilo que ignorante e fantasiosamente se atribuía a todos os judeus – poder incomensurável sobre os destinos do mundo, fidelidade férrea e transnacional, e incorrigível má fé – parecia ser confirmado pelos hábitos e escolhas dos próprios judeus, pelo menos por aqueles responsáveis por representar a religião e o povo judaicos aos olhos do público. Ora motivados por esforços de preservação da diferença e do isolamento<sup>329</sup>, ora por esforços de aceitação por assimilação social<sup>330</sup>, esses judeus que tinham o olhar do público

---

<sup>328</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>329</sup> “Os laços familiares constituíam o elemento mais forte e persistente na resistência do judeu à assimilação e à dissolução. Como a nobreza europeia em declínio fortalecia suas leis de casamento e linhagem, os judeus tornaram-se mais conscientes dos laços de família nos séculos de sua dissolução espiritual e religiosa. Sem a antiga esperança da redenção por um Messias e sem o solo próprio, o povo judeu tornou-se cômico de que sua sobrevivência havia sido conseguida num ambiente estranho e hostil. Começou a ver o círculo interno da família como espécie de derradeiro baluarte, e a conduzir-se em relação aos membros do seu próprio grupo como se fossem membros de uma grande família. Em outras palavras, a imagem antissemita do povo judeu como uma família intimamente interligada por laços de sangue tinha de fato algo em comum com a ideia que os judeus faziam de si mesmos”. ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-Nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 48.

<sup>330</sup> “Porém, por maior que tenha sido o papel dos judeus-da-corte na história política e no nascimento do antissemitismo, a história social poderia facilmente esquecer-los, não fossem suas afinidades – traços psicológicos e padrões de conduta – com os intelectuais judeus, que eram, afinal de contas, geralmente filhos de comerciantes. Mas, enquanto os judeus ricos desejavam dominar o povo judeu e, portanto, não tinham vontade alguma de abandoná-lo, o que caracterizava os judeus intelectuais era o contrário: eles queriam deixar o seu povo para serem aceitos na sociedade; ambos tinham noção que constituíam exceções na sociedade circundante, e essa noção estava em perfeita harmonia com o julgamento dos que o rodeavam. Os “judeus-exceção” endinheirados sentiam-se como exceções que conseguiram apartar-se do povo judeu e eram reconhecidos pelo governo pela sua utilidade

sobre si tiveram participação imprescindível na criação de canais de intermediação entre ficção e realidade. Canais que confirmavam e reforçavam expectativas e credences. Um mundo no qual às qualidades inerentes e atribuídas a grupos humanos específicos – espécies ou classes dentro da espécie – foi impressa a marca de que não apenas não eram qualidades inventadas como, sendo muito reais, produziam efeitos no mundo. Os judeus causavam e controlavam a História, não de um país ou de um povo, mas do mundo, a seu bel-prazer. Uma revolução, portanto, requereria a remoção do elemento semita.

Que um grupo de pessoas se tornasse antissemita em dado país num dado momento histórico dependia exclusivamente das circunstâncias gerais que as levavam a violento antagonismo contra o governo. Mas sempre era notável a semelhança dos argumentos, o espontâneo relacionamento entre a imagem estereotipada e a realidade que esses estereótipos distorciam. Vemos então os judeus sempre representados como uma organização de comércio internacional, uma firma familiar global com interesses idênticos em toda parte, uma força secreta por trás do trono, que transforma outras forças em mera fachada e vários governantes eram marionetes, cujos cordões são puxados por trás dos panos. Assim, devido à sua relação íntima com as fontes de poder e, devido ao seu desligamento da sociedade e à sua concentração no fechado círculo familiar, eram suspeitos de maquinarem – mancomunados com o poder, mas separados da sociedade – a destruição desta sociedade e de suas estruturas.<sup>331</sup>

Das associações mais toscas e megalomaniacas passamos àquelas mais capilares e humilhantes, do criminoso cuja presença aliviava o tédio dos frequentadores dos salões e clubes exclusivos da alta sociedade. Os caminhos que levam ao encontro do alto poder com o crime que não se pode evitar, porque ser criminoso e traiçoeiro era condição inata daquele tipo humano, daquela espécie dentro da espécie, autorizam uma conclusão perfeitamente lógica: criminosos estavam no comando do mundo. Não importa a sofisticação de seus meios, seus truques para se manterem invisíveis já não funcionariam. Diante daquele tipo, os representantes oficiais do governo eram marionetes e as leis escritas, às quais obedeciam os cidadãos de bem, eram letra-morta.

---

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, Hannah. “Os judeus e a sociedade”, in: op. cit., 1989, p. 86.

<sup>331</sup> ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-Nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 48.

“Os judeus, sem conhecer o poder ou se interessar por ele, nunca pensaram em exercer senão suaves pressões para fins subalternos de autodefesa.<sup>332</sup>” Um dos aspectos mais fugidios do argumento de Arendt a respeito da parcela de responsabilidade daqueles judeus do sobre o futuro infortúnio de sua gente é aquele que trata da passagem da vontade de discrição para o esforço de assimilação. Uma passagem que pode ser entendida como sendo ao mesmo tempo de pais para filhos e de uma função a outra – de primeiros financiadores do aparato estatal a recreadores da alta sociedade. “Essa falta de ambição foi mais tarde profundamente ressentida pelos filhos mais assimilados de banqueiros e negociantes judeus.<sup>333</sup>” É como se o fato de que na origem do Estado-nação um tipo humano tenha aceitado desempenhar papel de mera função – de produzir efeitos no mundo sem aparecer aos olhos do público – tivesse condenado esse mesmo tipo a sempre ser visto como elemento funcional e nunca como corpo familiar, como se condenado por um pecado original. Sem perder a condição de titereiros do mundo, os judeus que se entregavam à assimilação acentuavam, em vez de atenuar, a estranheza e a inerência que se atribuía ao elemento semita. E fizeram da vida de encenação e de bastidores um vício.<sup>334</sup>

“Uma coisa era certa: quem desejasse evitar todas as ambiguidades da existência social precisava aceitar com resignação o fato de que ser judeu significava pertencer ou a uma classe superior superprivilegiada, ou a uma massa marginal subprivilegiada.<sup>335</sup>” Entre estes dois polos, do privilégio e da marginalização, só havia um sentido possível, o da súbita marginalização e criminalização dos judeus como grupo à parte. Às massas judaicas não estava aberta

---

<sup>332</sup> Ibidem, p. 44

<sup>333</sup> Idem.

<sup>334</sup> “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. Em lugar de serem definidos por nacionalidade e religião, os judeus se transformaram num grupo social cujos membros compartilhavam certas qualidades e reações psicológicas, das quais a soma total seria, supostamente, a “condição de judeu”. Em outras palavras, o judaísmo passou a ser uma condição psicológica e a questão judaica se tornou um complicado problema para cada judeu individualmente.” ARENDT, Hannah. “Os judeus e a sociedade”, in: op. cit., 1989, p 88.

<sup>335</sup> Ibidem, p. 89.

a porta da convivência normal, baseada em igualdade perante a lei, e muito menos aceder ao estrelato social, mesmo que como exemplo de bizzaria.<sup>336</sup>

“Eis aqui um homem que começou vendendo a alma ao diabo; mas o diabo não quis a alma, e os deuses lhe deram toda a felicidade do mundo.<sup>337</sup>” Não é à toa que o caso Disraeli é tão emblemático dentro da análise geral sobre o antissemitismo pré-totalitário: o investimento numa diferenciação excessiva, baseada em elementos fictícios, poderá beneficiar só a muito poucos e talvez apenas por janelas temporais muito breves. A longo prazo, esse investimento na ficcionalização de um tipo humano deixado em aberto poderá contribuir apenas para estigmatizar aqueles que terão o azar de estar no lugar errado e na hora errada. “Não podia transformar o quimérico poder dos ‘judeus-exceção’ numa realidade política; mas podia ajudar, e ajudou, a transformar a quimera em temor público, e a divertir uma sociedade entediada com histórias da carochinha, extremamente perigosas”<sup>338</sup>.

No argumento geral dos antissemitas, Disraeli é o publicitário perfeito. A começar por algo que os ligava aos entusiastas do ódio, a ignorância com relação ao mundo judaico e suas reais possibilidades: “Desde o início, seu judaísmo era apenas uma questão de origem, que ele tinha a liberdade de embelezar, sem os impedimentos do conhecimento de causa”<sup>339</sup>. Além disso, compartilhava com a perspectiva gentia um olhar de fora, algo que exigia maior inteligência para se perceber: o judeu não era uma condição rígida, mas algo sobre o qual se podia fazer algo, ser judeu tinha algo de incondicionado. “Encarou esse fato de modo semelhante ao de um gentio: percebeu, mais claramente que os outros judeus, que ser judeu tanto podia ser uma desvantagem como uma oportunidade”<sup>340</sup>.

Mas Benjamin Disraeli era um homem à frente do seu tempo. Dominava uma técnica que se mostraria preponderante nos regimes totalitários, algo que o fazia

---

<sup>336</sup> “Os judeus tornaram-se pessoas com quem se esperava poder passar o tempo de modo diferente. Quanto menos se pensava neles como iguais, mais atraentes e mais interessantes se tornavam. A sociedade burguesa, em sua busca de entretenimento e em seu apaixonado interesse pelo indivíduo que diferisse das normas, descobriu a atração por tudo que podia ser julgado misterioso, perverso ou secretamente mau. [...] Vários tipos na sociedade, um após o outro, representaram o exótico, anômalo e o diferente, mas nenhum deles tinha a menor relação com questões políticas. Desse modo, só o papel dos judeus na sociedade decadente podia assumir uma estatura que transcendesse os estreitos limites de um caso social.” *Ibidem*, p. 90.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>340</sup> *Idem*.

ultrapassar a eficácia dos seus contemporâneos dedicados a odiar os judeus e deles pintar um quadro degradante. Mais do que insistir na hipótese de uma raça detentora da chave da História, destinada a governar e prosperar segundo méritos aristocráticos – que seria objeto não apenas de ódio, mas de inveja ariana –, Disraeli, “o grande mágico, fez coisas acontecerem. Coisas até então reservadas ao mundo das especulações fantasiosas.

Em primeiro lugar, ele realmente acreditava ser “o homem escolhido da raça escolhida”. Que melhor prova podia existir que sua própria carreira? Um judeu sem nome nem fortuna, ajudado apenas por alguns banqueiros judeus, havia sido levado à posição de primeiro homem da Inglaterra; um dos homens menos simpáticos aos olhos do Parlamento tornava-se primeiro-ministro e granjeava popularidade genuína entre aqueles que, durante muito tempo, o haviam “visto como charlatão e o tratado como pária”. [...] Ao medirmos a grandeza do triunfo de Disraeli, devemos lembrar que lord Robert Cecil, um dos seus eminentes colegas no Partido Conservador, podia, ainda por volta de 1850, justificar um ataque particularmente violento, ao afirmar que estava “apenas dizendo o que todo mundo diz de Disraeli à boca pequena e ninguém diz em público”. A maior vitória de Disraeli estava exatamente no fato de que, afinal, ninguém dizia à boca pequena coisa alguma que não o houvesse lisonjeado ou gratificado se fosse dita em público.<sup>341</sup>

Há propaganda mais poderosa do que realizar a própria profecia? Arendt levará essa fórmula para analisar os regimes totalitários e concluirá: nada mais persuasivo a homens esvaziados e dispostos a obedecer a quaisquer ordens do que não apenas propor leituras absurdas a respeito do mundo, mas concretizá-las; nada oferece maior grau de segurança do que o poder de fazer do absurdo um dado material da vida humana. Só assim se pode provar duas coisas: o absurdo é a lei do mundo e só os escolhidos viverão sob sua égide.

O antissemitismo não conduz necessariamente ao horror, mesmo quando baseado em completa ficcionalização do elemento semita. Os casos Disraeli e Dreyfus servem para isso também: para mostrar como se pode conviver com o absurdo sem que dele resulte a extrapolação de certos limites. O antissemitismo por si só não tem energia suficiente para forçar a vida humana para fora de certos mecanismos de autocontenção, sejam esses mecanismos baseados em hábitos e costumes, sejam baseados na observação da natureza tradicional das leis, aquela

---

<sup>341</sup> Ibidem, pp. 93-94.

que estabelece limites à agência humana. É por esse motivo que Arendt se permite abonar Disraeli do peso do futuro: “No fim, não foi por culpa sua que a mesma tendência responsável por sua singular boa sorte pessoal levasse o seu povo à catástrofe”<sup>342</sup>.

Disraeli, nascido inglês e batizado por seu pai, desconhecia o judaísmo e o significado de ser judeu. Desconhecia sobretudo as reais condições de vida da esmagadora maioria dos judeus do continente. Essa ignorância não era deliberada, era inglesa: A Inglaterra não conhecia “as massas judaicas nem a pobreza judaica”, pois, depois de expulsos na Idade Média, os judeus foram aceitos de volta no XVIII na figura dos “ricos e cultos” judeus portugueses. “Em outras palavras, os ‘judeus-exceção’ ingleses não tinham consciência de que eram exceções, como seus irmãos do continente”<sup>343</sup>. Por associação direta, a ficcionalização dos judeus num país ainda muito afetado por valores aristocráticos encontrava terreno favorável para a especulação ascendente. Disraeli fez excelente e hábil uso dessa tendência de certa forma preestabelecida.

A coisa era bem diferente em “la nation par excellence”. A França do Caso Dreyfus conhecia as massas e a pobreza dos judeus. Nutria um antissemitismo que por associação tendia à queda livre, ao fundo do poço. Histórica e originalmente mais agressivo e antipático ao elemento judeu do que os casos austríaco e alemão, por exemplo. E, ainda assim, apesar de todos os esforços para que tudo fosse lançado aos ares, as coisas não passaram de todos os limites. De modo a indicar algo como uma virtude inadvertida, a França era uma país preso ao XIX. Era como se o futuro tivesse se apresentado na ocasião e na cena erradas.<sup>344</sup>

Não é o processo Dreyfus com seus julgamentos, mas o Caso Dreyfus em suas implicações, que traça a antevisão do século

<sup>342</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>343</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>344</sup> “O Caso Dreyfus trouxe à tona os elementos do antissemitismo do século XIX em seus aspectos meramente ideológicos e políticos: foi a culminância do antissemitismo resultante das condições especiais do Estado-nação. Contudo, sua natureza violenta prefigurou acontecimentos futuros, de modo que os principais atores do processo parecem às vezes estar realizando um grandioso ensaio geral do espetáculo, que teria de ser adiado por mais de três décadas. O Caso Dreyfus reuniu todas as correntes, abertas ou subterrâneas, sociais ou políticas, que haviam levado a questão judaica à posição de predominância no século XIX; por outro lado, sua deflagração prematura fez com que permanecesse no quadro de uma ideologia típica do século XIX, que, embora sobrevivesse, a todos os governos e crises políticas da França, nunca realmente se encaixou no contexto político do século XX.” ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 66.

XX. Como disse [Georges] Bernanos em 1931, “o Caso Dreyfus já pertence àquela era trágica que certamente não terminou com a última guerra. O processo revela o mesmo caráter desumano, conservando, em meio ao tumulto de paixões desenfreadas e chamas de ódio, um coração inconcebivelmente frio e empedernido”. Não foi certamente na França que ocorreu a seqüela exata do processo, mas, ao reler a história do caso, não é difícil de encontrar o motivo pelo qual a França foi uma presa tão fácil do nazismo. A propaganda de Hitler falava uma língua muito conhecida e jamais inteiramente esquecida. Se o “cesarismo” da Action Française e o nacionalismo niilista de Barrès e Maurras nunca vingaram em sua forma original, isso se deve a uma variedade de causas, todas elas negativas. Careciam de visão social e não sabiam traduzir em termos populares aquelas fantasmagorias mentais que o seu desdém pelo intelecto havia engendrado.<sup>345</sup>

Como a suscetibilidade, primeiro da ralé e depois das massas, para acreditar em forças invisíveis e agir para derrotá-las será reiteradamente reposta por Arendt ao longo de toda a obra, assim como o derretimento da noção tradicional de lei será apresentado com maestria na parte dedicada ao imperialismo, termino essa breve incursão à parte dedicada ao antissemitismo abordando o caso Dreyfus apenas paralelamente – deixando apenas registrado a reprodução por Arendt do argumento geral de que os judeus contribuíam para a própria fama de amantes e senhores dos bastidores<sup>346</sup>. Sem tratar diretamente das disputas legais e políticas e tentando entender a disputa entre ficção e realidade no âmbito do universo mental de dois homens dedicados à imaginação, Louis Céline e Emile Zola. Um embate em que o “vilão” demonstra apurado senso de realidade e o “herói” cede a sentimentos inflamados e megalomaniacos.

Como vimos com Hermann Broch, o realista do século XX seria aquele que despreza a mundo dado aos olhos em favor de algo a ser construído; o fantasioso, por sua vez, seria aquele apegado à permanência não apenas do mundo, mas, fundamentalmente, dependente de antigas categorias de entendimento da realidade e de agência no mundo. À França da virada do XIX para o XX, não faltavam novos realistas, mas faltava o despudor com relação aos tradicionais modos de ordenação

<sup>345</sup> ARENDT, Hannah. “O Caso Dreyfus”, in: op. cit., 1989, p. 116.

<sup>346</sup> “O ceticismo da imprensa radical e socialista, fortemente impregnado de sentimentos antijudaicos, era fortalecido pelas táticas bizarras da família Dreyfus em suas tentativas de iniciar um segundo julgamento. Ao tentar salvar um inocente, adotavam os métodos que geralmente se usam no caso de um culpado. Tinham horror mortal da publicidade, e confiavam exclusivamente em manobras clandestinas”. Ibidem, p. 128.

da realidade. Um limbo entre homens novos e leis antigas.<sup>347</sup> Do ponto de vista do antissemita nazista, o antissemita francês é um homem manco, pensa certo e age errado. E isso tem a ver com algo que é comumente negligenciado: a relação com as leis e o próprio ato de criação de leis tem a ver também com a vida mental humana. O antissemita francês resolvera a parte da vida mental que cede à ficção, tomando-a como protocolo de compreensão da realidade, mas não resolveu a parte mental voltada para os limites que determinam o que se pode ou não fazer no mundo e com outros homens.

Isso fica patente na contribuição de Louis-Ferdinand Céline para a causa na França. Precocemente, Céline encontra os elementos estruturalmente assemelhados ao de seus pares nazistas. Mas há duas inconveniências: faz isso a nível ficcional, de modo que sua ousadia circula em toda a sua virulência, sem escapular, no mundo dos livros.<sup>348</sup> E, além disso, há o problema do público: não seria a França e os franceses a terem o privilégio da iniciativa. Mas o que me interessa aqui, depois de insistir, talvez excessivamente, no ponto da contribuição dos próprios judeus para a ficcionalização de como seu povo seria visto e de como o mundo é governado, é enfatizar um dado muito interessante que Arendt também elabora: o antissemitismo é, antes de tudo, uma oportunidade de construção da autoimagem nacional. A

---

<sup>347</sup> “À medida que o tempo passava e, indiferente a ameaças e decepções, Clemenceau continuava anunciando as mesmas verdades; ao transformá-las em exigências, fazia os nacionalistas perderem terreno. Os seguidores de homens como Barrès, que havia acusado os partidários de Dreyfus de ser perderem num ‘torvelinho de metafísica’, vieram a compreender que as abstrações do ‘Tigre’ estavam, na verdade, mais próximas das realidades políticas que a limitada inteligência de comerciantes falidos ou o tradicionalismo estéril de intelectuais fatalistas. A atitude concreta dos nacionalistas realistas terminou por levá-los a um fim que foi tão bem exemplificado naquela história impagável que conta como Charles Maurras teve a ‘a honra e o prazer’, durante a Segunda Guerra, ainda em 1939, de conhecer, em sua fuga para o sul, uma astróloga que lhe exemplificou o significado político dos acontecimentos recentes e o aconselhou a colaborar com os nazistas”. Ibidem, p. 133.

<sup>348</sup> “Louis Ferdinand Céline elaborou uma tese simples, engenhosa e imaginária que deu ao racional antissemitismo francês um pouco da imaginação ideológica que lhe faltava. Afirmava que os judeus haviam frustrado a evolução da Europa como entidade política, causando todas as guerras europeias desde o ano de 843, e planejando a ruína da França e da Alemanha, ao incitar uma contra a outra. Céline propôs essa fantástica explicação da história em seu livro *École des cadavres*, escrito na época do pacto de Munique [1938] e publicado durante os primeiros meses da guerra [1939]. Um panfleto anterior sobre o assunto, *Bagatelle pour un massacre* [1938], embora não incluísse nova interpretação da história europeia, já abordava a questão de modo surpreendentemente moderno: evitava as diferenciações entre judeus bons e maus, e não se preocupando com laboriosas propostas legislativas – característica particular do antissemitismo francês –, ia direto ao assunto e pedia o massacre de todos os judeus.” ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-Nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 70.

reação à ousadia imaginativa de Céline diz muito sobre o antissemitismo, mas talvez diga ainda mais sobre a França, de seus vícios e de suas virtudes.

O primeiro livro de Céline teve recepção muito favorável entre os intelectuais mais importantes da França, que se sentiam em parte satisfeitos com o ataque contra os judeus e em parte convencidos de que se tratava de interessante visão literária. Exatamente por essas razões, os fascistas franceses não levaram Céline a sério, a despeito do fato de que os nazistas sempre souberam que ele era o único verdadeiro antissemita da França. O bom senso inerente dos políticos franceses e sua arraigada responsabilidade proibiram-nos de aceitarem um doído – e só um doído poderia apresentar o massacre como solução de um problema. [...] Em nada adiantou que jornalistas capazes do século XIX, e mesmo grandes escritores contemporâneos, como Georges Bernanos, contribuíssem para essa causa: ela parecia ser melhor servida por loucos e charlatães.<sup>349</sup>

É interessante que Arendt lance mão de termos que remetem à ausência de reflexão para se referir às “qualidades francesas” que impediram que o antissemitismo prosperasse sob o desígnio do extermínio. Termos que remetem também ao desejo dos judeus privilegiados de se diferenciarem como espécie dentro da espécie. Tudo aquilo que é inerente e arraigado pode ser exercido pela via do uso, mas não sem que do desuso decorra o risco de que essas características se percam. Arendt quer ao mesmo tempo insinuar o poder das ideias e crenças historicamente assentadas – que reagem como que automaticamente a aventureiros de ocasião, anulando ou atenuando seus estragos – e também lembrar que essa resistência pode ser lançada aos ares quando as condições certas se apresentam – como foram os casos alemão e russo. Naquele momento a história da nação francesa e suas camadas de complexidade foram, por muito pouco, é verdade, suficientes para conter o pior, mas não para liquidar de vez sua possibilidade futura. O inerente e o arraigado, quando excessivamente provocados, tendem a ceder terreno.

Poucas décadas antes das manifestações e proposições antissemitas de Céline, Emile Zola se resolvera pelo lado dos partidários de Dreyfus. Sem entrar nos meandros do caso, importa falar dos métodos do homem que escolheu a justiça tradicional e a observância das leis: não era por Dreyfus, não era pelos judeus; era pelos valores que deveriam recair, proteger e, eventualmente, julgar e punir todos os homens. Junto a Georges Clemenceau, optaram pelo amor às leis. Ainda assim,

---

<sup>349</sup> Ibidem, pp. 70-71.

na figura de Zola e com a admiração de Clemenceau, parecem ter feito daquela questão um assunto extraparlamentar e extralegal. Em termos que lembram aqueles de Eugen Rosenstock-Huussy, era preciso que alguém dissesse um Não, que impusesse limites às massas que pareciam aceitar apenas o Sim, que convidava a fazer do mundo uma oportunidade apocalíptica. Primeiro conquistando os indiferentes, os socialistas que julgavam que aquele mundo merecia e estava fadado a desaparecer; depois as massas, mobilizadas pelo fígado.

O primeiro a fazer com que os trabalhadores abandonassem, pelo menos parcialmente essa atitude de indiferença foi aquele grande amigo do povo, Emile Zola. Mas, em sua famosa acusação à república, ele foi também o primeiro a afastar-se da apresentação de fatos políticos precisos e ceder às paixões da ralé, evocando o fantasma da “Roma Secreta”. Clemenceau relutou em adotar esse tom, embora Jaurès o fizesse com entusiasmo. A verdadeira façanha de Zola, cuja vida e obra haviam exaltado o povo a ponto de atingir os limites da idolatria, foi a coragem audaz e resoluta para desafiar, combater e finalmente conquistar as massas, nas quais, como Clemenceau, ele mal sabia distinguir a ralé do povo. “Já houve homens que resistiram aos mais poderosos monarcas e se recusaram a inclinar-se diante deles, mas tem havido poucos capazes de resistir à multidão, e sozinhos enfrentar as massas mal orientadas, de encarar desarmado o seu implacável frenesi e, de braços cruzados, ousar dizer não!, quando o que a massa exige é um sim. Esse homem foi Zola!” [Entre aspas, palavras de Clemenceau].<sup>350</sup>

A Europa e os europeus já se encontravam desorientados antes da coleção de catástrofes que serviram como cartão de visitas do século XX; desorientados inclusive na figura de seus heróis e líderes responsáveis. A isso se somam os fatores que concorrem para a situação nacional interna e para a inserção da nação no cenário internacional: aquela França de Dreyfus era imperialista, mas ainda não havia passado pela destruição da Grande Guerra. Esse último fator concorre para a “clareza de visão” de Céline, mas a França havia vencido a guerra. Óbvio que isso importa – não se trata de detalhes e sim de gatilhos essenciais. A experiência totalitária não tolera obstáculos. Aqueles fatores impossíveis de serem planejados e menos ainda de funcionarem como causa para acontecimentos futuros tinham feito pela Alemanha e pela Áustria – para ficarmos no totalitarismo que teve no antissemitismo o fator aglutinador por excelência – aquilo que não tinham feito pela França de Proust e menos ainda pela Inglaterra de Disraeli: produzido um exército

<sup>350</sup> ARENDT, Hannah. “O Caso Dreyfus”, in: op. cit., 1989, p 136.

de massas humanas dispostas a receberem quaisquer determinações que contivessem uma promessa de futuro. Um futuro que pudesse ser fabricado.

## 4.2. No Imperialismo

“Quando todos guerrearem, guerrear-se-á por todos os meios,  
pois a lógica pessoal do diabo é mais inflexível que o inferno”  
(Georges Bernanos)

“A política mundial é para uma nação o que a megalomania é  
para um indivíduo”  
(Eugen Richter, 1897)

Se o prefácio ao antissemitismo parece feito para nos persuadir de que certos elementos totalitários já preexistiam no passado, o prefácio dedicado ao imperialismo, também de 1967, parece feito para nos avisar que outros elementos totalitários não desapareceram com a derrota dos regimes totalitários. Pior, o amor da expansão pela expansão e pelo acúmulo ilimitado de riquezas e propriedades era e perigaria continuar sendo o motor de funcionamento daqueles países que se dispuseram a confrontar o terror nazista, quando para isso se aliaram, não nos esqueçamos, a uma União Soviética já comandada por Josef Stalin. Nesse texto extemporâneo à obra, Arendt reserva especial preocupação com o futuro do país que a acolhera, os Estados Unidos da América. País que por razões históricas muito peculiares – ao mesmo tempo herdeiro e inventor de uma tradição, razões que em 1967 já haviam sido tratadas pela pensadora em outra obra fundamental, *Sobre a revolução*, de 1963 – ainda não havia se desvirtuado, como ocorrera com as potências europeias, os Estados Unidos que tratassem de evitar impulsos agressivos e assanhamento intervencionista no palco mundial. Tanto por motivos de respeito à soberania nacional alheia quanto, principalmente, para evitar a autodestruição. Se perdesse a capacidade de autocontenção, em posse de máquina de guerra e poder financeiro tão pujantes, os Estados Unidos correriam o risco de deixar ruir aquilo que de mais precioso havia oferecido ao mundo: uma experiência política e institucional de Liberdade.

Essas esticadas especulativas servem para apenas uma coisa: consolidar aquela que talvez seja uma das maiores motivações de Arendt ao escrever *Origens do totalitarismo*, uma para além de auxiliar a nossa compreensão do fenômeno totalitário, a de nos convencer sobre a resiliência dos elementos totalitários, que dispensam a existência de regimes totalitários para terem efetividade na vida humana. Sendo assim, ela pode retornar ao que interessa, ou seja, para a análise de como aqueles elementos conduziram a toda aquela loucura. Em outras palavras, como aqueles elementos compareceram como origem e não como causa do totalitarismo.

Acentuar a infeliz relevância desse período semiesquecido para os eventos contemporâneos não significa, naturalmente, nem que a sorte esteja lançada e que estejamos entrando em novo período de política imperialista, nem que o imperialismo deva sempre terminar no desastre do totalitarismo. Por mais que possamos aprender com o passado, isso não nos torna capazes de conhecer o futuro.<sup>351</sup>

A confusão entre projeção ficcional e realidade dada não é privilégio do antissemitismo moderno. A relação é outra: a forma como o ódio ao judeu se desenvolveu no contexto de formação dos Estados-nações modernos – e no caso de Disraeli, não o ódio mas o arrojo – oferece oportunidade única para que esse tipo de confusão seja analisada e dissecada, de modo a tornar possível seu desatrelamento do caso do antissemitismo moderno. Algo análogo acontece com o imperialismo: a fantasia de quem anexaria os planetas se isso fosse possível mal disfarça a desproporcionalidade do comportamento de certo tipo humano em plano terrestre. Na verdade, indica quase tudo. Diferentemente de Tales de Mileto, que cai no poço ao caminhar com os olhos voltados para a abóbada celeste, este tipo humano não contempla, mas acumula. Acumula desenfreadamente, como que extraviado dos limites do globo terrestre.

