

TOTALITALISMO E DESMUNDANIZAÇÃO LIBERAL

Totalitarianism and liberal worldlessness

Rodrigo Ribeiro Alves Neto
UNIRIO

Resumo: O artigo analisa a contribuição original da obra “A Condição Humana” para a redefinição do significado político da liberdade em suas determinações democráticas fundamentais e para a crítica da desmundanização (*worldlessness*) como a base comum sobre a qual se fundam as nossas mais recentes experiências políticas: a destruição inédita do mundo comum no totalitarismo e a hegemônica despoliticização liberal das atuais democracias formais de massa e mercado que atrofiam a esfera política da ação e do discurso.

Palavras-chave: Mundo, Ação, Democracia, Liberalismo, Totalitarismo.

Abstract: The article analyzes the original contribution of “The Human Condition” to the redefinition of the political meaning of freedom in its fundamental democratic determinations and to the critique of *worldlessness* as the common ground on which our most recent political experiences are founded: the unprecedented destruction of the common world in totalitarianism and the hegemonic liberal depoliticization of the current formal mass and market democracies that atrophy the political sphere of action and discourse.

Keywords: World, Action, Democracy, Liberalism, Totalitarianism.

A obra *A Condição Humana* nasceu do diagnóstico crítico, ainda extremamente atual, de que a terrível novidade do totalitarismo rompeu a continuidade histórica, trazendo à tona uma crise radical da civilização ocidental que exige repensarmos nossas pressuposições e significações tradicionais sobre o sentido da política, ou seja, sobre o significado da existência pública, ativa e livre dos homens como singularidades plurais capazes de agir e falar. Arendt se esforça por evidenciar o quanto a existência humana, quando excluída do “ser entre os outros” em uma comunidade politicamente organizada, torna-se não meramente insegura e exposta à violência, mas, sobretudo, desprovida de significado e liberdade, enfim, carente do espaço possível e necessário para a autarquia humana ou para

um modo de vida autenticamente humano. O termo “mundo”¹ denomina um âmbito de realização que deve sua origem exclusivamente aos cuidados humanos, pois é o mundo que reivindica continuamente aos homens que eles façam algo ou que estejam ativos. A reflexão arendtiana evidencia o quanto nossa tradição filosófica de pensamento político buscou escapar dos laços que vinculam os homens às condições mundanas de sua existência, promovendo uma “não mundanidade”² ou uma desmundanização (*worldlessness*) da existência humana, uma rebelião contra tudo que faz do homem um “ser do mundo”³, enfim, aspirando pela neutralização, sobretudo, do “lado público do mundo”⁴. É por isso que a reflexão sobre o mundo como horizonte de realização da condição humana ocupa uma posição decisiva não apenas na obra *A Condição Humana*, mas em todo o projeto teórico de Hannah Arendt. A autora buscou elaborar o significado político do mundo, tendo em vista problematizar o modo tradicional de conceber esse fenômeno originário e a relação do homem com ele, redefinindo nossas conceitualizações mais usuais sobre as mais básicas condições mundanas da existência humana. Essa reflexão sobre o homem como um ser constitutivamente consagrado ao mundo nos permite operar uma tripla problematização: por um lado, problematiza a nossa tradição metafísica, que considerou haver uma origem *sobre-mundana* da qual o homem, por meio de faculdades que operam dentro do próprio espírito, extrairia toda a orientação necessária para sua compreensão e sua ação no mundo; por outro lado, problematiza a moderna emancipação do interesse privado do indivíduo, fundado em um subjetivismo que trouxe o mundo todo para dentro da interioridade auto-instituída do sujeito, como se o mundo fosse essencialmente um simples fenômeno organizado pelo *extra-mundano* ego pensante que o representa, produzindo-o e posicionando-o autonomamente; e, por fim, permite-nos criticar também o objetivismo naturalista e a emergência da forte biologização dos homens em nossos dias, que acabam

¹ Para uma detida análise sobre o sentido e a relevância do conceito arendtiano de “mundo” conferir ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 63.

³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 19.

⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 210.

concebendo-o como um ser *intramundano* justaposto aos demais entes simplesmente dados, estando ativo somente enquanto se adapta ao meio ou está a serviço da manutenção da esfera social e econômica, em nome da segurança do processo vital ou do senso individual e coletivo de vitalidade.

