

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

**LEANDRO MATEUS FERNANDES**

**COMO O DECLÍNIO E A PERDA DA AUTORIDADE  
CONTRIBUÍRAM PARA A ASCENSÃO DO  
TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT?**

TOLEDO  
2016



LEANDRO MATEUS FERNANDES

COMO O DECLÍNIO E A PERDA DA AUTORIDADE  
CONTRIBUÍRAM PARA A ASCENÇÃO DO TOTALITARISMO  
EM HANNAH ARENDT?

Proposta de dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Tarcílio Ciotta.

Co-orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Ester M. Dreher Heuser

TOLEDO  
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F363c

Fernandes, Leandro Mateus

Como o declínio e a perda da autoridade contribuíram para a ascensão do totalitarismo em Hannah Arendt? / Leandro Mateus Fernandes. Toledo, 2016. 120 f.

Orientador: Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ester Maria Dreher Heuser

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2016  
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia

1. Perda. 2. Tradição. 3. Religião. 4. Autoridade. 5. Totalitarismo. I. Ciotta, Tarcílio. II. Heuser, Ester Maria Dreher. III. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. IV. Título.

CDD 20.ed. 321.9  
CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborada por Helena Soterio Bejio – CRB 9ª/965

LEANDRO MATEUS FERNANDES

COMO O DECLÍNIO E A PERDA DA AUTORIDADE  
CONTRIBUÍRAM PARA A ASCENSÃO DO TOTALITARISMO  
EM HANNAH ARENDT?

Proposta de dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação submetida à banca de qualificação em \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Profª. Dra. Ester M. Dreher Heuser  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta.  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Rosalvo Schütz  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar  
UFC



*In memoriam de Deoclécio José Fernandes  
e Laércio Camilo Fernandes, homens que  
partilharam do seu amor e compartilharam  
do amor mundi comigo.*





## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha esposa, Daiane R. Delgado, e filho, Vitor Mateus R. Fernandes, por todo apoio, assistência, paciência, incentivo e afetividade que recebi durante o processo de estudo.

Agradeço à minha família de modo geral, mas principalmente à minha querida Mãe Tereza Vitor Fernandes, que, na luta pelas necessidades básicas da vida, insistia e relutava para que os estudos fossem algo de primordial na nossa vida.

Agradeço ao meu orientador, Tarcílio Ciotta, pelo acompanhamento, sugestões e críticas durante o processo formativo.

Agradeço a co-orientação da Ester M. D. Heuser, por aceitar, gentil e espontaneamente, a co-orientação com o tempo escasso e, ainda assim, contribuir de maneira determinante para a elaboração de um trabalho mais consistente e mais rico em conteúdos.

Minha singela gratidão aos professores que compuseram e compõem a banca, tanto na qualificação como na defesa final, por aceitarem gentilmente o convite de avaliação da dissertação, que sempre, através das observações, provocações, sugestões e críticas se tornam essenciais para o desenvolvimento formativo.

Agradeço a todos os amigos que participaram do meu processo de escrita e, especialmente meus amigos de caminhada, de angústias, de afetos, de discussões acaloradas e marcantes, que só a filosofia nos proporciona. A eles, com muito carinho, sou grato pelo afeto: Christiano Tortato, Claudinei Tavares, Junior Cesar Luna, Bruno de Oliveira, Bruno Gonçalves Paixão, Sheila Cristina e Rodrigo Tesser.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste e ao quadro docente por todo o respaldo intelectual, formativo e humano. Só eu sei o quanto cresci neste processo.

A todos os professores e funcionários do PPGFIL-UNIOESTE. A Maria e a Eva de forma especial!

Por fim, agradeço à instituição CAPES, pela bolsa durante seis meses, pelo tempo subsidiado que me ajudou a aprofundar mais a pesquisa.



*Toda mulher é flor.  
Pela fragilidade e beleza?  
Não. Pela selvageria de  
resistir sem perder a  
ternura.*

Zack Magiezi



FERNANDES, Leandro Mateus. Como a crise e a perda da autoridade contribuíram para a ascensão do totalitarismo em Hannah Arendt? 2016. 120 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

## RESUMO

O presente trabalho dissertativo apresenta a problemática central em torno da crise da autoridade ao longo da tradição do pensamento filosófico e político ocidental e a sua falência com a efetivação dos regimes totalitários. Arendt faz uma análise pertinente à noção de autoridade nos gregos e romanos antigos, enfatizando que nos primeiros existe uma tentativa de estabelecer um princípio de autoridade para o governo da *Polis*, porém as tentativas se resumem a exemplos da organização privada e não pertinente aos assuntos humanos, políticos, suscitando assim um governo autoritário, uma vez que fere os princípios da liberdade e da igualdade políticas. É com os romanos que há a conceituação e a prática da autoridade relativa aos assuntos dos homens, ou seja, à esfera pública como sendo a estrutura que garante a permanência e a durabilidade do governo, que tem o respaldo da relação hierarquizada de mando e obediência no consentimento livre, no reconhecimento mútuo do respeito entre governantes e governados. Essa relação de autoridade, que torna os governos permanentes e duráveis com um sentido profundo de sacralidade ao ato fundante, como na Roma antiga, sofre declínio, primeiramente com a perda da tradição que liga os homens ao passado, pois essa tradição servia como um fio condutor de significação para a vida presente e futura. Ao perder essa ligação com o passado, o homem vive de projeção futura e o vazio de sentido é preenchido cada vez mais com as expectativas do que virá. A falência da tradição é acompanhada pela perda da religião, que significa que os homens não depositam mais fé nos governos e na política — instâncias que então já não ligam, não religam mais os homens a um princípio fundante que garanta autoridade, permanência e durabilidade dos governos. Após a derrocada da tradição e da religião, a última a ser perdida é a própria autoridade e sua significação política aos modos romanos com a cristalização dos regimes totalitários. Estes são considerados por Arendt a forma política mais cruel e terrível de todos os tempos. O totalitarismo é a negação e destruição absoluta de tudo que a autoridade garantia aos governos, como permanência, durabilidade, mas principalmente liberdade do agir e igualdade. Na forma política da negação do diferente, os homens são tornados supérfluos, descartáveis, uniformizados, animalizados e negados à vida com a fábrica de mortes em massa, gerada nos campos de concentração. O desejo do totalitarismo com a destruição da liberdade e da espontaneidade é um cemitério de paz, no qual tudo o que for diferente e contrário aos seus objetivos deve ser destruído ou morto. Justamente pelo fato de os regimes totais terem sido efetivados na história como a mais absoluta negação da política, analisar e compreender os fenômenos que os compuseram é de suma importância para que essa experiência catastrófica política não se repita. Uma das formas de tentar impedir seu retorno, de acordo com Arendt, é justamente consolidar um governo que se estruture por um princípio fundante, que nele tenha origem a autoridade e que assim se permitam aos homens espaços para a liberdade do agir político.

**Palavras-chave:** Perda; Tradição; Religião; Autoridade; Totalitarismo.



FERNANDES, Leandro Mateus. Como a crise e a perda da autoridade contribuíram para a ascensão do totalitarismo em Hannah Arendt? 2016. 120 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

### ABSTRACT

This dissertative academic work presents the central problematic about the authority crisis over the tradition of the western philosophical and political thought and its collapse by the totalitarian regime effectuation. Arendt relevantly analyses the notion of authority in Ancient Greek and Roman conceptions, and emphasizes that, in the greek conception, there is an establishment attempt of a beginning of authority of *polis* government, however, these attempts are summarized as examples of private organization and it doesn't concern to human and political subjects, which evokes an authoritarian government, since it touches the principles of political liberty and equality. The ancient Roman had the conception and practice of the authority about the human subjects, in other words, to the public scope, as a structure, which ensures permanence and durability to the government, which has support by the hierarquic relation of command and obedience in free agreement, in mutual recognition of respect between the governors and governed people. This relation of authority, which make governments long lasting in a deep meaning of sacrality of the establishment of the act, like in the ancient Rome, decreases, first as a loss of tradition that connects men to the past, because this tradition was used as a thrust of meaningfulness to presente and future life. Losing this connection with the past, men live in a future projection way and the emptiness of meaning is each time more loaded with the expectation that will come. The failure of traditions is followed by the loss of religion, which means men don't put their faith in governments and politics anymore – institutions that don't connect and reconnect men to a establishing principle that ensure authority, permanence and durability of governments anymore. After defeat of tradition and religion, the last one to be lost is the authority its own and its political meaningfulness of roman ways with the consolidation of the totalitarian regimes. These are considered, by Arendt, the most cruel and terrible political ways of all times. Totalitarianism is the absolute denial and destruction of everything an authority used to ensure some things to governments, such as permanence and durability, but mainly freedom of acting and equality. In politics, the denial of the distinct, men are needless, disposable, standardized, animalizes and have their lives denied with mass killing machines, produced in concentration fields. The desire of totalitarianism by the destruction of liberty and spontaneity is a peace graveyard, in which everything that is different and opposite to its goals must be destroyed or killed. Precisely by the fact that the total regime had been made effective in history like the most absolute denial of politics, analysing and understanding phenomenons that made it is truly important so this catastrophic kind of politics don't ever come back to happen. One of the ways of trying to stop its return, according to Arendt, is to consolidate a government structured by a establishing principle, having the origin of authority and allowance of liberty of the political acting.

**Keywords:** Loss; Tradition; Religion; Authority; Totalitarianism.





## OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências às obras de Hannah Arendt serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas de paginação:

ACH: *A Condição Humana* (2010)

ACE: *A Crise na Educação* (2007)

ADP: *A Dignidade da Política* (2002)

CP: *Crises da República* (2010)

DV: *Da Violência* (2010)

EJ: *Eichmann em Jerusalém* (1999)

EP: *Entre Passado e Futuro* (2007)

EU: *Essays In Understanding* (1994)

OCH – *O Conceito de História – antigo e moderno* (2007)

OP: *O que é Política?* (2002)

OTS: *Homens em Tempos Sombrios* (2008)

QL: *Que é Liberdade?* (2007)

OT: *Origens do Totalitarismo* (1989)

QA: *Que é Autoridade?* (2007)

RJ: *Responsability and Judgment* (2003)

SR: *Sobre a Revolução* (1963).

LM: *The Life of the Mind* (1977).

\* As referências completas estão na seção Referências, página 109.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	21
1. FORMAÇÃO DO CONCEITO DE AUTORIDADE GREGO E ROMANO ANTIGO, SUA IMPORTÂNCIA E SIGNIFICAÇÃO POLÍTICA .....	27
1.1 A COMPLEXIDADE DO CONCEITO.....	27
1.2 A CONSTRUÇÃO FILOSÓFICA DA AUTORIDADE E A AUTORIDADE POLÍTICA DOS ROMANOS .....	31
1.3 A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA LIBERAL, A TEORIA CONSERVADORA E A DEGRADAÇÃO DO CONCEITO DE AUTORIDADE .....	44
2. A PERDA DA TRADIÇÃO: O ELO ROMPIDO ENTRE PRESENTE E PASSADO .....	49
2.1 CRISE DE AUTORIDADE PROVOCADA PELA CONFUSÃO CONCEITUAL SOBRE SEU SIGNIFICADO .....	66
2.2 A CONCEPÇÃO DE PODER TRADICIONAL, DA <i>POLIS</i> GREGA E DA <i>CIVITA</i> ROMANA .....	67
2.3 A CONCEITUAÇÃO E A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS CORRELATOS À AUTORIDADE .....	71
2.4 PODER E FORÇA.....	76
3. A COMPREENSÃO DA ESTRUTURA DO TOTALITARISMO COMO NEGAÇÃO E DESTRUÇÃO DA AUTORIDADE.....	79
3.1 MASSIFICAÇÃO.....	82
3.2 PROPAGANDA, TERROR E CIENTIFICISMO .....	89
3.3 OS CAMPOS TOTALITÁRIOS: O DOMÍNIO TOTAL DO HUMANO E A DESTRUÇÃO DA AUTORIDADE....	96
3.4 TOTALITARISMO COMO DESTRUÇÃO DA AUTORIDADE.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	110
REFERÊNCIAS .....	118



## INTRODUÇÃO

O problema da pesquisa que ora se apresenta gira em torno do conceito de autoridade e se ocupa do significado e da sua importância política a partir da perspectiva de Hannah Arendt. A filósofa compreende que o declínio e a ruína da autoridade são algumas das causas da efetivação do totalitarismo e da cristalização do terror político. Assim, a autoridade se apresenta em Arendt muito mais que apenas uma palavra com significado abstrato, o conceito se torna real na sua práxis, o que era palavra que definia algo, torna-se efetivo, determinante, funcional e estruturante para o fazer político. Tão importante se faz esse conceito na filosofia de Arendt que a filósofa atribuirá à crise da política moderna, que chega ao seu ápice com o nazismo e o stalinismo, a ausência de sentido do que a autoridade uma vez significou para a vida em comum, na medida em que ela foi o lastro de uma comunidade que vivia sob o manto sagrado político da liberdade e da igualdade.

Na leitura de Arendt, a autoridade tem um sentido embrionário na *Polis* grega, ainda que Platão e Aristóteles tenham tentado dar a ela uma definição em relação aos assuntos humanos no que se refere ao público e ao político. É na comunidade romana antiga que ela se torna produto da espontaneidade humana, da criação de algo novo que contribui para o mundo. Na Roma antiga é que o sentido de autoridade assume importância como um ato fundante e estruturante da política, que é feita pelo reconhecimento mútuo, pelo acordo e desejo de compartilhar o mundo.

O ato de fundar Roma expressa toda a autoridade que salvaguarda a comunidade romana. É por meio da fundação que os cidadãos se reconhecem como iguais e livres, assim como afirmam que mandar e obedecer exclui qualquer princípio de violência e consideram que o que move a comunidade são o reconhecimento e o consentimento de uma hierarquia — uma hierarquia organizada pelo princípio de autoridade do ato fundante e do significado que este tem para seu povo.

A falta de representatividade entre o ato fundante como um princípio de autoridade e o reconhecimento da hierarquia é que, para Arendt, leva, na época moderna, ao solapamento da autoridade e à corporação do monstro que assume a forma política: o totalitarismo.

Assim como o entendimento arendtiano da autoridade, o presente trabalho analisará a compreensão que Hannah Arendt tem do totalitarismo e o que este

representou enquanto ato político para a história da humanidade com sua efetivação após o declínio e a falência da autoridade.

O totalitarismo é tratado como terror e um atentado à condição e à liberdade humana, pois, segundo Hannah, foi o maior ato de ruptura entre o humano e a política na tradição e na história, justamente por inverter o papel que a política deveria exercer: a preocupação com o bem comum e a ação voltada para a igualdade e para a liberdade. Quando a pensadora tenta compreender o que aconteceu nos campos de concentração, então ela percebe a crueldade e a ameaça à humanidade, provocadas pelo advento do totalitarismo, essa forma de terror que impôs suas ideologias de dominação total do humano, como nunca antes na história da humanidade, sequer em nenhuma forma de tirania ou despotismo.

Arendt não se cala frente ao terror que sofreu pessoalmente<sup>1</sup> e trata o totalitarismo filosoficamente, concebe-o como uma ruptura com o significado tanto da política como da autoridade e reconhece que é uma absoluta novidade política que, por meio da dominação total do humano, solapou a liberdade dos homens. Por ser essa situação justamente algo novo, necessita de uma reflexão profunda, tanto do ponto de vista de suas causas, quanto de suas consequências para a história, para o pensamento e para o próprio futuro da humanidade.

Frente à complexidade da abordagem da autora, o que interessa nesta pesquisa, em última instância, é, especialmente, o conceito de autoridade e a confusão em torno do seu significado e a sua relação com o regime totalitário.

---

<sup>1</sup> Arendt não analisa ou escreve sobre o totalitarismo nazista como uma autora externa ao fato, como os contratualistas escrevem sobre o Estado de Natureza. Suas análises também partem de uma mulher que foi prisioneira dos campos de internamento na França, foi humilhada e teve que lutar diariamente para não se entregar ao desespero do terror ali praticado. Conforme Adler (2014, p. 176-177), “Hannah chega a Gurs em 23 de junho de 1940, o dia seguinte ao armistício. O campo conta então com nove mil, duzentas e oitenta e três detidas. As condições de alojamento são precárias e as barracas já estão degradadas. O campo se transforma em atoleiro com a primeira chuva. Condenadas a viver nesse ambiente, as detidas se organizam e criam cooperativas de ajuda mútua para trocar alimentos, roupas e *savoir-faire*. Hannah participa dessa iniciativa de coragem e solidariedade e se engaja com toda a força nesse combate coletivo das prisioneiras. Luta, como pode, contra a sujeira, a miséria, a humilhação. As detidas são divididas em grupos de sessenta e instaladas em ilhotas. Sua amiga Lote Eisner se encontra na Ilhota três, aonde todas as noites o oficial responsável vem, com um chicote, procurar a mulher mais bonita. Em troca de seus favores, ele lhe dá de comer [...] Hannah faz parte das que se batem por melhores condições materiais e briga de todas as formas para obter um mínimo de higiene. Ela se junta a um coletivo de mulheres que organiza cursos de História e Língua. Nas barracas, cada uma arruma seu cantinho da melhor maneira que pode: elas não têm o direito de se trocar e a palha serve de cama, logo suja e úmida, não é renovada [...] Elas chegam sem nada e não podem obter nada no interior do Campo. Nesse inferno de Gurs, que fará parte de sua vida para sempre, Hannah estimará mais tarde, em 1941, em uma correspondência inédita, ter desejado a morte todos os dias e ter pensado seriamente em se suicidar. Vinte e cinco pessoas morreram ali cotidianamente, quatro mil crianças tentavam subsistir ao lado de nove mil mulheres e de mil e quinhentos homens de mais de 70 anos”.

Para Arendt, autoridade é aquela que exclui a utilização de meios externos e coercitivos, sendo uma ação feita não pela imposição da violência ou por persuasão como uma forma de se fazer obedecer. Quando há o uso da coerção, seja física ou emocional, a autoridade em si deixa de existir, uma vez que solapou a liberdade e a vontade daquele que age, pois a autoridade, que pode ser definida como “mando-obediência” consentido, é uma coordenação, a partir do encontro entre os cidadãos que, mesmo sem obrigação externa, deliberam para o bem comum, para o acordo que favoreça a todos os cidadãos.

A autoridade, para Arendt, tal como aprendeu com os romanos antigos e a reformulou, deve ser uma comunicação orientada para o entendimento e o acordo — é uma obediência na qual os homens não são ultrajados em sua liberdade. Sendo assim, a autoridade é concebida como uma força antagônica ao totalitarismo, o qual só se torna possível justamente pelo declínio e pela perda daquela.

É em torno do declínio e da falência da noção de autoridade que o primeiro capítulo está constituído<sup>2</sup>. Nele, pretende-se examinar as razões pelas quais Arendt afirma que a autoridade é fundamental no campo político. Procurar-se-á investigar o que ela foi e como se estruturou filosófica, política e historicamente. Para tanto, a obra *O que é Autoridade?* (ARENDR, 2007) será orientadora, principalmente para salientar a importância que a noção de autoridade tinha e tem no campo político, não só como relação de “mando-obediência”, mas como a condição da própria existência da política como bem comum e espaço da efetivação da liberdade e da igualdade.

A liberdade e sua compreensão pelas teorias liberal e conservadora também fazem parte da composição do primeiro capítulo. Essas teorias tratam da liberdade individual e de mercado como alicerce político. Arendt concebe a política como liberdade coletiva, porém a importância e a relevância de abordar as teorias é que, para Arendt, a compreensão em torno da liberdade que a teoria liberal e conservadora fazem é de confundir o conceito de liberdade e simplificá-lo nas relações com as formas de governo com a autoridade, contribuindo nessa confusão para a sua crise.

---

<sup>2</sup> No seu texto *O que é Autoridade?*, Arendt começa apresentando um processo da perda e da crise da autoridade. No texto segue a apresentação da crise existente da autoridade, das teorias liberal e conservadora como colaboradoras dessa crise, seguindo as perdas da tradição e da religião e a última análise a ser apresentada em torno da autoridade é a sua constituição filosófica com os gregos antigos, e política com os romanos antigos. Neste trabalho será apresentada a construção filosófica e romana da autoridade primeiramente por motivos didáticos de compreensão.

O espaço da liberdade, segundo Arendt, já estava sendo ameaçado de ruir mesmo antes de declinar a autoridade, pois, aos seus olhos, a perda da tradição e da religião já indicava o sepultamento daquilo que a autoridade foi um dia.

Após apresentar a estrutura da autoridade, o segundo capítulo abrange as duas perdas que serviam como um tripé para a manutenção da autoridade: a primeira é a perda da tradição e a segunda é a perda da religião. O capítulo analisa ainda a confusão dos conceitos correlatos à autoridade: poder, força e violência.

A falência do passado, da tradição e da sua importância como uma ponte conectora com o presente é um dos motivos elencados por Arendt que gera a crise da autoridade. Essa perda da importância do vivido tem sua razão de ser também por motivos filosóficos, pois, à medida que o filósofo abandona o espaço público – o local comum do acordo, das opiniões, do entendimento mútuo – e se torna o ser da contemplação, determinando o princípio racional como princípio superior para guiar a vida, tal como fizeram Platão e Aristóteles, ele também se torna responsável pela perda do passado que nos une.

Os filósofos da Modernidade contribuíram da mesma forma para essa derrocada da autoridade devido ao modo que interpretaram a história. Ao pensarem-na como um desenvolvimento contínuo, para frente, perderam a dialeticidade passado-presente. Dentre eles estão Kant, Hegel e Marx, sendo que este último, para Arendt, foi quem derradeiramente promoveu o fim da tradição como algo positivo e, com ele, o valor do passado foi negatizado.

Apesar de a tradição sofrer todos esses ataques de formulações conceituais e de desvalorização, é com a ciência moderna que se começa a viver uma euforia com o futuro. A tradição perde completamente seu valor e agora o fluxo do conhecimento é sempre voltado para o futuro. Segundo essa ciência, aquilo que não pode ser verificado e experimentado não serve como medida para pensar e oferecer respostas ao mundo, por isso, a tradição se torna obsoleta. A crise gerada acerca da autoridade, pelos argumentos apresentados, não a destrói ainda, só faz aparecer questionamento sobre seu significado e sua importância, porém um dos golpes finais que ela sofre, antes de ser destruída no totalitarismo, é quando colocada em questionamento pelas filosofias de Nietzsche, de Kierkegaard e de Marx, que ousam pensar o mundo sem uma autoridade e consentem que não é mesmo mais necessária. Com a contingência da autoridade sobre um mundo político e sobre uma tradição filosófica, os conceitos não necessitam mais serem distintos e autoridade é confundida com poder, força e violência. Tal processo de



declínio que levou à perda da autoridade e a confusão conceitual é responsável pela lacuna deixada na história e pela desconexão entre passado-presente-futuro. Por não se saber mais que a autoridade é, foi, da sua suma importância política, abre-se um dos caminhos para o regime do terror político se solidificar na história, o totalitarismo.

O terceiro capítulo é uma tentativa de entender o que tornou possível o totalitarismo, além do declínio e perda da autoridade, questionando: Em qual sentido o totalitarismo pode ser considerado algo novo e o que, nele, torna possível a radicalização do mal? O capítulo constitui-se, principalmente, da análise da obra de Arendt intitulada *Origens do Totalitarismo* (1989), com enfoque maior na terceira parte, que trata dos regimes totalitários como o tipo de regime aniquilador, isso à medida que mata o próprio desejo, sua possibilidade, a anulação total do ser, da ação, da liberdade e da espontaneidade.

O estudo do totalitarismo como fábrica de morte é o maior intento desse capítulo, pois é neles, nos campos de concentração, que o processo de anulação total do humano se constrói e em que a autoridade entendida aos modos arendtianos é destruída. É na destruição total da liberdade, da igualdade, do acordo, do respeito, do consentir que a autoridade também é destruída. Antes, entretanto, de apresentar os campos de concentração como fábricas de morte e destruição da autoridade, o capítulo trata da massificação, da propaganda, do terror e do cientificismo.

A massificação é análise em torno do questionamento de como as massas puderam apoiar algo tão cruel. Que motivos levaram as massas a participarem dos regimes totalitários? A propaganda se apresenta como um instrumento violento de coerção aos homens, de ideologização dos regimes totalitários como algo bom para a sociedade e para convencer as pessoas a consentirem e aceitarem tal forma política. O terror praticado nos totalitarismos é algo que foge da compreensão humana, mas é a própria forma de ser do governo totalitário, funcionando mediante o uso e imposição do terror. O cientificismo consiste na fabricação da realidade, consiste em fabricar fatos fictícios como reais e provas científicas acerca das verdades dos movimentos totalitários. O cientificismo, crença cega na falsa ciência, é o responsável por criar mundos fictícios e inimigos objetivos, inimigos-alvo dos regimes totais.

A relevância dos dois temas — centrais para a pesquisa — se mostra por tratar de buscar entender o conceito político de autoridade perdido na sua história e na sua práxis e não só como conceito, mas, sim, como aplicação prática de uma estrutura para a política que se preocupa com o exercício da igualdade e da liberdade do ser humano. E

cabe mencionar ainda a importância de fazer as distinções e de desfazer as confusões conceituais que cercam a noção de autoridade, para não aplicar a ela a mesma funcionalidade do conceito de poder, de violência e de força no corpo político.

O totalitarismo precisa ser analisado e estudado não só por ser considerado o ato de maior repúdio político e por ser um governo da morte, da crueldade e da própria destruição da liberdade, mas também porque, em nosso ponto de vista, é algo atual que ronda o presente e seu espectro está ao nosso redor<sup>3</sup>. Vemos, em nosso país, uma gritante e ameaçadora onda nazista e fascista crescer, ganhar força. No Brasil, pessoas estão sendo hostilizadas e ameaçadas de morte por serem espontâneas, por se sentirem livres ao escolherem suas ideologias, por pensarem diferente, por se posicionarem politicamente de forma diferente umas das outras. Há uma forte onda propagada pelos poderes legislativos, midiáticos e religiosos para aprovarem um projeto de lei — o da Escola sem Partido —, com o desejo de tolher, destruir a liberdade e o direito de cátedra dos professores. Para nós, há um claro objetivo ideológico de dominação da formação dos alunos por traz do projeto. A forma brutal como a polícia trata os estudantes que ocupam as escolas reivindicando seus direitos é prova desse desejo de dominar. Todas essas formas que querem negar o outro na sua liberdade e destruir as diferentes formas de vidas são aberturas, possíveis, para os regimes totalitários.

---

<sup>3</sup> Dentre os problemas apresentados como algumas características, possíveis, do protototalitarismo no Brasil, além do ódio pela pluralidade, a Escola Sem Partido, pela conjuntura em que se apresenta, é o desejo de ser uma escola de partido único, único com poder de representar a ideologia dominante. No próprio *site* (<<http://www.escolasempartido.org/>>), um dos objetivos é ferir a liberdade plural da escola e dos professores: “[...] oferecer à comunidade escolar e ao público em geral análises críticas de bibliografias, livros didáticos e conteúdos programáticos”. Por trás desse objetivo está o desejo do controle das informações, das opiniões, da pluralidade. A polícia, quando age em forma de reprimir atos de manifestações legítimas, que lutam pelos direitos estabelecidos, usa da violência gratuita como forma de coação para o controle também das ideologias dominantes que desejam manter uma uniformização de pensamento e de comportamento. Ver no *site*: <[http://anovademocracia.com.br/no-170/6440-secundaristas-enfrentam-governos-e-repressao-em-defesa da-educacao](http://anovademocracia.com.br/no-170/6440-secundaristas-enfrentam-governos-e-repressao-em-defesa-da-educacao)>.

# 1 FORMAÇÃO DO CONCEITO DE AUTORIDADE GREGO E ROMANO ANTIGO, SUA IMPORTÂNCIA E SIGNIFICAÇÃO POLÍTICA

## 1.1 A complexidade do conceito

Ao escrever seu texto *Que é Autoridade?* (2007), em forma de questionamento, Hannah Arendt chama a atenção para o refletir sobre o significado de autoridade na Época Moderna e a sua relação com o campo político. Diante desse questionamento revela-se, porém, o fato de ainda se encontrar hodiernamente, ainda que passadas décadas, algumas certezas sobre a autoridade que permanecem. Entre elas está o entendimento de que autoridade é sinônimo de poder, o que justificaria para que ela mantivesse o seu valor como mando-obediência, ou seja, justificaria o uso de qualquer meio ou instrumento.

É justamente por essas certezas e por essas confusões que o conceito de autoridade é usado sem mais se saber que ele, no passado distante, foi usado como justificativa e legitimação do poder político, em todas as suas esferas: judiciário, legislativo e executivo — e até mesmo se estendendo para a esfera pré-política nas relações privadas. Ter autoridade passou a ser o exercício da vontade sobre os que devem obedecer. Isso pode ser inclusive percebido em algumas teorias políticas liberais e conservadoras, com ideologias segundo as quais a política deva ser funcional e não para o bem comum. Tais ideologias deturpam o significado de autoridade de modo a coagir e a dominar o ser humano em um contexto no qual não deveria existir a dominação: o espaço político.

Diante do questionamento sobre o que é autoridade, Arendt assinala que a autoridade não tem e não pode ter explicações diretas e imediatistas, muito menos diante de interesses políticos de justificação e de legitimação do poder e do uso da violência, pois a autoridade está ligada às raízes históricas. E é por conta disso que, moderna e hodiernamente, a pergunta sobre autoridade sofre de esvaziamento de sentido e de confusão conceitual. A especulação sobre a autoridade deveria ser, o que ela foi? Por que hoje não é mais o que foi, ou seja, não ocupa o mesmo significado e estrutura política? Por que a autoridade ficou limitada à compreensão, na esfera política, de cumprir as ordens daquele que tem o poder, a figura do político? E quais foram os processos pelos quais a autoridade passou, que a levou a perder seu sentido, permitindo o enevoamento pertinente ao seu significado?

Hannah Arendt mostra que o desenvolvimento e a compreensão acerca do significado de autoridade são complexos, pois “[...] tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é” (QA, p. 128).

A autoridade, quando reduzida ao entendimento moderno, a simplesmente ser uma relação de quem manda e obedece, levanta a questão de como ela se caracterizaria: Pela obediência? Por medo? Por consentimento? Por violência? Ela assume alguma importância na estrutura política? O que se entende por autoridade hoje é o mesmo do que se entendia em tempos remotos?

Devido à generalidade de significação, ao desentendimento e ao questionamento acerca desse conceito e ainda diante de seu esvaziamento de sentido, Arendt buscou evidenciar as origens que sustentavam e davam significado à autoridade, fazendo-o por meio do que chamou de tentativa de compreender<sup>4</sup>, que seria uma busca histórica de seus significados, representações e as mudanças dos significados dos conceitos, como incorporações ou exclusões de sentidos.