Não é preciso ser imperialista para desejar desmesuradamente como tampouco é preciso ser antissemita para aderir a distorções absurdas da realidade. Mas quando ambas tendências mentais se entrecruzam e encontram oportunidade para vazarem ao mundo sob a forma de ação, então temos uma situação excepcional na qual desmesura e absurdo assumem contornos e trazem consequências que não

---

<sup>351</sup> ARENDT, Hannah. “Prefácio” (Imperialismo), in: op. cit., 1989, p. 152.

se podiam prever. Mesmo à luz do olhar retrospectivo, o que se encontra é uma megalomania que só poderia ter sido levada a cabo por um tipo humano completamente mediocrizado. Uma fórmula do absurdo: como se só homens reduzidos a funções muito básicas e unidimensionais pudessem fazer coisas no mundo e a outros homens ultrapassando limites que tipos humanos mais elevados seriam incapazes de ultrapassar. Incapazes não por falta de meios, mas por pudor e, em último caso, por dotados de senso de autopreservação. Ou seja, mesmo o olhar retrospectivo encontra uma desproporção exagerada entre causas e efeitos.

O tipo humano vocacionado para o totalitarismo não é um tipo desinstruído e próximo dos primeiros animais humanos soltos na natureza. Fruto de circunstâncias históricas específicas e conduzido por forças sociais, econômicas e políticas extraordinárias, esse tipo humano só prosperará de forma plena por um breve período do século XX. E essa brevidade, nos avisa Hannah Arendt, para nosso sobressalto, se deve tanto ao fato de ter sido confrontado por forças menos viciadas e menos empedernidas quanto ao fato de que, deixado à solta, formando hordas imparáveis, esse tipo humano acabaria por se autodestruir.

Um passo atrás em termos de destrutividade e com senso de autopreservação ainda ativado, os homens que se envolveram diretamente com os absurdos e crimes imperialistas deram contribuição decisiva para que necessidades artificiais fossem tomadas por traços naturais. Como veremos nesta parte dedicada ao Imperialismo, a aventura no alhures, leia-se em vasto território estrangeiro ocupado por populações locais, propiciou a nacionais europeus a oportunidade de testar certas teses sobre superioridade de umas raças – suas próprias – sobre outras – aquelas dos habitantes dos territórios violados. Baseadas não em dados naturais mas em imperativos socioeconômicos muito típicos e hipertrofiados, essas teses de superioridade se sustentariam não em premissas científicas equivocadas, mas em formulações pseudocientíficas – coisas qualitativamente diferentes, distantes uma da outra como o erro está da falsificação.

“O que os imperialistas realmente desejavam era a expansão do poder político sem a criação de um corpo político.”<sup>352</sup> Falar em pseudociência é antecipar um estágio suplementar da dominação imperialista. Antes, importa atentarmos para

---

<sup>352</sup> ARENDT, Hannah. “A emancipação política da burguesia”, in: op. cit., 1989, p. 164.

a matéria humana bruta que protagonizaria uma escalada rumo à completa insanidade. A tipos humanos que se notabilizavam pela insaciabilidade foi concedido o privilégio de representantes oficiais da iniciativa nacional em terras estrangeiras. Em outras palavras, quando se aceitou o fato de que os limites territoriais nacionais já não mais comportariam a expansão das forças produtivas e do conseqüente excesso de capital, aos aventureiros se emprestou o apoio daquela parcela do aparato estatal menos – ou nada – simpática à deliberação e mais afeita à imposição pela força.

A primeira consequência da exportação do poder foi esta: os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército – que na estrutura da nação, existindo ao lado das demais instituições nacionais, eram controlados por elas – foram delas separados e promovidos à posição de representantes nacionais em países fracos ou não-civilizados. Aqui, em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livremente que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades.<sup>353</sup>

Arendt não demora a deslocar o protagonismo de instituições e leis de origem europeia para os homens diretamente envolvidos na empreitada imperialista. Mais do que qualquer outro traço, a imoderação marca o humor desses personagens. E o consumismo desenfreado sintetiza sua forma de proceder. Em termos platônicos, seria o equivalente ao pior dos pesadelos: que os escravos dos apetites assumissem por completo não apenas o controle da República, mas lhe determinassem a natureza da alma.

Os administradores do poder nessa era passada de imperialismo moderno nem ao menos tentaram incorporar os territórios conquistados, mas preservaram a organização política atrasada ali existente, como se mantém ruínas carentes da vida palpitante; os seus sucessores totalitários, porém, dissolveram e destruíram todas as estruturas politicamente estabilizadas, as suas próprias e as desses outros povos. 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 possível criação de algo novo. A concentração monopolista e o acúmulo de violência no país de origem tornavam os servos agentes ativos da destruição dos povos dominados, até que finalmente a expansão totalitária passou a ser uma força destruidora de povos e nações.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>354</sup> Ibidem, p. 168.

Das funções aos funcionários; dos funcionários ao conjunto de características, crenças e comportamentos que caracterizam um tipo humano do qual estes funcionários são apenas uma versão possível e desapegada de limites. Arendt procurará apontar como essa recusa à limitação se manifesta de diversas formas, mas, como venho fazendo até aqui, privilegiarei seus apontamentos mais sutis. É pela via da sutileza que o estado de coisas é conduzido ao absurdo de forma menos perceptível e, portanto, com maior eficácia. Mais uma vez encontramos o universo dos provérbios, da macia e nada inocente linguagem proverbial. Desse modo, Arendt faz deslizar do âmbito das motivações privadas para aquele dos métodos públicos de condução dos assuntos do Estado e da vida comunitária um conjunto de valores pouco diversificados e rasteiramente elaborados: “uma série de padrões de conduta que encontram expressão nos provérbios – ‘nada é tão bem-sucedido como o sucesso’, ‘a força é o direito’, ‘o direito é a conveniência’ etc. – que são necessariamente frutos da experiência de uma sociedade competitiva.<sup>355</sup>” Valores que se tornam qualitativamente corrosivos quando alçados a diretrizes de política pública, doméstica e internacional, do Estado-nação.

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. É significativo que esse processo de reavaliação, iniciado no fim do século XIX e ainda em vigor, tenha começado com a aplicação de convicções burguesas aos negócios estrangeiros, e só lentamente tenha sido estendido à política doméstica. Assim, as nações interessadas mal perceberam que o desregramento que se introduzia na vida privada, e contra o qual a estrutura política sempre tivera de defender-se a si própria e aos seus cidadãos, estava a ponto de ser promovido ao posto de único princípio político publicamente reconhecido.<sup>356</sup>

Não é que um novo tipo humano tenha surgido na cena imperialista. A época imperialista apenas permitiu pôr a nu um tipo humano que já há muito tempo vinha se debatendo com antigas estruturas de poder, claudicantes instituições e datado sistema legal. Como cada uma dessas instâncias tem algo de universal e algo de vicissitudes nacionais em seus processos de formação, a forma como esse tipo

---

<sup>355</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>356</sup> Ibidem, p. 168.

humano se despirá de suas camadas de hipocrisia diferirá em cada nação e em cada etapa de um processo relativamente alongado em termos temporais.

“Pensar em termos de continentes”, o que significa isso? Como resumido de forma lapidar em 1897 por Eugen Richter, líder do Partido Progressista alemão<sup>357</sup>, essa frase enlaça numa mesma deformação patológica o indivíduo megalomaniaco e a nação que encontra sua vocação maior naquilo que desempenha fora de suas fronteiras nacionais. Não há passo mais decisivo para se tomar ficção por realidade do que tomar um personagem fictício por representante pleno do que é o homem universal.

Mas aqueles eram homens de carne e osso, assim como o foram funcionários e vítimas dos campos de extermínio nazistas e dos de trabalhos forçados soviéticos. Por que falar em personagens, não em homens? Do ponto de vista de quem analisa a obra de Hannah Arendt, é uma questão de prudência e antídoto contra possíveis mal-entendidos. A meio caminho entre a monstruosidade e a naturalização, Arendt envereda por uma análise dos personagens – aqui, especificamente em *Origens do totalitarismo* – que procura esclarecer por quais caminhos mentais e práticos homens foram e são levados a fazer certas coisas, coisas pavorosas. Em última instância, coisas inumanas. Sem nunca deixarem de ser humanos.

Esses personagens eram homens convencidos de que a imoderação é um traço indelével e inequívoco da espécie humana. Na ausência de instâncias mediadoras, evitar a imoderação para com o próximo é sujeitar a si mesmo à imoderação do outro. Formada a comunidade nacional, um delicado arranjo entre imoderados para atenuar a taxa de mortalidade e elevar a expectativa de vida dentro de um território delimitado, o Estado passa a ter a atribuição, o máximo possível impessoal, de evitar a ruptura dessa comunidade adensando em si o uso legítimo e exclusivo da força. E sustenta essa atribuição punindo pesadamente aquele indivíduo que se aventurar fazer uso privado da violência contra outro indivíduo dentro de seu território.

Esse corpo político foi concebido para o uso da nova sociedade burguesa que emergia no século VXII, e esse quadro do homem é um esboço do novo tipo de Homem que se adequava a ele. O Commonwealth é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma

<sup>357</sup> Ibidem. Ver especialmente nota 4, p. 154

garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio da força do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões de “certo” e “errado”). Porque na lei do Estado não existe a questão de “certo” e “errado”, mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa. E como essa lei flui diretamente do poder que ela torna absoluto, passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela.<sup>358</sup>

O Estado exige de seus contratantes o fingimento. O ponto ideal, que só se chega com a aplicação repetitiva das leis e com a consolidação da vida mental educada pelos hábitos e costumes, exige tempo de assentamento. Qual seria esse ponto ideal? O esquecimento de que se finge, quando se toma o artificial por necessário. Ponto ideal e também de alto risco, por se tomar como assegurado aquilo que fora criado, ou seja, aquilo que poderia não existir.

Por questões de gosto e de hábito mental, considero o pequeno trecho que Hannah Arendt dedica a analisar a contribuição de Thomas Hobbes para o entendimento do mundo e do homem modernos um dos pontos altos de *Origens do totalitarismo*, senão o mais alto. Desconsidero tentar medir até que ponto ela faz justiça e até que ponto ela deturpa a intenção filosófica e política de Hobbes. Na ausência de um Deus a um só tempo Criador e Juiz, ela elege não Marx e sim o polímata inglês como a Inteligência que formula o Não para que os homens estivessem liberados para todo o resto. Um grande Cérebro que profere sentenças não obstruídas por acidentes históricos. Não acidentes passados ou contemporâneos, mas futuros.

Em *Origens*, Hobbes é um personagem que inventa personagens. Econômico e sem afetações, retira dos membros de sua espécie o atributo da resolução pela violência, não só de conflitos, mas, sobretudo, de vontades, e libera todo o mais. Em contraponto, Hitler e Stálin, no auge de seus regimes, retirariam tudo o mais e permitiriam, senão apenas, prioritariamente a violência. Em comum, permitindo a transição de proposições aparentemente opostas – como são opostos o semita e o antissemita –, a lógica límpida e infalível. Ficções otimamente desempenhadas. Uma, a do filósofo, nas páginas de uma obra; outras, de charlatões, no mundo material.

---

<sup>358</sup> Ibidem, p. 170.

“Para fins de argumento e convicção, apresenta seu esboço político partindo do desejo de poder pelo homem e passando para o plano do corpo político adaptado a essa sede de poder.<sup>359</sup>” O que parece impressionar Arendt é a capacidade de Hobbes de não se deixar impressionar e por seu consequente desengano: ao homem dói que se lhe retirem ou reprimam o que tem de mais natural, o impulso de realizar seus desejos recorrendo à violência. Sem ter sido premiados com mecanismos naturais de mediação, os homens, se nada for feito, estão condenados à competição violenta. A recompensa é substancial, mas negativa: para não precisar morrer, abrir mão da iniciativa violenta. Desenganado quanto aos homens, desenganado quanto ao corpo político por eles pactuado: “O resultado é a inerente e confessada instabilidade da comunidade. ... Essa instabilidade é surpreendente na teoria de Hobbes, na medida em o seu objetivo primário é assegurar um máximo de segurança e estabilidade.<sup>360</sup>”

Ao arrancar os homens da natureza, Hobbes sabe os estar depositando no artificial, sem ter como remediar completamente sua premente tendência a retornar ao natural. A forma veemente – e, provavelmente, deformada – com que Arendt descreve a pureza lógica de Hobbes, como quem produz verdades sobre o animal humano como se tratasse de formas geométricas, só se justifica à luz de sua disposição em combater o flagelo do totalitarismo, que começa, como tudo na vida humana, com os personagens envolvidos. O verdadeiro problema está não no que Hobbes assume como sendo a alternativa artificial e sim naquilo que assume como sendo a verdade natural da espécie humana. Em termos de artificialidade, em comparação a Marx, Hobbes não se deixa levar por formas definitivas e infalíveis. Seu apelo à obediência e à liberdade amputada se devem sobretudo ao reconhecimento de que, por ser uma aposta não natural, mas lógica, o *Leviatã* será constantemente desafiado por seus próprios membros constituintes, tanto quanto por forças externas.

E por que os predicados que ele atribui ao homem natural são ainda mais indesejados e potencialmente perigosos do que os do cidadão que aceita cegamente as determinações de um corpo burocrático? Primeiro porque, aceitas as premissas hobbesianas sobre o comportamento humano *in natura*, todo movimento e ideologia

---

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 170.

que propuser a recuperação de elementos autênticos encontrará na inclinação pela violência o mais autêntico dos traços. Como se essa possibilidade não fosse suficientemente problemática, há ainda o risco de se querer e de se concluir por uma forma compositiva esdrúxula: uma comunidade de homens naturalmente violentos e artificialmente obedientes. Essa composição inusitada entre iniciativa e submissão extremas pareceria absurda a Hobbes. “Na verdade, Hobbes não consegue, nem realmente procura, incorporar definitivamente esse ser numa comunidade política. (...) o que significa que não existe nem espírito de companheirismo nem responsabilidade entre os homens.<sup>361</sup>” Subtraídos de sua letalidade, os cidadãos trocam a possibilidade da vida breve pela possibilidade da vida precária: troca-se, não sem desconforto, o acaso biológico pelo acaso social. “A boa sorte é identificada com a honra e a má sorte com a vergonha.<sup>362</sup>” Afastados, aqueles incapazes de competição desmerecem compaixão. Com sorte, terão a existência reconhecida, mesmo que pelo código penal. “Não há mais diferença entre mendigo e criminoso – ambos estão fora da sociedade. Os que fracassam perdem a virtude que a civilização clássica lhes legou; os que são infelizes já não podem apelar à caridade cristã.<sup>363</sup>”

O tipo burguês não vem do animal humano natural. Em Hobbes, o animal humano natural é derivado, retrospectivamente, do tipo burguês. Não basta, contudo, por voluntarismo, querer desinvestir de universalidade teórica a antropologia hobbesiana. É necessário apontar suas falhas decisivas. A versão de que Hobbes esteve sempre a falar, do tipo burguês, que se mostraria insaciável em sua aventura global, se encaixa com perfeição no argumento de Arendt que conduz ao fenômeno totalitário. Sem ser exceção à regra, o tipo hobbesiano comparece como *origem* e não como *causa* do totalitarismo. O que isso quer dizer? Que esse tipo humano não representa uma aparição necessária no experimento humano. Em outras palavras, o tipo burguês, e menos ainda sua versão à solta no globo terrestre, poderiam nunca ter prosperado como tipo dominante – a ponto de que a partir dele se depreendesse o que seria o homem em estado de natureza. Além disso, como ocorre com o antissemita tradicional, Arendt não vê no burguês um exemplar

---

<sup>361</sup> Ibidem, pp. 169-170.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 171

<sup>363</sup> Idem.

protofascista de tipo totalitário. É tomado, antes, como colaborador de primeira hora na destruição e remoção dos últimos anteparos do mundo civilizado.

Seria o homem incivilizado inocente, acolhedor e não-violento? Arendt indica que não aderiria a essa versão, por demasiado improvável e por inúmeros sinais que deixam claro que a pensadora não se entusiasma com alternativas àquela da tradição europeia – uma leitura que, com maior ou menor pretensiosismo, pontifica a ideia de que a comunidade humana aprendeu lá a viver mais dignamente do que em qualquer outro núcleo cultural.

Sentimento, portanto, oposto ao expressado por Pierre Clastres, a cujo pensamento recorro uma vez mais. Como Arendt, Clastres dedica a Karl Marx volume maior de considerações do que a Thomas Hobbes. Mas há algo mais: tanto em Arendt quanto em Clastres, Hobbes aparece como dono de pensamento mais elementar, mais mineral. Não apenas em suas proposições políticas, mas em sua antropologia. Marx é um legislador expansivo e totalizante porque quer o desvelamento do que seria ao mesmo tempo o novo e verdadeiro homem. Enxuto e eficaz, Hobbes pensa as leis em adequação a uma tendência inextirpável, a dos homens recorrerem à violência para obter o que querem e o que necessitam. Um procura a mudança direcionada a um ponto final; outro, a permanência da vida humana em padrões os mais estáveis e seguros possível. É mais simples recorrer a algo que nunca se deixa de ser do que a algo que exige um salto qualitativo. Hobbes põe a natureza humana mais próxima de nós, colada, por nunca tentar superá-la. Está ao alcance de nossas mãos. A ficção hobbesiana é mais difícil de ser percebida como ficção do que a marxista. E essa dificuldade tem tudo a ver com seu homem natural.

O mais óbvio seria parear Arendt com autores como, por exemplo, Leo Strauss, dono de sofisticada leitura de Hobbes e com objetos de estudo mais próximos aos da pensadora. Mas recorro a Clastres por um motivo a princípio controverso: em termos de condição humana, o antropólogo francês é entusiasta da indivisibilidade do corpo social, concepção diametralmente oposta àquela que da teórica política, Hannah Arendt, que sustenta a pluralidade no corpo social como algo a ser sempre preservado e vivificado. Ainda assim, senão exatamente pela polarização de propósitos, Arendt e Clastres intuem o mesmo: que o núcleo

determinante do pensamento de Hobbes está depositado naquilo que ele diz a respeito dos homens em estado de natureza e não depois de assentirem a um Monopolizador do uso da força. Outra vantagem de Clastres: ao analisar as sociedades primitivas, o antropólogo está o tempo todo a dizer coisas sobre a sociedade europeia, da qual produz análises finas em sua luta por desvencilhar uma da outra.<sup>364</sup>

Hobbes, mais do que Marx, é quem oferece a chave para a persistente deformação analítica das sociedades primitivas. Sem se perder em minúcias, seu elemento básico é o animal humano solto na natureza e sua proposta, sem nunca nutrir a expectativa de alterar substancialmente esse animal, é a de estabelecer os critérios para a fundação e manutenção de uma sociedade funcional. De todos as inclinações do animal humano a mais disfuncional é a do apelo à violência. De forma brilhante e arrojada, Pierre Clastres, em seu ensaio “*Arqueologia da violência*”, não tenta salvar os selvagens do estigma da violência. Antes, reformula a violência, apresentando-a como elemento produtor de formas sociológicas. Além disso, aponta que a tentativa de removê-la ou condensá-la em um corpo independente da própria sociedade, o Um ou o Estado, resultará tão somente em produção de desigualdade e, conseqüentemente, em sociedades fraturadas – como ele vê as sociedades ocidentais. A tecnologia primitiva da violência é o antídoto mais eficaz contra o aparecimento do Estado; mais do que um dado biológico, é o mais sofisticado e deliberado mecanismo de autonomia humana. Nessas

---

<sup>364</sup> Como noz faz dar conta Michel de Montaigne, tanto um mesmo caminho pode conduzir a diferentes fins quanto caminhos diferentes podem levar a um mesmo fim. A coincidência de conclusões a que chegam Arendt e Clastres impressiona. Em entrevista concedida em 1974, Clastres pontifica a mentira da pluralidade. Nisso está em radical desacordo com Arendt, mas os motivos que elenca para concluir dessa maneira seu entendimento sobre a condição ocidentalizada da vida humana, o antropólogo francês chega a um diagnóstico muito próximo ao da pensadora: o Estado se agiganta porque, antes, os homens se deixaram atrofiar, tornando-se seres que amam a obediência. Perguntado sobre a possibilidade de “homens selvagens” aparecerem no seio da sociedade ocidental, Clastres alega que, se por “homem selvagem” entendermos aquele que diz não ao Estado e “abaixo os chefes!”, então essa possibilidade é cada vez mais remota. Mesmo que surja, será rapidamente detectado e caçado pela cada vez mais agigantada máquina estatal e denunciado pela cada vez mais ampla maioria de cidadãos estatizados. “Em todas as sociedades ocidentais, a máquina do Estado torna-se cada vez mais estatal, ou seja, ela vai ser cada vez mais autoritária; e isso, durante um bom tempo pelo menos, com a concordância profunda da maioria, da geralmente chamada maioria silenciosa; esta última estando igualmente distribuída à esquerda e à direita. Fiquei impressionado com uma pesquisa, publicada no *Le Monde*, sobre as atitudes das pessoas em relação à propriedade privada, portanto em relação a uma futura sociedade socialista na qual o problema poderia se colocar. Dos mais aferrados à propriedade privada e que a defenderiam tenazmente, cerca de 47% eram eleitores comunistas. Então, em minha opinião, marcharemos cada vez mais para formas de Estado autoritárias, porque todos querem mais autoridade.” CLASTRES, Pierre, “Entrevista com Pierre Clastres”, in: op. cit., 2012, pp 272-273.

circunstâncias, as leis do corpo social gravadas diretamente no corpo de seus membros individuais ganham sentido oposto ao da ficção kafkiana: são código civil, não penal.

Essas são conclusões que conduzem a uma incompatibilidade quase total com o entendimento que Hannah Arendt tem da vida humana, mais especificamente com relação ao papel da violência, que, na obra da autora, remete à heteronomia, e da natureza das leis, feitas para preservar e não marcar os corpos individuais. Ainda assim, impressiona a confluência das análises críticas de ambos da antropologia hobbesiana. A guerra seria a forma de evitar que a vida seja assaltada por motivações comerciais e monetárias, as quais tendem à imoderação e à ilimitação. Adotada como instrumento sociológico deliberado, a violência guerreira seria expressão não de incapacidade de progresso, mas de recusa de deixar prosperar o elemento diabólico da dispersão interna. O homem selvagem escolhe não ser um acumulador: “A realização do desejo de acumulação se reduziria assim a um puro fenômeno de autoexploração do indivíduo por si mesmo e do rico pela comunidade.<sup>365</sup>” Como essa escolha, nos diz Clastres, tem seus motivos compreendidos por cada um dos membros da sociedade primitiva, os efeitos coletivos são inequívocos: “Os selvagens são bastante sensatos para não se entregar a essa loucura, a sociedade primitiva funciona de maneira que a desigualdade, a exploração e a divisão sejam impossíveis.<sup>366</sup>”

“Eis porque o critério de indivisão é fundamentalmente político: se o chefe selvagem não tem poder é porque a sociedade não aceita que o poder se separe de seu ser, que a divisão se estabeleça entre quem manda e quem obedece”.<sup>367</sup> Sem a precipitação de um ente artificial e concentrador do corpo legal, principalmente na parte que diz respeito ao uso legítimo e monopolista da força, o peso da lei recairá sobre o líder. A responsabilidade o obrigará a uma voz sem resquício de autoria própria, fazendo dele porta-voz:

a substância de seu discurso é sempre a referência à Lei ancestral que ninguém pode transgredir, pois ela é o ser mesmo da sociedade: violar a Lei seria perturbar, mudar o corpo social,

<sup>365</sup> CLASTRES, Pierre. “Arqueologia da violência”, in: op. cit., 2011, p. 235 .

<sup>366</sup> Idem.

<sup>367</sup> Ibidem, p. 236.

introduzir a inovação e a mudança que ele rechaça absolutamente.<sup>368</sup>

O que está em jogo aqui e é partilhado pelas sociedades primitivas é a escolha deliberada pela inalterabilidade. Assim, a guerra não tem nada a ver com imoderação de instintos. Não permitir o estabelecimento da hierarquia não é sinal de incapacidade mas de sabedoria<sup>369</sup> – uma sabedoria cujos motivos da ausência nas sociedades ocidentais Clastres não sonda.

Não tendo fundamento biológico, a guerra tampouco responde a anseios comerciais frustrados; não se trata, portanto, de uma resolução a que se recorre pela falência do recurso comercial. Não se trata de colocar a guerra no mesmo patamar das relações comerciais; Clastres vai além: o comércio só aparece na equação das relações entre sociedades quando não se pode guerrear contando apenas com as próprias forças. O comércio não é apenas perigoso como elemento de dissolução, mas fonte de desconforto. Clastres fala no que seria quase um desprazer da troca: se possível, guerrear-se-ia sempre desacompanhado. A vida numa sociedade primitiva é fundada em delicado equilíbrio entre diplomacia e guerra.

A guerra como política externa da sociedade primitiva relaciona-se com sua política interna, com o que poderíamos chamar de conservadorismo intransigente dessa sociedade, expresso na incessante referência ao sistema tradicional das normas, à Lei ancestral que deve sempre ser respeitada, que não se pode alterar com nenhuma mudança. O que busca preservar a sociedade primitiva com seu conservadorismo? Ela busca conservar seu próprio ser, quer perseverar em seu ser. Mas que ser é esse? É um ser não dividido: o corpo social é homogêneo, a comunidade é um Nós. O conservadorismo primitivo busca portanto impedir a inovação na sociedade, quer impedir o aparecimento da divisão na sociedade. Tal é, tanto no palco econômico (impossibilidade de acumular riquezas) quanto no plano da relação de poder (o chefe existe mas não manda), a política interna na sociedade primitiva: conservar-se como Nós indiviso, como totalidade una.<sup>370</sup>

<sup>368</sup> Idem.

<sup>369</sup>“Por conseguinte, a guerra generalizada produziria exatamente o mesmo efeito que a amizade generalizada: a negação do ser social primitivo. No caso de amizade de todos com todos, a comunidade perderia, por dissolução de sua diferença, sua propriedade de totalidade autônoma. No caso da guerra de todos contra todos, ela perderia, pela irrupção da divisão social, seu caráter de unidade homogênea: a sociedade primitiva é, em seu ser, totalidade una. Ela não pode consentir na paz universal que aliena sua liberdade, assim como não pode se entregar à guerra geral que abole sua igualdade. Não é possível, entre os selvagens, nem ser o amigo de todos nem ser o inimigo de todos.” Ibidem, p. 239.

<sup>370</sup> Ibidem, p. 246.

Bem entendidas, a individualidade e a autonomia de cada um dos “Nós” refutam por si sós a hipótese hobbesiana da hostilidade generalizada. Não pela hostilidade em si, mas pela natureza da hostilidade, entendida por Clastres como não meramente biológica e como não meramente individual. Generalizada apenas como escolha sociológica e para o bem de cada um dos núcleos comunitários que desejam e atuam incansavelmente pela manutenção da indivisibilidade.<sup>371</sup> No âmbito da sofisticação sociológica primitiva, tanto a guerra quanto as relações internacionais têm como princípio a manutenção de mecanismos que previnem a autocorrosão, tarefa que pressupõe a relação com um Outro, que também quererá guerrear pelo mesmo imperativo sociológico de preservação da igualdade e da liberdade – e, quando a situação assim o exigir, também quererá estabelecer relações de troca, em busca de aliados contra o risco do desaparecimento. Conservadorismo hiper dinâmico e aberto constantemente ao diferente: a guerra garante a atomização desses indivíduos grupais, e seu estímulo constante funciona como um mecanismo centrífugo, agitação intencional que previne o surgimento do elemento estatal. Quando deliberada e sociológica, a violência previne o mal maior.

Com Hannah Arendt e Pierre Clastres, temos dois polos sociológicos cuja manutenção depende inteiramente da atividade política: o polo primitivo, que faz da guerra sua atividade política por excelência, com vistas a preservar a indivisibilidade do corpo social; e o polo herdeiro da tradição ocidental, que deve encontrar a preservação da pluralidade em atividades não violentas, ação e fala, transcorridas no espaço público, à vista de todos. No meio, temos um universo ficcional burguês, que conta a história humana que vai do animal humano in natura ao acumulador imoderado. Este último, quando dotado dos meios mais poderosos, concede a si mesmo o direito de submeter grupos menos fortes e, portanto, inferiores. A vitória da antropologia hobbesiana, de um homem que a princípio deveria se manter contido num corpo político delimitado, significaria a derrota simultânea das alternativas defendidas por Clastes e Arendt: por um lado, teríamos a inevitável divisão social de todas as sociedades, não importando o tempo que isso

---

<sup>371</sup>“Enquanto houver guerra, há autonomia: é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente. A guerra é o modo de existência privilegiado da sociedade primitiva, enquanto esta se distribui em unidades sociopolíticas iguais, livres e independentes: se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los.” Ibidem, p. 247.

levaria e, por outro, por desdobramento lógico, teríamos a destruição de toda pluralidade em favor de valores não republicanos e predatórios.