Como afirma Arendt: “Somos do mundo e não apenas estamos nele”⁵. Dessa perspectiva, não somos sobre-mundanos, extra-mundanos ou intra-mundanos, mas “seres do mundo” e, portanto, somente a artificialidade, a durabilidade, a estabilidade e a intersubjetividade do mundo comum e humano podem vincular e distinguir os homens, instituindo um espaço inter-humano de relacionamentos, para além dos interesses privados e da unidade homogênea do gênero humano. A redução do homem a mero membro da espécie humana acaba por destruir o caráter humano e comum do mundo. Para Arendt, a descartabilidade e o desenraizamento de milhares de homens e mulheres demonstraram, no século passado, tal como ainda hoje revelam, que a “nudez abstrata” da suposta “natureza humana” não pode ser a base de sustentação para a instauração do mundo comum e humano. Reduzir a vida humana ao gênero humano destitui os homens da condição de fabricantes e edificadores de um mundo de homens e coisas artificiais produzidas pelos homens. Foi a “abstrata nudez de ser unicamente humano” e “a condição humana geral daqueles que foram expulsos de todas as comunidades políticas”⁶ que instigaram Arendt a pensar sobre a condição humana geral que torna possível e crucial a fundação de uma comunidade politicamente organizada que promova o pertencimento dos homens a um mundo público, isto é, um mundo que sirva de abrigo artificial durável e assunto comum de singularidades plurais capazes de exprimir opiniões significativas e realizar ações efetivas. Na obra *Origens do Totalitarismo*, em uma das primeiras formulações sobre a relevância das fronteiras que as instituições políticas criam entre o mundo não-natural de homens e coisas feitas pelos homens e o que se apresenta como meramente dado ao homem como uma “natureza”, Hannah Arendt afirma:

⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 19.

⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 333-335.

Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. Nossa vida política se baseia na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais e somente com os seus iguais. O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento alheio (...) O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade; e, no entanto, como já não lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma que os animais pertencem a uma dada espécie de animais⁷.

Para Arendt, a perda radical da proteção de uma comunidade política organizada – que, no século XX, acabou por expulsar milhões de pessoas de toda proteção jurídica e política – foi um fenômeno tão sem precedentes quanto a perda de um âmbito próprio no mundo. Não foi a proteção legal a primeira perda das massas supérfluas e desenraizadas, mas a perda da textura mundana da existência, na qual os homens nascem e criam para si um lugar no mundo. Mas a calamidade manifesta nas migrações em massa e no desenraizamento de apátridas e refugiados não é uma circunstância inteiramente inédita na história. O que Arendt aponta como sem precedentes não é a mera perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lugar no mundo para o qual esses homens e mulheres pudessem ir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados e nenhum território no qual pudessem fundar um mundo comum. A situação de milhares de refugiados pelo mundo, especialmente na Europa, mas também nos EUA e no Brasil, com a chegada dos haitianos e venezuelanos, assim como a imigração clandestina de enorme contingente de trabalhadores em direção aos países centrais do capitalismo avançado, além dos “refugiados” em seus próprios países, como é o caso das massas economicamente supérfluas, desprovidas de cidadania e ocupação social digna, enfim, essa condição humana geral dos que se encontram excluídos e desenraizados de um mundo comum e humano, reduzidos às “condições da selvageria”⁸, ainda se apresentam como um problema político central em nossa contemporaneidade. Essa miséria política, social e econômica, ou seja, a experiência de superfluidade e desenraizamento de milhões de pessoas privadas do mais

⁷ Ibid., p. 335.

⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Op. cit., p. 336.

fundamental dos direitos, o “direito a ter direitos”, e a ausência de condições de obtê-lo devido à situação política mundial, fizeram Arendt refletir e seguem hoje nos desafiando a pensar sobre o sentido e a relevância do pertencimento ativo dos homens a uma comunidade politicamente organizada, a um mundo comum e humano de homens e coisas feitas pelos homens, ou ainda, um mundo que deve a sua existência exclusivamente aos cuidados humanos e a um modo de vida autenticamente humano.