Dessa forma, fundamentou teoricamente o conceito de autoridade a partir das filosofias políticas gregas platônica e aristotélica e também em consonância com o pensamento dos romanos antigos. No texto em questão, a autora questiona o que a autoridade é, mas também o que ela foi. Nesse sentido, acena para o fato de que o conceito possa ter se perdido na ascensão do mundo moderno.

Seguem-se a essa indicação sobre a confusão do significado da noção da autoridade e apresentação da formulação do conceito mediante consulta à filosofia antiga dos gregos e dos romanos, alguns questionamentos em relação ao trabalho da autora no que diz respeito à autoridade, dentre eles: Qual é o seu intento? Será que, com o advento da modernidade e até os dias de sua vida como pensadora política, os homens não estão mais em posição de experienciar a vida pública na esfera da autoridade ou daquilo que ela foi? Ou, qual é a importância da autoridade para a esfera política para

---

<sup>4</sup> Em uma das cartas para seu professor Jasper, Arendt nos ajuda a refletir e entender o que o que é sua tentativa de uma compreensão da história. É, para ela, pensar a história e através dela extrair elementos para se pensar e resolver problemas presentes. Em suas palavras: “Só entendo a história a partir do terreno em que eu mesma me encontro [...] tento interpretar a história, compreender o que se exprime nela, a partir do que já sei pela minha experiência, do que consigo compreender. Assim, eu me aproprio, o que não compreendo, rejeito. Ora, se entendi bem o seu seminário, encontro-me diante da seguinte questão? Como é possível, a partir da interpretação da história assim concebida tirar algo de novo da história? A história não constitui, dessa maneira, uma simples série de ilustrações para o que quero dizer e para o que já sei, mesmo sem a história? Imergir na história significaria então apenas encontrar uma mina de exemplos apropriados?” ARENDT, Hannah e JASPER, Karl, *Correspondance, 1926-1969. Carta nº 1 de 15 de Julho de 1926, p. 33-34*. Para maior profundidade sobre o assunto ver: OCH, p. 69-126.

que Arendt, preocupadamente, declarasse que a crise da autoridade, precedida pela perda da tradição e da religião, estava ligada ao, enquanto crise e ruína, surgimento dos regimes totalitários<sup>5</sup>?

Para Arendt (QA, p. 128), a causa mais significativa da crise de autoridade como um indicativo da gravidade e da profundidade do problema aparece quando a perda da autoridade atinge áreas pré-políticas: como a criação dos filhos e a educação, que são tradicionalmente esferas sociais em que a autoridade sempre apresentou caráter de necessidade natural, já que tanto os pais assim como as escolas e os professores devem preparar as crianças —, pois são responsáveis pelo mundo, por isso são autoridades — para um mundo que lhes é estranho.

Assim, compreende-se que essa autoridade pré-política<sup>6</sup>, que era responsável por governar as relações entre adultos e crianças e mestres e alunos, já não é mais segura, indicando que, talvez, todas as relações de autoridade tenham perdido sua plausibilidade.

O sentido de estudar o problema da autoridade não se resume à sua pura e simples definição geral, ou ainda compreendê-la apenas como uma relação de mando e obediência. Pelo contrário, o estudo arendtiano propõe não só uma busca histórica, das suas fontes, das fontes da sua força como estrutura política e da sua significação, mas, também, como é próprio da autora, explicar o sentido de autoridade seria pensar na sua relação dual, ou seja, mostrar o que ela não é: a autoridade não é força, nem violência e, muito menos, poder.

Ao introduzir o estudo da autoridade, Arendt afirma que ela pode ser definida justamente pelo que ela não é. A autoridade não é coerção, nem pelo uso da força e tampouco dos argumentos. Ela não é violência e nem poder. Pelo lado positivo da definição da autoridade, de forma geral, ela é consentimento, reconhecimento e entendimento livres da hierarquia.

A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade

---

<sup>5</sup> Segundo a autora, o totalitarismo foi o movimento político mais perspicaz a tirar proveito da confusão em torno do conceito e da representatividade da autoridade, pois a atmosfera política e social geral, na qual os sistemas partidários perderam seus prestígios e a autoridade política não era mais reconhecida, foi o momento oportuno para o totalitarismo se edificar como governo.

<sup>6</sup> A relação de autoridade em áreas pré-políticas não é objeto de estudo do trabalho. A relação foi usada para indicar que a crise, segundo Arendt, é tão profunda que atinge áreas pré-políticas, chamando a atenção para a reflexão, promover uma provocação, se ainda pensar a autoridade é plausível nos campos político e privado.

ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado (QA, p. 129).

A ordem estruturada na autoridade é hierárquica pela natureza do consentir, ou seja, é o acatar e obedecer a uma ordem por consentimento. Há o reconhecimento do direito e da legitimidade da ordem dada, que também tem que ser reconhecida por aquele que ordena.

Diante do que pode ser percebido na história, anteriormente à falência da autoridade ocorrem as perdas da tradição e da religião. A dissolução da autoridade foi mais tardia em relação a essas outras, contudo não resistiu à derrocada do seu significado e de sua importância política.

Considerada como a pedra angular da comunidade, ela dava sustentabilidade, “[...] permanência e durabilidade aos humanos por sua necessidade de serem mortais” (QA, p. 131). A perda da autoridade equivale:

[...] 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 protéico, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa (QA, p. 132).

Nesse sentido, é justamente o “tornar-se outra coisa”, como assegura Arendt, a situação experimentada no mundo político. A dissolução da autoridade ocasiona o surgimento de vários regimes políticos que perecem, transformam-se em outros, todavia não conseguem alcançar, como outrora, a durabilidade e a permanência necessárias para a sua consolidação. Não conseguem alcançar, assim, a liberdade e a igualdade advindas do estabelecimento da autoridade.

Arendt aponta, nesse ínterim, um problema pontual, que seria o de não se saber mais fazer distinções entre as coisas e os conceitos. Daí surge a importância de se fazerem distinções para não se viver num mundo fragmentado e que apresenta significados confusos. Tais significados se incorporam a outros e vão perdendo seu sentido político original e, em consequência disso, adquirem significados que destoam do original. Sofrem, assim, um declínio ou uma perda, como é o próprio caso da autoridade, o que leva a uma compreensão confusa dos fatos políticos, tomando um conceito pelo outro.

Assim como é necessário criar conceitos novos, novas categorias de pensamento para se compreender a novidade na história, também

podemos pensar que os conceitos sobre fatos que sofreram um declínio na história empalidecem-se e perdem sua nitidez e, por isso, misturam-se a outros mais presentes. Desse modo, falando dessas confusões de conceito, estamos falando da confusão de fato, levando as consequências práticas na compreensão da política (SOUKI, 2001, p. 125).

Para evitar isso, a confusão dos conceitos, segundo Arendt, e constituir uma compreensão comum das coisas, seria preciso compartilhar o mundo que é comum a todos. Nesse sentido, a questão principal, para a autora (QA, p. 203), “[...] é que este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais”.

Para Arendt, o momento histórico que mais carece de distinções das coisas é a época da sua existência, o século XX, marcado pelas guerras e pelos regimes políticos totalitários. Tal carência se justifica porque, nos séculos anteriores ao secularismo<sup>7</sup>, as distinções foram perfeitamente claras quanto ao conceito de autoridade, poder, tradição, fundação, e que agora perderam o seu significado na realidade política.

O capítulo segue com a apresentação da tentativa de construção da autoridade com os pensadores gregos antigos, isso junto com a conceituação e prática dos romanos daqueles tempos e a posterior confusão das teorias liberais e conservadoras pertinentes ao conceito de autoridade, de autoritarismo e de totalitarismo.

## **1.2 A construção filosófica da autoridade e a autoridade política dos romanos**

Na *Polis* havia duas formas de governo, uma referente à esfera pública, do domínio da liberdade e da igualdade, outra relativa à esfera privada, doméstica, do domínio da coerção e da violência. A *Polis* não conhecia o governo absoluto, como o governo do tirano e sua principal forma de governar que se dava por meio da violência. Essa forma de governo era tida na cidade grega como uma completa destruição da esfera pública da *Polis*, pois Arendt, citando Aristóteles, afirma que “[...] uma *polis* pertencente a um homem não é uma *Polis*” (QA, p. 143), uma vez que tolhia a faculdade própria da política grega, que é a liberdade, a igualdade e o debate para um

---

<sup>7</sup> Para Arendt, o secularismo representa a separação entre a Igreja e o Estado, entre a esfera do domínio religioso e o domínio político. É no secularismo, a partir do início do séc. XVII, que, segundo a autora, o poder político perde a autoridade religiosa, que o legitimava e autenticava-o durante o período da Idade Média. Essa separação implicará declínio e perda da autoridade.

acordo comum. A figura do tirano não poderia servir para a formulação de um governo político, nem para Platão nem para Aristóteles. Por falta de referência política é que ambos os filósofos buscaram exemplos da administração doméstica para a coisa pública. Esse foi o erro dos dois, segundo Arendt.

O governo da administração doméstica se comparava a um déspota, pois exercia domínio total sobre os membros de sua família e sobre seus escravos, impedindo que essa forma de administração fosse usada no espaço comum a todos, pois "[...] essa característica é que tornava o déspota inapto para fins políticos; seu poder para corrigir era incompatível não somente com a liberdade dele, mas também com sua própria liberdade. Onde quer que ele governasse, havia apenas uma relação: entre senhores e escravos" (QA, p. 144). Esse senhor não era livre quando se movia entre seus escravos, pois liberdade é aqui entendida como participação política e só pode existir entre iguais. A liberdade<sup>8</sup> só era entendida e se constituía na liberação<sup>9</sup> da esfera do lar para se mover como homem igual aos outros homens livres na esfera pública. Sendo assim, nem déspota e nem tirano são livres, pois o primeiro move-se entre súditos e o outro entre escravos.

Essa tentativa de transferir a autoridade do “governo” da área privada para o espaço público se deu primeiramente com Platão. Segundo Arendt (QA, p. 144), Platão, em *A República*, aproxima-se do conceito de autoridade como o governo utópico da razão, na pessoa do rei filósofo.

O exemplo, não obstante, tanto de Platão como de Aristóteles, como será abordado posteriormente, nada mais é que uma tentativa de transferência de administração do espaço privado para o espaço público.

Devido à ausência de uma experiência política válida em que baseassem a reivindicação de um governo autoritário, tanto Platão como Aristóteles, embora de modo bem diferente, foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o chefe da família governa como um "déspota", dominando indiscutivelmente sobre os membros de sua família e os escravos da casa (QA, p. 143-144).

---

<sup>8</sup> Ver liberdade em Arendt (QL, p. 188-220) e em Fry (2010, p. 90-96). Em Jhon McGovan (1998, p. 157), a liberdade democrática representada pelo voto é como uma infantilização do cidadão que confere todo o poder ao Estado.

<sup>9</sup> Conforme Cláudia Drucker (2001, p. 141), interpretando a relação entre liberdade e liberação, “[...] esta é o fim da opressão, ao passo que liberdade é positiva, é de fato começar algo novo”. Segundo Wagner (2006, p. 111), “Libertação e liberdade não são, todavia, coincidentes. A primeira diz respeito à eliminação da miséria absoluta e a liquidação da opressão e, ainda que seja a precondição para a liberdade, o desejo de libertar não corresponde à experiência de liberdade”.



Essa forma de se pensar a política contrariava a política vivida na *Polis*. A política em Atenas se fundava na liberdade e na igualdade, pois a desigualdade era apenas aceitável no âmbito do particular, da vida doméstica. Na hostilidade da política com o filósofo, Sócrates<sup>10</sup>, que é condenado à morte tendo como acusação e condenação a corrupção da juventude, pois estimulava nos jovens o pensamento crítico e através dele a juventude deixara, por meio dos questionamentos filosóficos de Sócrates, de acreditar nas verdades absolutas do poder político.

Com a violência da cidade política de Atenas para com o sábio grego, Sócrates, tornara-se necessário encontrar uma alternativa de governo que fosse superior à argumentação, pois o recurso ao discurso cujo objetivo é o convencimento, mas do ponto de vista do processo dialético, havia se mostrado insuficiente e instável para guiar os homens na *Polis*, principalmente no contexto da injustiça política praticada contra o próprio Sócrates, que foi morto injustamente.

A razão porque Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis*, hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e na morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra rebelião do filósofo contra a *polis* (QA, p. 146-147).

Após a morte de Sócrates, Platão<sup>11</sup> começa a questionar a persuasão como ferramenta suficiente para dar direção aos homens e se estes poderiam ser guiados sem

---

<sup>10</sup>Sócrates desempenha um papel fundamental para o desenvolvimento da teoria política de Arendt, principalmente pela sua atuação no espaço público. Entre os grandes pensadores antigos gregos, certamente o destaque positivamente político, para Arendt, é Sócrates, como a autora afirma no texto: *Thinking and Moral Considerations*. In: *Responsibility and judgment*, p. 168. “Proponho procurar um modelo, um exemplo que [...] pudesse ser representativo de nosso 'todo mundo', isto é, procurar um homem que não se conte nem entre os muitos nem entre os poucos [...]; que não tenha aspirado a ser um governador das cidades, nem reivindicado saber como melhorar e cuidar das almas dos cidadãos; que não tenha acreditado que os homens pudessem ser sábios e que não tenha invejado a sabedoria dos deuses, no caso de a possuírem; e que, portanto, jamais tenha tentado formular uma doutrina que pudesse ser ensinada e aprendida”. Segundo Wagner (2006, p 27-31), “Sócrates queria tornar amigos os cidadãos da *polis*. Ao desejar tornar amigos os cidadãos da *polis*, Sócrates manifestava a convicção de que a humanidade de cada um é a expressão do fato de um mundo diferente para cada cidadão [...]. Dessa maneira, Sócrates, que achava ser o ofício do filósofo contribuir para o estabelecimento de um espaço político, acreditava também que, uma vez fundada no princípio de isonomia, a política não requereria quaisquer tipos de governo – a forma de organização política que não faz distinção entre governantes e governados”. E, segundo Jerome Kohn (2002, p. 122), “A morte de Sócrates é para Arendt a separação entre política e filosofia [...]. É Sócrates quem, para Arendt, vai unificar duas paixões contrárias: a de pensar e agir”. Para maior aprofundamento da importância da figura de Sócrates no pensamento e na política de Arendt, ver: Arendt (ADP, p. 94-95) e Wagner (2006, p. 27-42).

<sup>11</sup> Para um olhar sobre a autoridade em Platão, ver Wagner (2006, p. 42-50).

meios externos de violência<sup>12</sup>. Ou seja, como Sócrates foi morto injustamente e a retórica e a argumentação não produziram efeitos sobre os homens na sua compreensão sobre a verdade e a justiça, há em Platão, segundo Hannah, uma decepção com a argumentação e acha que esta já não é mais capaz de guiar os homens à verdade e à justiça.

Em *A República*, com o seu famoso mito da caverna, é que Platão encontra um subterfúgio para que os homens obedeçam, ou seja, obedeçam em razão das recompensas e das punições, pois a resolução do problema se dá por meio do mito final das recompensas e punições na vida futura. Àqueles capazes de atingir a verdade filosófica, a eles se reserva a salvação, a recompensa; já para aos ignorantes, àqueles que não conseguiram se libertar dos grilhões da ignorância, da irrealidade, a eles o inferno, o *hades*.

Segundo a autora, em Platão se percebe:

O elemento basicamente autoritário das ideias, isto é, qualidades que as capacidades de governar, exercer coerção, não é, pois, de modo algum, algo de autoevidente. As ideias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à escura caverna da existência humana (QA, p. 149).

Esse ponto da citação, segundo Arendt, é o ponto central e mais profundo pertinente ao conflito do filósofo e da *Polis*, pois é nesse retornar à caverna que o eu filósofo perde a sua orientação dos assuntos humanos e a cegueira é a incapacidade de conseguir comunicar aos outros o que ele contemplou. Desse problema de comunicação surge o risco para a vida do filósofo em sociedade, uma vez que não consegue inserir os padrões e as normas oferecidas pela razão, tentando utilizar-se desta como um instrumento de dominação<sup>13</sup>.

No governo platônico, é introduzido pela primeira vez, na esfera política, o conceito de perito, em que o rei filósofo<sup>14</sup> é o único competente e capacitado para lidar e

<sup>12</sup>Von Fritz (1950, p. 54 apud ARENDT, EP, p. 146-147) não aceita a proposta de governo platônico pela violência, como pensa Arendt, pois Platão tinha aversão à violência, que se revelava “[...] também pelo fato de, sempre que fez uma tentativa de levar a termo uma alteração das instituições políticas na direção de seus ideais políticos, se ter endereçado aos homens já investidos de poder”.

<sup>13</sup>Arendt, segundo Wagner (2006, p. 47), se opõe àqueles que veem um sentido político no mundo das ideias platônicas, pois, na interpretação dela, Platão modifica a sua teoria posteriormente e substitui a ideia de belo pela ideia de bem, e transforma seu mito da caverna em um mito político, merecendo recompensa os que agem bem e castigos e punições os que agem mal.

<sup>14</sup>Na obra *A República* (p. 275-279), Platão desenvolve o argumento sobre a possibilidade do governo do Filósofo: “Se nunca aconteceu, nos séculos passados, que um filósofo fosse obrigado a se encarregar do governo de um Estado, ou se nos dias de hoje isso se dá em alguma remota região de bárbaros, ou se

tratar dos assuntos humanos, no mesmo sentido que só pode construir mobílias perfeitas o carpinteiro. O desejo de Platão com o argumento do perito sobre o ignorante é "[...] de assegurar obediência voluntária, isto é, estabelecer um fundamento sólido para aquilo que" (QA, p. 147), com os romanos, será chamado autoridade.

Platão recorre à superioridade e à ditadura da razão<sup>15</sup> para elaborar sua tese política, devendo o sábio guiar o povo, assim como o pastor guia as ovelhas, pois estaria mais apto e teria mais qualidade para fazê-lo. Ao tentar inserir a autoridade pela imposição da razão, para Hannah, então ocorreu uma tirania da razão, uma desqualificação dos demais cidadãos para a participação na coisa pública. É por esse motivo que ela afirma: "[...] desse modo, o filósofo se volta para as questões da esfera pública [...]. Não tanto por amor à *Polis* e à política [...], mas por amor à filosofia e à segurança do Filósofo" (QA, p. 147).

O problema de Platão, ao fundamentar a autoridade na superioridade da razão, se daria, segundo a autora, devido ao fato de que o filósofo não acredita mais no poder do diálogo ou da persuasão, uma vez que seu grande amigo Sócrates foi morto injustamente, pois não conseguiu persuadir aqueles que o condenaram à morte. Surge deste ponto, o desejo de Platão de instaurar, fundar, um governo baseado na razão, nas aptidões racionais, naqueles que sabem mais, ou seja, o governo do rei filósofo, para garantir a segurança do filósofo, mas:

O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade. [...] se devem encontrar outros meios de coerção, e aqui, novamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida

---

realmente algum dia vier a acontecer, poderemos então afirmar que existiu, existe ou existirá uma república semelhante à nossa, quando a Musa filosófica se tornar senhora de uma cidade. Porque, na verdade, nós não propomos coisas impossíveis, embora reconheçamos que a sua execução é bastante difícil [...]. Quer dizer que, se uma necessidade o obrigasse a tentar introduzir nos costumes públicos e privados o que ele considera mais elevado, em vez de se limitar a modelar o seu próprio caráter, julgas que seria um mau mestre da moderação, da justiça e de todas as outras virtudes civis? [...] E se o povo conseguir compreender que dizemos a verdade a respeito dos filósofos, continuará sendo hostil com eles e a desconfiar de nós quando lhe afirmarmos que uma cidade só será feliz na medida em que seu plano for traçado por esses artistas que se baseiam em modelos divinos? [...] Assustar-se-ão ao nos ouvirem declarar que os males do Estado e dos cidadãos somente serão extintos quando os filósofos detiverem o poder e que o governo que imaginamos será realizado de fato?

<sup>15</sup>Para Arendt, a proposta de governo tendo como sua característica a razão é um governo fundado por Platão com estrutura de autoritarismo, pois a fonte de toda autoridade está fora da própria comunidade. A legitimidade do poder está fora da própria esfera de poder, que deve ser na comunidade. Exemplos de poderes externo à comunidade: direitos naturais ou mandamentos de deus. Ver Arendt (QA, p. 150 e 151).

política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída (QA, p. 147).

Segundo Arendt, Aristóteles<sup>16</sup> se opunha à teoria política de Platão, pois, para ele, a razão não possuía características ditatoriais ou tirânicas, e não há nenhum filósofo rei que regule os assuntos humanos de uma vez por todas. A razão que aduz para sustentar que cada organismo político se compõe daqueles que governam e daqueles que são governados decorre da superioridade do perito sobre o leigo. Aristóteles é bastante cômico da diferença existente entre o agir e o fazer para ir buscar seus exemplos na esfera da fabricação. Ele foi o primeiro que recorreu à natureza para estabelecer o seu governo nos assuntos humanos. Segundo Aristóteles, há diferença entre os mais jovens e os mais velhos — uns são destinados para serem governados e os outros a governarem. Aristóteles, nessa passagem, recorre à lei da natureza como um princípio de governabilidade, pois, quando afirma que aos jovens cabe obedecer e aos velhos mandarem, expressa a relação entre o perito, aquele que sabe, e o leigo, aquele que não sabe.

Arendt aponta para a própria contradição de Aristóteles, pois, como este uma vez enfatizou em sua obra *Política*, “[...] a pólis é uma comunidade de iguais visando uma vida que é potencialmente a melhor” (QA, p. 157). Nessa passagem, a tentativa do estabelecimento do conceito de atualidade como sendo uma diferença natural entre os peritos e os leigos, ou entre os mais jovens e os mais velhos, contrapõe a sua definição de igualdade na *Polis*.

Seria em *A Economia*, obra apócrifa de Aristóteles, escrita por um dos seus discípulos mais próximos, segundo Arendt, que se apresenta a diferença essencial entre uma comunidade política e a esfera do lar, uma casa privada. Esta é como se fosse uma monarquia, governada por um homem, já a outra é composta de muitos governantes. Governar a si mesmo e a distinção entre governantes e governados pertence a uma esfera que precede o domínio público, é a esfera econômica, do lar, privada, diferentemente da *Polis*, que se baseia no princípio da igualdade, não conhecendo diferenciação entre governantes e governados.

Arendt assinala que o mesmo erro de Platão foi cometido também por Aristóteles ao introduzir na esfera pública características administrativas do privado. Para a autora, Aristóteles segue os passos de Platão na fundamentação da autoridade.

---

<sup>16</sup>Ver a autoridade em Aristóteles, Wagner (2006, p. 53-54).

Não mantém a superioridade da razão de um rei filósofo, mas a do pensar ao fazer na esfera política, separando o modo de vida “teórico-contemplativo” e o modo de vida devotado às tarefas humanas: “[...] os homens podiam escolher (esses modos de vida) livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações dela decorrentes” (CH, p. 20).

O filósofo, dedicado à vida contemplativa e especulativa da metafísica<sup>17</sup>, entes eternos, era tido como superior aos demais cidadãos, que cuidavam das tarefas humanas. A vida dedicada às coisas eternas foi definida como mais elevada àquelas dedicadas à vida terrena, tornando a filosofia, desde Platão, autoridade no quesito de pensar a política, mesmo Platão e Aristóteles usando de exemplos pré-políticos para se pensar e fundamentar suas noções de política.

O conceito de autoridade em Aristóteles foi novamente concebido em sua essencial subordinação à razão, porém ela não dispõe de caracteres ditatoriais, mas decorre, como em Platão, da superioridade do especialista sobre o leigo, pois o especialista deve governar porque conhece, e governar faz parte de sua constituição; da mesma maneira, aquele que desconhece, esse deve pôr em prática as ordens do especialista, devido, sobretudo, à sua impossibilidade de governar. Essas posições são consideradas por Arendt como pertencentes às esferas pré-políticas, na esfera privada, particular, e não do público, justamente por se efetivar como desigualdade e cerceamento da liberdade no âmbito público.

Para Fry (2010, p. 105), embora Platão e Aristóteles tenham tentado estabelecer a autoridade no campo político, os dois padeceram da falta do autêntico sentido de autoridade. O primeiro tentou estabelecer a autoridade com a sofocracia, de onde a autoridade provinha e era assegurada pelo conhecimento e educação superiores; já o segundo, usando o modelo de gestão doméstica pelo ato de comandar dos mais velhos em detrimento do mais jovem. A autoridade só vai se concretizar, segundo Arendt, politicamente com o Senado romano.

Desde a república até a queda do Império Romano, o que se encontrava no seu centro político era um caráter sagrado da fundação. Isto quer dizer que, uma vez tendo sido algo fundado, então permanecerá assim por todas as gerações futuras. Conservar a importância da fundação da cidade romana era o mesmo que participar politicamente, pois era impensável separar a política do ato fundador e da sua conservação na cidade

---

<sup>17</sup>Está é o conceito de tradição, que será trabalhado no segundo capítulo. Essa tradição é marcada pelo abandono do filósofo da esfera pública e dedicação à busca das verdades metafísicas.

romana. Essa conservação, de zelar pelo passado para que ele possa estar sempre presente, era uma característica própria de Roma, diferentemente dos gregos, que, na sua cultura, não tinham como tradição a preservação ou a conservação da cultura, ou seja, para os gregos o passado não tinha tanta importância que devesse ser conservado. Em Roma, participar da política significava preservar a fundação da cidade, o ato passado e toda a sua representatividade.

O ato de fundar algo, um corpo político e “[...] um organismo político — quase um lugar comum na experiência dos gregos — se tornou, para os romanos, central, decisivo e irrepitível princípio de toda a sua história, um acontecimento único” (QA, p. 162). O princípio, o começo, a fundação de uma comunidade, assim como a sua conservação, era tão sagrado e tão vivido pelos romanos que as divindades mais cultuadas e profundamente admiradas em Roma eram Jano e Minerva, o primeiro sendo o deus do princípio e a segunda, a deusa da recordação.

Opondo-se à experiência religiosa grega, na qual a piedade era dependente da presença imediatista e uma revelação dos deuses, a experiência romana religiosa significava o *religare*. Essa experiência não se reduzia ao ligar novamente o passado, mas ao estar constantemente ligado ao passado. Significava vivê-lo abundantemente no presente. É um imbuir-se do passado para que ele traga sempre significado precioso ao viver o presente. É um estar presente, mesmo que ausente, no ato sagrado da fundação. É o erigir a comunidade sobre uma pedra angular que sustentará e dará permanência a comunidade. O homem romano religioso é aquele que está ligado ao passado da fundação, da onde emerge toda a autoridade e todo o respeito às relações hierarquizadas.

Segundo Fry (2010, p. 104-105),

Para Arendt, o que salva o ato de começar pelo próprio arbítrio é que ela traz em si seu próprio princípio, que não precisa de aprovação ou legitimação exterior, e começa novamente a história de uma nação. Arendt alega que a fundação, para os romanos, foi política e baseou-se na legitimidade do senado romano [...]. A fundação do governo e sua autoridade estão relacionadas, visto que o que a fundação garante é autoridade do governo para governar mediante o consenso do povo.

Assim, a autora alega que autoridade implica uma obediência na qual as pessoas mantêm sua liberdade e a autoridade é o que equilibra a relação entre liberdade e necessidade de obedecer, necessária para o governo funcionar.

Na cidade romana, era difícil fazer distinção, separar o religioso do político. Em Roma, ambos eram considerados idênticos, como se pode observar nas palavras de Cícero, citado por Arendt (QA, p. 163), que afirmava:

Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas. “O poder coercitivo da fundação era ele mesmo religioso, pois a cidade oferecia também aos deuses do povo um lar permanente”.

Cícero apresenta mais uma diferença entre os gregos e os romanos, entre aqueles os deuses moravam no Monte Olimpo, longe da comunidade. Diferentemente, em Roma os deuses moravam juntamente com o povo e formavam, assim, um lar permanente na terra romana. A presença dos deuses romanos vivendo na própria comunidade reforçava a fé no governo.

Na diferença de concepções gregas e romanas acerca da autoridade, como de outros pontos, vistos acima, Arendt chama a atenção para o fato de que, apesar da tentativa dos filósofos gregos de conceituarem a autoridade, esta foi desenvolvida somente pelos romanos. Foram os próprios romanos que originaram o termo "autoridade".

Diante disso, é possível afirmar que, uma vez que se funda uma comunidade, esse ato permanece nas gerações seguintes como uma referência. Essa fundação significa, para os romanos, uma religião, pois *religare* é voltar e manter a unidade com a sua história, com sua tradição, que é sempre humana e ligada à terra habitada. O ato da fundação é vivido em todos os lugares romanos. É nesse contexto que surge a palavra e o conceito de "autoridade":

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, aumentar, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os patres, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores. A autoridade dos vivos era sempre derivativa dos mortos (QA, p. 164).

A autoridade se originava e mantinha-se por meio dos fundadores, que não estavam mais entre os vivos. Assim, autoridade, em oposição ao poder<sup>18</sup>, tem suas raízes

---

<sup>18</sup>A relação e a distinção entre poder, autoridade e violência serão apresentadas no capítulo II.

no passado, que era tido como sempre presente e real na vida e na cidade romana, habitada pelos que lá viviam.

Uma das características constituintes da autoridade era a de que quem a possuísse não detinha o poder, ou seja, a autoridade romana pertencia ao senado, enquanto que o poder emanava do povo unido. Dado que a autoridade era o acréscimo que o Senado aditava às decisões políticas, então ao Senado cabia analisar e aconselhar se as decisões tomadas pelo povo, aqueles que detêm o poder, são verdadeiramente benéficas para toda a comunidade. Por isso que, para Mommsen, citado por Arendt (QA, p. 165), a autoridade do Senado é "[...] mais que um conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco". O que Mommsen afirma é que as ações humanas, assim como suas vontades, estão sujeitas a erros e é preciso que alguém acrescente aquilo que falta ou limite a deliberação, visando sempre o bem comum. Essa ação de crescer ou de limitar pertencia àqueles que detinham autoridade, que se confirmava por meio das assembleias dos anciãos.

A autoridade exige o livre consentimento, que é a aceitação por parte dos governados e dos governantes a reconhecerem um ao outro na hierarquia estabelecida pela autoridade que vinha da fundação e que só aparece com a política romana.