Eis-nos aqui novamente de volta ao pensamento de Hobbes. Com uma lucidez desaparecida depois dele, o pensador inglês soube reconhecer o vínculo profundo, a relação de vizinhança próxima que mantêm entre si a guerra e o Estado. [...] Incapaz de pensar o mundo primitivo como um mundo não natural, Hobbes foi no entanto o primeiro a ver que não se pode pensar a guerra sem o Estado, que os dois devem ser pensados numa relação de exclusão. Para ele, o vínculo social institui-se entre os homens graças a esse “poder comum que mantêm a todos em respeito”: o Estado é contra a guerra. Que nos diz, em contraponto, a sociedade primitiva como espaço sociológico da guerra permanente? Ela repete, invertendo-o, o discurso de Hobbes, ela proclama que a máquina de dispersão funciona contra a máquina de unificação, ela nos diz que a guerra é contra o Estado.<sup>372</sup>

Entre a imutabilidade sociológica e o dinamismo social fundado na pluralidade e, portanto, incondicionado por quaisquer determinações totalizantes, temos uma ficção aberta ao determinismo autoritário – porque calcada, originalmente, na mais impecável lógica. Em termos de teoria da história, a vida humana estará entregue ao diabolismo terreno quando estiver entregue ao monopólio da lógica. Na impossibilidade de levar a redenção divina a todos os cantos da Terra, levar-se-á os terrores infernais.

Se para Pierre Clastres, Estado e guerra não podem ser pensados separadamente, e que a presença de um pressupõe a exclusão de outro, com isso não quer dizer que o aparecimento do Estado significa o desaparecimento da violência. Se realmente pensasse assim, e ainda sustentasse sua admiração por sociedades que deliberadamente guerreiam para prevenir o surgimento do Estado, isso faria de Clastres um entusiasta não da igualdade e da liberdade, mas da opressão. Em sua sofisticada leitura a respeito dos dispositivos sociológicos primitivos, o antropólogo diagnostica, de soslaio, o problema das sociedades ocidentais: ao abolir a guerra sociologicamente determinada, os ocidentalizados permitem que a violência se imponha como força produtora de iniquidade social e de injustiça entre os homens. O Estado representa uma violência maquinal, com tendência ao inumano; uma violência protozoológica, de um não-animal que se alimenta de carne humana.

---

<sup>372</sup> Ibidem, p. 250.

Hannah Arendt enxerga como sendo outra a relação em que o Estado figura como protagonista, tendo não a violência mas a garantia de direitos como questão sobrepujante. O Estado abriga a possibilidade da instauração de direitos humanos universalizáveis: direitos ao mesmo tempo mínimos e amplos, que abrigarão a todo e qualquer homem onde quer que a estrutura estatal funcione com independência mínima, prevendo inclusive o direito de ser julgado e punido dentro de limites legais em caso do cometimento de crime. O problema está no encontro entre teoria do Estado e histórias nacionais. Aquilo que Clastres vê como inevitável, Arendt entende como deformação das atribuições do ente estatal. Em outras palavras, aquilo que o antropólogo entende como desdobramento necessário uma vez que se permita o surgimento do Estado, a teórica política entende como a deturpação de um organismo previsto para funcionar de outra forma. Para a pensadora alemã, o Estado deve não apenas evitar a todo o custo a violência, vista como último e excepcional recurso, como deve garantir a igualdade de tratamento entre aqueles açambarcados por sua proteção. Igualdade não como partícipes de um corpo social homogêneo e indiviso, mas como indivíduos que, mesmo diferentes e desiguais, são iguais perante as leis.

O que há de mais obscuro nas ciências históricas é sua terminologia. A arbitrariedade com que os mesmos grupos são chamados de povos, raças ou nações, o discurso fácil que utiliza termos como nacionalismo, patriotismo e imperialismo como sinônimos, os vários paralelos empregados para explicar qualquer coisa nova que possa surgir sob o sol – seja boa ou má –, todas essas conhecidíssimas características da historiografia atual tendem a gerar livros fáceis e de leitura agradável, que não perturbam a paz de espírito do leitor.<sup>373</sup>

Em 1944, Arendt já acusava incomodo com a confusão terminológica envolvendo os termos que tratam do aparecimento do Estado-Nação e suas características. O Estado se torna agente histórico patológico não apenas quando permite a fratura e passa a servir a seções privilegiadas do corpo nacional do qual se origina. Na verdade, não poderia permitir ou deixar de permitir aquilo que o antecedeu no tempo, as fraturas sociais; surge, dentre outros motivos, para remediar alguns dos problemas que o fizeram passar a existir. Justamente por ser de natureza processual, a aplicação das leis esbarrará nas vicissitudes da formação histórica de cada nação. Faz parte de um amadurecimento que não se deveria escamotear. Pensar

<sup>373</sup> ARENDT, Hannah. “A nação”, in: op. cit., 2008, p. 234.

que sim, que se pode atingir o ponto ideal da relação entre Estado e Nação sem aprendizado, é querer que o processual se sobressaia ao histórico. É uma forma, quase sempre pernicioso, de fazer com que a ficção tenha estatuto de prevalência sobre a realidade. Além disso, o Estado deve oferecer uma coleção de estabilidades e não de dinamismos; deve oferecer recipientes legais para o florescimento não violento e não abusivo da vida nacional – no que incluiu vidas estrangeiras.

No delicadíssimo equilíbrio entre Nação e Estado, a composição entre elementos fundados em história comum e aqueles fundados em abstrações de valor universal pode resultar numa receita explosiva: aquela que vincula a atribuição do Estado de aplicar as leis e administrar o corpo nacional a uma superioridade histórica desse mesmo corpo, a se expandir indefinidamente. A resultante não poderia ser outra que não a destruição do atributo tradicional do ato legislativo, que de restritivo passa a expansivo, e do atributo tradicional de pertencimento por história comum, que deixa de ser baseado em acontecimentos passados ocorridos num mesmo território e passa a olhar para uma promessa de futuro esvaziada de forma final.

O nacionalismo significa essencialmente a conquista do Estado através da nação. Esse é o sentido do Estado nacional. O resultado da identificação oitocentista entre nação e Estado é duplo: o Estado como instituição jurídica declarava que devia proteger os direitos dos homens, ao passo que, identificando-se com a nação, se passava a definir o cidadão como membro da nação, surgindo assim a confusão entre direitos humanos e direitos nacionais. Além disso, na medida em que um Estado é um “projeto de poder”, agressivo e com tendências expansionistas, a nação, ao se identificar com o Estado, adquire todas essas qualidades e passa a reivindicar a expansão como um direito nacional, como uma necessidade em prol da nação.<sup>374</sup>

“Portanto, é um erro crer que o mal de nossos tempos reside num endeusamento do Estado. Foi a nação que usurpou o lugar tradicional de Deus e da religião”.<sup>375</sup> A patologia do Estado-máquina evolui para um quadro mais deletério quando se supõe ter encontrado a fórmula de regeneração tanto da homogeneidade quanto da hegemonia nacional: a mentalidade de expansão global. É quando o elemento nacional julga ter encontrado seu estado mais puro na atividade extraterritorial; quando não mais tem interesse em conquistar novas fronteiras, mas

---

<sup>374</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>375</sup> Ibidem, p. 237.

destruir a própria noção de fronteira – territorial e mental. Encontrariam a nacionalidade autêntica aqueles que atuassem fora da nacionalidade historicamente constituída. Assim, a nacionalidade passa de atributo histórico a atributo ficcional; de atributo fronteiriço a atributo expansionista.

Arendt entende como inevitável que no processo de constituição do aparato estatal as leis sejam imperfeitamente aplicadas no seio da comunidade nacional. O imperialismo é uma oportunidade de fazer o elemento processual correr livremente, como se a topografia histórica fosse algo a ser aplainado, como se aplaina um terreno acidentado para a construção de uma rodovia ou de uma linha férrea – com a doce vantagem de que se pode fazer isso no terreno dos outros. Quando pensamos no lado penalizado por essa deturpação, logo pensamos no caso dos judeus<sup>376</sup>, mas é perfeitamente adaptável não apenas a tipos etnográficos como a tipos pertencentes a outras classes que não aqueles eleitos para reinar exclusivamente. “Contra essa aparente realidade do geral e do universal, a realidade particular do indivíduo aparece, de fato, como uma quantité négligeable, submersa na corrente da vida pública que, desde que organizada como movimento, é o próprio universal.”

Quando o entendimento distorcido do que seja geral e universal deixam de ser empreendimento mental e passam a ser política de Estado em plano global, o distorcido primeiro se materializa e depois passa a ser dado empírico comprobatório. O imperialismo analisado por Arendt é aquele em que a imoderação passa a ser a métrica do real. Num casamento entre particularismos nacionalistas e expansão global, o mundo todo teve sua realidade direta ou indiretamente condicionada por sonhos febris.

---

<sup>376</sup> Na parte dedicada ao antissemitismo, Arendt trata do outro lado da moeda. Nacionalismos patológicos, internacionalismo deturpado. A ficcionalização permite isso, que o estado de coisas transcorra de cabeça para baixo. “A debilitação dos fatores políticos, que décadas antes haviam provocado uma situação em que a realidade e a aparência, a realidade política e a encenação teatral podiam facilmente parodiar-se uma à outra, permitia-lhes agora tornarem-se representantes de uma nebulosa sociedade internacional na qual os preconceitos nacionais não pareciam mais válidos. E, por paradoxal que fosse, essa sociedade internacional parecia ser a única que reconhecia a nacionalização e a assimilação de seus membros judeus; era muito mais fácil para um judeu austríaco ser aceito como austríaco na França do que na Áustria. A espúria cidadania mundial dessa geração, essa nacionalidade fictícia que sublinhavam sempre quando se mencionava sua origem judaica, já fazia lembrar aqueles passaportes que, mais tarde, davam ao portador o direito de passear em qualquer país, menos aquele que os emitia.” ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 74.

O propósito de Arendt não é se envolver num confronto contra a ficção. Não é a ficção que dá origem ao Estado, nem é a ficção que decreta a deturpação das atribuições do Estado. Esses são efeitos trazidos ao mundo pelos homens, esses sim afetados por ficções. A ficcionalização da vida é um dado inelutável da condição humana, acompanhando os homens desde sempre. Tanto no caso do imperialismo quanto do antissemitismo, o problema não é o fato de que o home dá-se à ficcionalidade e sim quando tem sua capacidade de discernimento seriamente afetada – a ponto de tomar o que não existe como mais concreto do que o que não existe, não por engano, mas porque investido de uma nova inclinação mental. O antissemitismo e o imperialismo, vistos do prisma da investigação das origens do totalitarismo, são assim ofensas ao bom senso e também sinais de novos tempos.

Platão, em sua luta contra os sofistas, descobriu que “a arte universal de encantar o espírito com argumentos” (Fedro, 261) nada tinha a ver com a verdade, mas só visava à conquista de opiniões, que são mutáveis por sua própria natureza e válidas somente “na hora do acordo e enquanto dure o acordo” (Teeteto, 172b). Descobriu também que a verdade ocupa uma posição muito instável no mundo, pois as opiniões – isto é, “o que pode pensar a multidão”, como escreveu – decorrem antes da persuasão do que da verdade (Fedro, 260). A diferença mais marcante entre os sofistas antigos e os modernos é simples: os antigos se satisfaziam com a vitória passageira do argumento às custas da verdade, enquanto os modernos querem uma vitória mais duradoura, mesmo que às custas da realidade. Em outras palavras, aqueles destruíram a dignidade do pensamento humano, enquanto estes destroem a dignidade da ação humana. O filósofo preocupava-se com os manipuladores da lógica, enquanto o historiador vê obstáculos nos modernos manipuladores dos fatos, que destroem a própria história e sua inteligibilidade, colocada em perigo sempre que os fatos deixam de ser considerados parte integrante do mundo passado e presente, para serem indevidamente usados a fim de demonstrar esta ou aquela opinião.<sup>377</sup>

A ficção – sempre presente na vida humana – ultrapassava os limites da escolha e da deliberação e invadia o âmbito da fabricação, não mais de objetos mas de realidades. A mentira passa de questão filosófica a questão histórica porque se descola do mundo da reflexão especulativa e discursiva e passa ao âmbito dos acontecimentos. Antes do totalitarismo aparecer como uma possibilidade de governo, o material humano que iria propiciá-lo havia sido caprichosa e desavisadamente produzido – por circunstâncias não planejadas e desejos

<sup>377</sup> ARENDT, Hannah. “O antissemitismo como uma ofensa ao bom senso”, in: op. cit., 1989, p. 29.

desproporcionais. Como tenta nos persuadir Georges Bernanos, o homem é capaz de destreinar-se dos limites aceitos e habituar-se ao absurdo.

É a repulsa que não raro nos preserva de ir além de certa crueldade – a lassidão, a repulsa, a vergonha, o desfalecimento do sistema nervoso –, e é mais frequente do que imaginamos darmos a essa repulsa o nome de piedade. O treinamento permite superar essa repulsa. Desconfiemos de uma piedade que Deus não abençoou e que não passa de um movimento das entranhas. Os nervos do homem têm suas contradições, suas fraquezas, mas a lógica do mal é rigorosa como o Inferno; o diabo é o maior dos lógicos ou talvez – quem sabe? – a própria Lógica.<sup>378</sup>

Não se trata, contudo, de uma questão de imaginação; tampouco de desinteligência. Dada a pobreza dos mundos prometidos por lideranças como Hitler e Stálin, mundos de baixa complexidade, geométricos, mesmo quando comparados com o que se tinha no passado recente de Alemanha e Rússia, somos tentados ceder à tese da prevalência da estupidez, por um lado, e dos processos históricos inelutáveis, por outro. Trata-se, antes de tudo, da capacidade de atender a necessidades humanas, já mencionadas: previsibilidade, segurança e duração. Sensações que podem ser mais ou menos sofisticadas, mas que estarão sempre presentes. O medo da morte violenta cristaliza pela negação todas essas necessidades: numa terra não apenas sem leis e também órfã de um agente garantidor, a morte pelas mãos do vizinho pode recair sobre a cabeça de qualquer um. Por que apenas não morrer quando se pode matar: assegurado por leis naturais e históricas, redutoras da vida humana a imperativos simples, mas redentoras por expurgarem toda a hesitação reflexiva? A antropologia hobbesiana continha ainda um resíduo de moderação, aquele da autopreservação, o qual, por procuração, garantia a preservação do outro sob a tutela do Estado. Parece pouco, mas Hitler e Stálin mostrariam que era muito e excessivamente zeloso.

Num ambiente entregue ao desespero e forjado pela imoderação, a imaginação e a inteligência veem-se determinadas pelas necessidades humanas mais básicas, retraindo-se e submetendo-se. O melhor destreino da prudência está na frustração das necessidades de sociedades que se enamoraram do ilimitado. “O objetivo político supremo das pseudociências raciais é preparar a destruição de sociedades e comunidades, cuja atomização é um dos pré-requisitos da dominação

<sup>378</sup> BERNANOS, Georges. “A França contra os robôs”, in: op. cit., 2018, p. 81.

imperialista.<sup>379</sup>” Por que pseudociência e não simplesmente embuste? Porque ainda guarda relação com aquilo que afeta substancialmente o que é humano, acessando diretamente o que é mais urgente do que aquilo sobre o que se pode persuadir e aquilo que se pode atestar. A pseudociência não é feita para enganar, mas para convencer. E convence<sup>380</sup>.

Mas convence diferentemente a pessoas e povos diversos. O autoconvencimento é, na análise que Arendt faz do imperialismo, dado fundamental. Está diretamente associado ao sentimento de autopreservação. Apesar de analisar o que acontece com os não-europeus, o interesse da pensadora está todo comprometido com o efeito bumerangue. Em outras palavras, até que ponto as diferentes nacionalidades europeias envolvidas na corrida expansionista eram capazes de preservar não o outro, inferior e fadado a servir e desaparecer, mas a si mesmas da destruição e da atomização? Em termos históricos, a resposta passa pelo acúmulo de camadas culturais e institucionais; em termos antropológicos, pela persistência do resíduo hobbesiano do medo da morte violenta.

Assim aquilo que é tomado como processo histórico a partir do qual se pode extrair uma explicação causal para a história mundial, para atestar não a inevitabilidade e sim a ausência de necessidade no âmbito dos acontecimentos históricos. “Ao mesmo tempo, porém, quando parecia que o verdadeiro moto perpétuo havia sido descoberto, a atitude especificamente otimista da ideologia do progresso foi abalada.<sup>381</sup>” Mesmo que tomadas por um mesmo frêmito expansivo – muito do qual devedor de provocações mútuas mais do que de um processo unilateral de desenvolvimento econômico –, as nações europeias envolvidas no imperialismo apresentaram diferentes formas de proceder diante do que julgavam irresistível.

Não que alguém duvidasse da irresistibilidade do processo, mas muitos começaram a perceber aquilo que havia assustado a Cecil Rhodes: que a condição humana e os limites do globo eram um

<sup>379</sup> ARENDT, Hannah. “A nação”, in: op. cit., 2008, p. 236.

<sup>380</sup> “O antissemitismo, tendo perdido seu suporte com o desaparecimento das condições especiais que haviam influenciado seu desenvolvimento durante o século XIX, podia ser livremente elaborado por charlatães e loucos naquela estranha mistura de meias verdades e fantásticas superstições que emergiu na Europa depois de 1914, tornando-se a ideologia de todos os elementos frustrados e ressentidos.” ARENDT, Hannah. “Os judeus, o Estado-nação e o nascimento do antissemitismo”, in: op. cit., 1989, p. 74.

<sup>381</sup> ARENDT, Hannah. “A emancipação política da burguesia”, in: op. cit., 1989, p. 173.

sério obstáculo a um processo que, de um lado, não podia parar nem estabilizar-se e que, por outro lado, só podia provocar uma série de catástrofes destruidoras, quando atingisse esses limites.<sup>382</sup>

A possibilidade totalitária exige um exército de homens em desamor consigo mesmos e com o mundo em que vivem. Mas a inclinação mental para a imoderação, mesmo quando revertida do otimismo ao pessimismo niilista, não é suficiente para que o que é possível se materialize. Eventualmente a coleção de fatos e lições passadas é suficiente para refrear certos impulsos.

Na época imperialista, a filosofia do poder tornou-se a filosofia da elite, que logo descobriu, e estava pronta a admitir, que a sede de poder só podia ser saciada pela destruição. Foi esta a causa essencial do seu niilismo (especialmente conspícuo na França do início do século XX e na Alemanha da década de XX), que substituiu a superstição do progresso pela superstição da ruína, e pregava a aniquilação automática com o mesmo entusiasmo com que os fanáticos do progresso automático haviam pregado a irresistibilidade das leis econômicas. Hobbes, o grande idólatra do Sucesso, tinha levado três séculos para ser bem sucedido. Isso foi em parte devido à Revolução Francesa, que, com a sua concepção do homem como legislador e citoyen, quase havia conseguido evitar que a burguesia desenvolvesse inteiramente sua noção de história como processo necessário. Mas em parte foi devido também às implicações revolucionárias do Commonwealth, seu intrépido rompimento com a tradição ocidental, coisas que Hobbes não deixou de apontar.<sup>383</sup>

Historicamente, França havia se educado contra o imperativo do sucesso a qualquer custo, a Inglaterra, por sua vez havia se educado com antecedência histórica para viver sob esse mesmo imperativo, o que a tornava mais apta que seus concorrentes não apenas na corrida econômica, mas em evitar o próprio derretimento no plano doméstico – precocidade representada pela implacabilidade lógica de Hobbes, com seu homem natural e sua sociedade fundada no medo da morte violenta. O argumento de Arendt, se o restringíssemos a essas duas nações parece nos conduzir a uma conclusão intrigante: sendo o imperialismo a consequência lógica de uma antropologia burguesa, na qual o homem natural está entregue a uma violência amórfica e improdutiva, se sairá melhor aquele país que primeiro tiver cedido à lógica burguesa e legislado e criado instituições a essa lógica adequados. Se sairá melhor se a métrica prevaiente vier a ser a da acumulação

---

<sup>382</sup> Idem.

<sup>383</sup> Ibidem, pp. 173-174.

ilimitada, como veio a ser – expansão no globo e preservação da vida doméstica. Por não ter derrotado antropologicamente a Revolução Industrial, a Revolução Francesa teria deixado a França num plano de esquizofrenia antropológica em que direitos dos homens e direitos dos franceses resultavam mais em desencontros do que em convergências. Historicamente mais elementar e institucionalmente mais assentada, a antropologia de Thomas Hobbes parecia mais substancial do que a de Jean-Jacques Rousseau. Uma vitória conferida pelas circunstâncias e não pela necessidade.

A noção de progresso do século XVIII, tal como era concebido na França pré-revolucionária, pretendia que a crítica do passado fosse um meio de domínio do presente e de controle do futuro; o progresso culminava com a emancipação do homem. Mas essa noção tinha pouco ou nada em comum com a infundável evolução da sociedade burguesa, que não apenas não deseja a liberdade e autonomia do homem, mas estava pronta a sacrificar tudo e todos a leis históricas supostamente supra-humanas. [...] Somente o sonho de Marx de uma sociedade sem classes, que, nas palavras de Joyce, faria a humanidade despertar do pesadelo da história, é que surge um vestígio último, embora utópico, do conceito do século XVIII.<sup>384</sup>

Não sem dor, não sem lamentações e tampouco sem evitar vícios associados, aquele mundo era de Cecil Rhodes, mais do que de Rousseau e Marx, entregues a exagerados mecanismos de controle social. Enxuto, prático, matemático, Hobbes oficializava, antes mesmo de sua nação, a vitória contra os obstáculos tradicionais pela via da simplificação. Sem se perder em investigação das causas, Hobbes era um maestro dos efeitos. Antropologicamente, por ser mais econômico em suas pretensões, o homem hobbesiano era menos exigente no reconhecimento de um igual. Para ser burguês, importa menos possuir do que aspirar possuir.

Por ser filósofo, Hobbes já podia perceber na ascensão da burguesia todas aquelas qualidades antitradicionalistas da nova classe, que iriam levar três séculos para se desenvolver por completo. Seu Leviathan não se perdia em especulações ociosas a respeito de novos princípios políticos nem da velha busca da razão que governa a comunidade dos homens; era estritamente um “cálculo das consequências”, que advêm da ascensão de uma nova classe na sociedade, cuja existência está essencialmente ligada à propriedade como um mecanismo dinâmico produtor de mais propriedade. O chamado acúmulo de capital que deu origem à burguesia mudou o próprio conceito de propriedade e riqueza: estes já não eram mais considerados como resultado do acúmulo

---

<sup>384</sup> Ibidem, p. 173

e da aquisição, mas sim o seu começo; a riqueza tornou-se um processo interminável de se ficar mais rico. A classificação da burguesia como classe proprietária é superficialmente correta, porquanto a característica dessa classe é que todos podem pertencer a ela, contanto que concebam a vida como um processo permanente de aumentar a riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de algum modo deve ser usado como simples instrumento de consumo.<sup>385</sup>

É preciso muita sofisticação para assentar a vida humana em bases simplificadas e elementares. Muito mais do que sofisticação intelectual, é preciso certa sofisticação histórica não planejada. Em outras palavras, são necessários elementos de coordenação da vida coletiva que independam de leis escritas para que uma comunidade conduza a si mesma em termos minimamente razoáveis. Sofisticação que a Inglaterra e os ingleses possuíam – e que Tocqueville viu, antes de tudo, nos homens democráticos da América do Norte, em estado ao mesmo tempo mais bruto e mais sincero. Pelo mesmo motivo, história e material humano, a França se sairia pior do que a Inglaterra em lidar com a expansão totalitária, mas não tão mal quanto os pangermanistas e pan-eslavistas.

Distintamente da escolha feita na análise sobre o antissemitismo, em que dediquei maior atenção aos casos da Inglaterra e da França, a fim de mostrar a ficção em torno do elemento semita como algo disseminado e polimórfico, e nem sempre apenas odioso, aqui dedicarei breve análise apenas à parte concernente ao que Arendt denomina “imperialismo continental”, que abarca justamente os casos pangermanista e pan-eslavista, os quais, por sua vez, mais diretamente relacionados aos regimes totalitários de Hilter e Stálin. Uma pena que seja assim, para não dizer um crime, pois as demais seções – “o pensamento racial antes do racismo”; “raça e burocracia” e “o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”<sup>386</sup> –

<sup>385</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>386</sup> Situação economicamente resumida em seu já citado ensaio, “A nação”: “É assim que o nacionalismo se torna fascismo: o “Estado-nação” se transforma, ou melhor, se personifica no Estado totalitário. Não resta muita dúvida de que a civilização estará perdida se, após destruímos as primeiras formas de totalitarismo, não conseguirmos resolver os problemas básicos de nossas estruturas políticas. [...] O Estado, longe de ser igual à nação, é o protetor supremo de uma lei que garante ao homem seus direitos humanos, seus direitos de cidadania e seus direitos de membro da nação. “A função real do Estado é o estabelecimento de uma ordem legal que protege todos os direitos”, e essa função não é de forma alguma afetada pelo número de nacionalidades protegidas pelo arcabouço de suas instituições jurídicas. Apenas os direitos humanos e de cidadania são primários, ao passo que os direitos nacionais são derivados e estão implícitos nos primeiros.” ARENDT, Hannah. “A nação”, in: op. cit., 2008, p 238.

reúnem uma coleção de análises brilhantes feitas por Arendt – como sua leitura de Joseph Conrad e de Rudyard Kipling e sua conclusão de que, a depender do cenário, é mais vantajoso ser tratado como criminoso do que como apátrida, tamanha a deturpação a que chegara o assalto do Estado pelos nacionalismos – e reúnem, igualmente, partes das mais polêmicas – nas quais, apesar da complexidade de seu argumento, a pensadora não consegue disfarçar alto grau de eurocentrismo.

A minha pergunta é pelo momento de máxima ficcionalização, em que a ficção rivaliza com a realidade a ponto de que os indivíduos invistam não apenas contra o mundo existente e também contra a própria qualidade de indivíduo. E fazem isso convencidos não apenas de que o mundo a ser construído é mais verdadeiro do que o existente, como certos de que a forma atual de ser homem é menos substancial não do aquela de um novo homem possível, mas de um tipo humano já existente e que precisa ser resgatado. O homem substancial, o homem natural de tipo hobbesiano, espontâneo e violento, havia sido usurpado e chegara o momento da redenção. Para que o mundo fosse para frente, o homem tinha que ir para trás. Mas isso não é Marx, nem Darwin. Verdade, mas é, segundo Arendt, força ficcional, que se mostraria mais elementar e, portanto, mais abrangente do que o marxismo e o darwinismo, constringendo e reconfigurando a ambos. Força condicionante e incondicionada.

Enquanto o imperialismo ultramarino, não obstante suas tendências antinacionais, conseguiu dar vida nova às antiquadas instituições do Estado-nação, o imperialismo continental era e permaneceu inequivocamente hostil a todas as estruturas políticas. Assim, a sua atitude era muito mais rebelde e os seus líderes muito mais adeptos da retórica revolucionária. O imperialismo de ultramar havia oferecido panaceias bastante reais aos resíduos de todas as classes, mas o imperialismo continental nada tinha a oferecer além de uma ideologia e um movimento. Isso, porém, era bastante comum numa época que preferia uma chave histórica à ação política, quando os homens, em meio à desintegração da comunidade e à atomização social, precisavam ater-se a alguma coisa a qualquer preço. De modo análogo, a visível diferença da pele branca, cujas vantagens num país negro ou pardo são facilmente compreendidas, podia ser perfeitamente igualada por uma diferença puramente imaginária entre uma alma oriental e ocidental, ou ariana e não-ariana. O fato é que uma ideologia bastante complicada e uma organização que não servia a nenhum interesse imediato demonstraram ser

mais atraentes do que certas vantagens tangíveis e convicções comuns.<sup>387</sup>

O homem natural hobbesiano fora concebido retrospectivamente a partir de uma experiência coletiva fundada em uma história comum. Havia uma comunidade, havia um território e havia homens que entendiam aquele território como sendo um lar compartilhado. “Um povo se torna uma nação quando ‘toma consciência de si de acordo com sua história’ [Arendt citando trecho de “La Nation”, de J. T. Delos]; como tal, está ligado ao solo, que é produto do trabalho passado e onde a história deixou seus traços”<sup>388</sup>. O território, portanto, é mais do que uma faixa de terra onde habitam homens, é um recipiente de recordações e identidades. “Ele representa o milieu em que o homem nasce, uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença.<sup>389</sup>” O homem natural hobbesiano é, por regressão lógica, um antepassado do burguês e de um tipo nacional.

Somada às peculiaridades ficcionais a que são obrigados os expansionistas continentais, temos um elemento alucinógeno a mais quando se trata de pangermanistas e pan-eslavistas: suas provocações e propagandas nacionalistas eram dirigidas a homens precária e instavelmente ligados a seus territórios. E aqui ressurge, não sem cruel ironia, um dado mental que liga esses homens sem território a outra nacionalidade desterrada, a dos judeus: da falta de contato estável e asseguro com o mundo, vemos o enamoramento por qualidades inatas, aquelas que não podem ser arrancadas.

Em termos psicológicos, a principal diferença entre o mais violento chauvinismo e esse nacionalismo tribal era esta: o primeiro é extrovertido, interessado nas evidentes realizações espirituais e materiais da nação; o segundo, mesmo em suas formas mais benignas (por exemplo, o movimento da juventude alemã), é introvertido, concentrado na própria alma do indivíduo, que é tida como a encarnação intrínseca de qualidades nacionais. A mística chauvinista ainda aponta algo que de fato existiu no passado (como no caso do *nationalisme intégral*) e busca elevá-lo a um plano fora do controle humano; o tribalismo, por outro lado, parte de elementos pseudomísticos inexistentes, que se propõe realizar inteiramente no futuro. Reconhece-se esse tribalismo facilmente por uma tremenda arrogância que ousa avaliar um povo, seu passado e seu presente, em termos de

<sup>387</sup> ARENDT, Hannah. “O imperialismo continental: os movimentos de unificação”, in: op. cit., 1989, p. 256.

<sup>388</sup> ARENDT, Hannah. “A nação”, in: op. cit., 2008, p. 236.