Segundo Fry (2010, p. 105), o Senado romano detinha sua autoridade por meio dos cidadãos que valorizavam a tradição dos ancestrais e transmitiam tal reverência aos senadores. A criação da autoridade pelos romanos se dá pela valorização e manutenção da fundação de Roma e pela transmissão tradicional, espiritual e intelectual pelas gerações vindouras. Essa transmissão equivale ao que Arendt vai denominar como fundamento da educação<sup>19</sup>. Cabe aos adultos transmitir, apresentar o mundo para os recém-chegados, pois eles nascem num mundo que já está “pronto”, mas que sempre sai dos gonzos.

Também os deuses têm autoridade entre os homens muito mais que poder: eles aumentam e confirmam as ações humanas, mas não as guiam. Os deuses têm uma autoridade reconhecida pelos homens, mas quem deve guiar suas próprias ações são os humanos e não os deuses, como na mitologia grega. A força coercitiva dessa autoridade está intimamente ligada à força religiosa, porque, ao contrário do oráculo grego, não

---

<sup>19</sup>Arendt se dedica a pensar a educação e seus problemas. Ver ACE (p. 221-247). Ver também Maria Cristina Müller (2012, p. 55-70): *O respeito e a responsabilidade para com os recém-chegados*.



sugere um curso objetivo dos eventos futuros, mas revela meramente aprovação ou desaprovação divina das decisões tomadas pelos homens.

Fundada a cidade de Roma, Rômulo recebe um sinal dos deuses: a autoridade para fundar a cidade. Sendo assim, toda autoridade é derivativa dessa fundação, ligando a cada ato realizado no presente ao passado sagrado da fundação, ou seja, cada ato realizado singularmente trazia consigo todo o peso do passado.

Ao contrário dos gregos, que não mantinham uma relação e cuidado com a preservação do passado – ou, ao contrário do conceito em voga nos dias atuais desde o início da modernidade, crescimento que deve se dar para o futuro –, para os romanos, crescer significa sempre aumentar o ato de fundação. Hannah Arendt usa a imagem da pirâmide para aludir ao fato de que, mesmo o cume da pirâmide, em ordem hierárquica, representando o grau máximo de autoridade, com os romanos essa autoridade não vem do cume, e sim dos pilares da sua construção.

A autoridade não representa o cume da pirâmide, e sim as bases, da fundação, sobre o que construíram a pirâmide. Roma significava a própria fundação da república. Ao recordar esse ato, tornado lenda<sup>20</sup>, é que se constituía um poder normativo que estabilizava e legitimava a atividade política presente e futura.

Nesse contexto basicamente político é que o passado era santificado através da tradição. A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram uma sagrada fundação e, depois, engrandeceram-na por sua autoridade no transcurso dos séculos.

---

<sup>20</sup>A explicação dos romanos para a origem ou fundação de sua cidade se dava por meio de lendas que glorificavam os seus deuses e heróis. A própria fundação de Roma é lendária, como se pode ver a seguir. “Na obra Eneida, o poeta romano Virgílio conta que Enéias, um príncipe troiano, fugiu para a Península Itálica após a destruição da cidade de Tróia pelos gregos. Na região do Lácio, fundou a cidade de Lavínio. Mais tarde, seu filho Ascânio fundou a cidade de Alba Longa. Segundo a lenda, Enéias foi sucedido por doze reis, até que houve uma briga entre dois irmãos, Numitor e Amúlio que queriam ser os reis de Alba Longa. Amúlio venceu e mandou matar os filhos e os netos de Numitor. Os gêmeos, Rômulo e Remo, foram jogados em um cesto nas águas do rio Tibre. Os deuses protegeram os meninos, que foram amamentados por uma loba e depois criados e educados por um pastor de nome Fáustulo. Quando adultos, Rômulo e Remo retornaram para Alba Longa, mataram o tio-avô e devolveram o trono da cidade ao legítimo sucessor, seu avô Numitor. Receberam permissão para fundarem uma cidade. Assim, Rômulo fundou a cidade de Roma sobre as sete colinas. Surgiu uma disputa entre os dois irmãos para saber quem reinaria em Roma. Rômulo matou Remo, passando a reinar sobre a cidade, fundada em 753 a.C. Depois de Rômulo, a cidade de Roma teve sete reis. Rômulo organizou o Senado, uma das principais instituições do governo em Roma, e dividiu a sociedade romana em dois grupos: os patrícios e os plebeus. Historicamente, as pesquisas indicam que o nascimento de Roma está ligado aos povos itálicos (sabinos e latinos) por volta do século VIII a.C. Mas foi só por volta do século VII a.C. que os etruscos consolidaram a fundação de Roma, ao se expandirem pela região do Lácio”. Ver BLOCH, Raymundo. *Origens de Roma*. Editorial Verbo: Lisboa, 1971.

Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível. A noção de uma tradição espiritual e de autoridade em matéria de pensamento e de ideias deriva aqui do âmbito político, sendo, portanto essencialmente derivativa, assim como, no campo das ideias, Platão queria fazer delas, do âmbito filosófico, a derivação dos assuntos humanos (QA, p. 166).

A trindade romana — tradição, religião e autoridade — foi o arcabouço político de Roma. A durabilidade e a permanência políticas fundadas nessa trindade sobreviveram tanto à mudança da República para o Império, como em todos os lugares em que Roma tenha criado uma civilização sobre seus ideais políticos de fundação e, também, perpassando após a queda do império para a Igreja Cristã, com a sua herança fundadora de um absoluto como autoridade derivativa.

A igreja<sup>21</sup> cristã apoderou-se tão plenamente e compreendeu tão bem a estrutura política do pensamento romano que fez da morte e ressurreição de Cristo o absoluto da religião, uma nova fundação, a pedra angular responsável por suportar e dar sustentação a toda construção religiosa. A morte e a ressurreição do filho de Deus é a fonte da autoridade dos apóstolos, que se tornam os "pais-fundadores" sobre os fiéis e sobre a qual se estrutura toda a organização da comunidade religiosa. Cabe aos apóstolos também transmitir os acontecimentos, passando-os de geração para geração, para que o ato fundante, assim como na Roma antiga, sempre viva e edifique as ações do presente.

A base da igreja como uma comunidade de crentes e uma instituição pública não era mais agora a fé cristã na ressurreição [...] ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas sim o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Cristo como acontecimento historicamente registrado (QA, p. 168).

O homem, mais uma vez, se religa ao passado sagrado e a nova religião combina com a antiga religião. Para Arendt, a sobrevivência e a importância política da autoridade podem ser, de formas diferentes, experienciadas na comunidade de crentes, uma vez que, graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da igreja católica, embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana — de religião, autoridade e tradição — pode ser assumida pela era cristã. Segundo Arendt, graças à religião cristã se pode dar continuidade ao espírito romano de fundação no Ocidente, repetindo-se, assim, "o milagre da permanência".

---

<sup>21</sup> Sobre a autoridade da Igreja, ver Wagner (2006, p. 68 a 76).

Essa permanência, ou seja, a experiência da autoridade se finda com a separação entre Igreja e Estado e, de acordo com a autora, com esse fator, o elemento que estruturava a política como durabilidade, continuidade e permanência, desaparece da história.

Essa autoridade concebida por Arendt, derivada dos romanos, apresentava uma estrutura com quatro aspectos: o aumento da fundação; a posse da autoridade dos anciões; a constituição e continuação da posse da autoridade que derivava dos mortos e as raízes fixadas no passado. A consequência trazida dessa percepção arendtiana é que autoridade não se confunde com poder, algo que só pode ser experienciado pelos vivos, que só é útil como atividade em um espaço presente. A característica mais destacada daqueles que tinham autoridade é que não possuíam poder; ainda que o poder estivesse no povo, a autoridade estava no Senado. O Senado não podia suspender ou intervir enquanto o povo reunido estava debatendo para deliberar.

Para Fry (2010, p. 105-106), a autoridade arendtiana é uma exigência do livre consentimento e só aparece com a política romana. A autoridade do Senado romano existia porque os cidadãos valorizavam as tradições de seus antepassados e transferiam-nas ao cuidado e transmissão do Senado para o povo.

A autoridade aumentava a sacralidade da fundação e o respeito pela tradição deixado pelos ancestrais. Em Roma, poder e autoridade eram diferentes e separados, pois o poder se encontrava no povo unido e a autoridade pertencia ao Senado, advinda do povo, derivada da tradição do passado. O que Arendt deseja com a reflexão sobre a autoridade é que seja mantido e assegurado “[...] um espaço para a liberdade pública e se verifique a possibilidade da ação política dos cidadãos, ainda deve haver um convincente senso de fundação, de autoridade e de tradição para fundar aquela nova política e torná-la durável” (QA, p. 109). Ao falhar na manutenção da autoridade no governo, este pode conduzir ao solapamento da liberdade e à edificação de regimes violentos, tirânicos e totalitários.

Para Nadia Souki (2001, p. 124 - 135), ao analisar o conceito de autoridade arendtiano como fator essencial e decisivo nos assuntos humanos, nas comunidades, como nem sempre pertencentes a elas, a autoridade tem sua origem conceitual e pragmática na efetivação da república romana e uma história posterior, que é a história de sua crise. Para Souki, contrariamente a Arendt, a crise, mesmo existindo até os dias atuais, com ela a autoridade, como foi concebida, não desapareceu de fato, uma vez que ela é estruturalmente o fenômeno necessário na fundação e conservação do corpo político. Arendt atenta para o fato de que a autoridade não é coisa em si, ela não tem

consciência ontológica, mas é conceito histórico. Com isso fica claro que a autoridade como tal não desapareceu, mas sofreu declínio.

De acordo com Nadia Souki (2001, p. 124-135), ao se refletir e falar sobre crise de autoridade, é preciso entendê-la sob dois aspectos: o primeiro é que se trata de uma crise histórica, caracterizada pelo seu declínio, e o segundo é que não se constitui de um desaparecimento, mas de uma crise. Segundo Souki, a função simbólica da autoridade continua a existir. Existe ainda na cena política, mas sob outras formas. A crise nada mais é do que a "[...] consequência do processo de esvaziamento gradativo que a autoridade sofreu por meio da história, sobretudo depois de se desvincular da autoridade religiosa e passou na pós-reforma a ser desvinculada de quaisquer princípios sobrenaturais e de uma ordem moral" (SOUKI, 2001, p. 128), passando a ter função expressamente política de proporcionar poder coercitivo aos governos.

Sendo assim, a autoridade, que um dia foi pilar de sustentação para a política, com a constituição dos Estados modernos, perde sua teoria e prática e é substituída pela relação mando-obediência. Ao se perder esse pilar estrutural da política e seu sentido de fundação, a autoridade abre espaço para a efetivação dos governos totalitários, que elevam ao máximo possível essa nova concepção de autoridade — a de mando-obediência —, mas dando poder total aos que mandam e obediência total aos que devem obedecer, instaurando um governo da violência e não da autoridade, como apresentado.

Autoridade, do ponto de vista de Arendt, portanto, não é nem violência, nem força e tampouco poder. A questão que fica é por que ela é, conceitual e praticamente, confundida com violência, poder e força? Porque há necessidades de fazer distinções entre os conceitos e os fenômenos no campo político, como também de fazer uma relação entre teoria liberal e conservadora acerca da autoridade e sua consequência para enevoar o conceito.

### **1.3 A relação entre a teoria liberal, conservadora e a degradação do conceito de autoridade**

Arendt aponta para duas teorias que ajudaram a levar à falência da autoridade e a si próprias: o liberalismo e o conservadorismo. Ao discutir as teorias, tanto liberais quanto conservadoras, Arendt (QA, p. 133) questiona, principalmente, como os liberais e os conservadores têm tratado o problema da autoridade e, por implicação, o problema da possibilidade do fim da liberdade no domínio da política. Para os liberais, o fator

característico da história moderna seria a liberdade organizada e assegurada, porém, segundo a autora, o que os liberais não compreendem são os desvios e os rumos de governo que impõem o contrário dos ideais liberais, como: a liberdade entendida como o valor político fundamental, porém o valor aqui é da liberdade individual e não política; o individualismo, que sustenta que o indivíduo tem mais importância que o coletivo e os interesses dos indivíduos não devem ser sacrificados em prol do bem comum; livre mercado, que prega que o mercado, os negócios não devem ser regulados pelo Estado e acreditam piamente que onde a economia é livre, em vez de controle estatal, a riqueza aumenta e a pobreza diminui; e a limitação do Estado aos indivíduos, cabendo ao Estado somente proteger a vida, a liberdade e a propriedade.

A confusão em torno da compreensão da liberdade proposta pelos liberais se deve ao fato de que ignoram a diferença de princípio entre restrição da liberdade em regimes autoritários, abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras e a total eliminação da própria espontaneidade em regimes totalitários. A ignorância dos liberais pertinente ao conceito de liberdade seria a mais geral e elementar manifestação da destruição da liberdade humana, a qual somente visam os regimes totalitários, por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento.

A visão liberal, preocupada em demasia com a liberdade histórica, e não tão preocupada assim com as formas de governos, “[...] vê aqui apenas diferenças de grau, e ignora que o governo autoritário, empenhado na restrição à liberdade, permanece ligado aos direitos civis que limitam na medida em que perderia sua própria essência se os abolisse inteiramente, isto é, transformar-se-ia em tirania” (QA, p. 133). Arendt alude, com essa passagem, ao fato de que os liberais não conseguem distinguir as formas de governo e a sua relação com a liberdade, pois, como acima, mostra que a liberdade no governo autoritário ainda está ligada aos direitos civis, já nas tiranias a liberdade é abolida e, no totalitarismo, destruída na própria fonte, que é o humano.

Os liberais, com sua visão limitada, que identifica o totalitarismo com o autoritarismo e confunde poder legítimo com maior segurança da liberdade, não observam que para a sua teoria funcionar, seria preciso haver a perda do poder constante, uma vez que, para eles, o poder corrompe. A questão para a qual Arendt chama a atenção nesse ponto é que, para os liberais, quanto menos poder existir sobre a liberdade melhor o Estado funciona, entretanto, alerta ela, que, para isso ter êxito seria necessária a perda do poder. Existe aí certa confusão, pois o totalitarismo se configura como um ganho de poder total, por meio da violência, e não perda. Dessa identificação,

de que o totalitarismo e o autoritarismo seriam as mesmas coisas, decorre que os liberais não percebem a distinção. Para Arendt, como autoritarismo e sua visão distorcida de que toda restrição autoritária já é uma forma de totalitarismo, faz com que a autoridade seja confundida e identificada como tirania e o poder legítimo com violência. O autoritarismo é legítimo, a liberdade ainda é salvaguardada pelos direitos civis, porém no totalitarismo não, pois ali o governo se legitima pela violência.

A grande diferença entre tirania e governo autoritário, diante da reflexão apontada pela autora, seria que os governos tiranos sempre governaram e ainda governam de acordo com suas próprias normas, interesses e arbítrio, distinguindo-se do autoritarismo, que, por mais severo que seja, seu governo é alimentado por leis. Assim, a gênese da autoridade desse tipo de governo vem de uma força externa à própria comunidade, e é dessa força que, ao transcender ao espaço político, deriva sua autoridade, ou seja, torna o seu governo legítimo, no qual seu poder é confirmado e autorizado.

Os liberais, com suas bandeiras de portadores da liberdade, fazem confusão de regimes políticos<sup>22</sup> e colocam em risco o significado de autoridade, pois restringir a liberdade significa que o governo é autoritário ou totalitário. Diferentemente, para os conservadores políticos, o grande problema é não pôr limites à liberdade. Segundo os conservadores, o início da ruína se deu com o “definhamento da autoridade”, motivo pelo qual, após perder seu caráter restritivo à liberdade, o regime definhou.

O que Hannah Arendt enfatiza é que os liberais, com sua visão moderna sobre a liberdade, concebem-na como sendo característica essencial do progresso. Para ela, os liberais não percebem que, mesmo com as diferenças entre os governos autoritário, tirânico e totalitário, a liberdade ainda é a essência da política liberal. Já para os conservadores, o problema seria que justamente a liberdade e seu progresso, defendidos pelos liberais, definham a concepção de autoridade, que, na verdade, é um autoritarismo, e, conseqüentemente, levam ao aumento da liberdade e por perder seus limites restritivos, conduzem à sua crise e perda, ou seja, para os conservadores

---

<sup>22</sup>As diferenças estruturais das formas de governos autoritário, tirânico e totalitário, explicados por Arendt como imagem de três diferentes modelos representativos, podem ser entendidas como: i) no autoritarismo, a fonte de autoridade é externa a ele e, apesar de extremamente autoritário, ainda se governa pelas leis e há liberdade; ii) no caso das tiranias, governa-se pela vontade daquele que governa e não há respeito pelas leis e nem pela liberdade do povo, mas, ainda assim, existe a possibilidade de se posicionar contra o sistema, mesmo que acarrete a morte; e iii), o totalitarismo é a extinção total das leis, a invenção, fabricação de novas leis de acordo com a necessidade do movimento e há a destruição total da liberdade e da espontaneidade. Essas diferenças conceituais se encontram em Arendt, no texto QA (p. 135-136).

umentar a liberdade significa perder a autoridade que eles também confundem com autoritarismo. Seguindo essa lógica, qualquer governo que obedeça a tais regras estará fadado à destruição.

Ainda nesse sentido, o que o liberalismo e o conservadorismo apresentam é sua incapacidade para distinguir os conceitos de autoridade e liberdade. Os liberais justificam a autoridade pelos conceitos de história e de progresso da liberdade e os conservadores como decadência da autoridade no controle da liberdade. Os liberais e os conservadores, de acordo com Arendt, atestam que numa época certas noções eram claras em sua distinção para todos os séculos anteriores, como liberdade e autoridade, mas começaram a perder sua clareza e plausibilidade por terem perdido seu significado na realidade política, ou seja, tanto liberais como conservadores não entenderam a importância da relação entre autoridade e liberdade no campo político.

Segundo Fry (2010, p. 106-107), contrariamente às acusações gerais da filosofia política liberal, acusações de que tudo que limita ou restringe a liberdade individual é já um totalitarismo, Arendt não faz uma associação política de igualdade entre a autoridade e o autoritarismo, pois aquela é dada de forma livre e faz-se extremamente necessária para a estabilidade de um governo. Mesmo com a grande tendência de equiparação das noções modernas de autoridade e de autoritarismo e também de violência, o que indica que um governo é truculento e tirânico é não ter o consentimento livre do povo.

Para Arendt, tal posicionamento é mera confusão de legitimidade do poder com ilegitimidade, pois não há como forçar uma autoridade, ainda mais mediante violência, uma vez que a autoridade se constitui externamente daqueles que estão no poder e só pode ser concedida pela livre escolha dos cidadãos, pois:

Tanto a fundação quanto a autoridade são importantes para Arendt, visto que elas produzem um governo que perdurará e será de algum modo assegurado, mas elas também permitem, concomitantemente, um espaço para a expressão da liberdade. Arendt acredita que, com o secularismo no Ocidente, a autoridade, que foi fundada no respeito pelo passado, perdeu-se, trazendo novos problemas para a convivência humana, sem autoridade e sem confiança na sagrada sanção da política. Os regimes totalitários aproveitaram-se da perda moderna da autoridade para interferir quando a autoridade governamental já não é reconhecida. A falha em manter a autoridade no governo pode conduzir à perda completa da liberdade e ao surgimento de regimes violentos ou tirânicos (FRY, 2010, p. 106-107).

Em suma, “[...] o liberalismo mede um processo de refluxo da liberdade, enquanto o conservadorismo mede um processo da autoridade, ambos denominam totalitarismo o resultado final esperado e veem tendências totalitárias onde quer que uma ou outra esteja presente” (QA, p. 137). Tanto o liberalismo como o conservadorismo confundem os problemas e borram as margens distintivas entre autoridade e liberdade, destruindo, assim, o significado político de ambas.

Hannah Arendt traz a reflexão acerca do seguinte: Será que tudo aquilo que preencher a função de autoridade pode ser considerado autoridade? Para ela, esse é o grande problema acerca dos significados possíveis de autoridade de seu tempo, pois esse argumento é sempre utilizado pertinente à autoridade com relação à violência, pois se “[...] a violência preencher a mesma função que a autoridade — a saber, fazer com que as pessoas obedeçam —, então violência é autoridade” (QA, p. 140).

A crítica sobre essa afirmação seria a de que há a confusão de que autoridade é tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam, lembrando que, para a autora, onde há coerção não há autoridade. Este é um conceito funcional similar à autoridade, o qual prega “[...] a utilização da violência como prova de que nenhuma sociedade pode existir sem um quadro de referência autoritário” (QA, p. 141). O problema, segundo Arendt, é a pretensão da re-estabilização da autoridade pela violência. O desejo de substituir a autoridade por aquilo que faça as pessoas obedecerem de qualquer modo é o ápice da sua crise e do seu declínio, que se inicia com a perda da tradição e da religião, também com a confusão dos conceitos em torno dela, como será apresentado.



## 2. A PERDA DA TRADIÇÃO: O ELO ROMPIDO ENTRE PRESENTE E PASSADO

Neste capítulo é apresentado o tema da perda da tradição e sua relação com a degradação da autoridade, como os conceitos correlatos: poder, violência e força.

A perda da tradição<sup>23</sup> suscita primeiramente a reflexão em torno dos problemas por ela criados e, a seguir, incita o pensamento sobre a sua importância em relação à vida humana e política, mas, antes de entender a problemática relação da tradição teórico-filosófica e política da crise da autoridade — ou da perda da tradição —, é importante apresentar algumas definições sobre o significado inerente à tradição de forma geral e, seguindo, aos modos arendtianos.

Segundo Japiassú e Marcondes (2001, p. 185), tradição significa, além de uma continuidade, também “[...] permanência de uma doutrina, visão de mundo, ou conjunto de costumes e valores de uma sociedade, grupo social ou escola de pensamento, que se mantêm vivos pela transmissão sucessiva por meio de seus membros”.

Para Pieper, a tradição seria a sua relação com a atitude filosófica, sendo o ato de filosofar uma realização no relacionar do homem com a totalidade do ser. Para ele, o filosofar é dirigir-se ao mundo como um todo: “Porém, ao homem é dado ‘sempre’, ‘desde sempre’, antes de qualquer filosofia, antecedendo-a sempre, uma interpretação da realidade. E essa interpretação da realidade é dada sob a forma de uma tradição” (PIEPPER, 2007, p. 55).

Na poesia de Char e na percepção de Tocqueville, citados por Arendt (EP, p. 32-33), a tradição perdida soa como uma herança que nos foi deixada sem nenhum testamento e que o homem e sua mente vagueiam nas trevas desde que deixou de ser iluminado pelo passado.

Tais afirmações convergem para a compreensão da importância da tradição para a vida e a conservação humana. O passado deve ser sempre uma luz lançada ao presente, para que possa indicar o sentido e a compreensão de se estar na posição atual

---

<sup>23</sup>Por mais que possa parecer haver certa semelhança entre os conceitos de tradição e de passado, esses dois conceitos não são iguais para Arendt. Tradição está ligada a forma de pensar, teorizar os problemas e tentar achar respostas para ele, porém esta tradição foi destruída pela modernidade. Já o passado serve como fonte de compreensão para o presente e futuro. Uma ponte que nos conecta e esta conexão pode ser compreendida na forma como expressava Arendt sobre seu grande amigo Walter Benjamin na sua obra: *Homens em tempos Sombrios*. Para ela, Benjamin era um pescador de pérolas na história, ou seja, ele buscava o conceito na modernidade e como este mudava e se transformava ao longo do tempo, desejava perceber estas nuances de significados. Benjamin também diferencia o passado da tradição, pois afirmava que “a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e conclui que teria de descobrir novas formas de tratar o passado” (HTS, p.208). Para maior aprofundamento sobre o conceito de passado em Walter Benjamin ver p. 208-22.

da humanidade, porém a crítica de Arendt incide sobre o apagar dessa luz sobre as vidas humanas e o cegar dos olhos humanos sobre qual caminho trilhar, principalmente na esfera política. Isso se concretiza no mundo político com a perda da tradição, da implicação de não mais se olhar, ou buscar no passado uma interpretação, um entendimento e uma aprendizagem para guiar o presente e o futuro.

A perda da tradição significa romper o elo entre presente e passado; impellido por essa separação, o homem é impedido de significar e de ressignificar sua vida. Para Hannah Arendt, a tradição é a ponte que conecta a sociedade atual com o passado, e, sem essa conexão, o passado, com sua importância para compreensão e reflexão do presente, tende a ser esquecido.

Essa ponte pensada pela autora é o mundo constituído pelos adultos, pois são eles que têm a responsabilidade de ligar os novos, aqueles que nascem, ao passado. Nos dias atuais isso, contudo, também se perdeu e o aprendizado é substituído pelo fazer, assim como o sentido de crescimento moderno encontra-se totalmente voltado para o futuro. Este é um eterno fluxo, uma eterna mudança, sem consciência de continuidade, pois, uma vez que se rompe com o passado, não há como haver continuidade.

A não ligação com o passado rompe com o mundo comum entre as pessoas por desejos particulares. O não pertencer a um ato fundante, a um princípio de autoridade, conduz as pessoas a viverem sua individualidade acima da coletividade. O fim da tradição leva à perda da autoridade e provoca a sensação de não mais pertencer ao mundo como um lugar comum, público, indicando que as ações humanas perdem o sentido dado pela tradição, pois:

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança por meio dos vastos domínios do passado: esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado ao passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. Mas não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada — e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás — toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido (esquecimento) — pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder — significa que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser por meio da recordação (QA, p. 130-131).

Perder a tradição significa não saber mais o que se é no presente, pois ele está suspenso e indefinido. A perda da tradição se assemelha a perder-se na escuridão do esquecimento sobre si mesmo, sobre o próprio homem e a política. Seria como se o homem perdesse o sentido da sua existência, é um tornar-se órfão de existência.

Arendt se preocupa com a possibilidade de haver um esquecimento ou um desvencilhamento da grande riqueza que o passado produz, o que priva o homem de buscar experiências profundas da existência humana. Ela constata que o “fio da tradição se rompeu” e conclui que nos resta a tentativa de compreender e preservar o passado como uma riqueza para a humanidade, pois, desse modo, ele corre o risco de tornar-se obsoleto, já que o olhar agora está sempre voltado para o futuro, para o progresso.

Para Schio (2012, p. 31), perder a tradição “[...] significou ficar sem aquela que serve de suporte, que seleciona e nomeia, que transmite e preserva, quem indica os rumos a serem seguidos. A tradição, como a liberdade e a igualdade políticas, garantem as normas do agir, pois se baseiam na autoridade adquirida no transcorrer do tempo”. À tradição “[...] cabia tornar qualquer desordem ou perturbação em apenas um transtorno ou disfunção provisória, pois as regras, seguidas pela própria humanidade na história, eram firmes o suficiente para explicar e para resolver os problemas surgidos”.

Segundo Nádia Souki (2001, p. 126), o declínio e a perda da tradição emergem na história com o entusiasmo pregado pela modernidade e sua valorização da racionalidade. A modernidade, com seu discurso de que a tradição deve ser superada, pois não tem mais importância porque é inútil e sem valor. Esse discurso se baseia em suposições de que a modernidade só será concretizada quando a tradição for destruída e suplantada, em supor que a modernidade com a ciência não precisa da tradição. Surge, então, outro questionamento: Para Arendt, o que realmente significa e qual é a importância da tradição para a humanidade?

Hannah Arendt, ao refletir sobre a tradição, assinala que a sua perda se inicia com Platão e é expressa na obra *A República*, com a *Alegoria da Caverna*, quando ele rejeita os assuntos humanos para se dedicar ao pensamento, à contemplação das ideais ou à verdade das ideias, pois que então estaria em grau de superioridade para com aqueles que se dedicavam à vida material.

O papel do filósofo, iniciando com Platão, era o de buscar as verdades metafísicas. Esse pensamento, segundo Arendt, perpassou a idade antiga, medieval e moderna, com exceção dos romanos. Seu fim acontece, positivamente, com a filosofia de Karl Marx, pensador que critica a tradição ao afirmar que a filosofia pertence ao

mundo dos homens e a seus assuntos humanos, políticos, e não a uma esfera fora da sociedade, ideias metafísicas. Marx ainda concorda que “[...] os filósofos já interpretaram bastante o mundo, chegou a hora de transformá-lo”. Seguindo o raciocínio arendtiano, com Platão, “[...] tradição iniciou-se com o abandono da política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos” (EP, p. 44).

Essa perda do trato da política iniciada pelos principais filósofos gregos e que finda com Marx – pois Marx traz a filosofia do céu para a terra novamente, para o assunto dos homens, o que foi algo bom – é, para Arendt, também a responsável pela ruptura, pela quebra e pela lacuna causada entre o passado e o futuro, que é negativo, como será apresentado mais adiante.

Dá-se, então, o início das reflexões acerca da tradição, quando Arendt aponta, na teoria de Platão, o momento em que se transfere toda a responsabilidade do filósofo para a dedicação ao pensamento e à reflexão – transferência com efeitos desastrosos para o nosso mundo em comum. Quem assim não o fizesse era considerado como alguém que vivia num mundo de trevas, de confusão e de ilusão; a esta vida de aparência, de paixões e de ignorância, a ela deveria o filósofo renunciar e abandonar, pois é uma vida inferior, não digna dos verdadeiros sábios homens, já que pode afastá-los do mundo inteligível, do mundo perfeito.

Quando o filósofo renuncia à vida pública e se dedica totalmente à contemplação, há uma ruptura, uma quebra entre filosofia e política e entre contemplação e ação<sup>24</sup>, sendo o homem do mundo das ideias o primeiro a delas usar com fins políticos, desrespeitando não só a suma importância da liberdade e da igualdade em assuntos humanos, como tentando empurrar para fora da *Polis* a *doxa*, a opinião, o falar com o outro sem violência, pois esta se apresentava como um perigo para os filósofos, uma vez que seu amigo Sócrates foi condenado à morte pela *doxa* daqueles que o julgavam. Por isso, para Platão, era necessário estabelecer verdades eternas e imutáveis.

Na interpretação arendtiana, entretanto, o fracasso de Platão na sua “imposição” do rei-filósofo se deu por um ato de ignorância referente à importância da opinião para a

---

<sup>24</sup>Para Arendt, a ação no campo político é a própria estrutura do homem coletivo, pois é somente no espaço público que o homem age livremente e através da sua possibilidade de agir que o novo e o espontâneo surgem no mundo. Ver o conceito de ação e seu desenvolvimento em *A Condição Humana*, cap. V, p. 188-255. Para uma leitura introdutória, sugiro a obra de Luciano Oliveira: *10 Lições sobre Hannah Arendt: a trilogia da ação*, p. 55-92.

política grega antiga. Verdade e *doxa* postas em oposição, como Platão propôs, tem consequências políticas imensas, como afirma Xarão (2000, p. 59-60): “[...] o conceito de verdade elaborado por Platão está em proporção inversa à noção de *doxa*, tão importante na Grécia. A distância entre *opinião* e verdade tornou-se o abismo que separa os filósofos dos homens comuns”. A relação platônica com a *Polis* é que, aos sabedores, aos filósofos, cabe a preocupação com as coisas eternas, imutáveis, verdades metafísicas e aos assuntos humanos e políticos, as opiniões.