<sup>389</sup> Idem.

exaltadas qualidades interiores inatas, enquanto rejeita sua existência, tradição, instituições e culturas visíveis.<sup>390</sup>

Como aqui o animal hobbesiano não encontra uma realidade nacional historicamente tão assentada quanto aquela da Inglaterra de Hobbes, o exercício retrospectivo que busca o homem em estado de natureza encontrará um bicho diferente. Com medo de morrer, mas não como indivíduo e sim como parte de um grupo ameaçado por outros grupos. Alterado em seu estado de natureza, o tipo hobbesiano se dissolve desde a origem, indo formar um Leviatã diferente, menos utilitarista e com senso de autopreservação que se obtém destruindo o outro e depositado não em seus indivíduos, mas no tipo humano genérico, a ser inventado por uma imaginação obtusa e unidimensional. Animais diferentes originam sociedades e nações diferentes: de preferência, superior às demais.

Relembrando Pierre Clastres e sua disputa com Hobbes: temos aqui não a reciprocidade guerreira entre Nós autônomos e sim uma guerra de vida e morte entre Leviatãs in natura.<sup>391</sup> A guerra volta a ser meio de produção sociológica da vida humana, mas dessa vez não em favor da indivisibilidade e sim da fluidez ilimitada. Agora se guerreará por leis motoras. O que antes era o contra o Um, agora dá vida a um Super Um. Já não hobbesiano porque despreocupado com a preservação do indivíduo, noção plenamente desprezada. Enquanto as sociedades selvagens guerreiam como forma de expurgar elementos internos de dispersão – inclusive indivíduos insatisfeitos, que tem total liberdade de sair e fundar outra comunidade – as nacionalidades envolvidas no imperialismo continental já começavam tendo a dispersão como condição originária. Sem um território comum em que pudessem se reunir entre iguais, lhes faltava também uma história comum consolidada em acontecimentos passados comuns.<sup>392</sup>

<sup>390</sup> ARENDT, Hannah. “O imperialismo continental: os movimentos de unificação”, in: op. cit., 1989, p. 258.

<sup>391</sup> “Do ponto de vista político, o nacionalismo tribal insiste sempre em que o povo está rodeado por um “mundo de inimigos”, “um contra todos”, e que há uma diferença fundamental entre esse povo e todos os outros. Afirma que o povo é único, individual, incompatível com todos os outros, e nega teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum, muito antes de ser usado para destruir a humanidade do homem.” Ibidem, p. 258

<sup>392</sup> “O desarraigamento foi a verdadeira fonte daquela “consciência tribal ampliada”, que, na verdade, significava que os indivíduos desses povos não tinham um lar definido, mas sentiam-se em casa onde quer que vivessem outros membros de sua “tribo”. “Somos diferentes”, dizia Schoenerer, “(...) por não gravitarmos em direção a Viena, mas por gravitarmos para onde quer que vivam outros

Quanto mais parca a textura histórica da identidade nacional, maior a alucinação da adesão e maior a agressividade dispensada ao outro. Uma vez que cada indivíduo é divino por sua raça, onde ele estiver, em termos territoriais, lá será seu lugar de direito, onde todos os outros devem ser submetidos, quando não eliminados. Homens que, convencidos de sua qualidade divina, não obedeceriam a lei alguma que não a própria. Segundo Arendt, era dupla a vantagem da crença na origem divina, pois:

Fazia da nacionalidade uma qualidade permanente que já não era afetada pela história, não importando o que acontecesse a determinado povo – emigração, conquista ou dispersão. Mas de impacto ainda mais imediato era o fato de que, no contraste absoluto entre um povo de origem divina e todos os outros povos, desapareciam todas as diferenças entre os indivíduos desse povo – econômicas, sociais ou psicológicas. A origem divina transformava o povo numa massa uniforme “escolhida” de robôs arrogantes.<sup>393</sup>

Temos assim um primitivismo sem indivíduos autônomos. Não um Nós, mas um Eu hipertrofiado, composto de indivíduos incapazes de dizer não. Assim como não se pode derivar o homem natural do burguês, não se deve imaginar o homem selvagem a partir do tribalismo a-histórico. É um bicho diferente, ainda não totalitário, como não eram totalitários os antissemitas sem a precipitação de um regime adequado, que pudesse fazer da propagando realidade. Ser divino é ser imperecível, imune a experiências e acontecimentos. E como se trata de uma promessa divina a ser materializada em plano terreno, criatura divina e animal superior aparecem como indiscerníveis.<sup>394</sup>

---

alemães.” O que caracterizou os movimentos de unificação étnica é que nunca tentaram ao menos alcançar a emancipação nacional mas, imediatamente, em seus sonhos de expansão, transcenderam os estreitos limites da comunidade nacional e proclamaram a comunidade de um povo que permaneceria como fator político ainda que os seus membros estivessem espalhados por toda a terra. Do mesmo modo, e em contraste com os verdadeiros movimentos de libertação nacional de povos pequenos, que sempre começavam com uma exploração do passado nacional, não se detiveram para “explorar” o passado, mas projetaram a base de sua comunidade num futuro, em cuja direção o movimento deveria marchar.” Ibidem, p. 264

<sup>393</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>394</sup> “Politicamente, não importa que Deus ou a natureza venham a constituir a origem de um povo; num caso ou no outro, por mais elevadas que sejam suas reivindicações, os povos se transforam em espécies animais, de modo que um russo parece tão diferente um alemão quanto um lobo difere de uma raposa. Um “povo divino” vive num mundo no qual é o perseguidor inato de todas as outras espécies mais fracas, ou a vítima inata de todas as outras espécies mais fortes. Só as regras do mundo animal podem aplicar-se aos seus destinos políticos.” Ibidem, p. 266.

Além disso, acrescenta a pensadora, esse tribalismo fluido e unidimensional fazia as vezes de bálsamo mental para os habitantes desorientados das cidades.<sup>395</sup> A desventura de ser um indivíduo encontrava remediação na aventura de ser um predador. O ideal de humanidade em que todos são responsáveis por todos soava não apenas despropositado como uma ofensa ao bom senso: a guerra sempre seria o destino. Recusar a guerra em favor do direito de todos era o caminho mais curto para se tornar a próxima vítima. Se convencer da existência de uma qualidade humana universal era se deixar persuadir pelo argumento torto do mais fraco.

Ou do até então mais poderoso. Aqui os judeus reaparecem no argumento de *Origens do totalitarismo*, mais especificamente em sua coparticipação na viabilização de um mundo onde a ficção comparece como sendo mais do que um meio de persuasão. Na qualidade de desterrados, os judeus teriam aprendido a viver como se imunizados do âmbito dos acontecimentos. Titereiros do mundo, sempre donos do poder sem encarnarem a figura dos poderosos, esses, meros títeres do elemento semita, os judeus transitavam suavemente entre cenários radicalmente diferentes de organização social e de poder político. Radical apenas para os não-judeus, que, como animais hobbesianos, assassinavam uns aos outros, enquanto os judeus observavam imperturbados nos bastidores. O mundo bruto dos fatos era a grande ficção, a realidade era o poder perene de uma raça desapegada da história.

Foi isso que perceberam os porta-vozes dos movimentos de unificação étnica, e é por isso que se incomodaram tão pouco com a questão realista de saber se o problema judeu, em termos de números e de poder, era suficientemente importante para fazer do ódio aos judeus o esteio de suas ideologias. Do mesmo modo como o seu próprio orgulho nacional independia de qualquer realização, também o seu ódio pelos judeus independia de qualquer coisa que os judeus houvessem feito, de bom ou de mau.<sup>396</sup>

Se os judeus optavam pela opacidade, as raças a competir pela dominação do mundo não tinham opção senão expor a verdade e agir. Convencidos de que o

---

<sup>395</sup> “O tribalismo e o racismo são maneiras muito realistas – se bem que muito destrutivas – de fugir a essa situação de responsabilidade comum. Seu desarraigamento metafísico, que correspondia tão bem ao desarraigamento territorial das primeiras nacionalidades que vieram a seduzir, amoldava-se igualmente bem às necessidades das massas flutuantes das cidades modernas e foi, portanto, absorvido prontamente pelo totalitarismo. E até mesmo a fanática adoção do marxismo – a maior das doutrinas antinacionais – pelos bolchevistas foi depois contra-atacada pela propaganda pan-eslavista reintroduzida na União Soviética, tal o valor isolacionista dessas teorias.” *Ibidem*, pp. 267-268.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 273.

mundo que se oferece aos olhos é um mundo falso e aquele a ser construído, o verdadeiro, esses antagonistas inverteram a posição entre ficção e realidade. Os judeus eram desgraçados não por sua religiosidade e sim por sua animalidade. Eram animais de bastidor, manipuladores de outros tipos humanos. A violência como instrumento de produção sociológica seria retomada em nova chave por seus antagonistas: não para retornar ao estado primitivo, mas para tomar dos judeus o estandarte de povo escolhido.

Seria equivocado tomar o antissemitismo como uma panaceia no argumento de Arendt sobre o totalitarismo no geral e, em particular, sobre a confusão e consequente inversão entre ficção e realidade. Essa confusão é uma possibilidade sempre em aberto e que tem no antissemitismo e no imperialismo oportunidades de amostragem. A coisa fica ainda mais acentuada quando temos a ocasião do entrecruzamento dessas experiências, a do ódio ao judeu como competidor pela dominação do mundo e a do amor pela expansão como um fim em si.

A transição entre a mentira que influencia na história e a mentira que faz história, entre hábitos antigos e procedimentos modernos, tem nos Protocolos dos Sábios de Sião exemplo lapidar: sem mudar de conteúdo, muda radicalmente em termos de uso e de impregnação mental.

A defasagem entre a formulação da ideologia dos movimentos e a possibilidade de sua aplicação séria na política é demonstrada pelo fato de que os “Protocolos dos Sábios de Sião” – forjados por volta de 1900 por agentes da polícia secreta russa em Paris, mediante sugestão de Pobiedonostzev, conselheiro político de Nicolau II e o único pan-eslavista a galgar uma posição influente – ficaram como um panfleto semiesquecido até 1919, quando iniciaram sua marcha verdadeiramente triunfal em todos os países e idiomas europeus; trinta anos mais tarde, sua circulação só era inferior à do Mein Kampf de Hitler. Nem o falsificador nem o seu patrão sabiam que viria o tempo em que a polícia seria realmente a instituição central de uma sociedade, e toda a força do país se organizaria de acordo com os princípios, supostamente judeus, expostos nos Protocolos. Talvez tenha sido Stalin o primeiro a descobrir todo o potencial de domínio da polícia; certamente foi Hitler quem, mais sagaz que o seu pai espiritual Schoerener, soube como usar o princípio hierárquico do racismo; como explorar a afirmação antissemita da existência de um povo que era “o pior de todos” a fim de organizar devidamente “o melhor de todos”, ficando entre estes dois extremos todos os outros povos conquistados e oprimidos; como generalizar o complexo de superioridade dos movimentos de unificação de modo que cada povo, com a necessária exceção dos judeus,

pudesse olhar com desprezo aquele povo que era ainda pior que ele próprio.<sup>397</sup>

Algo para além da sagacidade de Hitler e Stalin havia mudado. Antes de ser aproveitado como matéria-prima dos regimes totalitários, o tipo humano que se deixaria afetar por essa nova relação com o fictício havia sido forjado por circunstâncias históricas não planejáveis, principalmente no que diz respeito a seus efeitos sobre a vida mental das coletividades nacionais. “Foram necessárias mais algumas décadas de caos encoberto e de franco desespero, antes que muitas pessoas confessassem alegremente que iriam realizar justamente aquilo que, segundo pensavam, somente os judeus em seu diabolismo inato tinham conseguido fazer até então.<sup>398</sup>” Imbuídos de missão divina a ser efetivada na materialidade da vida terrena, mas incapazes de reproduzir o Paraíso, esse novo personagem reproduziria o Inferno.

A ficção eficaz nunca é puramente ficcional. Vários fragmentos de realidade são tragados e reelaborados pela intenção revolucionária. As sociedades selvagens de Clastres, por exemplo, conheciam e eram influenciadas por rivais de vida e morte que operavam sob dispositivos sociológicos análogas, diante dos quais aquele da guerra servia para a manutenção recíproca da autonomia dos Nós sem Estado. Nunca precisaram confrontar um inimigo como os judeus, desterrados e escolhidos pelo Deus único. O elemento semita exigia a guerra correspondente à sua pretensão.

Porque o nacionalismo tribal é a perversão da religião que fez com que Deus escolhesse uma nação entre as demais; e, somente porque esse velho mito e o único povo sobrevivente da Antiguidade tinham raízes profundas na civilização ocidental, o líder da moderna ralé podia, com plausibilidade e imprudência, trazer Deus para a luta mesquinha entre os povos e pedir o Seu consentimento para outra eleição, que ele, líder, em nome dos potencialmente elegíveis, já havia manipulado.<sup>399</sup>

A falsa imunidade do povo judaico às intempéries gentias seria não apenas preservada como tomada de assalto por aqueles que se mostrariam os mais entusiasmados em atuar no mundo.

Levados por suas próprias superstições ridículas, os líderes dos movimentos de unificação descobriram aquela pequena mola oculta na mecânica da devoção judaica que possibilitava uma

---

<sup>397</sup> Ibidem, pp. 273-274

<sup>398</sup> Ibidem, p. 274.

<sup>399</sup> Ibidem, p. 274.

completa reversão e perversão, de modo que a escolha já não correspondia mais ao mito da realização final do ideal de uma humanidade comum – mas de sua destruição final.<sup>400</sup>

O que aparece aqui como verdade histórica, na qual se apoiava aquela nova estirpe de imperialistas, é baseado não em uma história comum assentada em fatos e sim em impressões autorizadas pela autoimagem que um pequeno grupo de judeus endinheirados e cultivados tinham tempo e segurança de nutrir. Fragmentos de um comportamento que realmente podia ser observado, um comportamento desapegado de circunstâncias passageiras, justamente aquelas que determinam a tessitura da realidade. O curto-circuito é produzido pela incongruência da situação: aquela autoimagem era fruto de um mergulho na vida interior, de quem julgava ter parte num grupo humano ungido, mas sua verdade pública, sob a forma de efeitos produzidos no mundo, seria determinada por aqueles que olhavam de fora e estavam desconvidados daquela incursão não mundana pela vida do espírito. Aos olhos do público, o desapego pelo destino imediato passaria a ser visto e percebido de ponta cabeça: o não envolvimento seria, na verdade, a forma mais poderosa de influência. Do poder inócuo se faria dispositivo de produção da realidade: transformado em plataforma política de massas desorientadas, o misticismo do povo escolhido passaria orgulhosamente dos bastidores para a frente do palco. Para isso, era preciso mudar os atores, de preferência pela tomada violenta. Sua verdade histórica era, portanto, colada à realidade pela mais fina camada factual – se pode se tomar por factual o peso das impressões na vida mental. Parece que sim, ao menos a partir do momento em que começa a produzir efeitos em escala industrial.

A ideia de uma ficção produtora de realidades nunca é mais poderosa do que quando se abandona a importância do indivíduo. O que importaria para o regime totalitário não seria a unidade corporal e biográfica de cada um de seus homens, mas a substância mágica que carregam ao serem classificados como pertencentes a uma raça ou a uma classe. Valem como matéria prima, como força mineral. Com que tipo de segurança e durabilidade se pode seduzir um tipo humano que vê a si mesmo como dispensável? Certamente não com a preservação do mundo atual nem com equilíbrio existente das relações de força. A promessa se encontra no grupo escolhido e no mundo a ser por ele dominado no futuro.

---

<sup>400</sup> Ibidem, p. 275.

Como veremos, a I Guerra mundial equivaleu a uma experiência pedagógica imprescindível e irreproduzível tanto em termos de intensidade como de escala. Subitamente, literalmente exércitos de homens aprenderam a irrelevância do indivíduo num palco em que se movem estruturas mundiais. O acúmulo arquitetônico e cultural de nações inteiras podia ser destruído num piscar de olhos, junto com todo edifício espiritual em que aqueles homens haviam sido criados. Nem todo o estudo do mundo seria capaz de dar corpo a um professor tão infalível quanto as trincheiras. Desesperançados quanto a efemeridade daquilo que se constrói, nada faria mais sentido do que aquelas ideologias que têm como primeira proposição a promessa de destruição. Uma das marcas essenciais que diferencia tirania de totalitarismo está no fato de que as lideranças totalitárias souberam cristalizar aquelas lições insuportáveis em modo permanente de percepção da realidade.

É facilmente perceptível uma das diferenças mais berrantes entre o antigo governo pela burocracia e o moderno governo totalitário: os governantes russos e austríacos antes da Primeira Guerra Mundial contentavam-se com a ociosa irradiação de poder e, satisfeitos em controlar seus destinos exteriores, deixavam intacta toda a vida espiritual interior. A burocracia totalitária, conhecendo melhor o significado do poder absoluto, interfere com igual brutalidade com o indivíduo e com a sua vida interior. Como resultado dessa radical eficiência, extinguiu-se a espontaneidade dos povos sob domínio totalitário juntamente com as atividades sociais e políticas, de sorte que a simples esterilidade política, que existia nas burocracias mais antigas, foi seguida de esterilidade total sob o regime totalitário.<sup>401</sup>

O grande mérito antropológico de Hitler e Stálin teve nada a ver com capacidade criativa e sim com a capacidade de transformar oportunidade em lei; situação passageira em situação definitiva. Conseguiram reter os seus homens em estado de permanente desencontro e conflagração. E por que não o mesmo com outras nacionalidades? Apenas questão de ausência de lideranças suficientemente arrojadas? Afinal, a I Guerra se abateu sobre a cabeça de todos os europeus, direta e indiretamente. Ao analisar os imperialistas continentais, Arendt procura enxergar elementos prévios na história cultural e institucional daquelas nacionalidades e na vida mental de seus tipos humanos, desabitados, por exemplo, da associação entre

---

<sup>401</sup> Ibidem, p. 277.

Estado e leis, que soma à já mencionada ausência de distância geográfica e consequente diferença de cor de pele.<sup>402</sup>

Por vias diferentes e com espíritos cultivados por estímulos de natureza diversa, germanos e eslavos. Diferentes formas de pseudomisticismo podem conduzir a um mesmo fim. Preservados pela fortuna histórica, ambos os povos não tiveram a chance de experimentar a imperfeita relação entre Estado e nação, como no caso, por exemplo, de ingleses e franceses. Preservados do erro histórico, puderam errar com perfeição fictícia. Assim tempos o império da burocracia estatal de base mistificada: “Como povo que ela governa nunca sabe realmente por que algo acontece, e como não existe uma interpretação racional das leis, subsiste apenas uma coisa que importa: o próprio evento brutal”.<sup>403</sup> Irônica, mas não inexplicavelmente, justo aqueles povos mais habituados a conviver com a brutalidade dos fatos seriam incapazes de reencontrar uma forma minimante familiar de lidar com o mundo e com o universo restritivo das leis. O passado de germanos e eslavos não os condenava, mas facilitava o aparecimento do flagelo totalitário.

Não por acaso, Arendt apela para a análise das estruturas mentais mobilizadas pelo universo literário de ambas as nacionalidades. “Na estrutura dessa ilimitada especulação interpretativa, que caracteriza toda literatura russa pré-revolucionária, toda a textura da vida e do mundo assume um misterioso segredo e uma misteriosa profundidade.<sup>404</sup>” E aqui encontramos uma tendência à ilimitação que não entrara nem nos cálculos hobbesianos; aquela da expansão infinita para dentro da alma, sem fronteiras, sem conquistas, sem legislação possível da alma humana.

Dessa aura emana um perigoso encanto devido à sua riqueza aparentemente inesgotável; a interpretação do sofrimento tem um alcance muito maior do que a interpretação da ação, porque a primeira ocorre no interior da alma e liberta todas as possibilidades da imaginação humana, enquanto a segunda é

---

<sup>402</sup> “Igualmente importante foi o fato de que os movimentos de unificação étnica originaram-se nos países que jamais haviam conhecido governo constitucional, de modo que a concepção que seus líderes tinham de governo e de poder correspondia à visão de decisões arbitrárias vindas de cima.” Ibidem, p. 275.

<sup>403</sup> Ibidem, p. 277.

<sup>404</sup> Idem.

constantemente refreada, e possivelmente reduzida ao absurdo, pelas consequências externas e pela experiência controlável.<sup>405</sup>

Se por um lado, temos o mergulho nas profundezas, temos o ridículo da burocracia, por outro. É como se a condução da vida comum fosse igualmente solapada tanto pela excessiva dramatização quanto pelo excessivo superficialismo: em ambos os casos, a realidade passa a ser encarada como um inconveniente a ser superado. E aqui, Kafka aparece em *Origens do totalitarismo* como aquele que viu antes de todos e cujo aviso não fora escutado.

Em lugar de inspirar imposturas profundas, a burocracia austríaca levou o seu maior escritor moderno a ridicularizar e criticar tudo aquilo. Franz Kafka conhecia muito bem a superstição de destino que toma conta daqueles que vivem sob o domínio perpétuo do acaso, a inevitável tendência a encontrar um significado sobre-humano especial em eventos cujo significado racional fica além do conhecimento e da compreensão dos interessados. Tinha plena consciência da atração dessa gente, das estórias populares e melancólicas, lindamente tristes, que pareciam tão superiores à literatura mais leve e mais alegre das pessoas mais felizes. Denunciou o orgulho da necessidade, até mesmo da necessidade do mal, e a repugnante vaidade que identifica a desventura e o mal com o destino. O que nos espanta é que ele tenha conseguido fazer isso num mundo em que os elementos dessa atmosfera ainda não estavam inteiramente articulados; confiou no grande poder de sua imaginação para tirar todas as conclusões necessárias e completar o que a realidade havia deixado de focalizar inteiramente.<sup>406</sup>

A imaginação de Hobbes, rica e sofisticada, havia sido embalada pelo senso comum inglês e pela história da Inglaterra, onde a parte desinteressante e sem charme da vida, aquela dos mecanismos legais, tinha um percurso prévio e continuado de assentamento mental.<sup>407</sup> Hobbes se permitiu imaginar uma

<sup>405</sup> Idem.

<sup>406</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>407</sup> Como fiz de maneira reiterada até aqui, apelo para a imaginação literária, que eventualmente nos brinda com sumo daquilo que desejamos expressar. Dessa vez, apelo a Blaise Cendrars: “Quando se sai do inferno russo, a vida parece bela e agradável. Comove-nos ver as pessoas trabalhando tranquilamente, e sua sorte parece fácil, digna de inveja. Mesmo Londres, superpovoada, comerciante e escura, parece amável. O homem da rua, tanto quanto o ocioso como o trabalhador, preciso, correto, íntegro, em sua sóbria elegância, faz parte de um conjunto bem ordenado e ocupa o lugar que lhe cabe no team. Que contraste com a vida russa! Toda a vida inglesa não passa de um jogo esportivo, um fair-play com suas leis e costumes cavalheirescos, e todo o país, rastelado, verde, umbroso, gramado, não passa de um imenso campo de esportes de que as rajadas de vento, repicadas como flâmulas, marcam os limites. Em volta, o céu e o mar têm bochechas de criança, crianças saudáveis, crianças limpas, crianças ricas com brinquedos novinhos, locomotivas reluzentes, barcos reluzentes. As cidades são como cabines de mogno onde essas duas crianças penetram às vezes para descansar e, ao acordar, têm os olhos claros, balbuciam e fazem a felicidade de sua família, a Inglaterra”. CENDRARS, Blaise. *Morravagin*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp 139-140.

comunidade de indivíduos completamente interessados em assuntos privados, mas não uma comunidade de indivíduos que desprezassem em si a própria individualidade. Hobbes era um polímata e era também um inglês:

Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá.<sup>408</sup>

Ao pensar o totalitarismo como um desdobramento não causal de elementos da história europeia, Hannah Arendt fará essa grande descoberta: a homens diferentes, espiritual e materialmente formados em ambientes diferentes, o acaso abaterá de modos diferentes. Se Hobbes, que começou pelo elemento mais fundamental, o homem em estado de natureza, não percebeu, Hegel e Marx, que começam pelas leis da História também não iriam perceber.

A concretização das ideias, 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 ideias; ambos acreditavam no processo histórico, em que as ideias só se podiam concretizar num complicado movimento dialético. Foi preciso que a vulgaridade da ralé descobrisse as extraordinárias possibilidades dessa concretização para a organização das massas. Seus líderes começaram a dizer ao populacho que cada um dos membros podia tornar-se essa sublime e importantíssima encarnação viva do ideal, desde que fizesse parte do movimento. Assim, ninguém mais precisaria ser leal ou generoso ou corajoso – pois automaticamente seria a própria encarnação da Lealdade, Generosidade e Coragem. O pangermanismo demonstrou ser superior em teoria organizacional, pois espertamente privava o indivíduo alemão de todas essas extraordinárias qualidades se não aderisse ao movimento (preunciando já o rancoroso desprezo que o nazismo mais tarde expressou pelos membros não-partidários do povo alemão); enquanto o pan-eslavismo, profundamente absorvido em suas infundáveis especulações a respeito da alma eslava, supunha que todo eslavo, consciente ou inconscientemente, possuía tal alma, fosse ele devidamente organizado ou não. Foi necessária a desumanidade de Stálin para

<sup>408</sup> ARENDT, Hannah. “A emancipação política da burguesia”, in: op. cit., 1989, p. 171.

introduzir no bolchevismo o mesmo desdém pelo povo russo que os nazistas demonstraram pelos alemães.<sup>409</sup>

Hitler e Stalin perceberam. E foram além: a coisa duraria mais se ao invés de formarem um novo homem, destruíssem o que há de humano nos homens. Isso vale para as vítimas e tanto mais para os heróis, biológicos e históricos. O movimento não poderia encontrar quaisquer contratempos, muito menos o pior de todos: a hesitação humana. Não se tratava de chegar ao poder, o movimento seria a própria forma de exercício do poder. Por não observar esse salto qualitativo, Arendt não coloca Mussolini no panteão dos novos imoderados.<sup>410</sup>

Como já lembrado e relembado, Arendt não deixar passar despercebido o peso das miudezas. Hegel, Marx e Darwin, a contragosto ou não, ficaram marcados como homens que descobriram leis e, por sua natureza, as leis tendem a se descolar das miudezas em favor das generalidades. Na filosofia política hobbesiana, as leis são do âmbito do não necessário, tem a ver com uma arrojada decisão coletiva de um grupo dado de homens que aceitam renunciar a algo que os constitui, uso da violência, em favor de uma situação mais conveniente. Em outras palavras, poderia não ser assim, o que faz com que o Leviatã seja um fenômeno social e político cujas leis dependem de fundamento não garantido. “O que realmente conseguiu foi retratar o homem segundo os padrões de conduta da futura sociedade burguesa.<sup>411</sup>” Isso não significa pouca coisa: além de implicar que as leis que ordenam a vida humana, não contendo validade universal, podem ser mais ou menos eficazes,

<sup>409</sup> ARENDT, Hannah. “O imperialismo continental: os movimentos de unificação”, in: op. cit., 1989, pp. 281-282.

<sup>410</sup> Como vimos na primeira parte, Theodore Abel captou um conjunto de crenças sinceras, mas que já não indicavam substancialmente o conjunto de tendências daqueles tempos, pelo menos não das tendências mais radicais. Sendo assim, Hitler e os nazistas apareciam então mais como Mussolini e fascistas alemães do que como nazistas propriamente ditos. Arendt, falando de um posterior lugar no tempo, teve a oportunidade de observar e analisar de outra forma. “O fato de que a tomada de poder pelos nazistas foi tida geralmente como uma dessas ditaduras unipartidárias demonstrou simplesmente até que ponto o pensamento político ainda estava arraigado nos velhos padrões estabelecidos, e quão pouco estava o povo preparado para o que realmente estava por vir. É verdade que também o partido fascista insistiu em que era um movimento. Mas não o era; havia meramente usurpado a expressão “movimento” para atrair as massas, como se evidenciou logo que se apossou da máquina do Estado sem mudar drasticamente a estrutura de poder do país, contendo-se em preencher todas as posições governamentais com os membros do partido. Exatamente por identificar-se com o Estado, o que tanto nazistas quanto bolchevistas sempre evitara cuidadosamente, o partido fascista deixou de ser “movimento”, já que os movimentos caracterizavam-se pela luta contra a estrutura do Estado, enquanto o fascismo o aceitou na sua imobilidade estrutural.” Ibidem, p. 289

<sup>411</sup> ARENDT, Hannah. “A emancipação política da burguesia”, in: op. cit., 1989, p. 172.

significa também que poderiam ser outras, distintas daquela que constituem o Leviatã.

Assim, um Commonwealth baseado no poder acumulado e monopolizado de todos os seus membros individuais torna a todos necessariamente impotentes, privados de suas capacidades naturais e humanas. Degrada o indivíduo à condição de peça insignificante na máquina de acumular poder, livre para consolar-se, se quiser, com pensamentos sublimes a respeito do destino final dessa máquina, construída de forma a ser capaz de devorar o mundo, se simplesmente seguir a lei que lhe é inerente.<sup>412</sup>

Acompanhando o argumento de Arendt, podemos concluir que Hobbes não se deixava abalar por esse obstáculo. Se as leis podem assumir configurações distintas, então nos asseguremos de oferecer as mais sólidas, mesmo que não infalíveis. E o polímata inglês faz isso lançando mão do expediente mais sofisticado e seguro: estabelecendo a natureza de seus personagens, que, por sua vez, serão aqueles que determinarão o edifício legal que passará a determinar suas próprias vidas. Se os protagonistas de Marx, os operários, são posicionados em meio às máquinas e a elas subordinados, os homens hobbesianos posicionam a si mesmos numa situação de obediência. No fim, todos observam leis que condicionam suas vidas, com e sem escolha.