Se o início da tendência de abandonar o espaço público e as coisas da terra se dá com Platão, o seu fim é anunciado por Marx, ao inverter as hierarquias até então apresentadas pelos filósofos, entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, e filosofia e política, pois, para ele, a filosofia pertence ao mundo comum e realiza-se exclusivamente nas relações do homem com o homem e com o mundo. A fraqueza de Marx foi não ter posto abaixo as hierarquias e só tê-las invertido.

Para Arendt, Marx desconstrói a tradição do pensamento político platônico e estrutura sua crítica sob três fundamentos que atacam e se contrapõem às verdades absolutas que eram aceitas. A primeira predição seria a de afirmar que “[...] o trabalho criou o homem” (EP, p. 48)<sup>25</sup>. Assim, na interpretação de Arendt sobre Marx, o homem é criado pelo trabalho e não por um Deus. Com essa asserção, Marx devolve aos humanos sua humanidade, que provém da função do *laborare*, da sua própria atividade. A característica humana que diferencia os homens dos animais é o trabalho e não a razão e tampouco aquele deve ser desprezado como o fora pela tradição: “Marx desafia assim o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão” (EP, p. 59).

A segunda predição marxiana indica que “a violência é a parteira da história”. Para Marx, isso é um indicativo de que a violência ou a posse dela é a estrutura e a constituição de todas as formas de governo. Segundo Arendt, para Marx o Estado funciona como um meio, instrumento da classe dominante para a dominação, a opressão e a exploração dos trabalhadores, constituindo-se assim, com a ajuda da força policial, um Estado de Violência que deveria ser destruído para que a classe operária assumisse o controle, por meio da violência. Já para Arendt, o pensamento de Marx, que utiliza da violência como força motriz da história (EP, p. 49), supõe que o “desenvolvimento da produtividade humana” só emerge por “meio de guerras e revoluções”.

---

<sup>25</sup>Ver p. EP (p. 48).

O comentário de Arendt acerca da violência é o de que esta, categoricamente, sempre foi a última possibilidade, a última razão a ser usada nas relações entre países. Mesmo na esfera doméstica, a autora vê a violência<sup>26</sup> como um instrumento da tirania e não das relações e assuntos humanos que respeitam a liberdade e a igualdade. Tradicionalmente, a violência se constitui como sendo a ação mais vergonhosa, característica da tirania. Há em Marx uma glorificação da violência e uma inferiorização e negação do *logos*, como em Platão ao desejar eliminar a *doxa*, esta que, na concepção arendtiana, é o fundamento para as relações mais humanizadas.

A terceira predição afirma que “os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo”. Isso quer dizer que é passada a hora de aplicar as teorias filosóficas no mundo, no real, e não as deixar no campo ideal. O problema proposto para a tradição é a transformação da filosofia, que fora uma atividade para os eleitos, em realidade do senso comum para todos. Sendo assim, estaria Marx propondo o fim do Estado e o fim da Filosofia?

Para Hannah Arendt (EP, p. 51), as assertivas marxistas são chocantes e paradoxais. Ela questiona: Uma vez que o trabalho é concebido em Marx como a atividade superior do humano, sendo a própria constituição do homem, logo, como ficará então o homem quando, no Estado perfeito de Marx, o trabalho for abolido? Há possibilidade de emancipação do trabalho? Se a violência é a força motriz da história e o Estado seu detentor, a história humana então desaparecerá com a abolição do Estado e com o fim das lutas de classes? Abolindo a filosofia, que tipo de pensamento restará nesse tipo de Estado<sup>27</sup>?

Essas questões levantadas por Arendt são fundamentais para expor as contradições marxistas pertinentes à tradição e mostrar que essas dificuldades incoerentes apresentadas servem para encobrir a “[...] perplexidade de ter que lidar com fenômenos novos em termos de uma velha tradição de pensamento, fora de cujo quadro conceitual pensamento algum parecia absolutamente ser possível” (EP, p. 52). O que Arendt expressa é, a seu ver, uma contradição em Marx. Segunda ela, Marx se contradiz ao romper com a tradição platônica do pensamento para trazer a filosofia para o mundo

---

<sup>26</sup>O conceito de violência será analisado minuciosamente mais adiante, no segundo capítulo.

<sup>27</sup>O pensamento de Karl Marx é de grande importância para analisar as conjunturas políticas modernas e hodiernas, porém sua importância nesta discussão é apresentar, na visão arendtiana, sua contribuição para romper com o pensamento tradicional. A apresentação de suas ideias não conduz para uma análise crítica minuciosa das contradições de seu pensamento e tampouco uma análise crítica arendtiana de suas contradições.

dos homens e depois conceber a história como um processo de realização do futuro, onde o futuro pertencerá à classe operária. Nesse momento em que Marx concebe a história com um fim, como uma realização, partindo ainda do futuro para explicitar o presente, Marx rompe com a tradição negativamente.

Assim, embora com o crepúsculo da tradição provocada por Marx, os conceitos da tradição platônica política, de superioridade de uns em relação ao outro, ainda exerce influências sobre as mentes e com maior força tirânica e quanto mais se afasta da vitalidade da tradição política romana, mais se perde a importância de um ato fundante, e o homem quando se distancia ou se perde desse início, as formas de coerção se tornam mais fortes e, quando os homens percebem, já não há mais como se rebelar contra essas forças<sup>28</sup> não só coercitivas, mas anulantes, do próprio ser do homem.

Em Marx se encontram, segundo Schio (2012, p. 24/25), pressupostos nas alterações de conceber as ideias desde o advento das ciências modernas e na filosofia de alguns pensadores dos séculos XVIII e XIX, pressupostos que estimavam dentro da própria história serem resolvidos os problemas políticos e sociais com o uso da consciência ou pela ação de indivíduos ou de grupos sociais, mas que, ao ver arendtiano, serviam só para estabelecer uma lacuna entre o passado e o futuro.

A quebra entre o passado e o futuro, segundo Arendt (EP, p. 54), iniciou-se com o surgimento da Ciência Moderna, logicamente na Idade Moderna. É no século XVII que surgem as Ciências Naturais, mas o clímax político é atingido com as revoluções do século XVIII e suas implicações gerais são desenvolvidas após a Revolução Industrial do século XIX. Já no século XX, com o advento dos regimes totalitários e a Primeira Guerra Mundial, é demarcada a divisão entre a Época Moderna e o Mundo Moderno<sup>29</sup>.

Rompendo com a tradição, rompe-se também com o futuro e este se torna obscuro, pois o passado era como uma luz que já não ilumina mais e nem aponta caminhos para fazê-lo corretamente. A tradição tinha como baluarte trazer e garantir segurança e permanência ao mundo; sem ela para preservar o passado e transmitir os conhecimentos para as gerações vindouras se comprometem até mesmo os que nascem, pois adentrarão em um mundo repleto de incertezas e insegurança e assim o conhecimento de mundo se torna motivo de alerta, limitado e até mesmo vazio.

---

<sup>28</sup>Essa força é o totalitarismo, que será apresentado no capítulo III. A quebra na história criou as condições para os regimes totalitários se efetivarem.

<sup>29</sup>Hannah Arendt faz uma diferenciação entre Época Moderna e Mundo Moderno. Época Moderna corresponde ao início da Ciência moderna, enquanto o Mundo Moderno, ou Mundo do século XX, é a época contemporânea, após o advento dos regimes totalitários e da Primeira Guerra Mundial.

Esse vazio de sentido chega ao limite e a importância da tradição se perde com os desafios impostos aos pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da metafísica tradicional, invertidos conscientemente com Kierkegaard, com Marx<sup>30</sup> e com Nietzsche, que apresentam suas filosofias e com elas o fim da tradição. As filosofias dos autores citados acima não foram deliberadas com o propósito de romper com a tradição, até porque, conforme Arendt, a ruptura mesma se dá na história com a concretização dos regimes totalitários<sup>31</sup>, que, por meio do terror e da ideologia, se efetivaram como uma nova forma de governo e dominação.

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político e cujos crimes não podem ser julgados [...] ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado (EP, p. 54).

Com o fenômeno político do totalitarismo, que se impôs por meio do terror, espalhando o medo da morte pré-anunciada e da ideologia, propaganda disseminada para convencer o povo a aderir a seu projeto político, a tradição ficou inerte e não foi capaz de compreender até então os conceitos políticos.

Para Arendt (EP, p. 66-67), os dois pensadores responsáveis por localizar na história das consciências as resoluções dos problemas políticos e sociais foram Kant e Hegel. O primeiro, conforme Schio (2012 24-25), defende a existência de um fio que conduz, *a priori*, a natureza e é guia da história dos homens, comandando suas ações. A proposta de Kant é uma razão reguladora e orientadora da história humana, uma vez que esta não pode estar solta, não fundamentada. Ela se fundamenta pela natureza e por leis gerais, conferindo certeza e não a contingência oferecida pelas ações humanas. Esta posição kantiana sugere “tranquilidade” aos sujeitos da história pertinente às suas ações, pois os acontecimentos históricos não são caóticos, mas seguem leis naturais.

Já Hegel percebe na história universal um contínuo desenvolvimento. A base dessa interpretação, segundo Schio (2012, p. 25), é construída pelos acontecimentos singulares. E o alvo dessa história universal seria chegar à liberdade, ao espírito absoluto, o maior amadurecimento de consciência e racionalidade. A determinação da história hegeliana seria guiar os homens à realização da liberdade humana. Hegel via a

---

<sup>30</sup>Já foram apresentados os argumentos de Marx contra a tradição.

<sup>31</sup>Como a exposição sobre os regimes totalitários está prevista para o capítulo III, neste momento do trabalho se faz necessário perceber que a ruptura entre passado e futuro emerge da efetivação dos regimes totalitários como poder político.



própria história como desenvolvimento contínuo e ininterrupto e foi ele, por meio da continuidade histórica, que substituiu primeiramente a tradição, já que:

Por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições (EP, p. 55).

Conforme Arendt (EP, p. 66-67), os pensadores Kierkegaard, Marx e Nietzsche se situam no que se pode determinar o fim da tradição, mas antes de ela ser rompida, como já foi exposto, pela teoria da totalidade da história universal de Hegel, tanto que eles foram hegelianos, na concepção arendtiana, ao conceber a história da filosofia num processo dialeticamente desenvolvido, questionando a hierarquia tradicional dos conceitos apresentados até então. Foram eles que iniciaram a perda do passado da autoridade ao ousarem pensar a ausência de uma autoridade, mas ainda com a influência da tradição: “As distorções destrutivas da tradição foram, todas elas, provocadas por homens que haviam tido a experiência de algo novo, que tentaram quase instantaneamente superar e resolver em algo velho” (EP, p. 56).

Nesse sentido, Kierkegaard (EP, p. 56) e sua proposta do “salto da dúvida para a crença”, fez uma inversão e distorção entre fé e razão tradicional e lançou várias dúvidas à religião, o que promoveu uma grande tensão entre dúvida e crença. Marx, por sua vez, ao saltar da teoria para a ação, da contemplação para o trabalho e “[...] da filosofia para a política, transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente do que nunca daquilo que chamaríamos hoje uma ideologia” (EP, p. 57). Nietzsche avança consideravelmente ao inverter o pensamento de Platão, o qual teorizava que a verdadeira vida se constitui da sensibilidade e da materialidade do próprio mundo e não de um mundo de ideias transcendentais, suprassensíveis.

Para Arendt, esses pensadores desejavam, por meio de suas teorias, negar e se contrapor à filosofia tradicional. Kierkegaard desejava afirmar a dignidade da fé contra a razão e contra o raciocínio dos modernos; Marx reafirmou que a dignidade do homem está na sua ação e não na contemplação, como também desejava se opor à relativização da história. Já Nietzsche desejava afirmar a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno. Essas oposições entre fé e razão, teoria e prática e o

sensivelmente dado aconteceram não porque elas ainda estivessem enraizadas às experiências humanas, mas, contrariamente, porque elas se tornaram conceitos, sem os quais, portanto, qualquer pensamento que os abarcasse parecia possível.

As rebeliões teóricas feitas pelos filósofos supracitados foram superadas pela ciência moderna, porém ainda assim foram importantes, pois mostraram a incompatibilidade dos traços modernos com a tradição. Kierkegaard (EP, p. 58) sabia que a incompatibilidade da Ciência Moderna com as crenças tradicionais não repousa nas descobertas científicas específicas, pois estas jamais seriam capazes de responder às questões propostas pela religião. Ele, ao desejar salvaguardar a fé da modernidade, sujeita-a a questionamentos, dúvidas e desconfianças, tornando a religião, assim, na própria religião moderna, que se caracteriza por dúvidas, questionamentos e desconfianças: “As crenças tradicionais desintegram-se no absurdo quando Kierkegaard tenta reafirmá-las sobre a hipótese de que o homem não pode confiar na capacidade de sua razão ou de seus sentidos para receber a verdade” (EP, p. 58).

Marx atribui a incompatibilidade do clássico pensamento político com as modernas condições políticas ao fato de as revoluções francesa e industrial terem elevado o trabalho ao seu grau máximo de produtividade, trabalho esse que era tido como faculdade inferior do homem pelo pensamento político clássico. Ele desejou elevar o ideal de liberdade a um patamar de igualdade universal.

Surge com Nietzsche, conforme Arendt (EP, p. 60-61), a sua desvalorização dos valores, a incompatibilidade entre as ideias da tradição que haviam sido solidificadas como unidades metafísicas, transcendentais, para identificar e medir pensamentos e ações humanas que conduziam à verdade dos fatos e a “sociedade moderna, que dissolvera essas normas em relacionamentos entre seus membros, estabelecendo-as como valores funcionais”, porém os valores que se constituem em bens sociais e que não possuem valor algum em si mesmos, sendo um produto da relação humana e social.

Assim como os bens produzidos, os valores também se tornam entidades de troca e essa relativização faz com que o bem perca sua essência de ideia, o que compromete o padrão pelo qual bem e mal são medidos e reconhecidos, tornando-se assim valores que podem ser trocados por outros. Dessa forma, perde-se o princípio dos valores. O que Arendt quer enfatizar sobre os valores em Nietzsche é que, ao atacar os princípios metafísicos dos valores, afirmando que não são eternos nem imutáveis, mas são construídos por potência, a autora se posiciona sobre a relativização que ele faz dos

valores e isso implica as confusões conceituais, seja do conceito de bem, seja do conceito de autoridade.

Segundo Arendt, ao proclamar ter descoberto valores superiores e novos, Nietzsche torna-se refém de suas próprias ilusões, estas que ele mesmo ajudou a destruir, pois, ao relativizar e intercambiar os valores metafísicos e transcendentais, relativizou os seus próprios conceitos de poder, de vida e do amor ao homem e sua existência terrena<sup>32</sup>. O problema é que Arendt aponta na teoria da relativização dos valores de Nietzsche é que tudo é relativo agora, até mesmo sua teoria.

O ponto comum que liga esses três pensadores seria uma mudança de compreensão acerca de conceitos da filosofia tradicional. O principal deles é o conceito de animal racional, pois, conforme o pensamento de Kierkegaard, ao saltar da dúvida para a crença, concebe o homem como um ser concreto e sofredor. Já em Marx, ao saltar do reino da necessidade para o da liberdade, concebe o homem como constituição da sua força produtiva, e Nietzsche, ao inverter o platonismo e transmutar todos os valores, insiste na materialidade, na produtividade da vida e na vontade de poder do homem, como um homem além do próprio homem e que ama a sua existência terrena.

Essas teorias independentes expressam as reviravoltas com que a tradição acaba colocando em foco o duplo sentido do princípio, que nada mais é que a afirmação de um dos opostos: “*fides contra intellectus*, prática contra teoria, vida sensível e perecível contra a verdade permanente, imutável e suprassensível – necessariamente traz à luz o oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significação a sua oposição” (EP, p. 63-64).

Segundo Arendt, existe uma reviravolta nas posições da tradição, pois contra as teorias dos rebelados outras se alicerçam. É o voltar-se a si mesmo de todo ser humano, o que é aludido por Platão, no seu mito famoso, na sua obra *A República*. Tal obra se estrutura em três partes: na primeira, é a libertação dos grilhões que obrigavam aos prisioneiros a verem somente sombras e imagens como se fossem a verdade, a realidade; a segunda reviravolta é a da caverna para o céu límpido, em que as ideias aparecem como ideias verdadeiras, transcendentais, essências e eternas; já a terceira

---

<sup>32</sup>Parece que, ao tratar de Nietzsche, Arendt comete alguns problemas de compreensão ao acusá-lo de relativista, assim como sua própria teoria, pois o próprio Nietzsche se considerava um perspectivista, ou seja, ao transvalorar os valores, deseja justamente relativizar os valores humanos, rompendo com a tradição de pensamento filosófico que afirmava que há valores eternos, assim como verdades absolutas. Na verdade, Arendt parece não compreender bem Nietzsche, que afirma: “não há fatos, só há interpretações”. Ver: Além do bem e mal de Nietzsche.

consiste no deixar as ideias eternas e retornar à caverna para mover-se no reino das coisas perecíveis e dos homens mortais. Essas reviravoltas expressam a perda de sentido e de orientação e o reajustar-se às situações.

Com as teorias dos filósofos Kieerkegaard, Marx e Nietzsche e o desafio à tradição, há várias reviravoltas, que partem da negação de um conceito para afirmar outro e esse outro conceito ganha o mesmo viés que era criticado por ele:

Sensualismo e idealismo; materialismo e espiritualismo; imanência e transcendência”, este voltar-se a si mesmo vai ao centro do problema e eles questionam a tradicional hierarquia das aptidões humanas, ou, para colocá-lo de outra forma, novamente perguntam qual é a qualidade especificamente humana do homem (EP, p. 67).

Também o conceito da tradição estremeceu desde que Descartes — com seu sistema que define o homem e o mundo em *res cogitans* e *res extensa*, entre conhecimento e realidade, entre pensar e agir — trouxe dúvida e desconfiança à tradição.

O abalo se deu de vez na tradição quando a Ciência Moderna, com base em princípios cartesianos do duvidar e do desconfiar, apresentou “[...] a dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade em última instância percebida apenas no ver mudo e inativo, não pode ser sustentada quando a Ciência se tornou ativa e fez para conhecer” (EP, p. 67). Com isso, a Ciência se torna ativa e a verdade não consiste mais em obedecer à antiga hierarquia tradicional, a qual determinava que a verdade poderia ser percebida e encontrada apenas na contemplação. Consequentemente, no campo religioso, a verdade como revelação e a fé em um Deus revelado tornam-se algo duvidoso e inspira desconfiança, abalando as estruturas religiosas que também contribuíam para a existência da autoridade.

Com os fatos apresentados, a concepção de teoria perde seu significado antigo<sup>33</sup> e passa a ter um novo significado de funcionalidade científica, ou seja, um saber cientificamente moderno. A noção de teoria passa a ter outro significado, não é mais considerada relativa à razão ou sentidos, mas torna-se teoria cientificamente moderna que muda conforme os resultados que produz, tendo sua validade acarretada pelo que funciona e não o que revela.

Com essas rupturas modernas, desde a compreensão da história com Kant e Hegel, com as teorias dos pensadores da rebelião ao pensamento tradicional e

---

<sup>33</sup>Sistema de verdade razoavelmente conectado que, enquanto verdades, não foram construídas, mas dadas à razão e aos sentidos. Ver EP (p. 68).

principalmente com o aparecimento das Ciências Modernas, a quebra da tradição torna-se inevitável e a busca para orientar as ações dos homens não é mais estruturada no passado, pois o olhar agora é para o futuro.

Desta forma, sem o pensar, e com a ausência do discurso racional que deveria segui-lo, há um afastamento entre o pensamento e a realidade, tornando esta opaca, e o primeiro "condenado a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta" (*apud* EP, p. 32). No momento em que o homem não se sentiu preparado para a atividade do pensar sobre algo, objetivando situar-se mentalmente em seu lugar, qual seja, o presente, por ter desaparecido a confiança na tradição, a ruptura aconteceu (SCHIO, 2012, p. 51-52).

Na interpretação da Schio (2012, p. 30) sobre a tradição é que, ao rompê-la, o pensamento priva-se de realidade e a ação de significado. Assim ambos perdem seu sentido. A partir dessa falta de significado, a reflexão sobre o cotidiano e mesmo a da metafísica, há uma contraposição ao pensar a tradição e qualquer autoridade que se origine dela.

Os questionamentos sobre a verdade da tradição e seus conceitos, e o combate a qualquer autoridade oriunda dela, mostram e indicam que a tradição se enfraquecera. A tradição não tinha mais condições de apontar caminhos para serem seguidos e pensados, o que, conseqüentemente, não podia mais permitir solucionar os problemas com ênfase e base na sua autoridade, já que agora a tradição se tornara velha para a resolução dos problemas novos surgidos. Com a perda da força da tradição, perde-se também a força do conceito de autoridade. Assim, perdidas ambas no campo político, torna-se um problema político, uma vez que o novo homem ocidental, que despreza a tradição, era o mesmo homem que se utilizava dela para fazer a transposição da lacuna entre passado e futuro, sem sequer ser cômico dela.

Sem a tradição, afirma Arendt (EP, p. 53):

Parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente há sempre eterna mudança no mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.

Conforme Schio (2012, p. 31-32), tradicionalmente, em termos de pensamento:

Houve uma ruptura, uma situação no momento presente, sem nenhuma análoga na história humana, pois os acontecimentos do passado não iluminavam mais o presente, não traziam garantia para o futuro. Quando isso ocorre, o futuro torna-se incerto, o ser humano não sabe mais como agir, pois não encontra apoio para fazê-lo, tendo

em vista que a segurança fornecida pela tradição foi perdendo sua força reguladora.

Ainda de acordo com Schio, a tradição que tinha como sua tarefa primordial a preservação do passado e sua transmissão para as gerações vindouras, por intermédio de seus ensinamentos, apresentava dois objetivos claros. O primeiro era a manutenção da tradição por meio de sua continuidade; o segundo era o de inserir aqueles que nascem e torná-los capazes de participar do mundo comum. Com a realização desses objetivos, a autoridade estaria sempre protegida, porém, com o rompimento da tradição, a ação, os padrões e os modelos que foram constituídos e consagrados pelo tempo ficaram sem uma autoridade para legitimá-los. Com isso foi gerada a crise e a quebra do elo entre passado e futuro.

E conclui Schio (2012, p. 32):

Com a derrocada da tradição, que indica o fundamento do agir, as ações humanas tornam-se sem justificação no momento de engendrã-las. Ou seja, sem a tradição, as ações perdem o apoio e as indicações de como devem ser levadas a cabo. Com isso, os atos ou os assuntos humanos perdem sua dignidade e grandeza. Gera-se, assim, em nível subjetivo, a perda do fundamento do mundo, do sentimento de permanência e segurança, não do mundo atual, mas de sua esfera teórica, aquela do pensar, do situar-se frente às questões, compreendendo-as e sabendo como agir. As confusões teóricas acabam por atingir os fatos concretos, pois estes são espelho do mundo interno. Esse estado de coisas ameaça as novas gerações, causando o esquecimento e com ele perdendo-se a dimensão da profundidade na existência humana, pois não mais podendo-se reconhecer as experiências autênticas e incontestes comuns a todos, os próprios termos autoridade e passado perdem seu sentido.

Sendo assim, um sintoma característico do esfacelamento da tradição, e do passado que a sustentou, foi a perda da autoridade em várias esferas da vida humana.

Na visão de Lafer (2003, p. 51-58), a obra *Entre o Passado e o Futuro*, principalmente na parte da perda da tradição, é um exame profundo do mundo contemporâneo que se traduz no campo intelectual. A perda da tradição se deu na perda da sabedoria, que é a dificuldade de discernimento em um contexto no qual a tradição já não consegue mais responder ou sequer perguntar o que poderia ser feito para compreender o totalitarismo. Como consequência de tal perda, emerge a novidade do totalitarismo.

O esfacelamento da tradição antecipado se deu, no campo do pensamento, por Kieerkegaard, Marx e Nietzsche, tendo Hegel como ponto de partida. Segundo ele, foi

Hegel o primeiro a afastar do campo do pensamento todo sistema de autoridade com o seu vislumbre ao desdobrar completamente uma unidade dialética na história mundial. Com isso, Hegel tentou mostrar "[...] a identidade antológica da ideia da matéria em movimento dialético — o real é racional e o racional real — desgastando, conseqüentemente, o clássico da aporia imanência e transcendência" (LAFER, 2003, p. 53).

Kierkegaard, contrastando o conceito tradicional do homem como ser racional, apresenta o homem concreto como um sofredor. Ele inverte "[...] a relação tradicional entre fé e razão pelo salto racionalmente absurdo da fé" (LAFER, 2003, p. 53). Um dos fatores para Arendt, na visão de Lafer, para a ruptura com tradição, foi a perda do senso comum, que traz consigo a desconfiança agora provocada pela ciência contemporânea, que parte da rejeição do senso comum e da linguagem comum para buscar a verdade dos fenômenos naturais, diluindo-se, assim, a tradicional distinção entre natureza e cultura.

Seguindo com a interpretação do ex-aluno e estudioso de Arendt, para Lafer, Nietzsche se contrapôs ao conceito tradicional de racionalidade humana como essência do homem, transportando para tal constituição a produtividade da vida e a vontade de poder do homem.

Daí o niilismo, pois a posição de Nietzsche - "um portador de valores graças ao qual o conhecimento se encarna no gesto da vida", palavras de Antônio Candido esbarram na incompatibilidade entre a contestação a valores transcendentais, elaborados pela tradição e classicamente utilizados para medir a ação humana, e a sociedade moderna, que dissolveu esses padrões transformando-os em valores funcionais, isto é, entidades de troca (LAFER, 2003, p. 54).

Segundo Lafer, Marx, em uma perspectiva diferente, também favorece uma ruptura entre o pensamento clássico e as condições políticas da modernidade, pela radicalidade que alguns dos seus conceitos básicos, como o do trabalho que criou o homem e a compreensão de que o homem, por intermédio de seu trabalho, se torna um animal *laborans* e não um animal *rationale*.

No homem marxista, concebido como um animal *laborans*, percebe-se uma oposição à verdade absolutizada pela tradição, como a de que Deus é o criador do homem. Marx tira do poder de Deus a criação e transfere-a ao trabalho como constituição essencial do homem. Já no segundo conceito, nele se apresenta a máxima de que a violência é a parteira da história. Essa máxima expõe, em primeiro lugar, uma

faculdade peculiar do homem e expressa uma contraposição aos gregos, segundo os quais na *Polis* conduziriam os negócios humanos por meio da palavra e da capacidade de homens livres. Já no terceiro conceito, Marx propõe uma atualização da filosofia no campo político, atualização que determina o fim do pensamento tradicional positivamente, que inicia desde Platão, como já citado, e se encerra quando o pensamento tenta se realizar na política.

Marx, ao propor a atualização da filosofia na política, politizou e industrializou o conceito de história, subvertendo o seu significado teórico que era para o futuro, para a realização do Estado do proletariado. De fato, a filosofia política de Marx se baseava não em uma análise da ação, mas na preocupação hegeliana com a história, só que a história deixou de ser uma compreensão do passado para ser uma projeção do futuro. Em outras palavras, a história passou a ser um modelo cuja contemplação fornece regras para a ação, ou seja, a finalidade da história é a atualização da ideia de liberdade.

Para Lafer, os pensadores, ao contestarem a tradição com suas teorias que aspiravam à totalidade, não se desintegraram totalmente da tradição. O que realmente ocorreu foi uma transformação na noção de teoria, que era tida como um conjunto de verdades interligadas que não foram feitas e construídas, mas dadas para a razão e para os sentidos, para que, assim, a ciência moderna pudesse se transformar numa hipótese ou no trabalho que se modifica de acordo com seus resultados pelo ato de funcionar.

A experiência do totalitarismo comprova no mundo dos fatos a tendência das orientações do pensamento antes relatada. Daí a circularidade da relação entre fatos e teorias que coloca o sentido da ação política uma vez que implica no contexto para o qual a tradição não tem nem padrões para julgá-la — em virtude da perda do senso comum e da dissolução de valores — nem perguntas para explicá-la — em virtude da noção contemporânea de teoria. Movimentar-se neste perplexo impasse, que traduz todo alcance de lacuna entre o passado e o futuro, equivale à perda da sabedoria (LAFER, 2003, p. 58).

Por fim, para Lafer, a falência da tradição equivale à perda da sabedoria e da relação do homem que lhe permitia compreender e entender o mundo que o cerca. Romper com a tradição significa perder o princípio que guia a ação, assim como deixar de lado a autoridade que legitima o mundo e comprometer o sentido de permanência e de mundo comum. Com o rompimento com a tradição, há um comprometimento com a perda da autoridade, algo que era essencial para a manutenção de um governo político da liberdade e da igualdade, porém a derrocada da autoridade é ainda precedida pela perda da religião.



A perda da religião trouxe consigo a evidência do declínio das instituições religiosas. A não crença que culminou no desprestígio da religião e não da fé foi também lançada ao campo político e, como consequência disso, assistiu-se ao afastamento da política, pois:

Desde a radical crítica das crenças religiosas nos séculos XVII e XVIII [...] o crente moderno deve constantemente resguardar suas crenças contra as dúvidas; se não a fé cristã como tal, o Cristianismo (e é claro o Judaísmo) na época moderna é ameaçado por paradoxos e pelo absurdo (QA, p. 131).

Para Arendt, se a autoridade ou sua estrutura passasse por rigorosos questionamentos, corria-se o risco de os outros dois pilares — tradição e religião — não se sustentarem mais, colocando em perigo, pela dúvida e instabilidade, a legitimidade do Estado.

A secularização foi um dos principais fatores que colocaram a estabilidade política em suspensão, pois a sustentação e a legitimação da política, que anteriormente se baseava no divino, foram colocadas em cheque pelo desenvolvimento e estabelecimento do Estado-nação. Arendt não se opõe ao secularismo político, a crítica se remete ao vazio das novas estruturas de governo. O problema para ela é que, para que um governo consiga manter-se e governar, é preciso que as pessoas consintam e apoiem, ou seja, tenham fé no novo governo por autoridade.

É importante ressaltar, sobre a perda da religião, que Arendt não se demora em explicá-la tão efetivamente como a tradição e a autoridade. Então o importante a entender é que a religião cumpria com o *religare*, ligar o homem novamente à fundação, “[...] pois ser religioso era estar ligado ao passado”. Estar “[...] ligado ao passado é o mesmo que, através do sentido da fundação, sempre erigir a pedra angular, desde a fundação para a eternidade” (QA, p. 163).

Consequentemente às duas perdas, a da tradição e a da religião, a perda da autoridade revela-se equivalente à perda da permanência e da segurança do mundo político — mundo esse que já havia entrado em crise com as revoluções sociais e políticas ocidentais, mas que alcançou uma radicalidade sem precedentes históricos na constituição dos regimes totalitários. Os totalitarismos, nazista e stalinista, aproveitaram-se da lacuna e do esvaziamento da autoridade para se efetivarem como poder político total, mantido pela violência com uso da força. A apresentação desses conceitos e a sua relação confusa com a autoridade e com o totalitarismo seguem.

## 2.1 Crise de autoridade provocada pela confusão conceitual sobre seu significado

O ser político, o pertencer e viver na *Polis*, isso tinha a significação de que ali, no espaço comum, as deliberações surgiam mediante palavras, mediante acordo comum, por meio da ação livre e não da força coercitiva e violenta, como é operada pela política atualmente. A perda dessa noção de local comum, do público, como o era para os gregos e os romanos antigos, deve-se, segundo a autora, à crise e à perda da autoridade instalada e vigente no mundo moderno, antecipada pela perda da tradição e perda da religião.

Os regimes totalitários, como a crise da autoridade, não surgiram de outro lugar que do próprio homem. Nesse sentido, o totalitarismo, segundo a concepção arendtiana, é uma “criação” exclusivamente humana: “esse corpo político absolutamente ‘original’ foi planejado por homens [...]” (OT, p. 526).

Para Hannah Arendt a autoridade, seu declínio e perda são fundamentais para o surgimento dos regimes totalitários e também da confusão que se tem do seu sentido e do seu significado. A perda e a ausência da autoridade no mundo moderno são um dos motivos centrais que tornou a compreensão dessa noção esvaziada e obscura, causa essencial das diversas confusões que esse conceito sofreu nesse século XX, como ato de persuasão, violência, poder e força, mas:

A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos (QA, p. 129).

Nos Estados modernos, a autoridade se estrutura pela violência, pela persuasão ideológica, pela força do sistema político e não pelo acordo, pelo mundo comum, configurando-se essencial e ingenuamente como uma relação de “mando-obediência”. Nesse tipo de realidade político-social não importam os meios que se usem para garantir a obediência, pois o que importa é a própria obediência.

O mundo moderno se encontra de tal forma que a experiência da autoridade, bem como o tipo de governo que se funda nessa experiência, desapareceu mesmo tendo sido uma experiência de suma importância para a organização e estruturação de práticas políticas vigentes à época. A perda de autoridade é a marca principal do século XX e

seu desaparecimento significou o declínio de uma das principais bases de sustentação política do Ocidente.

A perda da autoridade consumou consigo a sua desestruturação, desequilibrando a tríade romana da tradição, religião e autoridade — alicerce esse que sustentava o mundo político romano, sem o qual já não consegue manter-se de pé, pois, anteriormente à perda da autoridade, já se tinha o declínio ou a perda da tradição e da religião, lançando aos humanos a dificuldade de não conseguirem mais pensar e distinguir os conceitos no campo político, ou seja, os conceitos de poder, de força, de violência e de autoridade.

Essa nebulosidade sobre os conceitos fez emergir os regimes políticos da violência, do poder pelo poder e da força como legitimidade política. Por Arendt conceber a política diferentemente de violência, ela nos alerta para a confusão em torno do conceito de autoridade. Faz-se necessário, neste momento, entender e diferenciar os conceitos, para uma compreensão do capítulo vindouro, sobre a tentativa de entender o que é o totalitarismo, para que assim se perceba qual é o baluarte, a sustentação dos regimes totalitários no campo político — se ele se sustenta pela autoridade, pelo poder, pela força ou pela violência?

## **2.2 A concepção de poder tradicional, da *Polis* grega e da *Civita* romana**

Na obra de Arendt *Que é Autoridade?* (QA, p. 211), o poder é um conceito estrutural e importante para compreender a sua diferença política com o conceito de autoridade. O poder mantém a existência da esfera pública como o espaço potencial da aparência entre homens que falam e agem. A palavra "poder" deriva do latim *potencia*, com uma semântica de que as potencialidades que não se realizam, não se atualizam. O poder não se constitui de força, porque a força é representada pela individualidade isolada, já o poder apenas passa a existir entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no exato momento em que eles se dispersam, pois correspondem à condição humana da pluralidade.

A autoridade é confundida com o poder na fundação do Estado moderno até os dias atuais, pois cumpre com a relação de “mando-obediência”, transportando-a para o cumprimento de uma função, pela violência e não de uma estrutura política que sustentava a comunidade política. Ao voltar seu olhar para a tradição filosófica, Arendt percebe que poder se iguala a domínio e que existe outra tradição que serve de fio

condutor para sua teoria política, que estrutura o poder, a *Polis* grega e a *Civitas* romana, como sendo diferente de relação de domínio do homem sobre o homem.

Esta outra tradição é a elevação do espaço comum e da liberdade pelo poder que só é possível existir com outros, Sendo assim, é preciso distinguir o poder da tradição, o poder da *Polis* grega e o poder da *Civitas* romana.

A retomada de uma tradição da filosofia política que entende violência como manifestação do poder e que define as formas de governo como formas de domínio do homem sobre o homem é feita na obra *Da Violência*, na qual Arendt analisa que, segundo a tradição filosófica, o poder é um instrumento de domínio e que este se deve ao instinto de dominação do homem. Nesse sentido tradicional, mandar e ser obedecido são a essência do poder e com isso não é necessário qualquer outro atributo para que ele exista. Esta é a assertiva da tradição sobre o poder, pois:

Sartre disse sobre a violência quando lemos em Jouvenel que "um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumentos de sua vontade", o que lhe dá "incomparável prazer". O poder, disse Voltaire, consiste em fazer os outros agirem como eu quiser e está presente sempre que eu tenha a chance de "afirmar minha própria vontade contra a resistência dos outros", disse Max Weber, lembrando-nos da definição de Clausewitz de guerra como "um ato de violência para compelir o oponente a proceder como desejamos" (DV, p. 117).

Arendt volta à tradição para analisar e mostrar que o poder era, segundo muitos pensadores, entendido como dominação do homem pelo homem, elucidando que não importam os meios das ações, mas o resultado obtido com o poder sobre o outro, sempre favorecendo quem estava em posição de superioridade sobre o outro, seja no campo social ou econômico e até mesmo no teórico-racional. Contra essa tradição, ela afirmou que o poder não se constituía como consentimento, mas se constituía como violência. Então Arendt, citando a afirmação de Passerin d'Entreves, afirma:

[...] "se a essência do poder está na eficiência da ordem, então não há maior poder do que aquele que nasce do cano de um fuzil" e que seria difícil dizer de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro e que temos de decidir quando e em que sentido o poder pode ser diferenciado da força que, pelo próprio fato de ser qualificada, deixa de ser força, ou seja, "poder é igual a força qualificada ou institucionalizada" (DV, p. 117).

A autora faz objeções à falta de distinção crítica de toda essa tradição que confunde poder com violência e propõe uma retomada analítica e histórica para refletir

sobre outra forma de ver, pensar e fazer política. Questiona ainda se é mesmo certo relacionar o poder político com a “organização da violência”.

Um dos fatores determinantes para a estruturação do conceito de poder político como relação de mando-obediência e dominação do homem sobre o homem foi a instituição da soberania, ao definir o poder como poder absoluto, que emerge juntamente com o “Estado-nação”, ou seja, o Estado europeu soberano, fundamentado teoricamente por “Jean Bodin, na França do século XVI”, e “Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVII”.

Dessas concepções também surge legitimidade para a compreensão do poder como domínio. Arendt ainda faz duras críticas ao que ela chama de, talvez, a pior de todas as formas de governo de domínio, o governo de ninguém que se estabelece pela burocratização dos sistemas e nenhum homem pode ser culpado e responsabilizado, como nos governos totalitários.

A outra forma, entretanto, de compreensão do poder político, que se opõe à visão tradicional, é a restaurada da *Polis* grega, que consiste na política e no poder como princípio de igualdade, de estar entre iguais, sem coerção, sem persuasão e sem violência. Ocorre, porém, que essa tradição foi elevada e melhorada pelos romanos, que encontram na *Civitas*, na cidade romana, uma forma de política que tem autoridade sem uso da força ou da violência.

Na tradição greco-romana, *Polis e Civitas*, tanto o poder como a lei não têm sua essência na relação de mando-obediência. O poder não é entendido como dominação do homem pelo próprio homem e a lei não carrega consigo o poder ditatorial da ordem.

O poder é caracterizado na tradição romana como emanção do povo unido, ou seja, o poder deriva da união de muitos, como ocorria na *Polis*. Para Arendt, o poder é o baluarte e a preservação da existência da esfera pública.

Para Fry (2010, p. 98):

Arendt enfatiza a ineficácia da violência para obter fins políticos ao afirmar que "a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é rumo a um mundo mais violento" (apud OT, p. 177). Ela observa que é tentador pensar o poder em termos de ordenar outros a obedecer, mas ela remonta o conceito de "poder" às ideias gregas e romanas de poder, que não caracterizam o poder como um relacionamento de mando-obediência.

O poder, moderna e hodiernamente, nessa concepção da tradição romana, poderia ser ressignificado como o povo que cede por algum tempo apoio aos governos,

às instituições de um Estado. O povo cede poder às instituições de um país, mas esse apoio é a continuação do consentimento que deu origem às suas leis e, então, ele precisa de legitimidade no sentido de consentimento e de apoio, como era entendido na *Civitas* romana, pois os romanos antigos criaram:

[...] uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem, que, em sua opinião, tratava-se de um “governo próprio para escravos”. Infelizmente eles também se referiam à obediência – obediência às leis em vez de aos homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às leis à a coletividade tinha dado o seu consentimento (DV, p. 120).

Não existe nenhuma instituição política que não seja derivada do poder concedido pelo povo. Todas as instituições políticas são manifestações de poder, portanto elas declinam quando o povo deixa de manifestar apoio ou consentimento. Isso é verdadeiro para qualquer forma de governo, desde os gregos antigos. O poder é um fim em si mesmo, pois se constitui com o povo e por isso não precisa de meios para a sua justificação, mas da legitimação, que se traduz no apoio que o povo dá às instituições de um país.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política, ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos organização) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões (CH, p. 213).

O poder só existe na união do povo. Por essa razão não se pode usar o conceito de poder para um indivíduo isolado ou sozinho. O poder se constitui pela conservação da união, do estar juntos. É a capacidade humana, indispensável do fazer política, a capacidade da ação em conjunto, com reconhecimento da obediência vivida pelos gregos da *Polis* e os romanos da *Civitas*.

Para Arendt, o poder mantém a união das pessoas e, depois de passado este momento, cada um retorna para a sua casa e não há mais poder. Por ser essência da capacidade humana de agir entre si e depender da relação entre os homens, o poder tem

um caráter de potencialidade. De acordo com Leo J., “[...] para Arendt, o poder não é poder sobre os outros, mas poder que surge com os outros, o que ele descreve como poder relacional, em contraste com o poder unilateral” (apud PENTA, 1996, p. 219).

Por esses fatos, Arendt mostra que o poder é indispensável e baluarte de toda forma de governo e não há governo político verdadeiro que não reconheça esse poder no povo, porém sabe-se que existem governos que confundem poder com violência e esse não é e nem deveria ser baluarte, suporte para a existência da política.

Sendo assim, o poder é ilimitado, porque deriva da ação e da pluralidade dos homens, podendo ser dividido sem reduzir-se, diferentemente da força e da violência. O que comumente destrói as comunidades políticas é a perda do poder. É importante ressaltar que o poder, diferentemente da força — questão a ser tratada mais adiante — não pode ser armazenado, só pode ser mantido quando é efetivado por meio da união coerente entre atos e palavras a fim de criarem e revelarem a realidade.

Nesse sentido, o poder, assim como a ação humana, é ilimitado, ao contrário da força. O poder não tem limitação física na natureza humana, pois a limitação do poder é a existência das outras pessoas, ou seja, ele corresponde à condição humana da pluralidade e, por isso, pode ser dividido sem se reduzir.

### **2.3 A conceituação e a relação entre os conceitos correlatos à autoridade**

A força em relação ao poder é individual, logo não pode ser dividida, ao contrário do poder, que necessita da união das pessoas e não existe sozinho. A força é qualidade natural de um indivíduo isolado.

No Estado Moderno há uma transferência da força natural do indivíduo isolado, na esfera privada, para o público e com isso ameaça toda a humanidade. Arendt observa, na sua obra *O que é política?*, que essa força natural foi criada para preservar e assegurar a vida humana e, ao questionar qual o sentido da política hoje, ela inverte as posições e diz que, pelo uso da força, principalmente da força aliada à tecnologia, a política detém meios que podem destruir toda a humanidade. Assim,

[...] esse poder deve tornar-se uma calamidade se concentrado quase exclusivamente em torno da força, como é o caso dos tempos modernos, porque essa força desloca-se da esfera privada do indivíduo para a esfera pública. Por mais absoluta que possa ter sido a força do dono da casa sobre sua família no sentido mais amplo, nos tempos pré-modernos — e, com certeza, ela foi grande o bastante para

designar o governo da casa de despótico no sentido pleno da palavra —, essa força estava sempre limitada ao indivíduo que a exercia; era uma força totalmente impotente que continuava estéril tanto econômica como politicamente. Por mais funesto que o exercício da força do dono da casa fosse para os oprimidos, os próprios meios de força não poderiam prosperar nessas circunstâncias; não poderiam tornar-se um perigo para todos porque não havia um monopólio da força (OP, p. 36).

Segundo Arendt, o grande perigo é a concentração de um governo quase que exclusivamente em torno da força, que é o caso dos tempos modernos, em que há uma transferência da esfera privada do indivíduo para o público. Quando há essa transferência da força que era utilizada no âmbito privado e se caracterizava pela coerção do chefe sobre sua família, ela ainda era limitada ao lar, ao indivíduo que a praticava, não poderia tornar-se um perigo a todos, pois ali não havia um monopólio da força como hoje há nos estados modernos, podendo eles usá-la para seu próprio benefício ou interesse político.

A força pode ser entendida e praticada como uma opção ao poder, mas não há nenhuma possibilidade de aquela substituir a este. Nas tiranias, os governos se consolidam pela imposição da força. Eles destroem o poder, mas não o substituem, uma vez que destruído o poder, perde-se o apoio e o consentimento popular, só restando ao ditador governar pela imposição da força, já que o respeito à autoridade e o poder não mais existem, pois, segundo Arendt:

Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por certo número de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde originara-se o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparece, “o seu poder” também desaparece (DV, p. 123).

A tirania se estrutura sobre a individualidade e o isolamento, contrapondo-se à pluralidade. Ao focar o governo sobre a individualidade, cerceia-se o espaço para que o poder se desenvolva por meio do medo.

A força, segundo Arendt (OP, p. 41), é pertinente ao homem no seu espaço privado, já a força do homem é uma força produtiva, uma força do trabalho, sendo um fenômeno da natureza e o próprio poder inerente a ela. Quando a força está relacionada ao homem e à natureza, então ela vai permanecer no âmbito “terrestre-natural” — hábitat natural do homem e de sua manifestação da força —, porém, quando esta força for aplicada ao espaço público, este compromete o governo e destrói o poder. Daí decorre a



importância em se analisar se e quando um governo se estrutura pela força ou pelo poder, pois, nesse caso,

Temos que decidir se, e em que sentido, pode o "poder" se distinguir da "força", para que possamos averiguar como o fato do uso da força, de acordo com a lei, modifica a qualidade da mesma força, apresentando-nos um quadro inteiramente diferente das relações humanas”, uma vez que “a força, pelo simples fato de ser qualificada, cessa de ser força [...]. O poder, no entendimento de Passerin d’Entreve, é a força ‘qualificada’ ou ‘institucionalizada’” (DV, p. 117).

Sendo assim, ao se isolar tanto o governante como o povo, a esfera pública entendida como poder, como união e consentimento do povo, se desfaz e opõe-se à pluralidade, qualidade indispensável para a manifestação do poder. Ao se fazer da força uma forma de governo paralela, de domínio, Arendt afirma que a força não deve ser entendida como uma segunda via do poder, mas deve ser definida como aquela que um homem sozinho pode exercer contra seu semelhante e da qual um ou vários homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios da violência.

A violência se configura por um caráter instrumental e precisa ser orientada e justificada. Os fins desejados pela violência podem legitimá-la<sup>34</sup>. Ela não é um fim em si mesma, porque os instrumentos da violência são feitos para aumentar e multiplicar a força natural de alguém ou então alterá-la.

A "força", que usamos frequentemente no linguajar diário como sinônimo de violência, especialmente quando a violência é usada como meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, para designar as "forças da natureza" ou as "forças das circunstâncias" (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia liberada através de movimentos físicos ou sociais (OP, p. 28).

A complexidade em torno das definições conceituais entre poder, violência e força é tão difícil de desfazer que, para a autora, essas distinções não correspondem a compartimentos estanques, podendo esses conceitos ser transvertidos, incorporados, mudados e combinados.

Arendt associa a não distinção, nos governos modernos, entre violência e poder, muitas vezes, tratados como iguais, à incorporação da violência como poder e, assim, tornando-se difícil fazer uma diferenciação pelo viés da ordem e da obediência e este motivo acarreta a equalização de ambos os termos na esfera política do poder.

---

<sup>34</sup>Ver a legitimação da violência em Arendt: "Sobre a Revolução e Crises da República". In: *Da violência*.

Na sua forma extrema, violência se traduz em “um contra todos”, mas isso não é possível sem o auxílio de instrumentos, ao contrário do poder, e assim ela não está na essência de todo o governo, razão por que precisa de justificação. Por fim, a violência é incapaz de gerar o poder.

Essa forma de conceber ou entender o poder como instrumento para que seja cumprida uma ordem, ou ainda com o intuito de mantê-la, é derivada da tradição e não deve ser o modelo a ser seguido pelos governos. Nessa forma de governo moderno, a violência é usada como instrumento para manter a estrutura do poder político, não o do povo, intacta. Ao se analisar o governo dos dias atuais, tem-se a impressão de que não há como desvincular violência de poder e que aquela é a forma de manutenção do poder. Essa visão tradicional da violência como poder contraria a verdadeira essência da ação política. Desse modo,

Diferentemente da ação política, a violência é muda, silencia a troca de opiniões e é usada como meio para obter determinados fins [...]. Enquanto a violência é, a miúdo, usada por governos a fim de alcançar à força determinadas metas, Arendt acredita que, em fim de contas, a violência é bastante ineficaz como instrumento político para a manutenção de um poder soberano, porque os meios podem sobrepujar totalmente o fim (FRY, 2010, p. 98).

Segundo Arendt, o uso da violência, para a manutenção das metas, seja qual for, é sumamente perigoso, pois, como a violência ocorre no campo da imprevisibilidade, nada garante o sucesso de tais ações e, por mais que o governo decline ou perca o poder, não se compensará ou reconquistará pelo uso da violência com esse propósito.

A perda do poder e da autoridade em todas as grandes potências é claramente visível, mesmo estando acompanhada por um imenso acúmulo de meios de violência nas mãos do governo; mas o aumento de armamentos não pode compensar a perda de poder (DV, p. 177).

Para Arendt, a história mostra, por meio das revoluções, que, no embate de violência por violência, o governo ganha, mas sempre enquanto a estrutura do poder estiver intacta, ou seja, que as ordens do governo sejam obedecidas e que este tenha a seu lado o exército e a polícia.

Quando, no entanto, o poder se romper, o apoio do povo desmoronar, o governo sempre correrá o risco de se perder. Quando o governo se desintegra (DV, p. 126), o poder das armas muda de mãos. Quando o poder se esvai, as ordens começam a ser questionadas e desobedecidas, os meios de violência são colocados à prova e se

mostram inertes, pois a obediência é relacional, baseia-se no consentimento, no acordo, e na quantidade de pessoas que consegue dela participar.

Tudo depende do poder que está por trás da violência. A obediência civil nada mais é do que o apoio e o consentimento livres. De nada adianta um governo dar ordens se as armas que obrigariam o povo a obedecer estiverem nas mãos do exército e da polícia e estes não mais se dispuserem a obedecê-lo e se colocarem do outro lado, pois:

A violência, é necessário lembrar, não depende de números ou de opiniões, mas sim de formas de implementação, e as formas de implementação da violência, conforme mencionei mais acima, como todos os demais instrumentos, aumentam e multiplicam a força humana. Aqueles que se opõem à violência com o mero poder, cedo descobrirão que se confrontam não com homens, mas sim por artefatos fabricados pelo homem, cuja desumanidade e força de destruição aumentam em proporção à distância a separar os inimigos. A violência sempre é dada destruir o poder; do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência. O que jamais poderá florescer da violência é o poder (DV, p. 130).

Da violência usada contra o poder do povo, para ela jamais o governo terá consentimento. Por esses motivos torna-se lógico afirmar que nenhum governo existe exclusivamente pelo uso da violência. Até mesmo os governos totalitários têm a polícia secreta e os seus informantes que consentem livremente poder ao governo.

Embora a violência tenha o pretexto de gerar poder, ela não é de forma alguma politicamente tão eficaz quanto o poder real, que é alcançado mediante a liberdade. Arendt observa que um governo baseado unicamente na violência não pode existir, porque todos os governos precisam de uma base de apoio de crentes para agir. (FRY, 2010, p. 99).

Em *Da Violência*, Arendt retoma o conceito da ação para alertar que tanto a violência como o poder não são fenômenos naturais nem manifestações do pré-político, privado. A violência e o poder só existem no domínio político, garantidos pela capacidade da ação e da espontaneidade, de começar algo novo.

O comportamento animal pode ser previsível, mas não a ação, pois, segundo a autora (SR, p. 177), sobre o uso da violência como meio para se conseguir fins políticos, essa prática violenta pode mudar o mundo — como todo o agir humano —, contudo advém desta prática um mundo muito mais violento, como o que é visto atualmente no Iraque, país que foi “pacificado” pelo uso da violência armada, o que gerou ainda mais violência. No caso, mais violência foi gerada porque a maioria do povo iraquiano não

consentiu o poder aos Estados Unidos para intervir no país. Surge então agora o Estado Islâmico, extremista, que devolve a violência praticada pelos Estados Unidos com a invasão do Iraque, pois os “estadunidenses” capturados são decapitados, ou seja, da violência é gerada mais violência.

## 2.4 Poder e força

Em *Que é Política?*, Arendt faz a distinção conceitual e teórica entre força e poder e enfatiza que, apesar da diferença conceitual e usual, força e violência já foram confundidas e postas em relação, já que:

Como em toda parte onde os homens agem em comum, surge o poder e como o agir em comum dos homens acontece essencialmente no espaço político, o poder potencial inerente a todos os assuntos humanos se fez valer num espaço dominado pela força. Com isso, surge a ilusão de que poder e força seriam a mesma coisa; e nas condições modernas, esse é realmente o caso em amplas áreas. Porém, poder e força não são a mesma coisa quanto à sua origem e sentido original; em certos sentidos, chegam a ser antagonismos. Mas onde a força, que é um fenômeno do indivíduo ou da minoria, liga-se ao poder, que só é possível entre muitos, surge um aumento monstruoso do potencial de força — por sua vez, provocado pelo poder de um espaço organizado, mas que depois, como todo potencial de força, aumenta e se desenvolve às custas do poder (OP, p. 34).

O Estado, segundo a tradição, estrutura-se pela força e pela violência. O Estado é aquele que tem a força, é o portador da força e que tem ou deveria ter por fim salvaguardar os direitos primordiais da vida e da liberdade.

O que causa intriga em Arendt é que o Estado, enquanto detentor da força e da violência por meio da tecnologia, tornou-se tão poderoso que pode inverter o fim natural do Estado, que era salvaguardar a vida, a liberdade, e agora pode levar à destruição da liberdade e do mundo. Assim,

O horror que se apoderou da Humanidade quando se ouviu falar da primeira bomba atômica foi um horror em relação a essa força oriunda do Universo, quer dizer, no sentido mais verdadeiro da palavra, uma força sobrenatural; a extensão das casas e ruas destruídas assim como o número de vidas humanas exterminadas só teve importância pelo fato de a fonte de energia recém-descoberta causar, logo em seu nascimento, morte e destruição na maior escala, possuída de uma tremenda força simbólica capaz de ficar gravada na memória (OP, p. 42).

O Estado, enquanto portador e detentor da força tecnológica, pode levar o mundo humano à sua destruição, não mais só pelo uso das bombas atômicas, pois atualmente também a tecnologia dos drones pode ser considerada uma constante ameaça. Arendt alerta para essa situação possível, pois, como o Estado se fundamenta em força e não em autoridade, não se deve achar que a destruição do mundo e o extermínio da vida humana, por meio da força, seja fictício. Eles não são novos e aqueles que sempre achavam que uma condenação pura e simples da força acabava, no final, numa condenação da coisa política, só deixaram de ter razão há poucos anos, mais exatamente desde a invenção da bomba de hidrogênio.

Quando questiona “qual o sentido da política”, Arendt interpela o sentido que o Estado está dando à vida e à liberdade, porém a resposta que se obtém é que os tempos modernos concebem o espaço “público-político” como o espaço da força e tal avanço tecnológico das forças só foi possível porque estas asseguram a soberania de um Estado, pois:

Em todo caso, a pergunta sobre o sentido da política diz respeito hoje à conveniência ou inconveniência desses meios públicos de força; ela surge do simples fato de a força que devia proteger a vida ou a liberdade tornar-se tão terrivelmente poderosa que ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida (OP, p. 33).

Parece estranho e surpreendente a existência dessas armas, porque os tempos modernos veem a política como o meio de conservação da vida, da sociedade e, em consequência disso, todo o esforço é desenvolvido para limitar as competências da política àquilo que é mais necessário.

O afastamento da força para fora do âmbito do domicílio e da esfera “semipública” da sociedade ocorreu de forma totalmente consciente; para poder existir sem força na vida cotidiana, o homem fortaleceu a força da mão pública, do Estado, da qual acreditava poder continuar sendo senhor, por tê-la definido expressamente como um mero meio para o objetivo da vida social e do livre desenvolvimento das forças produtivas.

Entende-se agora que essa transferência da força do espaço privado para o espaço público — transferência com o intuito de que o Estado devesse proteger e assegurar a vida — podem levar à destruição do mundo. Um dos fatores principais por essas confusões e inversões de valores políticos se dá pela via do declínio e da perda da autoridade.

Então agora cabe aqui o seguinte questionamento: Com a perda da autoridade desde o surgimento do Estado Moderno até os dias atuais e com a efetivação dos regimes totalitários, estaria a autoridade mesmo perdida do cenário político? Teria a autoridade compreendida pelos termos arendtianos conseguido sobreviver aos regimes totalitários?

### 3. A COMPREENSÃO DA ESTRUTURA DO TOTALITARISMO COMO NEGAÇÃO E DESTRUIÇÃO DA AUTORIDADE

Por sua gravidade e complexidade, é necessário ater-se aos totalitarismos<sup>35</sup> e fazer um esforço de compreensão para entender por que Arendt via neles uma terrível novidade e algo diverso de todos os outros regimes políticos, assim como um fenômeno capaz de escapar da compreensão do que até então a filosofia política havia pensado. Com uma postura genuinamente filosófica, Arendt, assombrada, não olha para o totalitarismo como algo natural e questiona: O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido? Para enfrentar essas e outras questões, a filósofa, em 1951, publica um livro fundamental e imprescindível para o pensamento ético-político pós-Segunda Guerra Mundial. Trata-se de *Origens do Totalitarismo* (1989), que se ocupou de entender o que foi esse fenômeno político que emergiu da confusão produzida pelas categorias políticas e, pode-se dizer, preencheu o vácuo deixado pela crise/perda da autoridade. Foi, talvez, o primeiro grande esforço de pensamento sistemático que tentou pensar essa absoluta novidade que nem a tradição filosófico-política, nem a história deram conta de explicar.

Como toda grande obra, *Origens do Totalitarismo* abalou crenças e concepções. Foi um genuíno livro-experiência, um livro que marcou o pensamento filosófico, sociológico, histórico e antropológico. Segundo Aguiar (2009, p. 199), a autora não pretendeu escrever um livro de história *ipsis litteris*. Para ele, a obra nasce da experiência marcante que Hannah Arendt teve sobre os regimes totalitários feitos da própria experiência, uma fonte viva da sua filosofia política por toda a sua vida. Arendt

---

<sup>35</sup>Em torno de sua obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt recebeu várias críticas por não tratar do mesmo modo os dois regimes, como utilizar de metodologias diferentes para a sua abordagem do totalitarismo nazista e do totalitarismo stalinista. Sobre as críticas à metodologia diferente, Duarte reflete citando Arendt (2001, p. 66). Arendt afirmava que o referido desequilíbrio metodológico fora deliberado, pois ela não quisera enfatizar naquela investigação o "[...] único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável, cuja discussão requer a crítica de algumas das principais convicções da filosofia política ocidental - o Marxismo". Por um lado, ela temia que a ênfase na investigação deste componente tradicional do totalitarismo stalinista acabasse por enfraquecer a "[...] originalidade chocante do totalitarismo, o fato de que suas ideologias e métodos de governo foram totalmente sem precedentes e que suas causas desafiam as explicações adequadas nos termos históricos usuais". Por outro, ela também sabia que o confronto com o marxismo a levaria a um confronto com certos elementos teóricos da própria tradição do pensamento político ocidental, o que expandiria demasiadamente o campo de suas preocupações naquele livro. Aliás, foi no curso desse projeto de pesquisa que sua reflexão política ganhou novos rumos, passando a confrontar a tradição do pensamento político ocidental que culminará em Marx e no seu emprego perverso na União Soviética de Stalin. Afinal, se Arendt não concordava com condenação simplista do pensamento de Marx como responsável direto pelo totalitarismo stalinista, ela também não podia deixar de perceber que a terrível atualidade do seu pensamento tinha a ver com o fato de que ela pode ser "[...] utilizado e mal-utilizado por aquela nova forma de governo".

torna-se uma contadora de histórias (*storyteller*) através da narrativa das experiências físicas, psíquicas, filosóficas, afetivas e de terror total fomentadas pelo totalitarismo. Ao escrever *Origens*, segundo ainda Aguiar, ela se depara com um grande dilema, pois a experiência totalitária não pode ser explicada, nem encontrada nos conceitos tradicionais e tampouco ser iluminada por um processo de desenvolvimento encontrado no passado. O passado, com sua luz da tradição, não conseguia iluminar e explicar tal evento. Os regimes totalitários não faziam ponte com o passado. O subterfúgio usado por Arendt foi tornar-se uma fenomenóloga, explicar os fatos pela própria experiência.