Mas o que isso tem a ver com o totalitarismo? Se Hobbes tivesse acertado sobre o homem natural, o totalitarismo não teria acontecido, por impossibilidade lógica. É verdade que o Leviatã poderia se projetar sobre o globo, dissolvendo todos os outros tipos de estruturas legais e arranjos sociais que encontrasse pela frente: “Com ‘vitória ou morte’, o Leviatã pode realmente suplantar todas as limitações políticas provenientes da existência de outros povos e envolver toda a terra em sua tirania”<sup>413</sup>. Arendt alega que o filósofo previra não o totalitarismo, mas o desfecho autofágico como desdobramento lógico possível: “Se o último Commonwealth vitorioso não puder anexar os planetas, só poderá devorar a si mesmo, para começar novamente o infinito processo da geração do poder.<sup>414</sup>” Autofagia, contudo, não é o mesmo que totalitarismo. Dissolvido o último Leviatã, as coisas retornariam ao elemento fundamental: o homem que mata para não morrer.

---

<sup>412</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>413</sup> Idem.

<sup>414</sup> Idem.

Argumentar contra a universalidade não do corpo legal proposto pelo filósofo político, admitido pelo próprio como falível, e sim contra sua concepção antropológica tem, no fim das contas, valor epistemológico. Desmonta, por exemplo, a tese que crava a inevitabilidade do surgimento do Estado, como quer nos convencer os antropólogos marxistas combatidos por Pierre Clastres. Desmerece a fatalidade causal de estirpe marxista, hegeliana e darwiniana. O imperialismo não era inevitável e muito menos o totalitarismo.

Hobbes poderia conceber uma tirania global, mas não o totalitarismo. E isso pouco tem a ver com o retorno de inclinações violentas ou com a volta da estrutura selvagem. Hobbes não pôde imaginar – porque a coleção de experiências humanas até então não o autorizava conceber algo assim – que o homem pudesse estar no mundo completamente desapegado de si mesmo. Não pôde imaginar o elemento individual que não visse a si mesmo como um limite a ser preservado. Antes que os homens chegassem ao ponto de aceitar passivamente a própria condenação, eles teriam a inclinação de resistir, senão por seus entes queridos, ao menos por si mesmos. Afinal de contas, as leis eram feitas para serem obedecidas somente por aqueles beneficiados por sua proteção; os excluídos não têm obrigação de seguir leis que os condenam. Eram leis artificiais, derivadas de um arranjo. O último freio estaria no elemento mais básico da teoria hobbesiana: o homem em estado natureza, que, por mais selvagem que seja, ainda teme a morte violenta.

Não vale apelar para tipos como Aquiles e Heitor, que da morte corporal passavam à imortalidade histórica. Tampouco vale apelar para os cristãos cegos de fé, certos de repousariam eternamente ao lado dos anjos. Estes nutriam noções muito poderosas de permanência. O totalitarismo envolve outro departamento de comportamento mental diante da própria preservação.

Assim como Disraeli, aqueles burgueses hobbesianos também se encheriam de autoestima se lhes dissessem na cara o que era dito à boca pequena. Aqueles eram novos tempos: o que antes era vício agora era destemor; o que antes era prudência agora era fraqueza. Assim como os provérbios, os elogios e ofensas também sofrem deslocamentos, eventualmente trocando de posição. Hobbes percebeu antes de todos essa verdade antropológica presente nas miudezas e camuflada em todo o resto.

E através de simples voo da imaginação pôde até esboçar tanto os principais traços psicológicos do novo tipo de homem que se encaixaria em tal sociedade, quanto a tirania da sua estrutura política. Previu como necessária a idolatria do poder que caracteriza esse novo tipo humano, e pressentiu que ele se sentiria lisonjeado ao ser chamado de animal sedento de poder, embora na verdade a sociedade o forçasse a renunciar a todas as suas forças naturais, suas virtudes e vícios, e fizesse dele o pobre sujeitinho manso que não tem sequer o direito de se erguer contra a tirania e que, longe de lutar pelo poder, submete-se a qualquer governo existente e não mexe um dedo nem mesmo quando o seu melhor amigo cai vítima de uma *raison d'état* incompreensível.<sup>415</sup>

Hobbes imaginou o que seriam as sobras do Leviatã, mendigos e criminosos, que, estando dentro do corpo legal, ou seja, sendo questão doméstica, não teriam obrigação de observar os imperativos institucionais, tendo mesmo justificativa para confrontar violentamente o próprio Leviatã e tudo que estivesse sob sua administração. O imperialismo teria funcionado como um desafogo para um número crescente de sobras, a ralé – homens deslocados mas não sem iniciativa; homens que encarnavam as inversões proverbiais e passariam a dar ao comportamento ilegal ar de heroísmo nacional. O que Hobbes não concebera foi homens que invertessem um mandamento divino: do não matarás ao matarás.

### **4.3. No Totalitarismo**

Elias Canetti reconhece no fenômeno das massas humanas o atributo da recorrência: amontoado que se precipita de tempos em tempos a partir de variado material humano em diferentes épocas e sociedades. Em outras palavras, as massas reaparecem e reaparecerão tal como se fossem uma força sobrenatural indisposta a negociar com os termos sociais vigentes, quaisquer que sejam, deitando-os abaixo. Seu argumento vai no sentido de que parece impossível manter aquecidos os mecanismos que previnem tal precipitação: o automatismo de hábitos e costumes conduz ao descuido mortal. Apologista do fenômeno singular e não universalizável,

---

<sup>415</sup> Ibidem, pp. 175-176.

Canetti reconhecia, por sua vez, o surgimento da massa como algo contra o qual não se pode lutar.

For Canetti, the crowd is an eternal constant, manifesting itself in every age, and its most characteristic peculiarity is not necessarily its largeness or its scale but the experience of space that accompanies it. The crowd provides the experience of contact; it offers physical experience. As is stated in the book's opening sentence: "There is nothing that man fears more than the touch of the unknown".<sup>416</sup>

Sendo o momento em que os homens experimentam sua versão a mais próxima da inumana, Canetti evita marcar o fenômeno da massa como necessariamente degradante. "It saves one from the fear of the touch, offers protection from the unknown. And yet at the same time it eliminates my own individuality – that very individuality I am afraid of losing through contact with others".<sup>417</sup> Ainda assim, acredito que não devemos ter muitas dúvidas sobre o que realmente captura a admiração desse grande pensador: o tipo humano que encontra e, mais importante, sustenta a própria singularidade. Logo, por contraste, as massas são, dentro da coleção das possibilidades humanas, aquilo que há de mais distante do mais elevado.

Por isso, antes de retomarmos a análise de Arendt e sustentando o método do cotejo, apelo rapidamente a um conjunto de quatro ensaios de Elias Canetti, todos de 1971, compilados em *A Consciência das Palavras*. Esses ensaios nos dão dicas sobre a natureza das massas por duas vias: descrição direta e contraste radical. Dois ensaios tratam sobre solidez encarnada, sobre Confúcio e Tolstói; os outros dois tratam do justo oposto, da deformação da condição humana sob o signo da carne, um sobre a arquitetura hitlerista e o outro sobre os relatos de um médico japonês que teve de encarar algo para o qual não havia parâmetros: vítimas de uma bomba nuclear. Cito esses pares de ensaios por outro motivo que imediatamente assaltou minha atenção: por um lado, Canetti conjuga rigidez de espírito com uma ideia de lei que determina a manutenção da singularidade conquistada, mesmo que sob o assédio constante de provocações vindas de fora; por outro, quando se faz

---

<sup>416</sup> FÖLDÉNYI, László. "A capacity for amazement: Canetti's Crowds and Power Fifty Years Later", in: op. cit., 2020, p 258.

<sup>417</sup> Ibidem, p. 259.

matéria-prima da carne humana, a lei será caprichosa e seguirá o caminho da indeterminação e da imoderação.

Sobre o escritor de *Guerra e Paz*, conteúdo que parece reter em si antes de passá-lo para as incontáveis páginas que se tornariam imortais, Canetti diz o seguinte.

Por intermédio de Rousseau, Tolstói foi contaminado desde cedo pela mania de acusar-se a si mesmo. Suas acusações, porém, chocam-se contra um “si mesmo” compacto. Ele pode censurar-se pelo que quer que seja; não se destrói. Trata-se de uma autoacusação que lhe confere significação, tornando-o o centro do mundo.<sup>418</sup>

A sensação que a singularidade de Tolstói causa em Canetti não poderia ser mais intensa: “Em Tolstói, parece compatível aquilo que em nós mesmos está em violento conflito. São suas contradições que o tornam mais autêntico. Ele é a única figura de nossa época, a modernidade, que se pode levar a sério.<sup>419</sup>” Não importa se Canetti lança mão aqui de um sentimento sincero ou de um recurso retórico para nos persuadir da força espiritual daquele homem; importa percebermos que a raridade de um homem assim o coloca no ponto extremo oposto ao das massas. Não é preciso termos uma sociedade de Tolstóis para que o mundo funcione decentemente. O que, então, a retenção de um homem assim pode dizer dos vícios da modernidade?

Recuado no tempo e fora da modernidade, Confúcio também parecia um homem deslocado, mas que tinha força não apenas de não se deixar corroer como de fazer com que a vida em seu entorno se tornasse confuciana – Tolstói, por sua vez, mal conseguia sanar a mesquinhez de sua esposa e filhos, rapinas da modernidade. Canetti nos diz que, mesmo tomando parte ativamente da vida comunitária, ou exatamente por fazer isso de modo tão desinteressado, Confúcio era um “mestre de dizer não”. Dizia “não” ao poder, do qual se recusava a experimentar a essência. E isso dava passagem a duas posturas complementares. A primeira dizia respeito àquilo que um homem deve reservar a outros homens: recusar fazer do outro uma ferramenta: “O homem exemplar é aquele que não age

<sup>418</sup> CANETTI, Elias. “Tolstói, o último antepassado”, in: *A consciência das palavras: ensaios*. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p. 211.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 213.

por cálculo.<sup>420</sup>” O suplemento político a essa máxima antropológica está na distância que o homem que não age por cálculo conserva do poder.

Confúcio não revela o menor conhecimento da natureza do poder, daquilo que este é em seu cerne. Tal conhecimento supre seus inimigos posteriores, os legalistas. É deveras notável que todos os pensadores da história da humanidade que entendem algo do poder, tal como é de fato, tenham dito sim a ele. Os pensadores que são contra o poder mal penetram-lhe a essência. Sua repulsa é tão grande que não gostam de se ocupar do poder: temem ser maculados por ele, uma postura que tem algo de religioso.<sup>421</sup>

Anterior a Montesquieu e fora do mundo Ocidental, Confúcio entendia leis e poder como cabeças que dividem um mesmo tronco. Mas isso não importa para Canetti: ao fazer de si mesmo a base de sua própria constância, Confúcio, assim como Tolstói, serve como exemplo direto para a modernidade e seus homens desorientados: “De uma ordenação dispersa, não articulada segundo qualquer princípio reconhecível, resulta no conjunto, um ser crível, que age, pensa, respira, fala e se cala – um ser que é, acima de tudo, um modelo.<sup>422</sup>” Nada mais deslocado do homem inquieto dos séculos XIX e XX e, portanto, nada mais adequado como sugestão de leitura.

Isso vale tanto mais para contrastar com o que ocorrera nas experiências totalitárias, quando também poder e leis comungavam mesmo imperativo e mesma direção: destruir um mundo e erguer outro no lugar. Mas antes de irmos aos regimes totalitários, vale a pena observar os efeitos envolvendo um acontecimento total fora da geografia totalitária: o lançamento pelos Estados Unidos da bomba atômica nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. Abrangendo quase dois meses e tendo como dia o 06/08/1945, o dia da bomba, o diário do doutor Michihiko Hachiya é, na opinião de Canetti, “escrito como uma obra de literatura japonesa: precisão, delicadeza e responsabilidade são seus traços essenciais.<sup>423</sup>”

Como que pulando incontáveis etapas, a bomba realiza a suprema hecatombe totalitária no sentido em que realiza uma destruição total sem passar por uma preparação totalitária: a democracia americana joga a bomba em solo imperial

<sup>420</sup> CANETTI, Elias. “Confúcio em seus diálogos”, in: op. cit., 1990, p. 204.

<sup>421</sup> Ibidem, pp. 204-205.

<sup>422</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>423</sup> CANETTI, Elias. “O diário do dr. Hachiya, de Hiroxima”, in: op. cit., 1990, p. 219.

japonês. A bomba destrói os parâmetros com que anteriormente se julgavam eventos destrutivos. Canetti celebra a capacidade do diário em fazer ver a ausência de parâmetros imposta por tal evento e a conseqüente tentativa de estabelecer um novo método de compreensão.

Nesse diário, quase toda página é motivo para reflexão. Ali, se apreende mais sobre o fato do que em qualquer outra descrição posterior, pois compartilha-se o caráter enigmático do acontecimento desde seu início: tudo é absolutamente inexplicável. Na fadiga do seu próprio estado, em meio aos mortos e feridos, o autor de início procura coletar peça por peça do ocorrido; suas hipóteses vão se modificando à medida que seu conhecimento aumenta, transformando-se em teorias que requerem experimentos comprobatórios.<sup>424</sup>

Japão e Estados Unidos estavam de lados opostos, assim como Alemanha e União Soviética. Os povos das nações envolvidas com a bomba atômica não estavam treinados para a vertigem da vida totalitária. Ainda assim, eram os destreinados japoneses que tinham de lidar com o ocorrido. E aqui Canetti toca num ponto central: a experiência totalitária, seja ela conduzida por um regime totalitário ou não, é de constituição completamente humana.

No caso de Hiroshima, trata-se da catástrofe mais concentrada que já se abateu sobre os homens. Numa passagem de seu diário, o dr. Hachiya pensa em Pompéia. Mas nem mesmo esta oferece termo de comparação. Sobre Hiroshima se abateu uma catástrofe que foi planejada e executada com a maior precisão por seres humanos. A “natureza” está fora do jogo.<sup>425</sup>

Ser de origem humana não ajuda as vítimas. Aquela era uma experiência que conduzira os envolvidos a um estágio de matéria-prima. Canetti nos faz ver que nossos procedimentos e nossa agência no mundo incidem sobre formas consolidadas. Na maioria do tempo, os homens não convivem com o elementar e o desconhecem. Quando o mais elementar ressurgir, o homem se perde, habituado que está a lidar com o artifício com que recobre a matéria humana.

Jamais se sabe com certeza se alguém escapou do perigo – os efeitos retardados da bomba põem abaixo todos os prognósticos médicos normais. O médico logo percebe que está tateando no escuro. Esforça-se de todas as maneiras, mas por não saber de

---

<sup>424</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>425</sup> Ibidem, p. 221.

que doença se trata, vê a si próprio numa era pré-medicina, e tem de se contentar em oferecer consolo, em vez de cura.<sup>426</sup>

O certo da minha parte seria recomendar a leitura integral dos ensaios de Canetti, que, lidos em conjunto, parecem transmitir a confiança de que frente à recorrência do fenômeno das massas na história humana sempre haverá o ressurgimento das formas humanas singulares. E isso é muito bonito. Canetti fala da pronta e inabalável determinação do doutor Hachiya em desmistificar os processos daquela nova doença, como um historiador ainda a juntar provas e documentos para contar uma história desconhecida do público. No limite entre o horror de momento e a esperança de retomar o controle sobre a vida humana no futuro, chama a atenção a homenagem que Canetti presta ao cientista que cede lugar ao humanista. Hachiya se mostra um zelador da singularidade humana, não apenas a sua própria ou a dos que permaneceram para construir um novo futuro. Cuida de não deixar que os mortos se tornem massa.

Não se tem a sensação de que, para ele, os mortos se amalgamam numa massa, na qual o indivíduo não mais conta. Ele pensa nos mortos como pessoas. Não se deve esquecer de que é um médico – portanto, profissionalmente exposto à indiferença diante da morte. Porém, com tudo o que aconteceu, tem-se a impressão de que, para ele, importa cada indivíduo que viveu – cada indivíduo, tal como era efetivamente, ou tal como carrega na lembrança.<sup>427</sup>

O contraste com Hitler não poderia ser mais decisivo. Hitler reservava desprezo não apenas aos mortos do lado do inimigo, mas, sobretudo, aos seus próprios mortos. Na verdade, o alemão morto não era um morto seu, era um fraco que pereceu num duro e último processo de seleção natural. Por isso, é ao mesmo tempo intrigante e compreensível que os mortos tenham lugar de destaque no ensaio que Canetti dedica à obsessão do líder nazista pela arquitetura, “Hitler, por Speer”. Antes de qualquer coisa, Canetti reconhece em Hitler um talento inigualável, o de saber o que fazer com as massas.

As construções de Hitler destinam-se a atrair e reter as grandes massas. Ele chegou ao poder pelo engendramento de tais massas, mas sabe com que facilidade elas se inclinam à desagregação. À exceção da guerra, só existem dois meios de reagir a essa desagregação: um é o seu crescimento; o outro, a repetição

---

<sup>426</sup> Ibidem, p. 222.

<sup>427</sup> Ibidem, p. 226.

regular. Empirista da massa como poucos, Hitler conhece suas formas tão bem quanto seus meios.<sup>428</sup>

E sabia fazer porque ele olhava para aquele mar de gente e via não uma pluralidade de indivíduos e sim material homogêneo de construção. Os mortos ficarão gravados na arquitetura de mil anos, comprimidos uns nos outros, impossíveis de serem detectados em sua especificidade.

Concebido para durar eternamente, o Arco do Triunfo será feito da pedra mais resistente. Na realidade, porém, consistirá em algo mais precioso: de 1,8 milhões de mortos. O nome de cada um deles será gravado em granito. Com isso serão homenageados, mas também comprimidos lado a lado, mais do que jamais o seriam em meio à massa.<sup>429</sup>

Hitler possui seus mortos. Seus comandados retêm enquanto estiverem vivos a inconveniência da falibilidade. “O sentimento em relação à massa dos mortos é decisivo em Hitler. Esta é a sua verdadeira massa”<sup>430</sup>. Assim, Canetti nos conduz por uma mente em que as ideias de arquitetura e chamas não se excluem como representantes que normalmente são dos estados sólido e gasoso. Destruir completamente uma cidade é, do ponto de vista das massas e de quem as opera com tanta intimidade, equivalente a construir outra que dure para sempre. A completa imoderação diante da incineração de cidades inteiras e do gigantismo arquitetônico são parte de uma mesma deformação de caráter.

A unificação de milhares de focos num incêndio gigantesco é apresentada de modo semelhante ao da formação das massas. O fogo, aliás, serve frequentemente como símbolo de massa para massas destruidoras. Hitler não se contenta com o símbolo: transforma-o na realidade que representa, e utiliza-se do fogo como massa para a destruição de Londres.<sup>431</sup>

Tanto quando enclausuradas em recipientes arquitetônicos como quando operando feito líquido altamente inflamável em território inimigo, as massas estarão pacificadas e em sintonia com os ditames totalitários. Hitler quer cumprir suas promessas e para ser freado parece obrigar o inimigo a recorrer a soluções de natureza totalitária. A imoderação é uma constante da época moderna. O totalitarismo é algo que se aprende e se aplica.

<sup>428</sup> CANETTI, Elias. “Hitler, por Speer”, in: op. cit., 1990, p 177.

<sup>429</sup> Ibidem, p. 184

<sup>430</sup> Idem.

<sup>431</sup> Ibidem, pp. 196-197.

Essa embriaguez de destruição, que a princípio só existia na cabeça de Hitler, retroagiu de duas maneiras distintas sobre a própria Alemanha. O que planejou para Londres, e fracassou, tornou-se realidade nas cidades alemãs. É como se Hitler e Göring tivessem seduzido e convencido seus inimigos a usarem as mesmas armas que eles mesmos haviam descoberto. Mas o segundo ponto (e não menos terrível) é que Hitler estava tão habituado à ideia da destruição total que esta já não mais podia impressioná-lo o bastante. Já não via mais com surpresa o que há de mais terrível, pois ele próprio o concebera e já havia muito o tinha em mente. As destruições de cidades inteiras tiveram início em sua mente, e já se haviam tornado uma tradição da guerra quando se voltaram seriamente contra a Alemanha. Como todo o resto, era preciso “suportá-las”.<sup>432</sup>

Não é preciso muito esforço para entendermos que Canetti sabe que sem as massas não existiria um Hitler. Seria como esperar que existisse um Michelangelo sem tinta e mármore. Ainda assim, mesmo levando em consideração de que se trata de um ensaio sobre a figura do líder, mais do que sobre o movimento, Canetti parece crer que o fim de Hitler é também o fim do delírio totalitário. Sendo as massas material humano quase inorgânico, basta um homem que, à diferença de um Tolstói e de um Confúcio, se proponha a agir por puro cálculo e que não tenha o pudor de fazer de um exército de homens um exército de ferramentas. Hitler não ama as massas mais do que o escultor ama o material que tem em mãos para lhe conferir a forma desejada. Hitler despreza o material inutilizado e só o preza da perspectiva do uso e da realização dos próprios desejos. Em outros termos, é ótimo que exista material à disposição, mas isso não basta.

O respeito de Hitler pela outra realidade, a estática, não se torna maior por isso. O poder que se alimenta das massas, o poder em estado bruto, permanece por muito tempo o único que dispõe, e, embora cresça rapidamente, não é este que ele, na verdade, deseja: seu delírio exige o poder político absoluto no Estado. Uma vez alcançado, pode atacar seriamente a realidade. É perfeitamente capaz de distingui-la de seu delírio. Seu senso de realidade, que tem em alta conta, reside no exercício do poder. Emprega esse poder para impingir, paulatinamente, o conteúdo de seu delírio àqueles que o cercam, seus instrumentos. Enquanto tudo correr bem, é impossível, e também indesejável para estes, que reconheçam o verdadeiro caráter dessa estrutura em que se incluem e da qual participam. Apenas com os fracassos começa a se tornar mais nitidamente visível a intransigência irremovível, o caráter de delírio, precisamente do empreendimento. Ampliou-se então o abismo entre delírio e realidade, e a firmeza da crença de Hitler em si mesmo, em sua época de felicidade, revela-se

---

<sup>432</sup> Ibidem, p. 197.

agora a infelicidade da Alemanha – da mesma forma que, desde o início, fora a infelicidade do restante do mundo.<sup>433</sup>

A propensão ao delírio não poderia ser exclusividade de Hitler e sua elite. Tinha que ser também das massas. As massas podiam não conceber o delírio ao qual aderir, mas não se pode negar às mesmas algum poder de determinação. A confiarmos na leitura que László Földényi faz do que Canetti entende como sendo o fenômeno das massas, temos então de fato o entendimento de que se trata de um material humano não apenas inumano, mas quase que inanimado. Uma matéria bruta sobre a qual se poderia imprimir quase qualquer forma.

[Canetti] demonstrates that the crowd is a kind of unspoken *condition humaine*, delineating deep analogies between human beings, animals, and inanimate nature, all while articulating the great experiences of twentieth century. And at the same time, without particularly touching upon these themes, he also interprets the experience of massification – which had never occurred to such an extent previously in human history – and the totalitarianisms that developed from it.<sup>434</sup>

O ensaísta húngaro nos dá um parecer muito intrigante sobre a relação de Canetti com o fenômeno das massas humanas. Por um lado, reconhece a recorrência do fenômeno vindo desde tempos antigos, recorrendo a vasta literatura que cobre vasta temporalidade; por outro, é como se Canetti soubesse que só no século XX as massas se nos apresentaram sob sua forma mais radical porque a mais elementar – o que significa dizer com menos resquícios de cultura humana elaborada e maior pureza fecal. Privilegiado no infortúnio, apenas Canetti pôde ver a massa a partir de seu âmago e então lhe fazer a justa análise retrospectiva. Se ocupa menos em descrever e mais em oferecer-nos a substância da coisa.

Dessa forma, em contraste com homens como Tolstói, Confúcio e Hachiya, as massas representariam no âmbito do humano a completa ausência de conteúdo próprio. E é aqui que algo que num primeiro momento pode parecer uma caprichosa questão de ênfase toma ares de diferença fundamental. Para Arendt as massas – mesmo em sua versão mais terrível, operando nos regimes totalitários – são menos inumanas e mais cientes do que para Elias Canetti.

<sup>433</sup> Ibidem, pp. 200-201.

<sup>434</sup> FÖLDÉNYI, László. “A capacity for Amazement”, in: op. cit., 2020, p. 261.

Citando Konrad Heiden em breve nota – “a propaganda não é ‘a arte de inspirar nas massas uma opinião. Na verdade, é a arte de receber uma opinião das massas’”<sup>435</sup> –, Hannah Arendt resume de forma categórica o mérito de nazistas, bolchevistas e seus operadores: a arte de manter as massas em condição de massa implica dar vazão à expansividade e superfluidade de sua natureza. Ao saberem “receber uma opinião das massas”, os regimes totalitários, mais do que controlarem, multiplicavam seu poder sobre as massas. Se quisermos navegar nos termos de Canetti: os líderes totalitários foram encontrando meios de orientar a direção para a qual aquela força gigantesca iria se expandir. Para isso serviam as ideologias: conteúdos mentais já previamente inoculados que eram utilizados em favor de projetos cínicos e potencialmente irrefreáveis.

A maior vocação do regime totalitário é a de manter a massa como massa. E faz isso não a apeando do poder, mas lhe concedendo imensa parcela de protagonismo, chegando numa fórmula altamente eficaz de exercício do poder: submissão por participação. Na cronologia do totalitarismo, há um momento em que às massas é concedida a oportunidade de escolher a ficção mais atrativa. Venceu a concorrência quem melhor entendeu o traço mais distintivo daquele tipo humano: previamente a qualquer escolha, as massas recusam completamente o mundo tal como ele se apresenta. As massas querem outro mundo; querem outra realidade. O totalitarismo é uma promessa nessa direção. Muito mais eficaz, por exemplo, que aquelas das filosofias da história.

As massas não queriam apenas modificar o mundo. Queriam outro mundo. Não queriam encarar a realidade. Queriam a realização de uma promessa. Do alto de seu insuperável cinismo, os líderes totalitários entenderam que para as massas a mudança em si era um valor muito mais urgente e estimado do que a tarefa de compreender a realidade. Sendo a realidade indesejada, é mais rápido destruí-la para pôr outra no lugar do que entendê-la com a intenção de modificá-la.

As vantagens de uma propaganda que constantemente empresta à voz fraca e falível do argumento a “força da organização”, e dessa forma realiza, por assim dizer, instantaneamente tudo o que diz, são tão óbvias que dispensam demonstração. Garantida contra os argumentos baseados numa realidade que os movimentos prometeram mudar, contra uma propaganda adversária desqualificada pelo simples fato de pertencer ou

<sup>435</sup> ARENDT, Hannah. “O movimento totalitário”, in: op. cit., 1989, p 411 (nota 55).

defender um mundo que as massas ociosas não podem ou não querem aceitar, sua inverdade só pode ser demonstrada por outra realidade mais forte ou melhor.<sup>436</sup>

O que não fica dito nesse trecho é a exigência das massas a seus líderes: que se faça valer a propaganda, tornando-a realidade em duas frentes: destruindo a realidade indesejada e materializando o que promulga a ideologia em voga. Do contrário, as massas esperarão quem lhe realize o desejo por outro mundo com maior eficácia. A propensão à ficcionalidade das massas é anterior e mais decisiva do que a ficção de ocasião.

É no momento da derrota que a fraqueza inerente da propaganda totalitária se torna visível. Sem a força do movimento, seus membros cessam imediatamente de acreditar no dogma pelo qual ainda ontem estavam dispostos a sacrificar a vida. Logo que o movimento é destruído, as massas reverterem ao seu antigo status de indivíduos isolados que aceitam de bom grado uma nova função num mundo novo ou mergulham novamente em sua antiga e desesperada superfluidade. Os membros dos movimentos totalitários, inteiramente fanáticos, enquanto o movimento existe, não seguem o exemplo dos fanáticos religiosos morrendo como mártires, embora estivessem antes tão dispostos a morrerem como robôs, mas abandonam calmamente o movimento como algo que não deu certo e procuram em torno de si outra ficção promissora, ou esperam até que a velha ficção recupere força suficiente para criar novo movimento de massa.<sup>437</sup>

Assim como no caso das ideologias, o aparecimento de líderes como Hitler e Stálin são ocorrências históricas secundárias em comparação com a formação das massas, esse ajuntado humano feito de tudo aquilo que faz os homens esquecerem de sua própria singularidade. Em outras palavras, os verdadeiros representantes dos novos tempos são as massas e não lideranças e ideologias circunstanciais. O descompromisso com a causa e seus efeitos vem das massas e não de quem se propõe a organizá-las e orientá-las num sentido proposto. Isso fica patente na comparação que Arendt estabelece entre duas qualidades de adesão, a do mártir e a do robô – dispostos ambos a morrer, um por escolha, o outro por programação. No mártir, a fé presta homenagem à sinceridade humana; no robô, a ideologia faz do homem peça descartável de uma grande engrenagem. Mesmo que consideremos patológico ambos os tipos de adesão, há diferença quando se investe no compromisso espiritual e quando se trata o homem como matéria-prima.

---

<sup>436</sup> Ibidem, p. 412.

<sup>437</sup> Ibidem, p. 413.

A recusa de Hannah Arendt a buscar uma explicação causal para o fenômeno totalitário repousa em uma coleção de motivos, mas estou convencido de que, em *Origens do totalitarismo*, o principal elemento que a obriga a recusar esse tipo de esclarecimento é a presença das massas. É essa mesma presença que a obrigaria a acrescentar o totalitarismo como uma nova alternativa que veio para ficar no cartel das possibilidades de formas de governo já há muito consagradas, ganhando um lugar na seleta galeria consolidada por Montesquieu, ao lado da Tirania, da República e da Monarquia. Morrem certos líderes, dissolve-se o encanto de certas ideologias, mas as massas permanecem.