Segundo Newton Bignotto (2001, p. 37), a obra *Origens do Totalitarismo*, desde quando foi publicada:

Se constituiu em um dos textos mais influentes do pensamento político contemporâneo. Ao enfrentar o complexo problema dos regimes surgidos entre as duas guerras mundiais, Arendt se propôs não apenas analisar os fatos históricos que estiveram na raiz dos acontecimentos que marcaram o século XX, e permitiram a erupção de movimentos políticos e mais tarde de regimes que, segundo ela, nada diziam às formas políticas do passado, mas principalmente encontraram o significado mais profundo de uma experiência humana que parecia ultrapassar tudo que até então fora possível conceber. Esse esforço marcou toda a sua obra e, a nosso ver, influenciou todo o seu pensamento.

De acordo com Young-Bruehl (1982, p. 211), Arendt estava ainda descontente com a produção do livro, mas permitiu sua impressão, pois considerava que, apesar de existirem problemas, acima dos problemas estava o desejo de que os regimes totalitários fossem e pudessem ser examinados publicamente o mais rápido possível. Entende-se que tal decisão se deve, acima de tudo, a um compromisso incontornável com o pensamento e com a época que lhe coube viver. Para Arendt, era questão de urgência pensar coletivamente essa terrível novidade que pôs em risco a humanidade.

Como observa Margaret Canovan (2000, p. 26), o totalitarismo, na compreensão de Arendt, como um fenômeno político novo, se assemelha a um furacão que destrói tudo o que se põe e, principalmente, se opõe em seu caminho. Não há um planejamento ou estrutura. O totalitarismo é um movimento desordenado de destruição, não utilitarista, insano e dinâmico, que tenta destruir todos os atributos da natureza humana e do mundo, tenta destruir tudo o que torna possível a política.



Ainda que tenha recebido críticas<sup>36</sup>, como merece um livro que faz pensar, é inegável a relevância desse esforço inaugural de compreender esse fenômeno de domínio total e colocar a humanidade face a face com o real, sem ilusões e sem esperanças. Os elogios feitos a ele estão mais voltados às duas primeiras partes, as intituladas como "Anti-semitismo"<sup>37</sup> e "Imperialismo", as quais, contudo, não serão exploradas e analisadas em nossa pesquisa, uma vez que ela está interessada em entender a estrutura e a tipificação dos regimes totais como negação da autoridade. Para tanto, a atenção aqui vai para as partes da obra em que ela se ocupa de tentar compreender o quão horrível pode ser um poder político que exclui a autoridade ao modo romano, pois no totalitarismo não há um ato fundante que legitime o governo. No totalitarismo, o que existe são anulação e destruição da própria liberdade, da espontaneidade, da igualdade e da própria existência humana.

Ao se ocupar das três questões sobre o totalitarismo (O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?), Arendt indica que suas análises se concentram nos acontecimentos vividos por todos aqueles que passaram a maior parte de sua vida sob o forte impacto, sob o desenvolvimento e sob a efetivação dos governos totalitários. Para tentar compreender esse processo do totalitarismo como um governo do poder e da violência, o capítulo será dividido nos seguintes subtítulos: massificação; propaganda, terror e cientificismo; os campos de concentração: o domínio total; e autoridade e totalitarismo.

---

<sup>36</sup>Raymond Aron, apesar de considerar o livro importante, diz que seus defeitos por vezes são irritantes. Que as primeiras partes, Arendt as escreve como historiadora e socióloga, já à terceira falta uma metodologia. As duas grandes críticas de Aron se fundamentam, primeiramente, na noção de uma essência do totalitarismo e, em segundo lugar, na pertinência quanto ao parentesco entre o regime hitlerista e o stalinista. Ele discorda dessa possível igualdade. Esta última é uma crítica geral que a própria Arendt reconhecerá como certa verdade ao comparar os dois sistemas. Para ver com maior aprofundamento as críticas de Raymond Aron, ler: ARON, R. "L'essence du totalitarisme", *Critique*, vol 19, nº 80 (1954, p. 51-70). Adler (2014, p.310-311), por sua vez, expressa sobre a obra: "Nenhuma solução, apenas análises. Nenhuma esperança, nenhum encantamento, mas o face-a-face com o real. Arendt nos ensina os amanhãs que desencantam, a ideologia como crença, a ideia de progresso definitivamente arruinada [...]", mas também segue com o elogio. A obra é "[...] verdadeira cartografia dos males do século XX. *Origens do totalitarismo* é uma obra-prima para se compreender como os povos puderam aderir à ideia de genocídio, como nosso pacto social foi definitivamente quebrado, como a hipótese de uma sociedade das nações caiu em ruína, como aceitamos o inaceitável: a inutilidade da existência, a sensação de estar sobrando, a recusa do Outro".

<sup>37</sup>O novo acordo ortográfico traz a palavra sem hífen, mas, por se tratar não só de uma palavra, e sim de um conceito arendtiano, a palavra e seus derivados vão ser mantidos com hífen.

### 3.1 Massificação

Segundo Arendt, o poder do totalitarismo e do seu movimento teve como viga de estrutura, se não a determinante, pelo menos uma das principais, o apoio das massas e da massificação da sociedade.

Seria um erro ainda mais grave esquecer, em face dessa impermanência, que os regimes totalitários, enquanto vivos, sempre se comandam e baseiam-se no apoio das massas. A ascensão de Hitler ao poder foi legal dentro do sistema majoritário, ele não poderia ter mantido a liderança de tão grande população, sobrevivido a tantas crises internas e externas, e enfrentado tantos perigos de lutas intrapartidárias, se não tivesse contado com a confiança das massas. Isso se aplica também a Stálin (OT, p. 356).

Os movimentos totalitários só são possíveis pela existência das massas, já que estas, segundo a autora (OT, p. 361), desenvolveram uma admiração, uma atração pelas organizações políticas. A união das massas não é desenvolvida conscientemente, partindo de um ponto em comum, pois não há uma percepção e articulação delas como uma classe que tem seus interesses e objetivos limitados e com possibilidade de serem atingidos. A aplicação do termo “massa” pertence ao tratamento com as pessoas que, mesmo sendo elas em grande número, pela sua indiferença, não se integram nem se organizam no interesse comum, tampouco veem em nada uma autoridade hierárquica, até que são seduzidas pelos regimes totalitários.

Para Aguiar (2009, p. 203), Arendt compreendia que, sem as massas, seria impossível a efetivação dos regimes totais, pois:

Os movimentos totalitários basearam seu poder no apoio das massas e das sociedades massificadas. Qual a compreensão da autora sobre as massas? Arendt, nesse aspecto, alia-se à maioria dos filósofos políticos contemporâneos na percepção das massas como pedra de toque da política. A base do poder não é constituída por sujeitos de direitos e deveres, capazes de contratar, representar, julgar, deliberar etc. Para ela, as massas são o resultado da decadência burguesa e suas instituições profundamente marcadas [...]. Os movimentos totalitários constroem seu poder nas massas, na sua força, e não nas classes, nos partidos ou nos cidadãos. [...] está na base da percepção de Arendt a respeito da enorme importância que as massas passaram a desempenhar nos movimentos totalitários que as reivindicavam como inspiradoras. A inflação, o desemprego, os refugiados e apátridas, contingentes enormes de pessoas sem raiz e lugar na Europa, corroeram o tecido social e fizeram surgir novas categorias: as massas, o lumpen (a ralé), a elite, o filisteu, exemplos das categorias sustentadoras dos movimentos totalitários.

A constituição das massas se estrutura pela grande maioria das pessoas que são neutras e politicamente indiferentes; esse fenômeno é perceptível, potencialmente, em todo o mundo. Nas massas, um dos seus elementos constitutivo é nunca terem participado da política.

Para Bignotto (2001, p. 38-39), a indicação que as massas fazem pela sua própria existência e presença é o fato de que uma boa parte do espaço público ter sido destruído, tendo como consequência a superfluidade das próprias massas e que podem ser, a qualquer momento, eliminadas sem oferecer riscos para os governos; entretanto, isso não faz das massas algo obsoleto e inútil. As massas não foram forçadas a saírem do processo público. O fato determinante do apoio ao totalitarismo é que elas justamente deixaram de participar da política e este é o fato de terem sido manipuladas de todas as formas e ordens.

Conforme Arendt, a simpatia da sociedade e o clamor pelos movimentos totalitários romperam com duas grandes fantasias pertinentes aos países democráticos. A primeira grande ilusão que perdeu a força foi a de que as massas participavam afetivamente do governo e todos estavam ligados de alguma forma direta ou indiretamente com algum partido político. A novidade, uma delas, mostrada pelos movimentos totalitários, é que as massas eram politicamente indiferentes e não se importavam com o público. Eram verdadeiramente neutras e apaticamente envolvidas com a política.

O silêncio das massas era um grito de indiferença e apatia à democracia, assim como o silêncio das organizações e instituições. Essa inércia política das massas validou os movimentos totalitários para que invadissem o parlamento, pois, como aquelas não se preocupavam com a efetividade política e os reais acontecimentos, tornou-se fácil invadir o centro do poder político e convencer as massas de que a culpa e os responsáveis pelos problemas do país era o corpo político que acabara de ser retirado do poder. Assim as massas foram facilmente convencidas. Com tal constatação, Arendt desmonta a afirmativa de que o movimento totalitário e a democracia não podem coexistir, pois vale sempre lembrar que Hitler chegou ao poder por meios legítimos, legais: “As massas, no entanto, até mesmo por suas características, só se tornam ativas quando conduzidas por um líder que lhes empresta um rosto e confere um sentido para suas ações” (BIGNOTTO, 2001, p. 39).

O não pertencimento, a indiferença e a posição neutra aos negócios públicos não são as únicas causas para o surgimento das massas e sua “servidão” aos movimentos

totalitários. A sociedade estabelecida como uma sociedade de competição consumista burguesa produziu apatia pelos negócios humanos e certa hostilidade em relação à vida em comum<sup>38</sup>. Isso se deu tanto entre a ralé, a parcela explorada e excluída da efetividade da vida pública, como também na própria elite, porque o comportamento do homem de massa não é só oriundo da classe a que ele pertence, é também influenciado diretamente pelas convicções gerais, pelas ideologias, pelo poder ideologizante, que são silenciosamente internalizados e compartilhados por todas as classes da sociedade.

O fato de haver um indivíduo ou indivíduos “[...] pertencentes a uma classe, que tinha obrigações grupais limitadas e certas atitudes tradicionais em relação ao governo, impedia o crescimento de um corpo de cidadãos que se sentissem, individual e pessoalmente, responsáveis pelo governo do país” (OT, p. 364). Isso gera uma inércia enquanto corpo cidadão e, conseqüentemente, a identificação maior com o grupo do que com o comum foi um fator determinante para o apoio das massas ou sua manipulação para a ascensão do regime total. O que a massa desejava era uma autoridade, um princípio de autoridade que a reconhecesse como existente, nem que essa autoridade fosse a própria violência e o terror personificados num líder.

Aquilo que antes pertencia à própria frustração individual, a consciência da desimportância e da dispensabilidade da vida, torna-se um fenômeno da massa. Assim, ganha razão o antigo ditado do velho provérbio, que diz que o pobre e oprimido nada têm a perder exceto o sofrimento, porém nem isso, de acordo com Arendt, servia ou se aplicava:

[...] aos homens de massa porque, ao perderem o interesse no próprio bem-estar, eles perderam muito mais do que o sofrimento da miséria, perdiam a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana (OT, p. 365).

A sociedade de massas emerge da fragmentação de uma sociedade atomizada, do isolamento e do desinteresse pelo social: “A principal característica do homem da

---

<sup>38</sup>Uma das interpretações possíveis da perda da vida em comum, da perda do mundo compartilhado e também um dos fundamentos da possibilidade dos totalitarismos está na perda do espaço público. O avanço da esfera social, o espaço privado que seria o espaço da propriedade privada gerou um afastamento e uma diminuição do espaço público, o espaço do bem comum. Essa perda do desejo do comum, do público, de acordo com Arendt, também foi crucial para o surgimento dos regimes totais. Esses conceitos não serão aprofundados, apesar de aparecerem em forma das massas, da atomização, mas para uma reflexão mais profunda acerca da importância do entendimento deles não só para entender a possibilidade do nazismo e do stalinismo, como a política moderna. Ver, em Arendt: *A Condição Humana*, cap. II, as esferas pública e privada, p. 31 a 88.

massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (OT, p. 367).

Se a principal causa do homem de massa é sua atomização, a pergunta é de onde ela emerge? Para Wagner (2002, p. 152), tal solidão social é visto por Arendt como “[...] o resultado da ocupação do espaço público pela atividade do labor, atividade que, anteriormente, havia se localizado sempre na esfera privada”. Young-Bruhel (1997, p. 210) já expressa que o isolamento (atomização) surge de uma desagregação social: “[...] primeiro os indivíduos ficavam isolados em suas classes e, então, à medida que as próprias classes se deterioravam a partir de dentro, tornavam-se atomizadas e desumanizadas”.

Essa atomização é um dos pontos-chave para o pertencimento das massas aos regimes totalitários. Todo movimento que visa ser total, ter domínio total, deve acabar com a coexistência de toda e qualquer atividade considerada autônoma, mesmo que seja uma competição esportiva, um jogo de xadrez. Ao competirem por amor à competição ou ao jogarem por amor ao jogo, para os regimes totais isso é uma demonstração de que ainda há uma resistência à atomização, é sinal de que esses indivíduos não foram engolidos pela sociedade totalitária. Essa resistência é um obstáculo para a uniformização e homogeneização das massas. Essas são condições fundamentais para a existência e o funcionamento do totalitarismo.

Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa exigência é feita pelos líderes dos movimentos totalitários mesmo antes de tomarem o poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana (OT, p. 373).

Será mesmo o sentimento de pertença, abordado por Arendt, que faz com que o ser humano se entregue totalmente ao mal radical, à banalização do mal, ao desejo de morte do diferente, à normalização dos campos de morte — os campos de concentração? Será que a morte da pessoa jurídica, física e emocional acontece somente nos campos de concentração? Aquele que se entrega, que se anula e se deixa dominar totalmente pelo regime, esse parece que também está morto juridicamente e psíquico-fisicamente, pois a própria espontaneidade da ação ou a relação pensar e agir não se faz presente nesses indivíduos.

As massas também não se encontravam em um modo de não existência, pois o que havia nelas e o que as movia eram as ideologias e os desejos do líder? Quando há a abdicação do pensar, do julgar e do agir, não há uma relação com os mortos-vivos dos campos, mesmo que a autora trate esse conceito como a banalidade do mal<sup>39</sup>, a incapacidade de pensar, julgar e agir, perdendo-se essas capacidades, qual é a diferença entre as massas e os mortos-vivos ou os praticantes do mal como banal? Essas questões servem para uma reflexão para apontar que, nas massas antigas, modernas e contemporâneas, quando agem como tal, agem pelo mal como banal.

Para a autora, esses indivíduos são tão leais<sup>40</sup> ao regime pelo fato de serem seres isolados completamente, totalmente desprovidos de laços sociais e afetivos, de serem indiferentes à família. Para ela, o sentimento de existência e de pertencimento é efetivado, sentido, quando participam do movimento, quando pertencem a ele; no entanto, quando essa participação passa a ser total, deixam de pertencer a si mesmos. Esse é o resultado da ideologia pregada mesmo pelo líder dos regimes totais: o esvaziamento total do ser e o preenchimento total da ideologia. O próprio Hitler se reconhecia na massa e a massa nele. O fato de ele ser e mostrar-se como composição da massa dava a ele mais poder coercitivo de manipulá-la.

Essencialmente, o líder totalitário é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária. Como simples funcionário, pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do "desejo" das massas que ele incorpora, como as massas dependem dele. Sem ele, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria

---

<sup>39</sup>O conceito de "banalidade do mal" remete à imobilidade da faculdade de mostrar-se horrorizado, chocado com o mal que as pessoas sofrem; quando o sofrimento do outro não provoca nada também naqueles que fazem este mal. O mal banal se estrutura por uma incapacidade de pensar, julgar e agir. O conceito que estrutura o mal como banal é desenvolvido no livro *Eichmann em Jerusalém* (2013), resultado da cobertura que Arendt faz em Israel do julgamento do homem que encaminhava os judeus para as fábricas de morte. Esse conceito origina-se do choque que leva ao deparar-se com um homem "comum", que apenas cumpria ordens, incapaz de pensar, julgar, agir e de sentir. Alguns comentaristas trataram desse conceito com demora, dentre os quais estão: Nadia Souki (1998) em sua obra: *A Banalidade do Mal*; Fry (2010, p. 21-53) em *Totalitarismo e a Banalidade do Mal*; e de forma mais geral: Luciano Oliveira (2014), em *10 Lições sobre Hannah Arendt*, p. 93-101.

<sup>40</sup>“Na União Soviética o modo de conseguir a fidelidade, lealdade se estruturava mais sobre o aspecto do terror, medo da morte, ao que parece, do que propriamente o sentimento de pertença. O meio de alcançar a fidelidade das massas também era eliminar todas as conexões familiares e sociais e o caminho era através de expurgos. 'Os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o acusado em 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, presta informações e acorrem com denúncias que 'corroboram' provas inexistentes, a única maneira que encontram de demonstrarem a sua própria fidelidade” (OT, p. 372).

uma nulidade. Hitler, que conhecia muito bem essa interdependência, exprimiu-a certa vez num discurso perante a SA: "Tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês" (OT, p. 374).

Uma das novidades apresentadas pelo totalitarismo, segundo Arendt, surge da própria reflexão da declaração de Hitler sobre a relação entre o líder e a massa. Que um não é sem o outro. Surge daí um novo modelo de ordem e execução que será atribuído a uma ordem natural ou histórica, pois, na tradição política ocidental, a ação era entendida como dar ordens e executá-las. Para que haja essa relação de mando-obediência é preciso que alguém comande, expresse através da ordem seu desejo, seu pensamento, e o imponha sobre o grupo inerte, destituído de pensamento e de vontade, fazendo cumprir, seja pela persuasão da autoridade ou da violência. Uma das novidades do totalitarismo é a mudança no próprio processo do pensamento das pessoas. Na compreensão de Hitler, o pensamento só existe em virtude da formulação ou da execução de uma ordem. Com o pensamento subordinado a formular ou executar uma ordem elimina-se a diferença e a importância para o fazer político, entre o pensar e o agir, e também eleva, ainda que do ponto de vista perceptivo, uma certa igualdade entre governados e governantes que atrai e conquista as massas.

Nem o nacional-socialismo nem o bolchevismo jamais proclamaram uma nova forma de governo ou afirmaram que o seu objetivo seria alcançado com a tomada do poder e o controle da máquina estatal. Sua ideia de domínio — a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida — é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado. A tomada do poder através dos instrumentos de violência nunca é um fim em si, mas apenas um meio para um fim, e a tomada do poder em qualquer país é apenas uma etapa transitória e nunca o fim do movimento. O fim prático do movimento é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação; um objetivo político que constitua a finalidade do movimento totalitário simplesmente não existe (OT, p. 375).

O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e o papel dessa ideologia no aparelho de coerção, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente.

O poder brotava do apoio das massas aos movimentos totalitários nazista e stalinista, que pelo fato de serem manipuladas e formatadas consentiam poder aos líderes e aos movimentos. Viu-se que o homem de massa é aquele ser atomizado, que

não participa do público, que não está filiado a nenhuma partido, nem ligado a algum sindicato.

Para Arendt (OT, p. 358), as massas, quando religiosamente fanatizadas, são inatingíveis, seja pela experiência ou pelo argumento. Os processos de identificação com o movimento e a conformação total fazem parecer ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte ou a indiferença ao mal como os campos de concentração.

Esse processo de entrega total do homem ao domínio total também se caracteriza pela chamada psicologia do homem de massa, que gera uma uniformidade abstrata e faz com que cada indivíduo julgue a si mesmo como um fracassado, no entanto, a culpa por esse fracasso é do mundo. O mundo é o gerador da injustiça.

De acordo com Aguiar (2009, p. 204-205):

Essa situação de massificação social vai gerar o que Arendt chamou de psicologia do homem de massa, facilitando enormemente o seu aparelhamento pelos movimentos totalitários. A marca dessa psicologia é o desprezo aos padrões morais e à vida pública. Seu conteúdo é preenchido pelo racismo e anti-semitismo, pela busca do sucesso e da fama, na atribuição de grande valor ao gênio e a tudo o que é abstratamente considerado superior, grandioso. Esse é o esteio para o "culto da personalidade" tão comum a todos os regimes totalitários. Os grandes líderes das massas entificavam esses valores e nutriam ódio às instituições burguesas por não lhes darem lugar nem os reconhecerem socialmente. Eles compartilham a mesma psicologia do homem de massa que, sem nenhum interesse e pertença ao mundo comum, vive isolado e solitário e é portador de uma consciência de desimportância e dispensabilidade.

Arendt define essa psicologia do homem de massa como uma amargura egocêntrica, a mesma repetida no isolamento individual e nivelador. É ela que impede o homem de construir e constituir laços comuns, pois é impossível ter algo em comum quando não há esse interesse, seja econômico, social ou político. Esse ego privado trazia e gerava um fenômeno de massa: a perda das preocupações e a inquietação diante da vida. Não há mais espanto. A grande preocupação agora são as questões ideológicas e o que se torna importante são as décadas e os séculos vindouros. A grande importância é pertencer ao trabalho e cumprir uma tarefa que só aparece a cada dois milênios, como pregada pelos movimentos totalitários, se aparecem a cada dois mil anos, a missão a ser realizada é grandiosa. Esse tipo de mentalidade é a já conhecida psicologia do homem de massa, importante estrutura para o funcionamento dos regimes totais.



Eminentes homens de letras e estadistas europeus predisseram, a partir do começo do século XIX, o surgimento do homem da massa e o advento de uma era da massa. Toda uma literatura sobre a conduta da massa e a psicologia da massa demonstrou e popularizou o conhecimento, tão comum entre os antigos, da afinidade entre a democracia e a ditadura, entre o governo da rale e a tirania. Mas, embora as previsões quanto ao surgimento de demagogia, credulidades, superstições e brutalidade tenham se realizado até certo ponto, grande parte do seu significado se diluiu em vista de fenômenos inesperados e imprevisos, como a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfastiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso (OT, p. 365).

Outro fenômeno característico do homem de massa é a crença inquebrantável no saber científico. Essa paixão por noções abstratas, científicas, faz com que o homem de psicologia de massa substitua o real pelo mundo fictício — tanto o saber científico como a propaganda ideológica do movimento vão garantir esse sucesso.

### **3.2 Propaganda, terror e cientificismo**

Um dos meios usados pelo totalitarismo para angariar as massas foi o uso de propagandas. Ainda inserido em contexto constitucional, de direito e de liberdade de opinião, o movimento totalitário não podia usar total e visivelmente o seu terror. Então se fazia necessário ser aceito pelo público que detinha outras formas de informação. Para que os que ainda estavam em dúvida sobre a plausibilidade do governo nazista, a propaganda serviu como um impulso para sua aceitação, tanto ideológica quanto comportamentalmente.

Arendt (OT, p. 390) alude ao fato de que propaganda e terror caminham lado a lado, pois parece que terror sem propaganda perde seu efeito psicológico, assim como a propaganda sem o terror perde seu poder de impacto. Já no totalitarismo, quando este detém o domínio total e absoluto e não é mais necessária a propaganda, insere-se a doutrinação impregnada de violência, não mais para assustar o povo, e sim para que a realidade ideológica propagada com suas mentiras utilitárias faça uma passagem da ficção para a realidade<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup>Para ilustrar melhor: “[...] quando liquidaram a maioria dos intelectuais poloneses, não o fizeram devido à sua oposição, mas porque, segundo a doutrina nazista, os poloneses não tinham intelecto; e, quando planejaram levar para a Alemanha as crianças de olhos azuis e cabelos louros, não pretendiam com isso aterrorizar a população, mas apenas salvar ‘o sangue germânico’ [...]. Para citar outro exemplo, quando Stálin decidiu reescrever a história da Revolução Russa, a propaganda da sua nova versão consistiu em

Segundo Bignotto (2001, p. 39), a propaganda é um instrumento por excelência dos regimes totais. Como as massas não se utilizam de meios para confrontar as posições divergentes, o totalitarismo utiliza-se da propaganda, uma violência coercitiva, para criar, forjar, fabricar uma realidade que, mesmo que se contraponha a vários dados e aos fatos da realidade, sempre é percebida pela massa como explicações consistentes, concretas e científicas do mundo. Isso gera uma das piores consequências funestas desse apelo à ciência que é o fato de que “[...] mesmo o espaço tradicional do direito e da lei passou a ser ocupado por um discurso muito mais poderoso, baseado na convicção de que não havia razão para se obedecer às ‘leis humanas’, quando se podia obedecer às leis da natureza ou da história<sup>42</sup> diretamente”.

Inseridas as teorias da história nos movimentos totalitários do século XX, a evolução das leis naturais e a evolução das lutas de classes são levadas a extremos adicionais. Para a autora, a ideologia dos regimes totalitários se conecta, de modo significativo, a teorias da história e da natureza e à crença em que líderes podem ter acesso a seus segredos e contratá-los (OT, p. 461-462).

Para Aguiar (2009, p. 206), o ponto culminante na obra de Arendt, ao analisar a respeito do papel das propagandas, é o de que em suas entrelinhas sempre está presente a ideia de que política e comercialmente as massas podem ser conquistadas, manipuladas e dominadas. E é por esse motivo que toda propaganda e publicidade sempre carregam consigo um poder coercitivo e violento, já que desejam impor ao outro o que fazer e o que pensar.

Assim, há uma mudança, ou seja, uma nova forma de comunicação na política feita pelos regimes totalitários. A originalidade da propaganda como instrumento de manipulação do homem, contudo, não é invenção do totalitarismo. Mesmo que a comunicação e a propaganda sejam um dos pontos centrais do regime, trata-se de algo

---

destruir, juntamente com os livros e documentos, os seus autores e leitores: a publicação, em 1938, da nova história oficial do Partido Comunista assinalou o fim do superexpurgo que havia dizimado toda uma geração de intelectuais soviéticos” (OT, p. 391).

<sup>42</sup>Segundo Arendt, no totalitarismo nazista como no stalinista, a explicação de cunho científico era usada para convencer e legitimizar seus próprios atos — era sempre recorrer às explicações “científicas” dos movimentos das leis naturais ou das leis da história. A primeira era a explicação usada para naturalizar o totalitarismo como uma lei natural da evolução e que o povo ariano era o escolhido, logo era normal já que seguiam uma lei que não tinha como mudá-la; já o segundo creditava à história, à história da luta de classes, que havia chegado o momento de o proletariado assumir seu papel na história política e a forma de negar a burguesia pela morte também era algo natural e científico, consumado por uma lei de movimento da história.

Para obter em Arendt as leis da natureza e da história e a relação com as ideologias totalitárias, ver OT, (p. 513-531). Fry escreve sobre a relação do totalitarismo, natureza e história. Ver Fry (2010, p. 37- 44).

importado dos Estados Unidos e que era usado para alavancar as vendas de mercadorias. Para a autora, “[...] os nazistas aprenderam tanto com as organizações dos gângsteres americanos quanto a sua propaganda aprendeu com a publicidade comercial americana” (OT, p. 394). Desse aprendizado emergiu um dos pressupostos para a comunicação social: manipular, moldar e induzir comportamentos.

Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora — sejam as camadas não-totalitárias da população do próprio país, sejam os países não-totalitários do exterior. Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige o seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. Nesse ponto, os discursos de Hitler aos seus generais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propaganda, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o Führer entretinha os seus convidados na tentativa de conquistá-los (OT, p. 391-392).

A propaganda é um dos principais baluartes do totalitarismo; se faz, inclusive, necessária e de suma importância para enfrentar o mundo externo, ou seja, o mundo não totalitário, dirigida àqueles que ainda não estão convencidos a aderirem a tal regime político. Apesar das sutilezas da propaganda e de a sua estrutura ser necessária para a consolidação do totalitarismo, a essência da forma de governar dos regimes totais é o terror.

A propaganda como instrumento de manipulação é estabelecida antes da tomada do poder e se diferencia entre uma doutrina ideológica que se destina aos que estão se iniciando no movimento. A propaganda é, especialmente, destinada ao mundo exterior; ela e a doutrinação estão relacionadas à grandeza do movimento e à pressão externa que este sofre. A fórmula é: quanto menor o movimento mais propaganda, quanto mais pressão externa mais propaganda. As propagandas têm a função de amenizar ou neutralizar a pressão externa ao movimento totalitário, mas onde o movimento já está efetivado o que existe é a doutrinação. Uma das características principais do movimento totalitário, para a sua continuidade, é acabar, exterminar as pressões externas e criar um mundo "perfeito", fictício.

A guerra psicológica, ferramenta estrutural do totalitarismo, constitui-se da propaganda e do terror. Após anular as forças externas, o regime totalitário usa seu meio mais eficaz contra a guerra psicológica, que é o terror. Ele é usado mesmo quando

a população se encontra totalmente dominada e subjugada. O ápice dessa ideia foi atingido nos campos de concentração<sup>43</sup>. Quando o ser humano se encontra sem sua humanidade, totalmente animalizado, a propaganda totalitária deixa de ser usada, sendo no caso da Alemanha nazista expressamente proibida. A coerção, a domesticação do humano, foi completada nos regimes totalitários.

Contudo, o que caracteriza a propaganda totalitária melhor do que as ameaças diretas e os crimes contra indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não deram ouvidos aos seus ensinamentos, seguidas de assassinato em massa perpetrado igualmente contra "culpados" e "inocentes". 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 eternas leis da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue (OT, p. 394).

Arendt ressalta que as técnicas publicitárias que produzem propagandas direcionadas às massas recorrem a estratégias de natureza científica. As propagandas totalitárias fazem o mesmo apelo científico de um fabricante que, para vender seus produtos, "comprova" com fatos, afirmados por seus pesquisadores, que tal produto é o que falta para a vida se tornar melhor, mais digna, que o seu produto é o melhor do mundo. Segundo a própria autora, as propagandas usam elementos de violência por meio de seus publicitários exagerados que garantem poder para quem consumir seu produto. Ou seja, a violência é a coerção que leva os consumidores a se sentirem impotentes por não terem determinado produto, aquele cabelo, aquela pele, aquele carro.