E são elemento de alta imprevisibilidade porque sua disposição em obedecer cegamente não é mais determinante do que sua propensão a seguir adiante como se nada tivesse acontecido. Podem ou não aderir a uma nova ficção, qualquer ficção. Assim podemos compreender a impressionante “volta à normalidade” por parte dos alemães, agora “ex-nazistas”.

A experiência dos aliados, que em vão tentaram localizar um único nazista confesso e convicto entre o povo alemão, 90% do qual fora sincero simpatizante num ou noutro momento, não deve ser tomada simplesmente como sinal de fraqueza humana e grosseiro oportunismo. O nazismo, como ideologia, havia sido “realizado” de modo tão completo que o seu conteúdo deixara de existir como um conjunto independente de doutrinas. Perdera, assim, a sua existência intelectual; a destruição da realidade, portanto, quase nada deixou em seu rastro, muito menos o fanatismo dos adeptos.<sup>438</sup>

Outra coisa impressiona para além da pronta disposição em voltar à normalidade. Essa disposição tem a ver com o fato de o nazismo ter logrado sair da condição de ficção, de promessa de futuro, à condição de realidade concreta. Isso por si só já seria o suficiente para diminuir o ímpeto das massas, sempre mais estimulado e determinado quanto mais distante da terra prometida. Além da inconveniência de ter se tornado realidade, o programa nazista de mundo havia se tornado uma má realidade: não pelas barbaridades cometidas, mas por ter sido derrotado e submetido a julgamentos segundo parâmetros externos àqueles do delírio coletivo. O nazismo e o stalinismo só funcionam sob o império da autoconfirmação ininterrompida. Não pode haver quebra nem hesitação. A aversão ao que é real é também aversão ao que logrou se tornar real. Assim que perde a

---

<sup>438</sup> Ibidem.

vocação de futuro a ser fabricado e assume contornos de objeto acabado, a ideologia perde suas propriedades mágicas. Se torna desinteressante, quem sabe monstruosa.

O objeto acabado, que perde seu potencial polimórfico, é uma inadequação dos regimes, não das massas. Os regimes correm a todo instante o risco de se tornarem passado – uma realidade acabada e não mais uma promessa de futuro. As massas, não. Estas preservam o fascínio do contorno indefinido e da direção indeterminada. Não é uma questão de perguntarmos se o nazismo e o stalinismo eram ou não historicamente inevitáveis, mas de compreender que as massas poderiam ou não terem sido cooptadas momentaneamente por esses dois regimes. Sob o ângulo de quem quer compreender os regimes, *Origens do totalitarismo* é um livro sobre o passado recente, que acabava de deixar feridas descomunais a serem cicatrizadas. Do ponto de vista das massas, o totalitarismo é um fenômeno que nos obriga a novas teorias da política e da história, ambas assentadas nesse assustador e intrigante fenômeno antropológico. As massas nos comprometem mais com um perigo futuro do que com as dores do passado.

Por isso me interessa menos, apesar de inegavelmente interessantes, os mecanismos de dominação totalitária e mais a propensão das massas a se deixar dominar. O regime totalitário perde força quando perde sua capacidade de fascinar para o que ainda está por vir. A obrigação de manter as massas em constante mobilização e os custos de falhar com essa tarefa descomunal recaem sobre o regime. Quando às massas surge a oportunidade de observar o que está ocorrendo no momento presente, os regimes veem debilitado seu ar de autenticidade. O regime não pode permitir nunca o autoexame, sob a pena de começar a ruir de dentro.

Mas apenas muito sutilmente Arendt toca nesses ligeiros retornos ao momento presente. Faz isso em doses bem distribuídas, como constantes lembretes de que o totalitarismo só funciona de forma plena quando plenamente mergulhado na realidade que cria à parte de todo o mundo restante. Não devemos esquecer que *Origens do totalitarismo* é um livro vocacionado para a superação. Arendt quer alertar para o perigo não completamente superado do totalitarismo, mas quer ainda mais contar uma história que nos possibilite seguir adiante.

A intenção, contudo, não é me reter na parte da superação, dedicada a contar o que passou. Pretendo reter a latência das massas. Por isso, quero desfechar essa

análise da parte concernente ao totalitarismo desconsiderando a parte que virou história e me dedicar a discernir o máximo possível aquilo que é pura massa. Quero chegar o mais perto possível de encontrar o que há de intocado nessa matéria humana sobre o qual se assentaram não apenas os regimes totalitários, mas sobre o qual se assentou o século XX e, quem sabe, se assenta o nosso século XXI. Dizendo de outra forma, quero homenagear a contribuição analítica de Hannah Arendt simulando um desenrolo pelo avesso: especular como se fossem as massas as forças que não aceitam serem frustradas em sua busca por outra realidade; como se Hitler, Stálin e outros fossem seus despachantes, que poderiam a qualquer momento perder o lugar – sem que a questão central fosse afetada em sua verdadeira substância.

Por um lado, as massas são como a luta de classes a que chega Marx, a astúcia da razão discernida por Hegel, o germe do iluminismo reconhecido por Kant em meio à titubeante caminhada da comunidade humana do todo primitivo ao todo moral, ou seja, as massas são um motivo motor da história humana; por outro lado, quase diabolicamente, conduzem por uma lógica não da iluminação, mas do desfazimento, da deglutição, tal como um buraco negro feito de material humano ultracompacto. Dos homens, as massas extraem sua matéria do corpo e não da imaginação.

Estamos falando, evidentemente, de um estado puramente especulativo. Há resíduo de atividade mental, tanto é que há preferência pela ficção e a tendência a considerar insuportável a realidade tal como se apresenta. Um bom modo de entender esse processo de massificação, de afinilamento dos homens singulares em massas que tendem crescentemente à homogeneização, é que isso não acontece sem motivo. Os homens vão se dando conta de que estão desprovidos da capacidade de lidar diretamente com o mundo que os cerca. A realidade em estado puro se mostra insuportável ao homem desguarnecido.

As origens traçadas por Hannah Arendt não conduzem positiva, mas negativamente à possibilidade totalitária. A Europa assistiu, num processo lento e não planejado, à destruição das antigas camadas de significado que ofereciam a seus habitantes tanto um sentido no mundo quanto modos de convivência com seus vizinhos, fossem amigos ou inimigos. Essas camadas de mediação foram sendo

postas abaixo sem que outras adequadas ou com função assemelhada fossem surgindo em socorro dos europeus, em estado de crescente desorientação no mundo.

Um exemplo de perda de camada mediadora, talvez a mais substancial e decisiva das perdas, é aquilo que Arendt classifica como “uma sociedade sem classes”. Diante de uma doença inclassificada, o Doutor Hachiya se via impossibilitado de olhar para os pacientes acometidos pelos terríveis efeitos da radiação nuclear com olhos de médico: sua formação prévia, seus livros não indicavam como proceder, nem poderiam. Restava-lhe consolar, uma vez que não podia curar. A queda da mediação por pertencimento a uma classe fez algo parecido a europeus de diferentes nacionalidades: olhava-se para o mundo e para seus habitantes e não se sabia mais como classificá-los. Ser de uma classe não equivale a ter um mundo, mas participar de uma intermediação com o mundo. Desaparecida essa intermediação, é como se o mundo, que não deixa de existir, tivesse desaparecido. Incapaz de ver o mundo com os próprios olhos, o órfão de visão logo procurará uma nova intermediação. Essa era uma condição europeia generalizada, mas, por motivos de suas formações nacionais específicas, a doença se abatia mais severamente nos cenários alemão e russo de então.

O colapso do sistema de classes como estratificação social e política dos Estados-nações foi certamente “um dos mais dramáticos acontecimentos da recente história alemã”, e favoreceu a ascensão do nazismo na mesma medida em que a ausência de estratificação social na imensa população rural da Rússia (esse “grande corpo flácido destituído de educação política, quase inacessível a ideias capazes de ação nobilitante”, como disse Górkí) favoreceu a deposição, pelos bolcheviques, do governo democrático de Kerenski. [...] Na prática, pouco importa que os movimentos totalitários adotem os padrões do nazismo ou do bolchevismo, que organizem as massas em nome de classes ou raças, ou que pretendam seguir as leis da vida e da natureza ou as da dialética e da economia.<sup>439</sup>

Arendt não deixa dúvidas: o material humano que denomina como “massas” é cronologicamente anterior ao fenômeno totalitário. E o aspecto mais interessante desse tipo humano pode ser resumido da seguinte forma: a tragédia é de todos, mas é percebida por cada indivíduo como infortúnio pessoal. “A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua

<sup>439</sup> ARENDT, Hannah. “Uma sociedade sem classes”, in: op. cit., 1989, pp. 362-363.

falta de relações sociais normais”<sup>440</sup>. A percepção fina da pensadora se deve por não se descuidar da qualidade do indivíduo dentro da massa. Todos os traços e condições comuns que comprimem uns contra outros os indivíduos que perderam suas referências prévias não são o suficiente, contudo, para torná-los uma massa completamente homogênea. A um só tempo, todos fantasiam e cada um fantasia em completa solidão. Dentro das massas a realidade não penetra, mas a ficcionalidade é difusa e caótica. Não apenas na forma como se vê o mundo, mas sobretudo na formação de uma nova autopercepção individual.

Foi nessa atmosfera de colapso da sociedade de classes que se desenvolveu a psicologia do homem-massa da Europa. O fato de que o mesmo destino, com monótona mas abstrata uniformidade, tocava a grande número de indivíduos não evitou que cada qual se julgasse, a si próprio, em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica. Contudo, essa amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e a despeito da sua tendência niveladora, não chegaria a constituir laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político. Esse egocentrismo, portanto, trazia consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação. A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa. O velho provérbio de que o pobre e o oprimido nada têm a perder exceto o sofrimento sequer se aplicava aos homens da massa porque, ao perderem o interesse no próprio bem-estar, eles perdiam muito mais do que o sofrimento da miséria; perdiam a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana. Himmler, que conhecia tão bem a mentalidade daqueles a quem organizava, descreveu não apenas os membros da SS, mas as vastas camadas de onde os recrutava, quando disse que eles não estavam interessados em “problemas do dia-a-dia”, mas somente em “questões ideológicas de importância para as próximas décadas ou séculos”, conscientes de que “trabalham numa grande tarefa que só aparece uma vez a cada 2 mil anos”. A gigantesca formação de massas produziu um tipo de mentalidade que, como Cecil Rhodes quarenta anos antes, raciocinava em termos de continentes e sentia em termos de séculos.<sup>441</sup>

Os idealizadores dos movimentos totalitários tiveram a percepção mais arrojada possível dessa condição no que diz respeito a dela extrair um imenso poder de controle e submissão. No lugar de prometerem a restauração da normalidade e da solidariedade, propuseram um regime de tensão ininterrupta. Se o governo não

<sup>440</sup> Ibidem, p. 367.

<sup>441</sup> Ibidem, p. 365-366.

podia assumir que condenava deliberadamente seus súditos ao isolamento e à desesperança, fazia com que se isolassem uns aos outros. Se não repunham um mundo no qual seus habitantes pudessem se sentir seguros, faziam da missão de alcançar justiça uma missão interminável. Usavam caprichosamente pequenas diferenças e desvios que ainda pudessem separar, dentro da massa, uns súditos dos outros. Tratavam de manter ativa a pluralidade fantasiosa dos indivíduos isolados de modo que fosse ao mesmo tempo completamente inofensiva ao regime e insuportavelmente imprevisível a cada um de seus governados.

A atomização da massa na sociedade soviética foi conseguida pelo habilidoso uso de repetidos expurgos que invariavelmente precediam o verdadeiro extermínio de um grupo. A fim de destruir todas as conexões sociais e familiares, os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o acusado e todas as suas relações, desde meros conhecidos até os parentes e amigos íntimos. A “culpa por associação” é uma invenção engenhosa e simples; logo que um homem é acusado, os seus antigos amigos se transformam nos mais amargos inimigos: para salvar a própria pele, prestam informações e acorrem com denúncias que “corroboram” provas inexistentes, a única maneira que encontram de demonstrarem a sua própria fidelidade. Em seguida, tentam provar que a sua amizade com o acusado nada mais era que um meio de espioná-lo e delatá-lo como sabotador, trotskista, espião estrangeiro ou fascista. Uma vez que o mérito é “julgado pelo número de denúncias apresentadas contra os camaradas”, é óbvio que a mais elementar cautela exige que se evitem, se possível, todos os contatos íntimos – não pare evitar que outros descubram os pensamentos secretos, mas para eliminar, em caso quase certo de problemas futuros, a presença daqueles que sejam obrigados, pelo perigo da própria vida, à necessidade de arruinar a de outrem. Em última análise, foi através do desenvolvimento desse artifício, até os seus máximos e mais fantásticos extremos, que os governantes bolchevistas conseguiram criar uma sociedade atomizada e individualizada como nunca se viu antes, e a qual nenhum evento ou catástrofe poderiam por si só ter suscitado.<sup>442</sup>

Quando se chega ao culpado pela soma de pessoas que alegam terem visto aquilo que não viram, temos a completa inversão da noção de testemunha ocular. Esse, talvez, seja o ponto mais vertiginoso da inversão entre realidade e ficção. O desespero era comum, mas a sensação de isolamento e de dano pessoal tornava impossível que o olhar fosse também comum. Não apenas o socrático “conhece-te a ti mesmo”, mas também a comunidade aristotélica baseada na amizade, na

---

<sup>442</sup> Ibidem, pp. 372-373.

coincidência que diz “eu vejo como meus companheiros veem”, era uma impossibilidade em tal cenário e sob tais condições.

As massas feitas de homens são, portanto, um curioso caso de agrupamento numa só criatura de olhos humanos incapazes de olhar para uma mesma situação como sendo uma situação comum. Sendo a realidade o maior motivo dessa dispersão ocular, a ficção ideológica aparece como mecanismo de condensação óptica: sugestionando que se tome o que não existe como o verdadeiro comum. No caso das filosofias da história, esse convite a olhar para além do imediato vem com a promessa de uma forma final; no caso dos regimes totalitários, não há previsão de alívio. Na ausência de amizade, na incapacidade de partilhar o olhar, o incomum sempre ressurgirá como mal a ser expurgado. Dentro das massas a igualdade era não entre camaradas e sim entre inimigos em potencial.

O segredo da eficácia das máquinas governamentais nazista e stalinista está não no investimento feito na homogeneização dos governados e sim na rememoração e no levantamento das pequenas diferenças que ainda impedem que a promessa final se materialize completamente. Quanto mais ínfimo o descompasso detectado num conjunto de indivíduos, maior a sensação de que o movimento estava ainda muito longe de atingir seus objetivos.

Então, o que significa receber das massas uma opinião? Era manter acesa a desconfiança de que as coisas voltariam a ficar bem. A desconfiança de que toda normalidade aparente sempre fora uma mentira, uma fraude sustentada por elites inescrupulosas para domesticar uma maioria de marionetes. As massas não tinham opiniões e sim uma coleção de sensações dispersas a serem condensadas e conduzidas como se fossem uma opinião compartilhada. Mal sabiam as novas elites que tampouco representavam grande exceção. Os supostos pioneiros, advindos da ralé e de certa elite intelectual, crentes de sua vocação visionária e de sua missão de liderança, eram também totalmente inábeis em lidar com o mundo. Aqueles que se propuseram a dar início e conduzir a experiência totalitária sofriram, eles próprios, de disfunção óptica.

A avant-garde ignorava que estava investindo não contra paredes, mas contra portas abertas; o sucesso unânime desmentiria sua pretensão de ser uma minoria revolucionária, e demonstraria que ela buscava apenas exprimir um novo espírito de massa, que era o espírito do seu tempo. A este respeito, foi

particularmente significativa a acolhida que Dreigroschenoper de Brecht teve na Alemanha antes de Hitler. A peça mostrava bandidos como respeitáveis negociantes e respeitáveis negociantes e respeitáveis negociantes como bandidos. A ironia não atingiu o alvo, pois os respeitáveis negociantes da plateia enxergavam naquilo uma visão profunda das coisas do mundo, e a ralé tomou a peça como a aprovação artística do banditismo. O tema musical da peça, *Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral* [Antes vem a comida, depois vem a moral], recebeu o aplauso delirante de todos, embora de cada um por motivos diferentes. A ralé aplaudiu porque levou a sério a afirmação; a burguesia aplaudiu porque fora lograda durante tanto tempo por sua própria hipocrisia que se cansara do esforço e via profunda sabedoria na expressão na expressão da banalidade da sua vida; a elite aplaudia porque desmascarar a hipocrisia era um elevado e maravilhoso divertimento. O efeito da obra foi exatamente o oposto do que pretendia Brecht. A burguesia já não se chocava com coisa alguma; acolhia com prazer a denúncia de sua filosofia, cuja popularidade provava que sempre estivera certa, de sorte que o único resultado político da “revolução” de Brecht foi encorajar todo mundo a arrancar a máscara incômoda da hipocrisia e aceitar abertamente os padrões da ralé.<sup>443</sup>

Toda aquela coleção de tipos humanos, sendo pioneiros ou não, tendiam às massas. Como vimos sob os regimes totalitários, a forma mais eficaz de dominação investia não na homogeneização e sim na dispersão, na impossibilidade de que os súditos iniciassem uma conversa não ideologizada sobre a realidade em comum. Acontece que a dispersão, como nos mostra Arendt era também a doença das lideranças. As vanguardas eram as primeiras a vaguearem entre realidade e ficção sem estarem em posse de apurado senso de direção – e não só na Alemanha e na Rússia<sup>444</sup>. A dispersão e a desorientação já haviam abarcado a todos. A diferença

<sup>443</sup> Ibidem, pp. 384-385.

<sup>444</sup> “Cerca de dez anos mais tarde, na França, o Bagatelles pour un massacre, no qual Céline propunha que se massacrassem todos os judeus, provocou reação igualmente ambígua. André Gide expressou publicamente o seu deleite nas páginas da Nouvelle Revue Française, naturalmente não porque quisesse matar os judeus da França, mas porque exultava com a brutal confissão desse desejo com a fascinante contradição entre a grosseria de Céline e a polidez hipócrita que cercava a questão judaica em todos os círculos respeitáveis. O desejo da elite de desmascarar a hipocrisia era tão irresistível que nem mesmo a perseguição muito real que Hitler promoveu contra os judeus chegou a prejudicar essa exultação – e a perseguição já estava em pleno andamento quando Céline escreveu o livro. A aversão contra o filo-semitismo dos liberais tinha muito mais a ver com essa reação do que com o ódio aos judeus. O fato notável de que as conhecidas opiniões de Hitler e Stálin sobre arte, e a perseguição que ambos moveram contra os artistas modernos, nunca eliminaram a atração que os movimentos totalitários exerciam sobre os artistas da avant-garde pode ser explicado por um estado de espírito semelhante – o que demonstra a falta de senso de realidade da elite e o seu pervertido desprendimento, muito afins do mundo fictício em que viviam e da falta de interesses das massas por si mesmas. A grande oportunidade dos movimentos totalitários, e o motivo pelo qual uma aliança temporária entre elite intelectual e ralé pôde ocorrer, foi que, de certo modo elementar e indistinto, os seus problemas se tornavam os mesmos e prefiguravam os problemas e a mentalidade das massas.” Idem, p. 385.

era o grau de ilusão com que diferentes personagens nutriam de si mesmos a imagem de agentes no controle da situação. No máximo controlavam a loucura coletiva sob posse de diferentes graus de exercício de força e de formas de ameaça.

Nos momentos em que deixa de lado a análise histórica e se entrega a especulações sobre o que teria sido um futuro não interrompido da experiência totalitária, Arendt não hesita em apostar que o futuro comando daqueles regimes cairia em mãos de homens bem menos imaginosos e bem mais pragmáticos e retilíneos em suas motivações do que as lideranças originárias. O futuro pertenceria a chefes de família dispostos a qualquer coisa para preservar aqueles por cujas vidas eram os únicos responsáveis. Eis um retrato do representante desse futuro que Arendt se autorizava projetar.

O isolamento desses filisteus na vida privada, sua sincera devoção a assuntos de família e de carreira pessoal, era o último e já degenerado produto da crença do burguês na suma importância do interesse privado. O filisteu é o burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa. O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes de massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas próprias vidas. Em poucos anos de poder e coordenação sistemática, os nazistas podiam anunciar com razão: “A única pessoa que ainda é um indivíduo privado na Alemanha é alguém que esteja dormindo”.<sup>445</sup>

Ao otimizarem a dispersão e a desconfiança entre camaradas e membros da raça superior, os líderes totalitários apenas reforçavam traços que eram mais poderosos e enraizados nas massas do que neles próprios. Justo perguntar: não chegaria o momento em que seriam eles, a elite governamental, a serem vistos como elementos contratantes?

Por último, cabe ressaltar o fascínio das massas pela propaganda. Essencialmente a propaganda nos persuade de que as coisas não precisam continuar sendo como são; que a vida pode ser outra que não a de hoje, que amanhã pode ser melhor. E mais importante, fazem isso lançando mão de comprovações

---

<sup>445</sup> Ibidem, p. 388.

“cientificamente embasadas”. Com a sofisticação que lhe é peculiar, Arendt democratiza a sanha por outra vida como sendo um anseio moderno e generalizado. E faz isso tomando o exemplo de uma propaganda de sabão como uma grande metáfora sobre apagar o indesejado e obter aquilo que se quer. Depois de mencionar em uma breve nota “que não apenas a propaganda totalitária mas toda moderna publicidade de massa contém um elemento de ameaça”<sup>446</sup>, a pensadora se permite comparar.

A propaganda comunista ameaça as pessoas com a possibilidade de perderem o trem da história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem as suas vidas inutilmente, tal como os nazistas as ameaçavam com uma existência contrária às leis eternas da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue. A forte ênfase que a propaganda totalitária dá à natureza “científica” das suas afirmações tem sido comparada a certas técnicas publicitárias igualmente dirigidas às massas. De fato, os anúncios mostram o “cientificismo” com que um fabricante de “comprova” – com fatos, algarismos e o auxílio de um departamento de “pesquisa” – que o seu “sabonete é o melhor do mundo”. Também é verdade que há um certo elemento de violência nos imaginosos exageros publicitários; por trás da afirmação de que as mulheres que não usam essa determinada marca de sabonete podem viver toda a vida espinhentas e solteironas, há um arrojado sonho monopolista de que, algum dia, o fabricante do “único sabonete que evita espinhas” tenha o poder de privar de maridos todas as mulheres que não o usem. Tanto no caso da publicidade comercial quanto no da propaganda totalitária, a ciência é apenas um substituto do poder. A obsessão dos movimentos totalitários pelas demonstrações “científicas” desaparece assim que eles assumem o poder. Os nazistas dispensaram até mesmo os eruditos que procuraram servi-los, e os bolchevistas usam a reputação dos seus cientistas para finalidades completamente não-científicas, transformando-os em charlatões.<sup>447</sup>

As comparações com as massas livres e democráticas terminam por aí. Nestas, a propaganda investe em desejos de aparência e não de substância. Na cena totalitária, aparência e substância deixam de constituir fronteira e passam a ser vistas como intercambiáveis; nessa cena, a propaganda nada mais faz do que apresentar uma promessa a ser cumprida. O que está em jogo num regime totalitário não é a limpeza do corpo individual é a limpeza de mundo.

<sup>446</sup> ARENDT, Hannah. “O movimento totalitário”, in: op. cit., 1989, p. 390 (nota1).

<sup>447</sup> Ibidem, p. 394.

Num mundo de desespero, de quase total ausência de sentido, os regimes totalitários ofereciam a segurança de uma identidade e o conforto de um propósito, mesmo que de uma identidade negativa e de um propósito puramente destrutivo. Oferecia segurança e permanência, mesmo que com sentidos completamente pervertidos. Oferecia garantias das quais os homens, esses seres fúteis e frágeis, não abrem mão. Os totalitarismos teriam falhado miseravelmente não tivessem atendido para as necessidades humanas mais básicas, físicas e mentais. Descobriu, com relação às últimas, que podia atendê-las às avessas.

A propaganda nazista foi suficientemente engenhosa para transformar o antissemitismo em princípio de autodefinição, libertando-o assim da inconstância de uma mera opinião. Usou a persuasão da demagogia de massa apenas como fase preparatória, e nunca superestimou sua duradoura influência, fosse em discurso ou por escrito. Isso deu às massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e fúteis um meio de se autodefinirem e identificarem, não somente restaurando a dignidade que antes lhes advinha da sua função na sociedade, como também criando uma espécie de falsa estabilidade que fazia deles melhores candidatos à participação ativa. Através desse tipo de propaganda, o movimento podia apresentar-se como extensão artificial das reuniões de massa, e racionalizar os fúteis sentimentos de empáfia e de histérica segurança que oferecia aos indivíduos.<sup>448</sup>

Encaminhando seu argumento para falar não mais das massas em estado puro e sim de suas versões nazista e stalinista, Arendt faz um movimento argumentativo interessante ao mostrar que a sanha indistinta pela ficção assumia os contornos de autoficção. Sob os regimes totalitários, os indivíduos continuariam dispersos e isolados, mas de modo distinto: a cada um cabia por si mesmo provar que fazia parte da classe vitoriosa ou da raça superior. Era cada um por si no esforço de se mostrar e parecer um igual. E já adiantando a análise das massas convertidas em agentes históricos específicos, Arendt nos brinda com essa comparação brilhante entre as promessas nazista e comunista.

Até certo ponto, a Volksgemeinschaft era a tentativa nazista de combater a promessa comunista de uma sociedade sem classes. A vantagem propagandística da primeira sobre a segunda parece clara, se desprezarmos todas as implicações ideológicas. Embora ambas promettessem acabar com todas as diferenças sociais e de propriedade, a sociedade sem classes tinha a conotação óbvia de que todos desceriam ao nível de um empregado de fábrica, enquanto a Volksgemeinschaft, com a sua conotação de

---

<sup>448</sup> Ibidem, p. 406.

conspiração para a conquista mundial, oferecia uma razoável esperança de que todo alemão poderia vir a ser um dono de fábrica. Mas a vantagem ainda maior da Volksgemeinschaft era que sua criação não precisava esperar por alguma data futura e não dependia de condições objetivas: podia ser realizada imediatamente no mundo fictício do movimento.<sup>449</sup>

A maior velocidade e eficácia da consumação da promessa em realidade comportava, como vimos, certa inconveniência. Deixar de ser ficção e tomar a forma de um objeto acabado, de um objeto com jeito de passado, não constitui exatamente uma vantagem quando se pensa em termos de longevidade totalitária. Mas nada é perfeito.

Dos tipos humanos envolvidos e elencados por Arendt, as massas são o elemento de maior estabilidade e permanência – porque o mais amórfico e descompromissado. A massa não simula a perda do eu. Perde sem perceber que perdeu. Tudo aquilo que nas classes intelectuais e na ralé ainda guardava resquício de reflexão e de planejamento tem, nas massas, a fúria do irrefletido. No processo amplamente difuso e assimétrico que foi conduzindo os homens à imoderação, a não mais observarem limites legais e a todo instante inverterem as relações tradicionalmente consolidadas entre vícios e virtudes, são as massas o tipo humano mais autêntico.

A determinação cega com que aderem a novas promessas não é mais intensa do que a atitude bovina com que descartam ficções ultrapassadas. Assim como ficam em repouso enquanto não são convocadas a participar de um novo delírio ou enquanto não surge um novo movimento que as tire desse anonimato amórfico em que vivem a maior parte do tempo, também há um descompromisso potencial para com o movimento de ocasião, pois, se morrem feito robôs enquanto tudo está acontecendo, retornam a suas vidas privadas sem reconhecer a adesão ou sem acusar frustração quando o movimento perece.

É claro que os regimes totalitários também nos mostram do que as massas são capazes quando submetidas a certos mecanismos de submissão e tortura psicológica. Mas essas versões, nazista e stalinista, por exemplo, são versões históricas que cessam com o fim do regime. O totalitarismo passava a ser dali em diante uma nova possibilidade e isso graças à presença das massas, que

---

<sup>449</sup> Ibidem, p. 410.

permanecem como elemento perene. A experiência totalitária é uma experiência de quem ama o irrealizado. Esse é um sentimento das massas e não de tipos ambiciosos.

## 5. Conclusão

### **A mentira não muda o mundo, muda os homens.**

Os livros não mudam o mundo, quem muda o mundo são as pessoas. Os livros só mudam as pessoas.

(Mário Quintana)

Notou-se muitas vezes que, a longo prazo, o resultado mais certo da lavagem cerebral é uma curiosa espécie de cinismo – uma recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade a ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade.<sup>450</sup>

A simplicidade elementar da equação proposta por Mário Quintana, que interpõe entre livros e mundo os homens, só pode ser rivalizada por uma via tão indireta quanto a dos livros. Hannah Arendt aprenderá que a mentira é capaz de mudar as pessoas também a ponto de mudar o mundo. E começaria aprendendo da forma mais amarga e pela via mais contundente, uma vez que conquista essa conclusão do seu esforço em tentar compreender o fenômeno totalitário. O fato de começar pela versão mais incandescente dessa descoberta não a torna insensível para as possibilidades mais opacas e sutis. Pelo contrário, seu esforço de ir às origens a conduzirá a concluir que a substituição do conjunto de fatos e verdades por mentiras fabricadas tem menos a ver com o produto acabado do que com os elementos envolvidos na fabricação. Em outras palavras, um mundo todo ele forjado em mentiras não prosperaria sem a precedência de certos elementos e de certo tipo humano. Não sem espanto, Arendt decompõe e dilui o totalitarismo na vida moderna, a qual, em contraste com a Antiguidade, comporta maior intimidade com a liquidez. Faz isso não para esvaziar aquele fenômeno de sua excepcionalidade e sim para manter aquecido o grau de advertência: porque há origens, há continuidades.

---

<sup>450</sup> ARENDT, Hannah. “Verdade e Política” in: Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2011, pp. 317-318.

O totalitarismo é uma novidade, mas não uma aberração. Fora da necessidade causal e, contudo, surgido de dentro do mundo moderno. A comparação com os antigos serve, a meu ver, a dois propósitos complementares: por um lado, indica que a crescente complexidade da vida humana forçou as configurações de apreensão e de determinação da realidade a mudanças radicais; por outro lado, serve como contraste, inclusive no sentido de mostrar que a perda de certos critérios e certos limites antigos representou mudanças não apenas para melhor – como também conduziu a decréscimos de complexidade. Com muito engenho, Hannah Arendt mostra como o poder da mentira no mundo moderno, em comparação com o mundo antigo, é um exemplo de alteração para pior. Não se trata, obviamente, de querer retomar padrões antigos de conduta. O contraste com um mundo que já não existe serve não como alternativa, mas para nos desenganar da ilusão da inevitabilidade.

A tradição é uma reserva tanto contra a inação como contra a imoderação. Em condições e termos modernos, os homens devem reaprender a agir dentro de certos limites, a ser aceitos como inultrapassáveis. Dentre esses limites, está aquele da verdade fatural. Filhos de uma época que fez do fundamental direito ao desacordo um hábito irrefletido, os homens modernos discordam tanto a ponto de eventualmente serem incapazes de estabelecer o objeto ou tema sobre o qual desejam desacordar. Em outras palavras, há momentos em que tratar do grau de concórdia que se tem sobre um assunto comum deixa de fazer sentido porque cada participante da conversa faz do seu ponto de vista o assunto a ser tratado. Uma incongruência que tem dois lados: é possível discordar sem que se tenha certeza de que haja mesmo um dado comum sobre o qual discordar; é possível concordar sobre coisas que não existem. O primeiro lado é dado ao cômico e ao absurdo, o segundo por vezes conduz às piores atrocidades. Do cômico ao desastre há esse fio condutor comum: um tipo humano desencontrado do mundo e de seus próximos. Assim, a tradição é também uma reserva contra o desencontro.

Na verdade, nenhum dos dois lados da desorientação é exclusivo aos modernos. Os antigos também concordavam sobre coisas que não existem – da noção de justiça a mitos compartilhados – e também falhavam em definir com precisão última os contornos e conteúdos daquilo sobre o que se discordava – indeterminação que motivava a discordância. Também os antigos tinham na mentira

um elemento constante e familiar da vida comum. Ainda assim, as diferenças são substanciais.

Para os antigos, o primeiro passo era certificar a existência daquilo sobre o que se concordava ou se disputava; para os modernos, a preocupação é determinar aquilo que se seguirá ao que existe atualmente. Nessa alteração de postura diante da realidade, o sentimento de que existe algo compartilhado por todos, fatural ou imaterial, é sobrepujado pelo desejo de pôr algo no lugar. Assim, o compartilhável é projetado para fora do aqui e agora e não necessariamente será compartilhado por todos quando o futuro vier. Para os antigos até o absurdo e o atroz têm concretude atual; para os modernos, absurdo é tudo o que obstrui a concretização daquilo a ser realizado<sup>451</sup>.

Mas todo esse sentido de propósito, de concretude adiada para o futuro, indica, na verdade, um estágio avançado da vida moderna, quando a novos elementos já foi impressa uma ordem específica. Coisas tão aparentemente distintas como regimes totalitários, bomba atômica e manipulação genética representam tomadas de atitude em tempos de novas permissividades. Quando Arendt trata do totalitarismo como ruptura radical com a tradição, faz isso em termos de quem decreta um caminho sem volta. Sua investigação das origens procura mostrar – de forma análoga àquela de Tocqueville em *Antigo Regime e a Revolução* – uma concorrência de tendências simultâneas que foram afastando a vida moderna da observância de limites previamente estabelecidos. Antes da nova ordem, veio uma nova desordem, ao mesmo tempo generalizada e dispersa. Uma certa irresponsabilidade e uma certa desmesura foram se manifestando em todos os cantos e ambientes humanos, dos salões burgueses às aventuras além-mar, como mostram gênios tão diferentes como Joseph Conrad e Marcel Proust. A imoderação ia sendo recompensada na forma de satisfação dos desejos, com pouquíssimos prejuízos tanto em termos de punição legal quanto de reprovação moral a quem se propunha a ultrapassar todos os limites. Pelo contrário, os limites habituais estavam

---

<sup>451</sup> Aqui não posso deixar de reconvocar a leitura que Canetti faz de Hitler: “De qualquer maneira, ele [Hitler] insiste no seu direito de fazer previsões. Só a ele, e a mais ninguém, é permitido prever o que acontecerá. O acerto de suas previsões foi suficientemente comprovado. A realidade futura lhe pertence: ele a inclui em sua esfera de poder. Encara as advertências como um obstáculo a seu futuro: elas o irritam, mesmo que partam dos mais qualificados de seus auxiliares. Rechaça-as com rigor, como se fossem uma espécie de insubordinação. Agora, suas previsões assumem para ele ordens que dita ao futuro.” VER: CANETTI, Elias. “Hitler, por Speer”, in: op. cit., 1990, p. 201.

lá para serem sucessiva e violentamente superados. À desmesura seguiam os aplausos.

Fiodor Dostoiévski nos apresenta essa liquefação dos limites por um ângulo improvável. Faz isso numa sátira em que a nenhum dos representantes da espécie humana é concedido papel mais relevante do que opinar a respeito da veracidade de um ocorrido: o aparecimento de um ser mitológico, um tritão, em um lago situado na ilha russa de Ieláguin. Em “O tritão”, publicado em 1878, Dostoiévski expressa o lado deprimente que acompanha a agitação do homem moderno: a contrapartida mental do empreendedor que não respeita limites não é a do espírito seguro e convicto, mas daquele que perdeu a capacidade de se posicionar com razoabilidade diante do real. Não se conversa mais sobre algo comum a todos, mas sobre impressões pessoais. Quanto mais se acrescentam vozes menos se chega a um denominador comum, quanto maior a reunião de especialistas, mais distorcido fica o objeto sobre o qual se conversa. E isso acontece menos pelo caráter misterioso do objeto do que pelo acúmulo de opiniões apressadas, desinteressadas do consenso e indiferentes à fatualidade do objeto.

Um passo antes das duas Grandes Guerras Mundiais e das experiências totalitárias, Dostoiévski nos mostra um lado curioso de um tipo humano que passaria do falatório à repetição obediente de clichês totalitários, passando, entretimes, pela experiência nas trincheiras. São pessoas incapazes de testemunhar, pois não conseguem olhar diretamente para um acontecimento sem fazer disso uma disputa de versões. O evento ocular já não mais produz comunhão e sim dispersão.

Mas esse tipo de comportamento, corrente até os nossos dias, não conduz ao totalitarismo, como que atraído por forças gravitacionais. Não, não temos aqui relação causal! A inclinação mental que Dostoiévski reconhece em seus compatriotas russos no final do XIX é muito mais resiliente porque mais plástica e polimórfica do que a totalitária e, portanto, potencialmente impercível. Se no totalitarismo vemos massas englobadas por ficções totalizantes, aqui vemos algo ainda mais surpreendente: cada indivíduo representa um desvio ficcional da realidade. Não por uma questão de ângulo do olhar, não por uma questão de querer mentir para fazer valer sua versão, mas porque filhos de uma época em que a

projeção mental merece maior consideração do que a experiência imediata. Cada indivíduo uma ficção, não apenas autobiográfica como de versão de mundo. Aqui Marx e Hegel, e todo um espírito de filosofia da história que promulga que o que vem a ser é mais substancial do que o que foi e do que o que é, ressurgem multiplicados, fracionados e atrofiados. Aqui o marxismo, o hegelianismo, o darwinismo estão democratizados à moda Tocqueville.

A ilha russa de Ieláguin existe no mundo real, mas tanto o tritão quanto o lago em que vive a criatura mitológica existem apenas no satirismo corrosivo de Dostoiévski.

Na superfície do lago, surgiu de repente um tritão – vodiánoi em russo –, com os cabelos e a barba verdes e molhados, que, flutuando nas ondas, se pôs a brincar e fazer uma série de traquinagens. Ele mergulhava, soltava gritos, ria, espirrava água e batia seus compridos e fortes dentes verdes, rangendo-os para o público. A aparição, como é comum em tais casos, causou certa impressão. As damas se precipitaram de todos os lados em sua direção para dar-lhes doces, oferecendo suas caixas de bombons. Mas a criatura mitológica, mantendo o caráter antigo de sátiro do mar, resolveu fazer gestos tão obscenos para as damas que elas fugiram dele, soltando risos estridentes e escondendo atrás de si suas filhas maiores; ao ver isso, o vodiánoi começou a gritar frases nem um pouco elegantes para elas, o que intensificou a diversão. Contudo, ele logo desapareceu, deixando atrás de si somente alguns círculos na superfície da água e um público estupefato. Embora tivessem visto com os próprios olhos, começaram a duvidar e desacreditar – os homens, é claro, pois as mulheres insistiam que era um tritão de verdade, igualzinho àqueles gravados em bronze nos relógios de mesa.<sup>452</sup>

Dostoiévski é o próprio tritão. Recolhido e preservado da impulsividade nervosa de seus contemporâneos, aparece para fustigar e observar a cadeia de reações insensatas. Apesar de ser criatura fantástica, o tritão, submerso há séculos naquele lago, é o único a agir com consistência e é o único a sustentar comportamento adequado à sua própria natureza. Muito mais fantástica é a coleção de reações divergentes que se seguem ao seu aparecimento e desaparecimento: “correu até a ideia de que se tratava de uma brincadeira inglesa realizada por aquele grande judeu em favor dos interesses britânicos, com o ardiloso objetivo de distrair nosso público, a começar pelas damas, com uma série de cenas esteticamente

<sup>452</sup> DOSTOIÉVISKI, Fiódor. “O tritão”, in: Contos Reunidos. São Paulo: Editora 34, 2017, pp. 433-434.

divertidas de fervor bélico.”<sup>453</sup> O grande judeu em questão é ninguém menos que o Lorde Beaconsfield, Benjamin Disraeli, o “Poderoso Mágico” de Hannah Arendt. A essa especulação, seguem outras perguntando quem seria o operador mal intencionado e responsável por aquela aparição, certamente um truque, uma alegoria política do momento russo no palco mundial. Quando se conclui que todos os nomes levantados não poderiam estar ao mesmo tempo em dois lugares diferentes, o ceticismo é momentaneamente posto de lado e se readmite a hipótese de ser mesmo um ser de outra era. “Dessa forma, a hipótese do tritão da Antiguidade emergiu novamente, apesar de que ele próprio já estivesse há muito debaixo da água.”<sup>454</sup>

Aqui parece que a história favorecerá as mulheres, que, a despeito de suas reações de exagerado entusiasmo, parecem ser as únicas a confiarem nos seus olhos, na experiência visual. Ledo engano! Olham, mas não veem o que veem, veem o próprio gosto, o próprio entretenimento.

O mais impressionante é que as damas saíram em defesa da antiguidade e do caráter mitológico do tritão. Elas faziam muita questão disso, para que pudessem esconder a verdade de seu gosto com o classicismo do conteúdo. Da mesma forma, colocamos em nossas salas e jardins estátuas totalmente nuas apenas porque são mitológicas, e, conseqüentemente, da Antiguidade Clássica, e não pensamos em colocar no lugar delas, por exemplo, criados nus, coisa que poderia ser feita na época da servidão; e mesmo hoje em dia, ainda mais porque os criados cumpririam esta tarefa não só tão bem, mas até melhor do que as estátuas, pois, em todo caso, são mais naturais. Estão lembrados da tese da maçã natural e da desenhada? Mas como não há nada de mitológico nela, então não serve. A disputa avançou tanto no campo da arte pura que, dizem, chegou até a causar algumas brigas familiares entre os maridos e suas magníficas carasmetades, as quais eram a favor da arte pura em oposição à orientação política contemporânea segundo a qual seus maridos compreendiam o ocorrido. Nesse último sentido, obteve um êxito especial e quase colossal a opinião de um famoso satirista, o senhor Schedrin. Presente naquele passeio, ele não acreditou no tritão e me disse que queria incluir o episódio no próximo número dos Anais da Pátria, na seção “Moderação e exatidão”.<sup>455</sup>

A nudez só é suportada com algum tipo de revestimento. O tritão não é nu, ele tem o manto da antiguidade, cujos princípios já não dizem nada no mundo

---

<sup>453</sup> Ibidem, p. 434.

<sup>454</sup> Ibidem, p. 435.

<sup>455</sup> Ibidem, p. 435.

moderno, a não ser como artigo de decoração. Esposas e maridos transitam na superfície das aparências. Voltadas para o lar, as primeiras cuidam da ornamentação; os segundos discutem os jogos de interesse da política internacional, num globo terrestre tomado pela corrida imperialista. Mas a situação não se resume aos desacordos do lar. Dostoiévski transforma em sátira a incapacidade generalizada de lidar diretamente com os fatos e a decorrente incapacidade de conversar sobre um assunto estabelecido como comum a todos. Como a conversa em família só aumenta a discordância, convoca-se, então, os especialistas, historiadores e cientistas.

Felizmente, nosso famoso autor de romances históricos, o senhor Mordóvtsev, que também estava lá, nos informou de um fato histórico da nossa Palmira do Norte, desconhecido e esquecido por todos, a partir do qual foi possível concluir que a criatura era um verdadeiro tritão da Antiguidade. [...] Nunca antes a fala de um cientista causou tanto furor no público. Por fim, chegaram os cientistas naturais russos, alguns até de outras ilhas: o senhor Setchenov, Mendeleiev, Beketov, Butlerov e tutti quanti. Mas eles encontraram apenas os já mencionados círculos na água e um crescente ceticismo. É claro que não souberam o que pensar e ficaram perdidos, em todo caso negando a aparição. Quem mais atraiu a simpatia foi um professor muito sábio de zoologia: ele chegou depois de todos, mas estava absolutamente desesperado. Corria em todas as direções, indagava ansioso sobre o tritão e quase chorou por não ter conseguido vê-lo, e pela zoologia e o mundo terem perdido tal material! Os guardas da cidade diziam ao nosso zoólogo que não sabiam de nada, os militares riam, os corretores da bolsa olhavam com arrogância, as damas cercavam o professor e falavam como matracas, exclusivamente sobre os gestos do tritão, de modo que nosso modesto cientista foi obrigado, por fim, a cobrir os ouvidos com as mãos.<sup>456</sup>

“Alguns até de outras ilhas”. Em meio a personagens fictícios, Dostoiévski não hesita em mencionar grandes cientistas e eruditos russos da vida real, como que ensaiando uma transição suave: o comportamento fantasioso de seus personagens também era o comportamento geral dos seus contemporâneos russos. Há a nação e há as incontáveis ilhas da fantasia em que cada um habita. Os acontecimentos são comuns, mas é como se não o fossem, pois dependem de que sejam percebidos de modo minimamente consonante – o que não era o caso. Não é a ficção de Dostoiévski que assedia a realidade russa, mas a insensatez de seus concidadãos que invade e determina o tom de suas estórias. Já que o tritão já há muito havia

---

<sup>456</sup> Ibidem, p. 436-437.

submergido, o que importa é que tenha ao menos obrigado as pessoas a uma conversa.

O mais impressionante é que o tritão proferiu palavras obscenas no mais alto grau em russo perfeito, apesar de ser alemão de origem, e, além disso, ter nascido em algum lugar da Atenas antiga, na época de Minerva. Quem será que ensinou russo para ele? Fica a questão. Sim, claro, estão começando a estudar a Rússia na Europa! Pelo menos ele reanimou a sociedade, que havia adormecido sob o barulho da guerra, que ninou a todos; ele despertou a sociedade para as questões internas. Por isso, Obrigado! [...] Com esse propósito, poderíamos até reproduzi-los intencionalmente: deixe que despertem a sociedade, deixe que emergam... Mas basta, basta! O futuro nos espera. Respiramos um novo ar com o peito sedento de questões, de forma que pode ser que tudo se resolva por si só... inclusive as finanças russas.<sup>457</sup>

O futuro que esperava pela Rússia de Dostoiévski seria para Hannah Arendt um futuro passado – para usar a categoria analítica de Reinhart Koselleck. Era também o futuro da Europa, que tampouco escapava à ferocidade analítica do genial escritor russo. Era o futuro do continente não por conta da mesquinhez das nações, que logo adiante se digladiariam em embates cujos mortos contariam as dezenas de milhão. Era o futuro de um tipo humano que fazia coisas e esperava pelo futuro, aberto à gratuidade do indeterminado; que falava muito, mas não conversava sobre nada.

À incapacidade de reconhecer uma realidade em comum sobre a qual conversar se soma outro problema: a equivalência de opiniões estabelecidas sob critérios e rigidezes qualitativamente distintos. Mesmo que como crítico cultural, impressiona a proximidade do problema detectado por Dostoiévski com o diagnóstico feito por Arendt em “*Verdade e Política*”, este sob o prisma da teoria política. No século XIX, a confusão, mesmo que vista pelo russo como fonte de decadência, ainda comportava oportunidade para o riso; no caso da pensadora alemã, o desencontro dos homens com a realidade e consigo mesmos já havia causado uma coleção tão impensável de tragédias que não havia alternativa senão uma análise em termos analíticos e conceituais.

Neste ensaio de riqueza pouco explorada, Arendt não demora a decretar: em situações não excepcionais, a verdade, tanto racional quanto fatural, é antitética ao

---

<sup>457</sup> Ibidem, p. 437.

desempenho político, âmbito no qual deveria desfilarem a liberdade dos homens. Impositiva, a verdade não dá passagem à persuasão; uma vez estabelecida e aceita, tem força de decreto. Só num mundo à parte, em que o forjado é mais essencial do que o ocorrido, a verdade assume ares revolucionários e disruptivos. Só num mundo totalitário, a verdade produz liberdade; num mundo livre e imperfeito, ela deve ser a fronteira positiva da liberdade de ação e de expressão.

A admiração de Arendt por Kafka e Dostoiévski não se deve apenas a motivos de gosto literário. Reconhece em ambos a capacidade de antecipar em suas ficções não os acontecimentos futuros e sim algo mais sutil e potencialmente mais duradouro: tendências antropológicas. Antes de tudo, importa, por um lado, a capacidade dos homens de resistir e, por outro, sua suscetibilidade a serem determinados pelas tendências do momento. No escritor russo, Arendt destaca a intuição socrática presente em suas obras: conhece-te a ti mesmo para não correr o risco de não mentir a ti mesmo.

O preconceito moral corrente tende a ser um tanto severo com respeito à mentira fria, ao passo que a arte amiúde extremamente desenvolvida da autoilusão é costumeiramente encarada com grande tolerância e permissividade. Entre os poucos exemplos da Literatura que se podem citar contra essa avaliação corriqueira se encontra a famosa cena do mosteiro, no início de *Os irmãos Karamazov*. O pai, mentiroso inveterado, indaga ao Staretz – E o que devo fazer para obter a salvação? –, ao que Staretz replica – Antes de tudo, nunca mentires a ti mesmo! – Dostoiévski não acrescenta nenhuma explicação ou desenvolvimento. Argumentos em favor da asserção – É melhor mentires a outrem que enganares a ti mesmo – teriam de ressaltar que o mentiroso frio permanece cômico da distinção entre verdade e falsidade, de modo que a verdade por ele ocultada dos demais não foi ainda completamente eliminada do mundo; ela achou nele seu derradeiro refúgio. O dano causado à realidade nem é completo nem final, e, ao mesmo tempo, o prejuízo ocasionado ao mentiroso tampouco é completo ou final. Ele mentiu, porém ainda não é um mentiroso. Tanto ele como o mundo que ele enganou não estão além da “salvação” – para empregar a linguagem do Staretz.<sup>458</sup>

Entendido em termos não moralistas, essa lição investe na capacidade de discernimento, muito mais do que no ato de mentir. Muito mais grave do que mentir, é tomar parte numa mentira, eventualmente deslavada e escancarada, sem

<sup>458</sup> ARENDT, Hannah. “Verdade e Política”, in: op. cit., 2011, pp. 314-315.

ter capacidade de assim perceber. O autoiludido se ofende com a imperfeição da realidade e não aceita remendos – quer ver a profecia realizada.

Não é por acaso que Arendt sempre reencontra, em duplas, Platão e Aristóteles, representando o mundo antigo, e Hobbes e Kant, repensando os limites tradicionais na época moderna. Seu ensaio sobre a verdade na política é, antes de tudo, um ensaio sobre a noção de verdade e sua relação com as liberdades humanas. Mais do que as leis, a verdade em todas as suas formas é o grande “Não” da vida humana. Aristóteles e Kant creem na razão, mas não a tomam como algo que possa estabelecer critérios intocados e perenemente estáveis, ao menos não quando se trata da ordenação da vida humana. Por mais inconfiáveis que sejam, o bom andamento da vida sempre dependerá da qualidade da maioria dos homens que formam certa comunidade. Não se pode proteger a vida humana dos humanos. A obediência às leis é mais desejável do que indesejável, mas primordial mesmo é o discernimento dos indivíduos.

Com o ostracismo político da verdade racional, o terreno da política seria assediado por outro tipo de verdade, a fatual. Isso não é o suficiente, contudo, para convencer Arendt de que os racionalistas estiveram sempre certos, de que, deixada à própria sorte, a política terá sempre a tendência de afrontar a verdade e conduzir os homens à desordem. Indica, antes, um entrementes: a crítica da razão não teria sido efetivada, como esperava Kant, por um amadurecimento simultâneo do conjunto e de cada um dos indivíduos. Em outras palavras, a perda do poder político das verdades racionais não foi acompanhada do surgimento de indivíduos suficientemente razoáveis. A kantiana e aristotélica Hannah Arendt acredita em comunidades formadas por um tipo humano razoável que faça bom uso de sua faculdade imaginativa, mas não foi isso que se verificou. Ao menos não como regra.

Visto que tais verdades fatuais se relacionam com problemas de imediata relevância política, aqui há mais coisa em jogo do que a tensão, talvez inevitável, entre dois modos de vida dentro do quadro de referências de uma realidade comum e comumente reconhecida. O que aqui se acha em jogo é essa mesma realidade comum e fatual, e isso é com efeito um problema político de primeira plana. E, visto que a verdade fatual, embora muito menos aberta à discussão do que a verdade filosófica, e tão obviamente, ao alcance de todos, parece sofrer com frequência um destino similar quando exposta na praça do mercado – a saber, para ser contraditada não por mentiras e falsidades deliberadas mas pela opinião – pode ser compensador reabrir a

antiga e aparentemente obsoleta questão da verdade versus opinião.<sup>459</sup>

A esdrúxula situação do tritão passara da ficção à realidade de forma provavelmente muito mais avassaladora e destrutiva do que poderia desconfiar Dostoiévski, por mais genial que fosse. Na verdade, aquilo que o russo condensara em sua sátira com elementos emprestados da realidade de sua época havia sido restituído ao mundo dos homens de forma ainda mais inverossímil. Restituição não só dos elementos, mas sob a forma de um novo fenômeno humano, que não havia ainda sido verificado de forma tão acintosa e produtiva. A disputa não dizia mais respeito sobre a existência ou não de seres mitológicos e sim sobre se acontecimentos haviam ou não acontecido. Para tanto, para que um fenômeno sociocultural disseminado e disperso em cada ilha individual virasse um fenômeno de organização política das massas, foi preciso que surgissem outros elementos que se somassem ao do tipo humano desorientado.

Espalhado e amórfico, esse tipo de relação ficcional com a realidade produzia um mal anárquico e violento, mas localizado e aventureiro. Era o coração das trevas, ao mesmo tempo à serviço e longe dos olhos da civilização. Concentrado e orquestrado, disciplinado e rigidamente lógico, tendia a assediar o todo do real, como nos regimes totalitários. Em “*Verdade e Política*” Arendt faz uma análise teórica pontuada com exemplos históricos e literários, tentando dar consistência a seu aviso final em *Origens do totalitarismo*: o de que se havia derrotado um composto formado por elementos totalitários, mas que estes elementos continuavam intocados e potencialmente latentes, mesmo nas sociedades que tinham lutado em favor da liberdade.

Desorientação e autoilusão como fenômeno humano coletivo não é apanágio dos modernos. Arendt faz questão de deixar claro que a convivência dos homens com a mentira e com o que aparenta ser verdadeiro acompanha nossa espécie desde há muito tempo.

Uma anedota medieval mostra o quanto pode ser difícil mentir para os outros sem mentir a si próprio. Trata-se de uma estória sobre o que aconteceu certa noite em uma cidade em cuja torre de vigia se encontrava de serviço, noite e dia, um atalaia que deveria advertir o povo da aproximação do inimigo. O atalaia era

---

<sup>459</sup> Ibidem, p. 294

um homem dado a peças de mau gosto, e, nesta noite, soou o alarme só para assustar um pouco a gente da cidade. Seu êxito foi espetacular: todos se lançaram às muralhas, e o último a fazê-lo foi o próprio atalaia. O conto sugere até que ponto nossa apreensão da realidade depende de nosso compartilhamento do mundo com nossos semelhantes, e quanta força de caráter é necessária para se ater a algo, mentira ou verdade, que não seja compartilhado. Em outras palavras, quanto mais bem sucedido for um mentiroso, maior é a probabilidade de que ele seja vítima de suas próprias invenções. Além disso, o gracejador em erro que está no mesmo barco que suas vítimas parecerá imensamente superior, em merecimento de confiança, ao mentiroso empedernido que se permite gozar sua travessura de fora. Somente o autoengano pode criar uma aura de veracidade, e em um debate a respeito de fatos o único fator persuasivo que ocasionalmente tem possibilidades de prevalecer contra o prazer, o medo e o lucro é a aparência pessoal.<sup>460</sup>

A anedota nos conta sobre como uma mentira pode desencadear uma ação numa realidade aceita como comum a todos. Os modernos mudam a coisa de patamar: como a produção de uma imagem pode ter poder suficiente para pôr em curso a destruição do mundo que existe em favor da fabricação de um outro no lugar? Como a realidade dada, presente aos olhos de todos, pode ser tomada como ilegítima do ponto de vista não do julgamento moral – é assim e é errado que seja – e sim da perspectiva do não reconhecimento? Arendt começa sua análise mostrando que de Platão a Hobbes essa alternativa seria vista como uma impossibilidade, no sentido de ser algo que não se poderia conceber. Certos de que a autoilusão tem seus limites, viam no deliberadamente mentiroso inimigo mais honrado e menos grave que o ignorante incapaz de discernir entre imagem e realidade.

A falsidade deliberada, a mentira cabal, somente entra em cena no domínio das afirmações fatuais; e parece significativo, e um tanto estranho, que, no longo debate acerca desse antagonismo de verdade e política, desde Platão até Hobbes, ninguém, aparentemente, tenha jamais acreditado em que a mentira organizada, tal como a conhecemos hoje em dia, pudesse ser uma arma adequada contra a verdade. Em Platão o que narra a verdade corre perigo de vida, e em Hobbes, onde é transformado em um autor, é ameaçado com a queima de seus livros; a mendacidade não constitui um desfecho. É antes o sofista e o néscio do que o mentiroso quem ocupam a reflexão de Platão, e, quanto este distingue o erro da mentira – isto é, a “pseudos involuntária da

---

<sup>460</sup> Ibidem, p. 314.

voluntária – ele é, peculiarmente, muito mais severo com os que “chafurdam na ignorância suína” do que com os mentirosos.<sup>461</sup>

Dostoiévski, como vimos e como Arendt reconhece, não incorre nesse equívoco. Na modernidade, temos a projeção racional transformada em imagem democratizada e a filosofia da história feita plataforma política. Ao falar da agradabilidade da imagem e do efeito anestésico da mentira totalizante, Arendt fala de um traço antropológico inclusivo: felizmente ou não, não são apenas filósofos e literatos aqueles capazes de conceber um outro mundo – esse é um atributo da espécie humana. Visto de outro ponto de vista, isso quer dizer que grandes sistemas filosóficos e grandes obras de arte advêm de capacidades comuns e antropológicamente compartilhadas, com o detalhe nada indiferente de que, nessas ocasiões, essas capacidades são desempenhadas com elevado grau de beleza e complexidade; e mesmo que assim seja, isso não é suficiente, por si só, para que a realidade possa ser domada em sua frustrante arbitrariedade e irritante contingência. O artifício, o teatro ocorrem no mundo; não podem, de forma alguma, se tornar o próprio mundo.

Com o reconhecimento da falibilidade da razão – o que, dentro da história da filosofia, significou não um elogio da irracionalidade e sim uma observação ainda mais criteriosa dos modos da razão –, a velha briga entre verdade racional e opinião não cederia terreno a uma experiência política da conversação inteligente, uma na qual do confronto de opiniões e da capacidade persuasiva surgiriam orientações sobre o melhor destino possível.<sup>462</sup> Ao contrário, à verdade racional seguiria a vez da verdade fatural virar moeda corrente no mercado das opiniões.