Assim também são os totalitarismos, só que nestes o produto vendido é o seu regime, que tem provas científicas do que vai acontecer com o mundo e com as pessoas amigas ou inimigas do governo. A ciência agora é o que vai, por meio das propagandas, consentir poder ao novo regime político, pois, agora, existe uma comprovação, fabricada, científica, de que o melhor produto a ser consumido pelas massas é o regime totalitário. A propaganda totalitária<sup>44</sup>, com seu cientificismo, se caracteriza "por sua

---

<sup>43</sup>Os campos de concentração, assim como o próprio terror, serão conceituados nas páginas 86 e seguintes.

<sup>44</sup>Segundo Arendt, os líderes totalitários não só usavam da propaganda, eles acreditavam na própria doutrina, pois, como o próprio Stálin dizia: "Quanto mais fielmente reconhecemos e seguimos as leis da natureza e da vida, [...] tanto mais nos conformamos ao desejo do Todo-Poderoso. Quanto melhor conhecermos o desejo do Todo-Poderoso, maior será o nosso sucesso". É evidente que o credo de Stálin pode ser expresso em duas sentenças muito parecidas: "Quanto mais fielmente reconhecemos e

insistência quase exclusiva na profecia ‘científica’, em contraposição com o apelo ao passado, já fora de moda”. (OT, p. 394).

A ciência nos regimes totais ganha viés de ídolo que passa a oferecer, como num passe de mágica, cura a todas as enfermidades da existência humana e transformar a natureza do homem, sendo sempre na figura do líder o maior culto ao ídolo.

A chave do sucesso, segundo Fry (2010, p. 35), dos regimes totalitários está na consistência que é garantida ao governante de homens que nunca erram. Esse *status* de "infalibilidade infundável" faz com que o líder negue os fatos, distorça-os ou até mesmo os destrua, sempre com a finalidade de assegurar a verdade da ideologia e Fry continua:

Arendt acredita que uma das razões por que o totalitarismo é eficaz e se apodera das comunidades é que o senso comum perde um gancho com a realidade. Impossibilitadas de trocar ideias com outras pessoas e isoladas completamente, os objetivos extremados do movimento jamais são confrontados com a realidade das condições. O governo totalitário apresenta ao mundo um rosto falso e fundamenta sua ideologia em uma conspiração global que não pode ser confirmada. A propaganda reforça ideologias e nem sequer importa se os membros acreditam na propaganda, contanto que a capacidade de distinguir a diferença entre verdade e falsidade seja abolida na sociedade. Ocultando-se o mundo exterior dos fatos, os "membros vivem em um paraíso de tolos de normalidade", rodeados de simpatizantes (FRY, 2010, p. 35).

Seguindo as profecias dos líderes, que nunca erram, nunca podem admitir o erro perante a massa, o líder exala de seus discursos e dos seus atos o *status* de infalível. Ainda seguindo o cientificismo fictício, tudo se torna possível e o impossível agora já não existe, pois os extermínios viram justificativas de processos históricos e de leis naturais. Nos processos de concretização históricos, os homens fazem ou sofrem efeitos das leis imutáveis, que, independentemente do sujeito aconteceriam da mesma forma, pois são uma realização das leis da história. As execuções e o terror instalado nada mais são que mero casuísmo histórico, que, ainda, foi profetizado pelos infalíveis líderes dos movimentos, numa situação em que as mortes e o terror são apenas profecias cumpridas que se realizariam pela história. Logo, não há assassinatos ou terror, há apenas a história e seu processo se cumprindo. Há, parece, que uma isenção de responsabilidade por parte dos agentes da morte *e do terror* totalitários.

---

observamos as leis da história e da luta de classes, mais nos conformamos ao materialismo dialético. Quanto mais conhecermos o materialismo dialético, maior será o nosso sucesso" (ARENDR *apud* STÁLIN, p. 395).

Usando das leis da natureza, sobre certa evolução dos mais fortes, exterminam, aniquilam todos os elementos pregados como inferiores tanto como forma de governo e como seres humanos, os denominados inimigos objetivos dos movimentos. Os governos inferiores como a democracia<sup>45</sup>, as raças inferiores como os judeus, os doentes incuráveis e todos aqueles que não são dignos de viver devem ser eliminados por força da natureza. Devem sobreviver somente os fortes. Está instalado o extermínio, seja pela história ou pelas leis naturais.

O que todo esse conjunto propagandístico do cientificismo do totalitarismo revela? A revelação através das propagandas, do terror praticado, do cientificismo, da crença na infalibilidade do líder e na sua profecia é que uma das principais características do homem de massa moderno é a sua incapacidade de acreditar na visibilidade dos fatos da história, da ciência. É uma anulação tão grande e um isolamento profundo que nem sua própria experiência se mostra como crível para si. As massas não confiam nem mesmo nos seus olhos e ouvidos. Toda confiança provém da sua imaginação, como a de uma criança ingênua, que, por ser guiada pela sua imaginação e fantasia, torna-se presa fácil e pode ser seduzida facilmente pelo mundo irreal.

Aguiar (2009, p. 206-207), em sua interpretação da relação feita por Arendt entre propaganda, massa, infalibilidade e poder do líder, enfatiza que o objetivo da propaganda não é só a persuasão, o convencimento — é estabelecer uma rigorosa organização. A propaganda usa de violência coercitiva e está para a força da mesma forma que o poder está para a política, ou seja, não há propaganda não violenta que não deseja coagir, assim como não existe política sem poder. O segredo, o mistério e o invisível: “A coerção aqui abordada não é necessariamente física, mas seguindo o princípio da manipulabilidade dos homens, utiliza-se de qualquer instância capaz de induzir o comportamento, como, por exemplo, os argumentos religiosos, científicos, os preconceitos e, muito frequentemente, a mentira”. No totalitarismo, o grande sucesso das propagandas se dá pelo controle que estabelece sobre o real que é prometido e na ideologia de poder que será gerado a todos aqueles que participarem do projeto totalitário. A promessa da vitória eminente na imposição das ideologias ao mundo: "Seduz as massas, a possibilidade de 'eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo'. A promessa do controle é a razão pela qual a

---

<sup>45</sup>A concepção de Estado tanto de Hitler como de Stálin era como um meio, um instrumento. Para Hitler um meio para preservar a raça e para Stálin um instrumento na luta de classes (OT, p. 407).

coerência da ficção atrai profundamente. A ficção garante não só a certeza, mas, também, a vitória. As massas desejam o sucesso". O que importa não é a causa que leva à vitória, mas a vitória de qualquer forma.

Daí o motivo de a infalibilidade ser a principal qualidade do líder totalitário. Para manter essa infalibilidade, várias correções foram feitas na realidade durante a vigência dos regimes nazista e stalinista. Essa onipotência sobre os fatos atraía profundamente as massas no totalitarismo. "O que convence as massas não são os fatos, mas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte" (OT, p. 401). Os fatos são sempre tomados como exemplos de leis gerais. "As massas recusam compreender a fortuidade de que a realidade é feita" (OT, p. 401). Esse mundo coerente, a ficção, é importante porque dá uma explicação convincente para sua superfluidade. Gera-se, assim, um mundo através do qual "as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas" (OT, p. 402). Assim, a voz fraca do argumento cede lugar à força da organização, e o poder, atributo da visibilidade, é assaltado pela invisibilidade e substituído pelas organizações secretas. A organização totalitária se estabelece a partir do princípio da liderança e segue o sempre dinâmico e em movimento desejo do líder (Führer), lei suprema num Estado Totalitário. Isso exige do militante a identificação completa com o movimento, não tendo, por isso, profissão nem vida pessoal independente (AGUIAR, 2009, p. 206-207).

Por mais que se possa compreender a propaganda totalitária como uma forma de persuasão, ela é uma forma de organização. Uma organização que acumula força sem a posse dos meios de violência. A distinção entre os líderes totalitários e outros líderes é que aqueles elegem os meios que mais se prestam e que mais podem ser fundamentados para a criação de um mundo não real, o mundo fictício.

A propaganda totalitária transformou a suposição de uma conspiração mundial judaica de assunto discutível que era, em principal elemento da realidade nazista; o fato é que os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contra-conspiração para se defender (OT, p. 412).

Segundo Hannah Arendt, somente no totalitarismo é que a vida pode ser encoberta por uma teia de mentiras, de ficção, pois fundamentalmente a superioridade da propaganda totalitária pertinente ao de outros partidos é que ela se torna tão real e parte intocável na vida que as pessoas param de ter opinião sobre os fatos. O eco transmitido através da propaganda supera a fraca voz falível dos argumentos na força da organização, gerando uma contingência de demonstração.

A propaganda se enfraquece, ou perde seu poder de manipular e coagir, quando a derrota do regime se torna viável. As massas deixam de acreditar nele quando a derrota é iminente e quando o movimento não tem mais força para doutrinar, ou seja:

Logo que o movimento, isto é, o mundo fictício que as abrigou, 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 morrer 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 (OT, p. 413).

O apoio das massas segue o movimento enquanto este tiver sucesso, enquanto o mundo fictício tornado real não se desfaz; ao se desfazer, as massas voltam ao seu mundo de isolamento a esperar que alguém lhes de visibilidade novamente. O apoio das massas foi uma das estruturas fundamentais para o que os regimes totalitários se efetivassem no mundo político, mas se for preciso qualificar tais regimes por ter uma essência, esta seria denominada de terror, ou de campos de concentração, pois é neles que todo o impossível é tornado possível e o inadequado tornado adequado.

### **3.3 Os campos totalitários: o domínio total do humano e a destruição da autoridade**

O impossível se tornou possível no totalitarismo. Os campos de concentração e de extermínio são provas fundamentais de que, até então, o que podia ser dito como impossível em regimes políticos e sobre como o ser humano deve ser tratado nesses regimes chegou ao campo da impossibilidade. O impossível se tornou possível quando os laboratórios de experimentos e de execução do totalitarismo foram permitidos e aceitos pela sociedade. Os campos de concentração funcionaram como um laboratório de psicologia comportamental onde as experiências devem estabelecer padrões de uniformização de comportamento.

No caso do totalitarismo, esse comportamento era o de domínio total e os animais a serem dominados eram os próprios humanos. Conforme Hannah:

Domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja



reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única "liberdade" consista em "preservar a espécie" (OT, p. 488).

O processo utilizado para a singularização da pluralidade humana é doutrinação ideológica, a prática do terror absoluto nos campos. Os campos são usados como testes, onde se põe à prova e se verifica a força teórica da ideologia.

Aguiar (2009, p. 208) enfatiza que todas as estruturas da constituição do totalitarismo confluem para a maior complexidade e o fundamento máximo do totalitarismo que são os campos de concentração. O poder total da polícia secreta, “[...] o papel das massas, a propaganda como forma de comunicação, a organização e o movimento como os detentores do poder efetivo e propugnadores das leis supra-constitucionais vão ser reunidos e sistematizados numa forma nova de governo baseada nos campos de concentração e extermínio”. O Estado será o meio utilizado, e os campos o lugar das experiências, dos testes para a realização do domínio total: "Erra, assim, quem reduz os campos de concentração a campos de execução, é mais do que isso. É o núcleo e o modelo de uma nova forma de governo e sociedade cujo *telos* é a fabricação do animal humano, funcional, limpo, puro, saudável".

O totalitarismo via campos de concentração é uma destruição da política, tal como a concebia Arendt, pois eles, além de exterminarem as pessoas, elevavam ao máximo possível, enquanto viviam, a sua degradação. A morte da política acontece quando é eliminada a experiência da espontaneidade humana. O agir, o tornar-se visível, compartilhar de um mundo, emitir opiniões, tudo agora é controlado, toda ação é uma ação controlada por medo de seu próprio extermínio. A personalidade humana se torna uma coisa simplória, atingindo níveis inferiores aos animais. O problema central para o qual Arendt chama a atenção é para o fato de que nunca antes e em nenhum regime, nem tiranias, nem autoritarismo, nem despotismo e até mesmo na escravidão se conseguiu ou se conseguiria matar a própria espontaneidade da cena política, em circunstância de normalidade.

É somente no totalitarismo, nos campos de concentração, que ocorre a destruição da espontaneidade. Nos campos é que vai se tornar possível destruí-la. Os regimes totais não se tornam a maior sociedade totalitária que existiu, é o modelo perfeito de sociedade para a dominação total dos inimigos objetivos. Esses inimigos são escolhidos pelo líder que decide por quais “[...] categorias sociais incidirão os conceitos de

inimigos objetivos ou de sociedade indesejável, tipologias que designam aqueles cuja existência implica discordância para com a ideologia totalitária, merecendo ser exterminados independentemente do que pensem” (DUARTE, 2000, p. 65).

A citação abaixo descreverá toda a crueldade instalada nos campos de concentração contra os inimigos objetivos ou aqueles que não compõem a sociedade desejável. Mostrará o horror, o terror, vivido pelos judeus e pelos cidadãos indesejáveis dos movimentos totalitários. Eis a apresentação do impossível que se tornou possível. A violência em sua forma mais cruel e radical, pois após passarem por várias privações, fome, tortura, os campos de concentração, as fábricas de morte, é nelas que:

Todos eles morreram juntos, os jovens e velhos, os fracos e fortes, os doentes e os saudáveis; não como povo, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, não como bons e maus, belos e feios, mas reduzidos ao denominador comum do mais baixo nível da vida orgânica em si mesma, mergulhados no abismo mais escuro e profundo da igualdade primitiva, como gado, como matéria, como coisa sem corpo nem alma, sem nem mesmo uma fisionomia sobre a qual a morte pudesse imprimir seu selo. É nessa igualdade monstruosa, sem fraternidade ou humanidade [...], que nós vemos, como que refletida, a imagem do inferno. A maldade grotesca daqueles que estabelecem tal igualdade está para além da capacidade de compreensão humana. Mas igualmente grotesca. E para além do alcance da justiça humana está a inocência daqueles que morreram nessa ingenuidade. A câmara de gás foi mais do que qualquer um poderia ter merecido, e, frente a ela, o pior criminoso era tão inocente quanto um recém-nascido (EU, 2000, p. 198).

Nos campos de concentração a existência humana foi destruída como um nada, uma matéria, um gado. Uma das tentativas de compreensão sobre a produção de cadáveres em massa pelas fábricas de morte ou sobre a compreensão psicológica da conduta dos presos e também da polícia secreta, não é nada comparado à importância de se compreender que a estrutura psicológica do homem pode ser destruída mesmo sem a sua destruição física.

Segundo os relatos de sobreviventes, há uma percepção de confusão da compreensão da sua própria experiência e condição humana, o que leva Arendt (OT, p. 489) a enfatizar que a expressão de que os sofrimentos causados nos campos de concentração transformaram homens em "animais que não se queixam"<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup>Pesam sobre Arendt várias críticas na forma como ela descreve as vítimas dos campos de concentração e há sobre ela a acusação de responsabilização e até mesmo culpabilização das vítimas por serem vítimas dos campos. Foi muito criticada, pois dizia que nada esclarecia os testemunhos dos sobreviventes do campo, os testemunhos eram inúteis, pois a experiência dos campos alterava a personalidade das pessoas. Ela (OT, p. 489-491) chega a fazer a comparação ao Lázaro que ressuscita e

Os horrores praticados nos campos fazem com que aqueles que sobrevivam a eles são transformados em homens inanimados, cuja compreensão psicológica do seu estado e do seu comportamento se torne limitados. Sua volta ao mundo humano se torna ininteligível. O terror praticado nos campos traz como resultado que “[...] o domínio total pode servir para anular todas as obsoletas divergências políticas da direita e da esquerda e introduzir, ao lado e acima delas, a maneira politicamente mais importante de julgar os eventos da nossa época, ou seja: se são úteis ou não ao domínio totalitário” (OT, p. 492).

A diferença entre a relação de um homicídio qualquer e os campos de concentração é que no primeiro o assassino sempre deixará para trás um cadáver de que não se pode negar sua existência. Deixa para trás um cadáver de que não se pode apagar sua própria identidade, tampouco a memória e a dor da perda para os que o amam. Ao se assassinar uma pessoa, anula-se uma vida e não a sua existência temporal. Já no caso dos campos de concentração se trata da instalação do verdadeiro terror, uma vez que o assassinado nem direito a um túmulo tem e, por mais que os internos se mantenham vivos, o campo de concentração e de extermínio os isola do mundo dos vivos. Esse isolamento mais o sentimento de proximidade da morte suscitam o próprio sentimento de pertencer ao mundo dos mortos. Estar no campo de concentração é como estar morto, porque uma das características mais cruéis dos campos é o esquecimento.

O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está super-povoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade no campo (OT, p. 493-494).

---

em nada muda seu caráter. Expressa “a docilidade aterrorizante que conduzia todos os prisioneiros do campo à própria morte” e a prova da fraqueza moral das vítimas era a pouca porcentagem do suicídio nos campos. Impulsiva e às vezes contraditória, Arendt falava sobre a morte moral que as pessoas sofriam e agora as culpa pela fraqueza moral por se deixarem submeter. Uma das respostas sobre a responsabilização também das vítimas pelos campos vem da carta de seu ex primeiro marido Günther Stern (1999), em 1964. Escreve uma carta pública direcionada ao filho de Eichmann, mas que fazia um apelo para pensar nos mortos como pessoas individuais que foram reduzidas a números e a impossibilidade de escolhas que tinham nos campos, negando culpabilização das vítimas. “quando o monstruoso se produz, a importância dos que apanham se iguala a dos homens que batem [...] As vítimas não poderiam ter reagido de outra maneira, não poderiam ter feito o que não fizeram. Aquele que contesta [...] que acha que esses milhões de pessoas poderiam ter reagido de maneira mais adequada à situação monstruosa, trai assim uma das cegueiras mais desesperadas perante a realidade”.

A ideologia de terror nos campos<sup>47</sup> faz com que um homem se torna tão impessoal como qualquer mosquito. Se um humano deixa de ser pessoa, deixa de ser visto com dignidade, e então ele pode, sim, ser morto como um inseto. A morte, nos campos de concentração, é um fator tão constante e latente que todos acreditam que sua hora chegou e, se ainda não chegou, irá chegar. Se a morte não for por tortura, será por fome sistemática ou simplesmente porque o campo está lotado e sempre quando algo está lotado é preciso eliminar a sobra — no caso dos campos, os humanos são supérfluos. A novidade trazida pelos campos é tão cruel e seu terror é tão inimaginável que sua compreensão sempre fica a desejar. O entendimento sobre os campos é desolador por justamente ser algo fora da compreensão diante da vida e da morte.

Segundo Arendt, a novidade dos campos<sup>48</sup> pode ser percebida quando se faz uma relação com outras formas de domínio do homem sobre o próprio homem: a prisão, a escravidão e os campos.

O trabalho forçado como punição é limitado no tempo e na intensidade. O preso retém os direitos sobre o próprio corpo; não é torturado de forma absoluta nem dominado de modo absoluto. O banimento apenas transfere o banido de uma parte do mundo para outra, também habitada por seres humanos; não o exclui inteiramente do mundo dos homens. Em toda a história, a escravidão foi uma instituição dentro de uma ordem social; os escravos não estavam, como os internos dos campos de concentração, longe dos olhos e, portanto, da proteção dos seus semelhantes; como instrumentos de trabalho, tinham um preço definido e, como propriedade, um valor definido. O interno do campo de concentração não tem preço algum, porque sempre pode ser substituído; ninguém sabe a quem ele

---

<sup>47</sup>“Na Rússia, por outro lado, podemos distinguir três sistemas mais ou menos independentes. Primeiro, há os grupos condenados a autêntico trabalho forçado, que vivem em relativa liberdade e cujas sentenças são limitadas. Depois, há os campos de concentração nos quais o material humano é impiedosamente explorado e o índice de mortalidade é extremamente alto, mas que ainda assim são organizados fundamentalmente para fins de trabalho. E, finalmente, existem os campos de aniquilação, onde os internos são sistematicamente exterminados pela fome ou pelo abandono” (OT, p. 493).

<sup>48</sup>“Como instituição, o campo de concentração não foi criado em nome da produtividade; a única função econômica permanente do campo é o financiamento dos seus próprios supervisores; assim, do ponto de vista econômico, os campos de concentração existem principalmente para si mesmos. Qualquer trabalho que neles tenha sido realizado poderia ter sido feito muito melhor e mais barato em condições diferentes. A Rússia especialmente, cujos campos de concentração são em geral descritos como campos de trabalho forçado, porque a burocracia soviética preferiu honrá-los com esse nome, revela com mais clareza que o trabalho forçado não é a questão fundamental; o trabalho forçado é a condição normal de todos os trabalhadores russos, já que eles não têm liberdade de movimento e podem ser arbitrariamente convocados para trabalhar em qualquer lugar a qualquer momento. A incredibilidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica. Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da franca antiutilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade” (OT, p. 495).

pertence, porque nunca é visto. Do ponto de vista da sociedade normal, ele é absolutamente supérfluo (OT, p. 494-495).

Um meio fundamental para o domínio total do ser humano é aniquilar sua pessoa jurídica. Segundo a autora, a morte da pessoa jurídica já acontecia antes mesmo dos regimes totalitários. Esse tipo de morte ocorre quando as pessoas são excluídas pelas leis que as deviam proteger. Esse processo acontecia e acontece por causa da perda de nacionalização, pois, ao perder a nacionalização, sua condição de cidadão, as pessoas são tratadas como foras da lei. A perda dos direitos de cidadão contribuiu, de certa forma, para que a ideologia do terror se materializasse nos campos de concentração. Criam-se os campos fora do aparato normal das leis ou do sistema penal. Os criminosos também foram elementos constitutivos e importantes nos campos de concentração, mas só eram para lá enviados após completarem a sentença de sua condenação.

Nos campos já existiam os inimigos objetivos, que deveriam ser eliminados. Entre eles encontravam-se principalmente judeus e portadores de doenças, representantes das classes inferiores, homossexuais, negros, os quais viviam em completa apatia, pois por meio do domínio total perderam a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos.

A grande questão que fomenta a reflexão é por que a sociedade deu poder, consentiu apoio, para que a barbárie prosseguisse nos campos de concentração? Por que o terror instalado na forma de tortura, de morte, de aniquilação total do humano foi permitido e até mesmo desejado por parte da sociedade? O recurso, mais uma vez utilizado pelo totalitarismo para que a sociedade aceitasse os campos, foi a propaganda. Através da propaganda, propagava-se que a medida era provisória, que era uma medida policial de prevenção. Se a medida era de prevenção e provisória, por que os campos duraram tanto tempo? Ainda com o uso da propaganda, a inclusão de criminosos nos campos dava certa credibilidade para que ali fossem depositados todos os humanos inferiores, que não podiam mais viver, manifestar-se, relacionar-se, participar da sociedade. Para Arendt:

Os criminosos não deveriam estar em campos de concentração, porque é mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem culpado por algum crime do que a de um outro totalmente inocente. O fato de constituírem categoria permanente entre os internos é uma concessão do Estado totalitário aos preconceitos da sociedade, que assim pode habituar-se mais facilmente à existência dos campos. (OT, p. 498).

Uma das finalidades do totalitarismo é a destruição dos direitos civis, direitos humanos das pessoas. A aniquilação dos direitos dos homens<sup>49</sup> equivale à sua própria morte jurídica e esta se torna condição primordial para a sua dominação total.

Além da morte jurídica, a morte moral e a morte da singularidade equivalem ao processo de eutanásia, preparação dos mortos, só que com os homens ainda vivos. Nesse sentido, é uma preparação, uma dominação para que os humanos vivos vivam como cadáveres vivos. Nesse processo, analisa Arendt, que é a primeira vez na história que se anula completamente o surgimento da condição de mártir: "Quanto aqui ainda acreditam que um protesto tenha mesmo algum valor histórico? Este ceticismo é a verdadeira obra-prima da SS. Sua grande realização. Corromperam toda a solidariedade humana" (OT, p. 502).

Para Aguiar (2009, p. 210-211), a morte da pessoa jurídica é o primeiro passo para a transformação em cadáveres vivos dos homens, pois excluí-los da proteção legal e torná-los desnacionalizados incapacita-os de agir politicamente. O outro processo é a morte da pessoa moral, pois a consciência moral não se preocupa mais com a adequação, com o certo e errado, o justo e o injusto. O terceiro momento mata a singularidade do indivíduo e, com ela, mata as lembranças, a esperança, a forma de ação e reação ao mundo, as experiências que a compõem, sempre acompanhada da proibição de sentir dor ou de se recordar.

A morte não é testemunhada nem por uma lágrima, nenhuma memória é permitida, tudo é anônimo, sem nome, sem face. Depois desses momentos, o que sobra são mortos-vivos, homens e mulheres normatizados e adequados aos regimes totais.

Os campos não se reduzem apenas ao assassinato dos adversários políticos. Eles se tornam também um processo de esquecimento dos que estão fora, como os meios de comunicação, como a palavra escrita e falada, os familiares e seus amigos. Também é um esquecimento de si mesmo, através da proibição da própria dor e da recordação. No regime stalinista, as esposas pediam o divórcio já no ato da prisão dos maridos, um ato feito para salvaguardar a vida dos filhos e, no caso do retorno dos maridos, eles eram expulsos de casa.

Essa queda no esquecimento proporcionada pela proibição da dor e das memórias também se constitui pela ruptura dos laços afetivos, familiares e sociais. Nos campos não há o mundo compartilhado, não há como compartilhar nem mesmo a dor. O

---

<sup>49</sup>Nos campos, os direitos são tolhidos totalmente. Como no âmbito da política podemos ter a supressão dos direitos? Para uma compreensão mais detalhada, ver Aguiar (2009, p. 157-171).

que há é esquecimento dos outros e de si mesmo. Assim, até a própria morte se torna anônima. A morte que sempre foi velada e o luto que sempre foi cultuado como dor e despedida agora não têm mais sentido para os prisioneiros, pois não há como saber quem está vivo e quem está morto. O horror provocado pelo esquecimento e pela morte anônima é tão estarrecedor que:

Roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada — nem a morte — lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. Quem poderia resolver o dilema moral daquela mãe grega, a quem os nazistas permitiram escolher um dos seus três filhos para ser morto? (OT, p. 503).

O drama da mãe grega<sup>50</sup>, ao ter que escolher um dos três filhos para a morte, é o mesmo que dizer que, a partir de agora, teremos que escolher nos laços afetivos quem deve morrer e quem deve viver. Parece assustador, desumano, mas não é esta a lógica social, quando sai dos laços afetivos? Não é essa a escolha de quem vai morrer ou viver que a atual sociedade capitalista impõe<sup>51</sup>, todo dia, todo momento? Não há uma morte das pessoas jurídicas, das pessoas morais? A morte deixou de ser anônima hoje? A mídia não dá continuidade ao processo de esquecimento da palavra falada e escrita? Como são tratados os refugiados, os famintos, os apátridas? Quando se levantam as vozes que clamam por um mundo compartilhado, que clamam para não cair no esquecimento, que clamam por um mundo digno, não há uma organização de poder político, econômico, social e midiático que possa agir de todas as formas para que essas vozes não sejam ouvidas, se não forem ouvidas, se tornam invisíveis e podem cair no esquecimento?

---

<sup>50</sup>O drama é representado quando uma mãe é obrigada a escolher, por imposição do totalitarismo, a morte de um dos seus três filhos. Neste ponto, para Arendt, há representatividade da morte moral. Os regimes totalitários provocam uma inversão de valores tão grande que a moralidade não tem valor. Ver mais completamente em OT (p. 503-504).

<sup>51</sup>Quando eu faço uma comparação entre o campo de concentração e o capitalismo pode até parecer uma afronta ao cuidado que Arendt tinha dos conceitos e seus significados, mas o que traz o parágrafo é chamar atenção em que ponto muitas das características dos campos parecem inseridas no mundo capitalista. Pela essência dos campos que é o terror e abolição e destruição total da liberdade, já se percebe que não trato o assunto com igualdade, pois ainda no capitalismo e algumas democracias mais do que em outras, as liberdades dos povos não são destruídas na sua fonte, a espontaneidade está lá, mas como não assemelhar-se ao papel do esquecimento da pessoa, dos refugiados, da perda da pessoa jurídica numa justiça burguesa, da perda da moral quando o que importa é só o lucro.

Diante de tal questionamento, a estratégia dos campos de concentração totalitários não parece que foi mesma superada. Parece que tiraram somente as cercas que delimitavam um lugar físico, mas a morte da pessoa jurídica, moral, do esquecimento e da morte anônima não foram superadas. Elas estão presentes nas correntes sociais e agora globais, mas ainda protegidas e escondidas sob uma ideologia econômica, política e social que é garantida pela propaganda e pela ideologia midiáticas de dominação do homem pelo próprio homem. Os homens ainda são homens de massa?

O ponto central político para o qual a autora chama a atenção é que, em nenhum outro regime político, em nenhuma outra forma de convivência social, o desejo era a própria destruição da espontaneidade. Sem campos de concentração não há totalitarismo. Nos campos está a garantia de que o desejo e objetivo final podem ser alcançados: “[...] a sistematização da infinita pluralidade de experiências e diferenciações dos seres humanos, a fabricação da espécie humana com a mesma identidade. Almeja-se a eliminação, em condições cientificamente controladas, da espontaneidade na conduta humana” (AGUIAR, 2009, p. 210).

Espontaneidade, como acima tratado, significa a capacidade que os homens têm sempre de iniciar algo novo com seus próprios recursos. É dessa espontaneidade da ação, do pensar, do construir e do compartilhar com o mundo que podem surgir novas esperanças, novos governos e novas formas de liberdade política. O totalitarismo também é algo novo, mas a novidade que ele traz consigo é a destruição da própria liberdade política e da espontaneidade. Nem sempre o que é novo significa algo bom para a humanidade. Segundo Fry (2010, p. 36), “[...] o efeito geral de governos totalitários é que eles impedem o exercício da liberdade e da ação política espontânea. A singularidade inerente a cada perspectiva pessoal acerca do governo é ignorada e eliminada da esfera pública”.

Após a morte moral, após os processos da morte jurídica e do esquecimento, a única coisa que ainda pode impedir que os homens se transformem em mortos-vivos é sua diferença individual, ou seja, aquilo que os distingue dos outros enquanto identidade única. Ocorre, no entanto, que, após esses processos quase sempre não sobra nem a própria individualidade: “O triunfo da SS exige que a vítima torturada se deixe levar à forca sem protestos, que renuncie e se entregue ao ponto de deixar de afirmar a sua identidade” (OT, p. 506).



Arendt compara o domínio total nos campos de concentração com certo resultado da psicologia comportamental<sup>52</sup> que faz como que as pessoas que estão nos campos adquiram um padrão uniforme de comportamento. Assim era o cão de Pavlov, que se reduzia às reações, não ações, mais elementares. As reações comportamentais sempre podem ser substituídas por reações comportamentais padronizadas, isto é, tornar o cidadão modelo do estado totalitário; a fabricação do cidadão perfeito e de maneira perfeita só pode ser produzida nos campos de concentração: "É da própria natureza dos regimes totalitários exigir o poder ilimitado. Esse poder só é conseguido se literalmente todos os homens, sem exceção, forem totalmente dominados em todos os aspectos da vida" (OT, p. 507).