Difícilmente haverá uma figura política mais passível de suspeição justificada do que o contador da verdade profissional que descobriu alguma feliz coincidência entre a verdade e o interesse. O mentiroso, ao contrário, não carece de uma acomodação equívoca semelhante para aparecer no palco político; ele tem a grande vantagem de estar sempre, por assim

<sup>461</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>462</sup> “Estranhamente, porém, não é isso que acontece, pois o embate da verdade fatural com política que hoje testemunhamos em tão larga escala tem – pelo menos quanto a alguns aspectos – feições bastante análogas. Ao passo que, provavelmente, nenhuma época passada tolerou tantas opiniões diversas sobre assuntos religiosos ou filosóficos, a verdade fatural, se porventura opõe-se ao lucro ou prazer de um determinado grupo, é acolhido hoje em dia com maior hostilidade do que nunca. [...] Os fatos que tenho em mente são conhecidos publicamente, e, não obstante, o mesmo público que os conhece pode, com êxito e, amiúde, espontaneamente, transformar em tabu sua discussão pública, tratando-os como se fossem aquilo que não são – isto é, segredos.” Ibidem, p. 293

dizer, em meio a ele. Ele é um ator por natureza; ele diz o que não é por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer transformar o mundo. Ele tira partido da inegável afinidade de nossa capacidade de ação, de transformar a realidade, com a misteriosa faculdade que nos capacita dizer “O sol brilha” quando chove a cântaros. Caso estivéssemos tão completamente condicionados em nosso comportamento como o desejariam certas filosofias, jamais seríamos capazes de realizar esse pequeno milagre. Em outras palavras, a capacidade de mentirmos – mas não necessariamente a de dizermos a verdade – é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana. O simples fato de podermos mudar as circunstâncias sob as quais vivemos se deve ao fato de sermos relativamente livres delas, e dessa liberdade é que se abusa, pervertendo-a através da mendacidade. Se, para o historiador profissional, cair na armadilha da necessidade e negar implicitamente a liberação de ação é uma tentação pouco menos que irresistível para o político profissional é quase igualmente irresistível superestimar as possibilidades dessa liberdade e, implicitamente, tolerar a negação ou distorção mentirosa dos fatos.<sup>463</sup>

A vida humana, compreendida à luz da liberdade política, transcorre entre o determinismo inflexível do “historiador profissional” e a expansividade imoderada do mentiroso: muitas coisas são possíveis aos homens, mas não tudo. Em vez de nos contentarmos com um meio termo vago, que nada diz, devemos perguntar se há algum denominador comum a historiadores e mentirosos, mesmo que um seja obcecado com a estrita verdade e o outro com a ausência de determinação. Ambos são capazes de anular a contingência e arbitrariedade dos fatos com a fabricação de narrativas totalizantes. E ambos contam com a atração humana por enredos desprovidos de imprevistos. Em outras palavras, têm como público a tendência humana ao enquadramento, o que em termos narrativos significa saciar a fome por previsibilidade. Mesmo que um cuide da verdade e outro da imagem fabricada, ambos oferecem a confirmação esperada. De uma forma ou de outra, ambos aliviam e cessam a desarmonia polifônica. Nada de tritões.

A modernidade não confirmou a maioria kantiana, o que consistiria em saber conviver com a verdade e fazer dessa convivência uma experiência de liberdade. Ao contrário, algo aconteceu, e a confusão entre liberdade e ausência de limites impôs um regime de realidade ao gosto do freguês, o que só se sustenta quando ficção e realidade deixam de constituir fronteira e passam a ser quase que

---

<sup>463</sup> Ibidem, pp. 309-310.

intercambiáveis. Obviamente, isso não se verifica no mundo material, mas entrona a fluidez da mente humana. Não importa que isso exija a fixação de assassinos e assassinados, heróis e vilões, a despeito de terem ou não cometido crime, de se sentirem ou não membros dos grupos a que são associados. Importa que haja projeção e confirmação.

Antigos ou modernos, os homens parecem ter muita dificuldade em lidar com o tempo aberto. Assim, mesmo que vivendo sucessivas rupturas, procuram obsessivamente promessas de continuidade e perduração. Mesmo que para isso passem da busca pela verdade para a produção da imagem perfeita; que deixem de importar como seres singulares e passem a importar como membros de uma classe ou raça. Antigo ou moderno, raros são os espíritos com a altivez e o desprendimento de um Marco Aurélio ou a clareza de uma Iris Murdoch.

Events stream past us like these crowds and the face of each is seen only for a minute. What is urgent is not urgent for ever but only ephemerally. All work and love, the search for wealth and fame, the search for truth, life itself, are made up of moments which pass and become nothing. Yet through this shaft of nothings we drive onward with that miraculous vitality that creates our precarious habitations in the past and in the future. So we live; a spirit that broods and hovers over the continual death of time, the lost meaning, the unrecaptured moment, the unremembered face, until the final chop that ends all our moments and plunges that spirit back into the void from which it came.<sup>464</sup>

Assentar e reconhecer o comum – o mundo presente tal como é e o passado tal como fora – a fim de estabelecer um palco de ação e de conversa, onde a liberdade possa ter curso sem se debater com o real. Premissas que configuram um mundo não totalitário e servem como contraste para falar da experiência moderna, refém da imagem fabricada e da ficção da vez. Mesmo vilipendiada e condenada ao esquecimento, a verdade fatural se vingará pela ausência, tornando extenuante, quase ao ponto do impossível, a tarefa dos forjadores de mundo.

Só o mentiroso ocasional achará possível aferrar-se a uma falsidade determinada com coerência inabalável; aqueles que ajustam as imagens e estórias às circunstâncias em mudança permanente se verão flutuando sobre o largo horizonte da potencialidade, à deriva, de uma possibilidade para outra,

---

<sup>464</sup> MURDOCH, Iris, apud STRAWSON, Galen, in: “I have no future”. Galen Strawson. Things that bother me: death, freedom, the self, etc. New York City: New York Review of Books, 2018, pp. 88-89.

incapazes de sustentar qualquer de suas próprias invenções. Longe de conseguir um sucedâneo adequado para a realidade e a fatualidade, eles transformaram os fatos e ocorrências novamente na potencialidade da qual haviam saído originalmente. E o sinal mais seguro da fatualidade de fatos e ocorrências é precisamente seu empedernido estar-aí, cuja inerente contingência desafia em última instância toda e qualquer explanação contundente. Ao contrário, sempre é possível explicar as imagens e emprestar-lhes plausibilidade – isso lhes confere momentânea vantagem em relação à verdade fatural –, mas elas jamais podem competir em estabilidade com aquilo que é simplesmente porque calhou que fosse assim e não de outra maneira. Esse é o motivo por que a mentira coerente, em termos metafóricos, arranca o chão de sob nossos pés, sem fornecer nenhuma outra base em que nos postemos. (Nas palavras de Montaigne: “Se a falsidade, como a verdade, tivesse apenas uma face, saberíamos melhor onde estamos, pois tomaríamos então por certo o contrário do que o mentiroso nos dissesse. Mas o reverso da verdade tem mil formas e um campo ilimitado.”) A experiência de um movimento trêmulo e titubeante de tudo aquilo em que nos apoiamos para nosso senso de direção e realidade é uma das experiências mais comuns e mais vívidas dos homens sob um governo totalitário.<sup>465</sup>

A mentira e a imagem de um futuro a ser fabricado não mudam o mundo. É verdade! Mas a mentira altera todo tipo de homem, desde os sofistas da Antiguidade, a quem não apenas Platão e também Sócrates e Aristóteles, referências de primeira ordem para Hannah Arendt, se opunham com esmero, até os exemplares mais extremos de que temos conhecimento, Hitler, Stálin com seus propagandistas e assassinos. São os homens que alteram o mundo, tanto mais verdadeiro depois de descobertas a fissão nuclear e a engenharia genética. Não é preciso mais perguntar por que a capacidade de mentir deve ser incluída como pertencendo à investigação histórica tanto do ponto de vista dos acontecimentos quanto do ponto de vista teórico. Como vimos no caso dos regimes totalitários, a qualidade da mentira e a proporção coletiva com que a mentira convence massas humanas a agirem no mundo fazem história. O passado e seus mortos poderão ser vítimas da mentira proposital e do esquecimento deliberado, mas restarão inalterados como acontecimento singular. É o futuro que pode ser arrancado a quem ainda vive.

Não é o passado, e toda verdade fatural diz respeito evidentemente ao passado, nem o presente, na medida em que este é o resultado do passado, porém o futuro que está aberto à ação. Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro – isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidade – o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do

<sup>465</sup> ARENDT, Hannah. “Verdade e Política”, in: op. cit., 2011, p. 318.

ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo. O que começa então é a constante mudança e confusão em absoluta esterilidade, característica de tantas nações jovens que tiveram a má fortuna de nascer na era da propaganda.<sup>466</sup>

Breve e radical, a experiência totalitária é o máximo na escala sísmica de um mundo fundado na mentira. O chão movediço parece estável enquanto as massas acompanham o movimento com suas mentes gelatinosas e adaptadas ao cinismo de suas lideranças. Operando em piloto automático, aqueles que tomam parte em regimes totalitários não se abalam com a tarefa a ser executada. Suspensas as barreiras mentais que diferenciam realidade de ficção, o futuro anunciado passa a ter efeito de futuro vigente. De judeus, homossexuais e deficientes físicos a metrô, nada está a salvo. Nem mesmo os heróis de ontem.

Isso é óbvio no caso em que a história é reescrita sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdadeiro na criação de imagens de toda espécie, na qual todo fato conhecido pode do mesmo modo ser negado ou negligenciado caso possa vir a prejudicar a imagem; porquanto uma imagem, ao contrário de um retrato à moda antiga, deve, não bajular a realidade, mas oferecer adequado sucedâneo dela. [...] Todas essas mentiras, quer seus autores o saibam ou não, abrigam um germe de violência; a mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar, embora somente os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato. Quanto Trotsky escutou que nunca desempenhara nenhum papel na Revolução Russa, deve ter tomado consciência de que sua sentença de morte fora assinada. Evidentemente, é muito mais fácil eliminar uma figura pública da história se, ao mesmo tempo, ela puder ser eliminada do mundo dos vivos. Em outras palavras, a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir.<sup>467</sup>

Na última parte de *Origens do totalitarismo*, Arendt pega o pior momento para a verdade e para aqueles comprometidos com a verdade e o trata como se congelado do ponto de vista da reflexão e infernalmente instável e mutável do ponto de vista dos acontecimentos. Como iria concluir em sua reflexão que a levaria ao conceito de “banalidade do mal”: tanto menor a capacidade de pensar por si mesmo, tanto maior a disposição em tomar parte no absurdo. Aquele tipo humano, que não pensa e só obedece, se deixa diluir e não percebe que se desloca de um absurdo a

---

<sup>466</sup> Ibidem, p. 319.

<sup>467</sup> Ibidem, pp. 311-312.

outro. Quando o futuro é uma formalidade e os papéis estão fixados, basta obedecer e esperar.

Situação essa que parece contrastar completamente com a do tritão de Dostoiévski, mas as aparências enganam. Sua determinação em tentar compreender o fenômeno totalitário levou Arendt a buscar suas origens em experiências bem mais disseminadas e globais, como eram o antissemitismo e o imperialismo. Ao fazer isso, procura de modo aparentemente paradoxal dinamitar as tentativas de explicação causal do fenômeno totalitário, sem oferecer outra causalidade, a sua própria, no lugar. Arendt via na abundância de explicações algo semelhante à abundância de opiniões que o narrador de “*O tritão*” nos relata: a explicação encontra apenas a si mesma, deixando escapar a realidade. Assim como Dostoiévski, Arendt encontra não as causas, mas homens. Homens que fazem história. Ela recusa criar um tritão para chamar de seu. Queria apenas compreender e ajudar que compreendêssemos.

Nesse esforço de investigação compreensiva entram tipos humanos, provérbios e mandamentos – todos retorcidos ou virados do avesso. Arendt acompanha Reinhart Koselleck na importância que o teórico da história atribui aos provérbios. Quando vemos provérbios tendo seu sentido corrompido ou invertido, somos forçados a ligar o sinal de alerta. Koselleck não vê assim, mas não por não investir os provérbios de grande poder antropológico. Justo o contrário, em seu corpo teórico os provérbios desempenham “um nível de duração meta-histórica, que só por isso ainda não é atemporal. Nesse nível podemos colocar constantes antropológicas que, mais do que todos os outros fatores, afastam-se da pressão de mudança histórica”<sup>468</sup>.

Assim, Koselleck parece estar dizendo: não importa a força do delírio totalitário, o mesmo soçobrará para as estruturas mais resilientes de reposição das condições da vida humana, fundadas em “constantes antropológicas”. O totalitarismo é propagandístico; a História é proverbial. O totalitarismo seria menos impositivo do que a tradição sofisticada transmitida por Heródoto e que o modelo circular de Políbio.<sup>469</sup> Arendt, por sua vez, vai por outro caminho: a diferença entre

<sup>468</sup> KOSELLECK, Reinhart. “O futuro desconhecido e a arte do prognóstico”, in: *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014, p. 202.

<sup>469</sup> “Em um nível mais alto de abstração, trata-se de máximas meta-históricas que refletem as condições de histórias possíveis e, portanto, também, do futuro possível. Remeto aqui aos discursos

sofistas antigos e modernos não decorre de uma transição em que o desvirtuamento da percepção que se tem da realidade passa a ser realizado com métodos mais sofisticados e amplos. Não se trataria da nova forma de uma antiga prática. Os novos sofistas estariam contra a realidade e não contra aquilo que se pensa que ela é. Koselleck duvida que possam prosperar, e não será necessário que saiam dos limites do humano para encontrar uma parede de contenção.

Esse é o nível da forma simples de provérbios que, muitas vezes, contém instruções de uso contrárias, mas que sempre permanece aplicável: a soberba vem antes da queda; muitos cachorros significam a morte do coelho; muitos cozinheiros estragam a sopa. É claro que a aplicabilidade desses provérbios depende do lado em que estamos: o dos cachorros, o dos cozinheiros, o dos coelhos ou o da sopa. Mas não se deve subestimar a posição dessas sabedorias de vida aparentemente banais. Elas reaparecem também em afirmações agregadas em níveis mais altos. Mesmo admitindo que o decurso da história não se oriente pelas nossas avaliações morais e nossa sabedoria proverbial, a soberba perdura como força calculável, às vezes até domável, no jogo das forças [Hitler e sua derrota], às vezes até domável, no jogo das forças. Existem, por fim, também fórmulas curtas, cuja verdade prognóstica não pode ser negada. Assim, Sêneca advertiu Nero em vão: ele poderia matar todos, menos seu sucessor. Trata-se aqui de uma afirmação formal sobre o futuro, que pode ser preenchida a qualquer momento. Aparentemente atemporal, esse tipo de afirmação pode ser aplicado de modo situacional. Stalin pressentiu isso, quando mandou assassinar Trotski. No entanto, não pôde evitar a desestalinização por seus sucessores.<sup>470</sup>

Seria impreciso sugerir que Koselleck esteja com isso tentando atenuar a gravidade das experiências totalitárias. Às vítimas não se faz justiça e não se restitui a vida por apreciações teóricas. Significa apenas uma aposta, a de que regimes totalitários parecem inviáveis em regime temporal continuado – cessam do próprio absurdo em que se sustentam. Hannah Arendt em suas considerações sobre o entrementes que se interpõe entre o passado e o futuro parece crer que não apenas

---

de Tucídides ou à temática de Tácito, que não descreve tanto a facticidade dos eventos, mas como eles foram vivenciados de forma contraditória. As análises dos dois autores sobre a guerra civil – que não só relatam os acontecimentos, mas também refletem sobre eles semanticamente e investigam seu conteúdo de experiência – fornecem lições da história que não podem ser repetidas apenas retoricamente. Elas são realmente aplicáveis.” KOSELLECK, op. cit., p. 204. Com isso Koselleck procura diluir sob o poder das camadas temporais a sensação de ruptura absoluta: “Seria tolice querer construir uma história linear da recepção de Tucídides. Existem, antes, estruturas históricas de experiência, que, uma vez formuladas, não se perdem. Elas perduram até sob condições completamente transformadas de exercício do poder moderno ou de novas concepções de direito: possuem um poder prognóstico de duração meta-histórica, que sempre pode ser aproveitado por cálculos políticos”.

<sup>470</sup> Idem, p. 203.

o totalitarismo é propagandístico – essa seria também uma tendência geral da vida e dos homens modernos. Quando tudo se deixa afetar pela lógica da propaganda, nem os provérbios estão a salvo. Em termos proverbiais, os totalitarismos pouco contribuem para a inversão ou deturpação dessas poderosas e resilientes estruturas temporais. Já as encontram em boa parte invertidas e deturpadas. Têm o mérito de executar as possibilidades então em aberto. “Não se quebram ovos sem fazer uma omelete”<sup>471</sup>. Quem são os ovos da omelete?

Pela leitura de Arendt, essas forças proverbiais, intocadas por intenções particulares e insensíveis a dramas breves, por mais radicais e inumanos, estavam já alteradas antes de Hitler e de Stálin e permaneceriam alteradas mesmo quando já derrotados. Na coreografia em que tomaram parte Mussolini, de Gaulle Roosevelt e Churchill junto aos líderes totalitários, a vitória final foi não da liquidação do perigo totalitário, mas sua redistribuição em elementos, que permaneceriam latentes e aptos a novamente se precipitarem em novas experiências totalitárias, talvez mais opacas e sutis do que as nazista e stalinista. Falando em termos de prognóstico, é como se Arendt nos obrigasse a lidar com uma situação indigesta: a partir de agora, o totalitarismo passaria a ser um modo de vida dentro do leque de opções em que se organiza a vida humana. Estaríamos obrigados a aumentar a lista de Montesquieu sobre os modos possíveis de configuração da vida humana: República, Monarquia, Tirania e Totalitarismo.

Arendt evita lamentar o que vê como uma imposição dos tempos, como o aristocrático Tocqueville, que não perdia tempo combatendo a Era Democrática, a qual tomava como uma força irresistível e irreversível. Prefere encarar as coisas tal como são e assim encontrar novas formas de proceder. Censura Hobbes por não perceber a real extensão do poder da mentira<sup>472</sup>. E então faz elogio da intuição de

<sup>471</sup> Ver ARENDT, Hannah. “Os ovos se manifestam”, in: op. cit., 2008, p. 300.

<sup>472</sup> Primeiro a ilusão hobbesiana: “Se entendemos a ação política em termos da categoria de meios-e-fins, podemos até chegar à conclusão, paradoxal apenas na aparência, de que mentir pode muito bem servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade – como há muito salientou Hobbes, cuja implacável lógica nunca deixa de levar a argumentação até aos extremos em que o absurdo se torna óbvio. E as mentiras, visto serem amiúde utilizadas como substitutos de meios mais violentos, podem ser consideradas como instrumento relativamente inofensivo no arsenal da ação política.” ARENDT, Hannah. “Verdade e Política”, p. 284, op. cit., 2011. E depois as consequências do erro de cálculo: “Reconsiderando o velho ditado latino, percebemos pois, não sem certa surpresa, que o sacrifício da verdade para a sobrevivência do mundo seria mais fútil do que o sacrifício de qualquer outro princípio ou virtude. Enquanto podemos nos recusar a indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de noções tais

Kant, que, sem ver um mundo virado do avesso, percebeu a necessidade de explicar um antigo provérbio latino: “Fiat iustitia, et pereat mundus” (“Faça-se justiça, embora pereça o mundo”).

A não ser por seu provável autor no século XVI (Fernando I, sucessor de Carlos V), ninguém o utilizou, exceto como uma indagação retórica: A justiça deve ser feita quando está em jogo a sobrevivência do mundo? E o único grande pensador que ousou contrariar a índole da questão foi Immanuel Kant, que explicou corajosamente que “o ditado proverbial... significa em linguagem chã: ‘A justiça prevalecerá, mesmo que todos os patifes do mundo pereçam em consequência’”. Já que os homens não achariam compensador viver num mundo absolutamente privado de justiça, esse “direito humano deve ser tido como sagrado, sem consideração de quanto sacrifício é exigido dos poderes... e sem levar em conta quais consequências físicas possam disso advir”.<sup>473</sup>

Num mundo em que os homens se mostravam pouco capazes de discernir ficção de realidade, Hannah Arendt sentiu a necessidade de relembrar o compromisso kantiano com a verdade e reelaborar, com a ajuda de Kafka e Dostoiévski, o papel da imaginação humana. A responsabilidade é nossa.

---

como justiça e liberdade, o mesmo, curiosamente, não é possível com respeito à ideia de verdade, aparentemente tão menos política. O que se acha em jogo é a sobrevivência, a perseverança na existência (in suo esse perseverare), e nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscienciosamente – a saber, *légein tá eónta*, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é.” Ibidem, pp. 284-285.

<sup>473</sup> Ibidem, p. 283.

## 6. Referências bibliográficas

ABEL, Theodore. The Pattern of a Successful Political Movement. **American Sociological Research Review**, Vol. 2, No. 3 (Jun., 1937), pp. 347-352. Published by: American Sociological Association.

\_\_\_\_\_. **Why Hitler came into power**. Harvard University Press, 1986.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. “Observações de uma cúmplice”. In: \_\_\_\_\_. **O fim do homem soviético**. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Promise of politics**. Schocken, 2005.

\_\_\_\_\_. **Reflections on literature and culture**. California: Stanford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Comprender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios; tradução Denise Bottman; posfácio Celso Lafer**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BAEHR, Peter. “Hannah Arendt’s Indictment of Social Science”. In: \_\_\_\_\_(org.). **Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences**. Stanford University Press, 2010.

BERMAN, Marchall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade** – São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNANOS, George. **A França contra os robôs**. São Paulo: É Realizações, 2018.

BERNSTEIN, Richard J. “The Origins of Totalitarianism”: Not History, but Politics. **Social Research**. Vol. 69, No 2, Hannah Arendt’s “The Origins of Totalitarianism”: Fifty Years Later, SUMMER 2002, pp 381-401.

\_\_\_\_\_. **Why read Hannah Arendt now.** Cambridge ; Medford, MA: Polity Press, 2018.

BLUMENBERG, Hans. In: \_\_\_\_\_. *Work on Myth.* Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1988.

BOYM, Svetlana. “Banality of Evil”, Mimicry, and the Soviet Subject: Varlam Shalamov and Hannah Arendt. **Slavic Review**, Vol. 67, No. 2 (Summer, 2008), pp. 342-363.

BRIENT, Elizabeth. Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age. **Journal of the History of Ideas**, Vol. 61, No. 3 (Jul., 2000), pp. 513-530. University of Pennsylvania Press.

BROWN, Norman O. “Lecture I: Universal History with Cosmopolitan Intent”. In: \_\_\_\_\_. **The challenge of Islam: the prophetic tradition.** New Pacific Press, Berkeley, California, 2009.

BUCH, Robert. “Medeamachine: The ‘Fallout’ of Violence in Heiner Müller”. In: \_\_\_\_\_. *The pathos of the real: on the aesthetics of violence in the twentieth century.* The John Hopkins University Press, 2010.

CARUTH, Cathy. “Lying and History”. In: BERKOWITZ, R.; KATZ, J.; KEENAN, T. (ed.). **Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics.** Fordham University Press, New York, 2010, pp. 79-95.

CHALÁMOV, Varlam. **Contos de Kolimá.** São Paulo: Editora 23, 2018.

CLASTRES, Pierre. “Os marxistas e sua antropologia”. In: \_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência.** São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CLASTRES, Pierre. “Da tortura nas sociedades primitivas”. In: \_\_\_\_\_. **Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CONRAD, Joseph. **O coração das trevas.** São Paulo: Companhia das letras, 2008.

CORÇÃO, Gustavo. “O desconcerto do mundo”. In: \_\_\_\_\_. **O desconcerto do mundo.** Campinas, SP: Vide Editorial, 2019

DOSTOIEVSKI, Fiódor. **O Idiota.** São Paulo: Ed. 34, 2002.

\_\_\_\_\_. **Contos reunidos.** São Paulo: Editora 34, 2017.

EKSTEINS, Modris. **The Frankfurter Zeitung: Mirror of Weimar Democracy.** *Journal of Contemporary History*, Vol. 6, No. 4 (1971), pp. 3-28. Sage Publications.

ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. **Sobre o tempo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

\_\_\_\_\_. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FINKIELKRAUT, Alain. **A humanidade perdida**. Porto: Edições ASA, 1997.

FOLDENYI, Laszlo. Dostoevski lê Hegel na Sibéria e cai em prantos. Tradução Paulo Schiller. **Revista Serrote**, número 15. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2014.

\_\_\_\_\_. **Dostoyevsky reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears**. Yale University Press, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. “On the Natural Inclination of Human Beings Toward Philosophy”, in: **Reason in the Age of Science**. MIT Press, 1993.

GAFFNEY, Jennifer. Another Origins of Totalitarianism: Arendt on the Loneliness of Liberal Citizens. **Journal of the British Society for Phenomenology** (2015).

GRAY, John. **A alma da marionete**: um breve ensaio sobre a liberdade humana. Rio de Janeiro: Record, 2018.

GREGOR, A. James. **The search for neofascism**: the use and abuse of social science. Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Marxism, Fascism and Totalitarianism**: chapters in the Intellectual History of Radicalism. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.

HAMMER, Dean. Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory. **Political Theory**, Vol. 30, No. 1 (Feb., 2002), pp. 124-149.

HARTOG, François. **Crer em história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HOFFER, Eric. **The true believer**: Thoughts on the Nature of Mass Movements. Harper Perennial Modern Thought, 2009.

HIMMELFARB, Gertrude. **A imaginação moral**. São Paulo: É Realizações, 2018.

HOFFMANN, Stefan-Ludwig. “Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience”. **History and Theory**, Vol. 49, No. 2 (May 2010), pp. 212-236. Wesleyan University.

JASMIN, Marcelo. “História, Política e Modernidade: das relações entre Arendt e Tocqueville”. In: JARDIM, E.; BIGNOTTO, N. (orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JÜNGER, Ernst. **The Worker**: dominion and form; edited by Laurence Paul Hemming; translated from German by Bodgan Costea and Laurence Paul Hemming. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2017.

KANG, Taran. Origin and Essence: the problem of History in Hannah Arendt. **The journal of the History of Ideas**, vol. 74, number 1 (January 2013), pp. 139-160. University of Pennsylvania Press.

KATEB, George. "Fiction as poison". In: BERKOWITZ, R.; KATZ, J.; KEENAN, T. (ed.). **Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics**. Fordham University Press, New York, 2010, pp. 29-42.

KITTLER, Wolf. From Gestalt to Ge-Stell: Martin Heidegger reads Ernst Jünger. **Cultural Critique**, 69, Spring 2008, pp. 79-97. University of Minnesota Press.

KOHN, Jerome. Arendt's Concept and Description of Totalitarianism. **Social Research**, Vol. 69. No. e, Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism": Fifty years later. (SUMMER 2002), pp. 621-656. New School for Social Research.

LEVINAS, Emmanuel. "Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo". In: ALVARES, Maria Fernanda (prep.. e rev.). **Reflexões sobre o nacional-socialismo**. Tradução: Denise Bottman. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

MAYER, Milton. **They thought they were free: the Germans, 1933-1945**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2017.

MARX, Karl. "Fragment on machines", In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (ed.). **#Accelerate#**. Urbanomic Media LTD, United Kingdom, 2014.

MILOSZ, Czeslaw. **The captive mind**. New York Vintage Books, 1955.

NEIMAN, Susan. **Evil in modern thought: an alternative history of philosophy**. Princeton University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **Learning from the Germans: race and the memory of evil**. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2019.

NUSSBAUM, Martha. **The cosmopolitan tradition: a noble but flawed ideal**. The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

\_\_\_\_\_. "Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature". In: \_\_\_\_\_. **Love's knowledge: essays on Philosophy and Literature**. Oxford University Press, 1992.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PLESU, Andrei. **Da alegria no Leste Europeu e na Europa Ocidental e outros ensaios**. São Paulo: É Realizações, 2013.

RIESMAN, David. **A multidão solitária**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. Hitler and Israel, or on Prayer: A Chapter from “Letters to Cynthia”. **The Journal of Religion**, Vol. 25, No. 2 (April, 1945), pp. 129-139.

SARTRE, Jean-Paul. “Aminadab, ou o fantástico como linguagem”. In: \_\_\_\_\_. **Situações I**. Tradução: Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SHUSTER, Martin. “Language and Loneliness: Arendt and Cavell, and Modernity”. **International Journal of Philosophical Studies**, n. 20 (4), 2012, pp. 473-497.

SOLOVIEV, V. S. “Three Addresses in Memory of Dostoevsky”. In: \_\_\_\_\_. **The Heart of Reality: essays on beauty, love and ethics**. University of Notre Dame Press, 2003

STRAWSON, Galen. “I have no future”. In: \_\_\_\_\_. **Things that bother me: death, freedom, the self, etc**. New York City: New York Review of Books, 2018

TAMINIAUX, Jacques. The Philosophical Stakes in Arendt’s Genealogy of Totalitarianism. **Social Research**. Vol. 69, No 2, Hannah Arendt’s “The Origins of Totalitarianism”: Fifty Years Later, pp 423-446.

TRAVERSO, Enzo. **The new faces of fascism: populism and the far right**. New York: Verso, 2019.

TRILLING, Lionel. “Sinceridade: sua Origem e Ascensão”. In: \_\_\_\_\_. **Sinceridade e Autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do Eu**. São Paulo: É Realizações Ed., 2014.

VISNIEC, Matéi. **A história do comunismo contada aos doentes mentais**. São Paulo: É Realizações, 2012.

YOUNG-Bruehl, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

WALSER, Robert. Jakob von Gunten. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WOLIN, Sheldon. “Hannah Arendt and the Ordinance of Time”. **Social Research**, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (SPRING 1977), pp. 91-105. Published by: Social School.