O desejo e objetivo final dos campos de concentração são os de tornar as pessoas supérfluas:

O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, que só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana [...]. A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada. O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada. No entanto, na estrutura da ideologia totalitária, nada poderia ser mais sensato e lógico. Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população; se têm "almas escravas" (Himmler), ninguém deve perder tempo tentando reeducá-los. Vistos através do prisma da ideologia, os campos parecem até ser lógicos demais (OT, p. 508).

A percepção de Arendt sobre o totalitarismo é que seu aspecto mais perigoso é tratar os indivíduos como se fossem supérfluos, afirma Fry (2010, p. 36) e continua: "[...] os indivíduos já não são singulares e contribuintes importantes para a cultura e para a política, mas criaturas que podem ser facilmente sacrificadas para a ideologia ou

---

<sup>52</sup>A psicologia do homem de massa a qual Arendt se refere é em comparação a morte da ação. Esses homens massificados, segundo a autora, são capazes apenas de terem reações assim como o famoso cão de Pavlov que reagia sempre da mesma forma a um mesmo estímulo sonoro. O termo psicologia aqui é para tratar da morte da ação dos homens e quando se mata a ação, se destrói a própria liberdade, espontaneidade e a política. Para compreender com maior profundidade as massas e a psicologia do homem de massa ver OT, p. 355-389.

condicionadas a agir de maneira previsível e obediente a fim de serem consistentes com a ideologia". Devido à promoção da superfluidade da humanidade, Arendt vai definir o totalitarismo como um "mal radical"<sup>53</sup>, termo esse que se refere a Kant quando denomina uma pessoa que sempre opta pela imoralidade ao invés de se comprometer e tentar seguir a lei moral.

Segundo Arendt, com os processos de massificação produzidos pela ideologia e pela propaganda, com a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral, com seu total esquecimento, com a transformação do homem em um ser supérfluo, que acredita no mundo irreal criado pelo cientificismo, o totalitarismo consegue criar um mundo demente e, pior, um mundo demente que funciona. Da grande ignorância travestida ideologicamente de desprezo pelos fatos, pela realidade, o totalitarismo inseria nos homens o orgulhoso domínio sobre o próprio mundo. Somente a construção fictícia da realidade é que pode mudar a forma de ver o mundo e, com isso, construir o humano como artifício.

É próprio, do totalitarismo, proceder para destruir todas as memórias da dignidade humana, pois respeitá-la é reconhecer todos os outros, em todos os lugares, que são fins em si mesmos, que são entidades que constroem mundos e, por isso, coautores de um mundo em comum.

Para Arendt (OT, p. 510), destruir a espontaneidade, transformar os homens em supérfluos, é não:

Suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu. O que está em jogo é a natureza humana em si; e, embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo, criando uma sociedade na qual a banalidade nilística do *homo homini lúpus* é consistentemente realizada, é preciso não esquecer as necessárias limitações de uma experiência que exige controle global para mostrar resultados conclusivos [...] podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos [...]. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos.

Há, no totalitarismo, uma conspiração silenciosa de todos os lados, políticos, sociais e econômicos, que usam seus instrumentos totalitários criados com a finalidade de tornar os homens supérfluos.

---

<sup>53</sup>Este termo do "mal radical" será substituído pela "banalidade do mal" quando Arendt vai cobrir o julgamento de Eichmann. Ver *Eichmann em Jerusalém* (1999).

De acordo com Fry (2010, p. 37), Arendt via no totalitarismo uma “[...] desumanização que visa o gênero e a natureza animal da humanidade, na qual se espera que os humanos ajam como coisas, como marionetes pré-programadas”. Para Arendt, a padronização de desumanização dos campos de concentração reduz os humanos ao comportarem-se de maneira previsível, como os já citados cães de Pavlov. Mesmo Arendt não acreditando que os humanos possuam uma natureza essencial e determinada, “[...] ela realmente crê que é provável que a natureza da humanidade mude no totalitarismo, porque a liberdade de agir politicamente, que é um traço especificamente humano, é esmagada, permitindo que o totalitarismo se perpetue”.

Mesmo que os regimes totalitários “tenham sido superados”, suas práticas e instrumentos para a superfluidade humana estão e estarão sempre latentes como uma forte tentação ou inclinação política. Quando a política do desejo do mundo compartilhado, do desejo da igualdade, do desejo da liberdade e do desejo da dignidade estiverem ameaçados pela miséria humana, então haverá a possibilidade de os regimes totais se efetivarem.

### **3.4 Totalitarismo como destruição da Autoridade**

O mundo invertido, como o define Nádia Souki (2001, p. 124-135), é o mundo onde a liberdade, a igualdade e a espontaneidade não existem mais. O totalitarismo é a inversão e a negação da política, ou seja, é a ruptura com o espaço público. Se a autoridade só podia existir onde não houvesse violência, o totalitarismo é o próprio governo do uso da violência, logo é o governo da negação da autoridade romana. Se com a autoridade havia respeito pelas relações de um mundo compartilhado, no totalitarismo o desejo é não compartilhar o mundo, mas, sim, dominá-lo. A sua ideia de dominação é “[...] a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida” (ARENDR, 1989, p. 375).

O líder totalitário dispensa o *consensus iuris* porque ele mesmo é cumprimento da lei de todo o ato do desejo humano. Sua promessa de justiça na terra é recebida pelas massas como uma verdade, pois afirma fazer da própria humanidade a extensão da lei. Há uma identificação do líder com as leis. A fonte de autoridade no totalitarismo é o próprio homem. Até mesmo no direito natural ou no divino há uma revelação da autoridade no próprio homem, porém nunca o homem era fonte da própria autoridade, pois existia uma separação entre a divindade e o homem, exigindo deste que desse

consentimento e prestasse obediência. A natureza ou a divindade como fontes de autoridade eram consideradas eternas e imutáveis, e, mesmo com as mudanças das leis, sua fonte de autoridade não mudava, permanecendo assim sempre presente nas mudanças dos homens.

Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. Embora os nazistas falassem da lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos (OT, p. 515).

As leis, que tinham sua fonte de autoridade na natureza ou na divindade eterna e imutável - Arendt não concebe esta ideia de fonte imutável - com a perda da autoridade e com o aproveitamento dessa lacuna política, perdem seu espaço e o totalitarismo transforma a fonte da autoridade na pessoa do líder. Há uma inversão do papel da autoridade e todos os valores estruturantes da política.

O líder deixa de estabelecer um princípio de hierarquia no estado totalitário, pois a autoridade não é pensada e organizada como uma pirâmide que faz um filtro de cima para baixo, como nos regimes autoritários. Com a não existência de um princípio hierárquico, não tem como haver autoridade. Segundo Arendt, o princípio de autoridade é oposto ao princípio do domínio total, pois este:

Visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade. Essa ausência da autoridade hierárquica no sistema totalitário é demonstrada pelo fato de que, entre o supremo poder (o Führer) e os governos, não existem níveis intermediários definidos, cada uma com o seu devido quinhão de autoridade e de obediência. O desejo do Führer pode encarnar-se em qualquer parte e a qualquer momento, sem que o próprio Führer esteja ligado a qualquer hierarquia, nem mesmo àquela que ele mesmo possa ter criado. Portanto, não é exato dizer que o movimento, após a tomada do poder, cria uma multidão de principados onde cada pequeno líder é livre para fazer o que quiser e imitar o grande líder lá de cima. A afirmação nazista de que 'o partido é uma concatenação dos líderes' não passava de balela. Do mesmo modo como a multiplicação infinita de órgãos e a confusão da autoridade levam ao estado de coisas no qual cada cidadão se sente diretamente confrontado com o desejo do líder, que escolhe arbitrariamente o órgão executante das suas decisões, também o milhão e meio de "führers" disseminados por todo o Terceiro Reich sabia muito bem que a sua autoridade emanava diretamente de Hitler, sem os níveis intermediários de uma hierarquia operante. A dependência direta era real e a hierarquia intermediária apenas imitava de maneira ostensiva, mas espúria, um Estado autoritário. O absoluto monopólio do poder e da autoridade por parte do líder é mais evidente no seu relacionamento com o chefe de

polícia, que, num país totalitário, ocupa o cargo público mais poderoso (OT, p. 455).

Com a perda da autoridade nos regimes totalitários, perde-se também aquilo que ela estruturava como princípio da política, a liberdade. No regime da ilegalidade e da arbitrariedade há uma negação da liberdade humana como nunca antes fora feito, nem mesmo nas tiranias e nos governos autoritários. Nas tiranias, a liberdade de opinião ainda era possível, como um risco, mas era possível. Nos regimes totalitários até mesmo a opinião é anulada. Mesmo que dê para se pensar que houve possibilidades de fazer oposição aos regimes totalitários, há uma anulação da liberdade, pois, segundo a autora, "[...] essa liberdade é quase anulada quando a prática de um ato voluntário apenas acarreta uma punição que todos, de uma forma ou de outra, têm de sofrer" (OT, p. 483).

Nos regimes de domínio total, toda a garantia de liberdade é destruída, até mesmo a da possibilidade do suicídio, pois não existe diferença entre o inocente e o culpado, ambos são indesejados. O fato de escolher acabar com a própria vida no campo não tem significado algum, a não ser poupar o trabalho da polícia. A dignidade humana é destruída e a existência é reduzida a nada, pois nem a morte tem mais sentido, quanto mais o desejo fundado na autoridade de se fazer um amor-mundo compartilhado de liberdade e igualdade. Se nem a vida das pessoas importa para os regimes totais, imagine-se se uma política sob a autoridade voltada para a liberdade e igualdade importaria, ou seja, é justamente essa inversão que acontece no totalitarismo. O totalitarismo pertinente a uma relação com a autoridade, ele pode ser definido como domínio total do humano, negação total de tudo aquilo que é próprio do humano e da política: a liberdade.

O totalitarismo não é só a negação das categorias políticas — é a total destruição delas. O domínio total não deve ser pensado somente como a dominação total do humano, mas, sim, como domínio total do que antes se pensava como política. O regime também é total porque sua destruição provocada ao fazer político também é total.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos conceitos apresentados ao longo desta dissertação, pode-se perceber a tentativa de compreender a formação do conceito arendtiano de autoridade e sua importância como estrutura política e o totalitarismo como efetivação e perda da autoridade, uma vez que os regimes totais são a destruição da própria política, contrariamente à autoridade que era permanência e durabilidade dos assuntos humanos.

Os conceitos explorados e analisados dentro da literatura arendtiana, como a autoridade e o totalitarismo e sua relação, nos indicam que a autoridade é apresentada historicamente como o lado da estrutura positiva da política, enquanto o totalitarismo aparece como o lado sombrio e da negação da política. A autoridade confirma seu aspecto positivo quando nela o espaço público é estruturado como fundação, que realiza a liberdade, a igualdade, a espontaneidade e a durabilidade dos assuntos humanos, compartilhando o que lhe é comum, o próprio mundo. Já o totalitarismo é negativo, pois sob o seu governo está a destruição dos elementos constitutivos da política arendtiana. O totalitarismo destrói a liberdade, a pluralidade, a igualdade, a espontaneidade e a própria autoridade, que são os elementos próprios da política, tal como concebida por Arendt.

Como já apresentado, a noção de autoridade desenvolvida por Arendt é aquela que traz em si uma relação de mando-obediência hierarquizada pelo reconhecimento mútuo daqueles que governam para com aqueles que são governados. Há uma sacralidade do passado que religa os vivos ao ato de fundação e essa fundação é que serve como fonte de autoridade, tanto para os que governam e devem respeitar o ato fundador, como para os que são governados. Nessa relação, a autoridade é construída mutuamente.

A autoridade foi apresentada neste trabalho como um processo que começou a ser formulado pelos filósofos Platão e Aristóteles, ainda que de maneira tímida e equivocada, na medida em que ela foi pensada a partir da esfera privada, quando eles tentaram encontrar, para os assuntos comuns dos homens, uma autoridade que se faça respeitar. O problema nessa formulação, para Arendt, é que eles encontram na forma de autoritarismo a garantia da autoridade, o mandar e o obedecer, tal como concebido no âmbito do lar, da vida privada, o que supõe a desigualdade entre os homens. Segundo os filósofos gregos, a obediência cabe aos inferiores: aos ignorantes para Platão e aos leigos para Aristóteles.

A autoridade só se torna política com os romanos, pois foram eles que criaram um princípio, um início, uma fundação e dela emanava a autoridade para os cidadãos de Roma. Foi em Roma que as leis se tornaram legítimas por prescindirem de uma fonte de autoridade que era transcendente, universal e absoluta e que se baseava em promessas e acordos afins, passados de geração para geração. Com os romanos, e não com os gregos, os assuntos dos homens alcançaram estabilidade entre a liberdade, o agir, o inovar e o conservar, uma vez que na *Civitas Romana* o novo é edificado pela tradição do ato fundante.

Para Arendt, o que garantiu a estabilidade, a permanência e a durabilidade para os romanos foi a tríade da tradição, religião e autoridade. Este é o ponto alto para Arendt sobre a importância do ato fundante, ou de um ato fundante que exale o desejo de reconhecer a autoridade. Somente quando há uma fundação que garanta a liberdade e a igualdade política dos homens é que o governo pode possibilitar o fazer político de um mundo compartilhado. Mesmo que haja a relação do poder constituído (o Senado) e o poder constituinte (povo), essa relação se assenta sobre o acordo, sobre o reconhecimento, sobre o consentimento e sobre o respeito hierárquico. Ainda que a autoridade emane do ato fundante, dos anciãos que fundaram Roma, como ato religioso, sagrado, que religa o presente ao passado e torna sempre vivo o ato da fundação, o poder emana do povo. É nessa a relação entre passado e presente que, para a autora, a política pode cumprir sua máxima entre os homens, permitindo-lhes uma vida em comum, com liberdade e igualdade. Se, na relação da tríade romana, uma parte sofrer um declínio ou uma falência, as outras duas também sofrerão. Assim, a história nos mostrou a perda da autoridade nos regimes totalitários, que foi antecipada pela degradação da tradição e da religião.

A autoridade, quando pensada em relação à política, pode ser definida como aquela que garante a permanência e a durabilidade aos governos, não obstante, o que Arendt propõe é assegurar um lugar para que os homens possam exercer sua liberdade, seu agir, sua espontaneidade. O intento dela é o de pensar sobre as possibilidades de, no seu tempo e nos vindouros, os homens serem capazes de criar espaços onde a participação se torne como a romana, o poder seja como o romano e a autoridade seja a pedra angular dos governos. Assim como na caixa de Pandora, apesar de todos os horrores, na filosofia de Arendt há a esperança.

Numa outra forma de pensar a autoridade, segundo Myriam D'Allonnes (2008, p. 13-14), tornou-se comum e normal, nas esferas políticas e acadêmicas, até mesmo nas esferas da educação, afirmar que a sociedade, em todos os seus campos e relações, sofre de uma crise de autoridade. Todavia, essa suposta perda e crise de autoridade está relacionada à temporalidade moderna, que é, antes de tudo, uma má compreensão da noção de autoridade. A falência da autoridade e a impressão que se tem dela é que a sua causa primordial é a experiência que temos da ruptura com a tradição, que gerava sentido ao mundo, não obstante a autoridade está ligada essencialmente na sua relação com tempo, afirma Myriam. Para ela, é na modernidade que as formas de se relacionar com a dimensão temporal se alteram drasticamente, alterando também as formas de compreensão e de experimentação da autoridade.

O movimento de emancipação crítica que caracteriza a modernidade tem feito desaparecer toda referência ao terceiro [ao outro]? A provada perda dos modos tradicionais de gerar sentido produziu tão somente vazio e ausência de sentido? [...] Não reconhece a igualdade alguma dissimetria? Nestas condições, onde radica a autoridade, se a sociedade deu a si mesma o princípio constitutivo de sua ordem? (D'ALLONNES, 2008, p. 13-14).

Conforme a autora e suas considerações, não há como pensar autoridade sem estar vinculada ao tempo. Mais fundamental do que a compreensão da autoridade e suas alterações históricas e sociais, é compreendê-la como a estrutura temporal. O tempo é a matriz da autoridade. Mesmo que autoridade tenha um caráter temporal, ela possui uma essência vinculativa e derivativa, sendo imprescindível para as relações sociais. Esse laço imprescindível é o que se denomina duração pública ou, tradicionalmente, é o que permite o estabelecimento de ligação e união com o passado e também com o futuro, possibilitando assim a durabilidade de um mundo comum e a contemporaneidade para com aqueles que vieram antes e os que virão depois. Segundo D'Allonnes, o que entrou em crise foram as cadeias, as estruturas tradicionais de autorização, e não a própria autoridade. O que foi alterado foi o fundamento da autoridade.

A proposta de D'Allonnes (2008, p. 15-18) é que, essencialmente, a autoridade se vincula às formas temporais. É no tempo que a autoridade tem força, pois é somente no devir histórico que se inserem as ações humanas e elas são exercidas. Pertinente à sensação de vazio, de perda de sentido, provocadas pela falência da autoridade no mundo moderno, a autora alude que a falência da autoridade, não obstante, não diz respeito à perda de sentido, ou esvaziamento de experiências, mas à destruição de uma



unidade que dava sentido à existência compartilhada socialmente. Já que não mais se pode buscar orientações na tradição para compreender o próprio mundo, o homem moderno é responsável por criar e dar sentido ao seu próprio mundo. Este mundo que agora há, ele consiste numa diversidade e pluralidade de sentidos tanto existenciais como de autoridade e ambos os sentidos são capazes de dar fundamento às ações humanas. A crítica de D'Allonnes a Arendt acerca da noção de autoridade é que esta diz que é uma relação hierárquica de comum acordo, de consentimento e que não anula a liberdade. Já para D'Allonnes, a relação de mando e obediência continua sendo hierárquica, mas não estrita aos modos arendtianos, sendo dissimetricamente aceita e também justificada por todos os que estão implicados nessa relação.

Autoridade, segundo D'Allonnes, não implica uma relação de mando-obediência estritamente. Por esse motivo, ela não pode ser entendida como uma anulação da liberdade daqueles que obedecem. Para ela, a autoridade implica uma restrição da ação livre. A legitimação e o reconhecimento acerca da autoridade não se dão porque aplicam “[...] aos vivos um colar de ferro do que foi e tem que seguir sendo imutável”, porque, todavia, ela expande as forças das ações e confirma as experiências dos indivíduos: “A autoridade não ordena, aconselha [...]”, é “[...] um conselho que obriga sem coagir” (D'ALLONNES, 2008, p. 28-29).

D'Allonnes, contudo, não considera Arendt uma nostálgica e não lhe parece que a filósofa deseja a implementação dos antigos no moderno. O que ela quer é que seja assegurado aos homens participarem e efetivarem sua liberdade de agir politicamente. O mesmo parece conceber Fry (2010, p. 102-103):

[...] o surgimento da liberdade pública e do poder do povo é crucial para Arendt, ela não pensou que a liberdade e o poder, no governo, fossem suficientes para um estado produtivo e estável. Apesar de muitos registros de que a obra de Arendt expirar-se-ia mormente no pensamento grego antigo, na verdade as categorias políticas na Antiga Roma que inspiram sua análise a respeito de como tornar estável e duradoura uma república. Arendt acredita que na antiga Roma existia uma importante trindade de religião tradição e autoridade que justificava e reforçava o lineamento político e proporcionava estabilidade ao governo.

A autoridade, quando pensada em relação à política, pode ser definida como aquela que garantia a permanência e a durabilidade aos governos. Não obstante, o que Arendt propõe é assegurar um lugar para que os homens pudessem e possam exercer sua liberdade, seu agir, sua espontaneidade. O intento dela é o de pensar sobre as

possibilidades de, no seu tempo, e *a posteriori*, os homens serem capazes de criar espaços onde a participação se torne efetiva como a romana. O poder seja exercido como o romano e a autoridade seja a pedra angular dos governos.

Para Souki (2001, p. 105), uma das características da autoridade era garantir também no espaço público, através da liberdade do agir e da espontaneidade, a novidade. Arendt mostra que a “[...] novidade constrói-se na ação política, que constitui o mundo público. A criatividade da ação política assinalada por exercício contínuo na liberdade política, que faz avançar e viver as instituições”. Um governo que se funda sobre uma autoridade, “[...] o campo da política e do pensamento plural, é o pensar a partir do lugar e da posição do outro. Não mais eu comigo mesmo, mas o diálogo com os outros com os quais devo chegar a um acordo, diálogo que requer um espaço: na política e ação”. No centro de toda a questão estritamente política, “[...] a importância do conceito de começo e de origem deriva do simples fato de que a ação política, como todo outro tipo de ação, é sempre o começo de qualquer coisa de novo; enquanto tal, esse começo é, em termos de ciência política (como a autora a concebe), a essência mesmo da liberdade humana” (SOUKI, 2001, p. 105).

De acordo com Fry (2010, p. 107):

Para Arendt, pensar todos os casos de autoridade em termos de autoritarismo é confundir o poder legítimo como poder ilegítimo. É impossível imprimir a verdadeira autoridade mediante a violência por que autoridade existe fora daqueles que estão no poder e deve ser concedida pela opção dos cidadãos. Tanto a fundação como a autoridade são importantes para Arendt, visto que elas produzem um governo que perdurará e será de algum modo assegurado, mas elas também permitem, concomitantemente, o espaço para a reflexão da liberdade. Arendt acredita que “[...] a falha em manter a autoridade no governo pode conduzir à perda completa da liberdade e ao surgimento de regimes violentos ou tirânicos”.

De acordo com Bonie Honig (1995, p. 203), Arendt reflete que a estabilidade e a tradição são importantes: “[...] sua obra também celebra o desaparecimento da autoridade política moderna tradicional, em favor de novas formas de ação política que pertence ao cidadão de forma geral”. Para ela, a preocupação de Arendt, ao tratar do conceito de autoridade, o desejo dela é que “[...] a fim de que seja assegurado o espaço para liberdade pública e verifique-se a possibilidade da ação política dos cidadãos, ainda deve haver um convincente senso de fundação, de autoridade e de tradição para fundar aquela nova política e torna-la durável”.

Conforme Arendt (LM, p. 212), a perda da tradição, da religião e da autoridade não é totalmente destrutiva, apesar da crise que provocam. A ruptura com a tradição do pensamento e o fim da continuidade do passado à medida que ele se torna fragmentado, o processo de crise e a perda de ligação com o passado exigem novas formas, novos métodos de analisá-los para compreendê-los e enfrentá-los. É isso o que compreendemos que Arendt fez: ela enfrentou a crise à medida que se pôs a pensar os regimes totalitários que negaram totalmente a autoridade e pensou o aparecimento da autoridade na revolução americana<sup>54</sup>, não se restringindo, assim, ao caso romano – para Arendt, o princípio de autoridade orientou a fundação da República dos Estados Unidos, fundação que não se deu por violência, mas sobre a liberdade, sobre o consentimento e sobre a autoridade que vinha desse mesmo ato da fundação, valores salvaguardados na Constituição americana. Ainda que Arendt olhe para um passado menos remoto no caso da fundação dos Estados Unidos, ela também nos indica possibilidades de ações efetivas por meio dos conselhos<sup>55</sup> populares, pois que asseguram sua importância no fazer político moderno.

Em relação aos regimes totais que implicam a destruição da liberdade decorrente da perda da autoridade, na pesquisa se procurou dar ênfase ao caráter absolutamente criativo e humano do totalitarismo, à medida que foram os próprios homens que construíram sua realidade intersubjetivamente.

---

<sup>54</sup>Arendt trata das Revoluções: Francesa e Americana na sua obra: *Sobre as Revoluções (1963)*. Nessa obra Arendt analisa o desejo de erigir um governo fundando mediante a liberdade — a liberdade como fonte e fundação dos governos. Arendt vai afirmar que somente a Revolução Americana obteve sucesso na sua fundação de uma República, pois ela foi fundada pelo desejo de liberdade e assegurada pela autoridade que emanava do ato fundante. Entretanto, depois com o “hipertrofismo” do racismo e o desejo econômico, a revolução americana não conseguiu manter os conselhos e tampouco o acordo fundante da autorização. Por não ser objeto do problema da pesquisa esse conceito não foi desenvolvido e fique, talvez, para uma pesquisa futura sobre a autoridade, legitimidade.

<sup>55</sup>Hannah pensava que o aumento de participação política e da liberdade política poderia acontecer através de espaços espalhados, como lugares físicos, nos quais o envolvimento do humano com a política não se restringisse aos votos. O envolvimento deveria ser efetivo e por isto deveria haver lugares, os conselhos, em que os homens pudessem deliberar politicamente seu futuro, compartilhando, assim, um mundo em comum: “Os conselhos dizem: queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados” (CR, p. 200-201).

[...] o que importa para Arendt é mostrar que o totalitarismo advém da condição criadora do homem, de sua capacidade de inventar novas ordens, instaurar novas formas de organização da vida em comum. Os homens, porque são capazes de fazer encarnar sua liberdade em ‘*novus ordo seculorum*’, são obrigados a conviver como em determinação radical de sua própria condição de animais políticos. Se não podemos dizer que totalitarismo é uma decorrência direta do exercício da liberdade humana, também não podemos negar que ele nasce da indeterminação fundamental de nossa condição e, por isso, não pode ser afastado definitivamente do horizonte do humano (BIGNOTTO, 2001, p. 42).

Essa concepção nos impede de atribuímos ao totalitarismo um caráter acidental. É nossa condição humana a responsável pelos acontecimentos trágicos do século XX. O totalitarismo representa a negação mais absoluta da liberdade, determinada por ninguém mais do que o próprio homem. Eis um fato terrível, que precisa sempre ser problematizado por nós, humanos, pois os movimentos totalitários, ainda que aparentemente banidos, sempre viverão a assombrar o mundo com seu espectro de terror e de destruição da liberdade. A ameaça e o perigo que o totalitarismo “[...] põe diante dos nossos olhos — e esse perigo, por definição, não será superado meramente com derrota dos governos totalitários — se origina do desenraizamento e do desabrigo que poderiam ser chamados os perigos da desolação e da superfluidade” (EU, p. 360). Segundo Arendt (EU, p. 309-310), a novidade da originalidade “[...] é horrível, não porque uma nova ideia veio ao mundo, mas porque suas próprias ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente explodiram nossas categorias de pensamento político em nossos critérios de julgamento moral”.

Segundo Duarte (2001, p. 69), o que Arendt temia:

Era o de que o totalitarismo podia funcionar como um exemplo privilegiado para a “solução”, entre muitas outras, dos problemas derivados da superfluidade política e social de massas humanas tornadas descartáveis, porque destituídas de proteção legal, de interesse comum e de qualquer função social rentável. Assim, a vitória sobre os regimes totalitários de Hitler e Stalin parecia-lhe insuficiente para nos pôr a salvo do processo de desumanização levado ao seu extremo nos campos de concentração.

O terror que Arendt viveu e experienciou nos regimes totalitários, registrado na sua obra, não finda com ela. Ele não deixará de ser uma ameaça, no pós-guerra, assim como em nosso século. Cabe aos homens evitar que o mal radical volte a assombrar e a tornar-se real. Como um dos legados políticos de Arendt está a advertência de que as “[...] soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários

sobre a forma de forte tentação, que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica segundo o modo digno do homem” (OT, p. 511) — tentação essa que, nas devidas proporções, ronda e assombra os três poderes do Brasil atual.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. A crise na educação. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 69-126.

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2010,

ARENDDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*. Edited by Lotte Köhler and Hans Saner. Trans. Robert and Rita Kimbel. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992.

ARENDDT, Hannah. Da violência. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 91-169.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. *Essays in understanding – 1930-1954*. Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace, 1994.

ARENDDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. O conceito de história – antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 69-126.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. Que é autoridade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 127-187.

ARENDDT, Hannah. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 188-220.

ARENDDT, Hannah. *Responsibility and judgment*. Kohn, J. (ed). New York: Schocken Books, 2003. *Responsabilidade e Julgamento*. ASSY, B. (Ed). Trad. Rosaura Einchenborg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1963.

ARENDDT, Hannah. *The life of the mind*. San Diego, CA: Harcourt Brace & Company, 1997 [McCarthy, Mary (org)].

### Obras de outros autores

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. – 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí, RS: Ed. da Unijuí, 2009. p. 199-210 (Coleção Filosofia; 28).

ANDERS, Günter. *Nous, fils d'Eichmann, lettre à Klaus Eichmann* [Nós, filhos de Eichmann, carta aberta a Klaus Eichmann]. Trad. Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Payot-Rivages, 1999.

ARON, Raymond. Léssence du totalitarisme, *Critique*, vol. 19, n° 80 (1954, p. 51-70).  
BIGNOTTO, Newton. *Origem do totalitarismo 50 anos depois*. Organizadores: Adilo Alves Aguiar et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 37-46.

BLOCH, R. *Origens de Roma*. Lisboa: Verbo, 1966.

CANOVAM, Margaret. Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment. In: VILLA, Dana (Org). *The Cambridge companion to Arendt*. Cambridge University Press, 2000. p. 26.

D'ALLONNES, Myriam Revault. *El poder de los comienzos: ensayo sobre la autoridad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica. In: *Origem do totalitarismo 50 anos depois*. Organizadores: Adilo Alves Aguiar et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 61-70.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DRUCKER, Cláudia. Natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo? *Origem do totalitarismo 50 anos depois*. Organizadores: Adilo Alves Aguiar et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 47-59.

FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes; 2010.

HONIG, Bonie (Org). *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995. p. 203.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KOHN, J. *Freedom: The Priority of the Political*, em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York, Cambridge University Press, 2002. p. 122.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

McGOVAN, Jhon. *Hannah Arendt: an introduction*. University of Minnesota Press, 1998. p. 157.

MÜLLER, Maria Cristina. O respeito e a responsabilidade para com os recém-chegados. In: FÁVERO, Altair Alberto; CASAGRANDE, Édison Alencar (Orgs.). *Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2012. p. 55-70.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Hermann Pflüger. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

OLIVEIRA, Luciano. *10 lições sobre Hannah Arendt: a trilogia da ação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. – 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PENTA, Leo J. Hannah Arendt: on power. *The Journal of Speculative Philosophy*, 10 (3), p. 219, 1996.

PIEPER, Josef. *Que é filosofar*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SCHIO, Sônia Mara. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2. ed. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 1998.

SOUKI, Nádia. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt – diálogos, memórias e reflexões*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2001. p. 124-135.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí, RS: Unijuí, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: for the love of the world*. New Haven: Yale University Press, 1982. p. 211.