Arendt afirma que o totalitarismo foi, em muitos aspectos, uma “fuga suicida”⁹ e uma “resposta destrutiva”¹⁰ ao esboroamento das bases políticas e sociais da Europa no século passado bem como ao esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a civilização europeia. Em 1958, mesmo ano de publicação de *A Condição Humana*, Arendt inseriu um capítulo conclusivo na 2ª edição de *Origens do totalitarismo*, intitulado “Ideologia e Terror”. Nesse contexto, a autora afirma que os impasses políticos do mundo moderno, aos quais a aterrorização e a doutrinação ideológica das massas no totalitarismo pretenderam responder destrutivamente, emergiram das próprias condições gerais do mundo não-totalitário. A base sobre a qual se assentaram o terror (a essência do governo totalitário) e a ideologia (a preparação de seus carrascos e vítimas) foi nomeada por Arendt com o termo *loneliness* (*Verlassenheit* na tradução alemã e *solidão* na brasileira, mas outras traduções possíveis seriam “desamparo”, “abandono” ou “desolação”). O desamparo (*loneliness*) é uma “experiência de sermos abandonados por tudo e por todos”¹¹, ou seja, abandonado por *tudo* (pela estabilidade do artifício humano ou pelo mundo como obra humana durável), por *todos* (pela experiência de ser entre os outros no espaço comum e intersubjetivo baseado na pluralidade humana) e também por *si mesmo* (pela dualidade reflexiva inerente ao diálogo do ego pensante com ele próprio). O desamparo se define como “experiência de não se pertencer ao mundo”¹². O termo *loneliness* nomeia uma experiência na qual nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo comum e de si próprio. Segundo Arendt, na vida social, essa experiência pode ocorrer na

⁹ Ibid., p.530.

¹⁰ Ibid., p. 12.

¹¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Op. cit., p.528.

¹² Ibid., p. 527.

velhice ou na consciência da morte, mas o decisivo foi ela ter se tornado no século XX um fenômeno de massa, isto é, uma experiência que afeta a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política.

Portanto, o desafio do mundo moderno para o qual o totalitarismo apresentou uma “resposta destrutiva” consiste no *desenraizamento* e na *descartabilidade* que assolam as massas modernas desde a Revolução Industrial, tornando-se decisivo com o imperialismo no fim do século XIX e a falência das instituições políticas tradicionais no século XX. Arendt afirma que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser descartável significa não pertencer ao mundo de forma alguma”¹³. A resposta totalitária ao desamparo (*loneliness*) das massas modernas elaborou meios de organização e dominação que administraram a sensação de descartabilidade e desarraigamento dos homens em relação ao mundo comum e humano. A dominação totalitária administrou condições em que desaparecem a relação dos homens com eles próprios no diálogo do pensamento, a relação do homem com o sentimento de realidade conferido pelo senso comum e a relação dos homens com o mundo enquanto obra humana e assunto compartilhado. E isso de tal modo que Arendt denominou o domínio total como “solidão organizada”¹⁴, pois dispensou convicção, opinião, participação, juízo político, escolha, enfim, qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, ou seja, tudo que possa distinguir um homem do outro.

A “terrível originalidade”¹⁵ do totalitarismo foi ter erigido sobre o desamparo das massas toda uma estrutura de governo e um aparato organizacional de poder. O desamparo é a expressão da redução dos homens à mera reprodução repetitiva da sobrevivência biológica, desenraizados do domínio político da ação tanto quanto da mundanidade do artifício humano, ou seja, à mera recorrência circular e homogênea da natureza dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível, previsível e substituível do mesmo modelo da espécie humana. Os homens se tornam supérfluos e desenraizados do

¹³ Ibid., p.528.

¹⁴ Ibid., p.531.

¹⁵ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. ABRANCHES, Antônio (org.). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 41.

mundo comum quando se definem como seres naturais ou “repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todos dotados da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa”¹⁶.

Esse diagnóstico presente nas reflexões de *Origens do totalitarismo* se articula com as análises da obra *A Condição Humana* na medida em que, nesta última, Arendt parte da elucidação crítica da dominação totalitária para uma investigação mais ampla e profunda acerca das mais básicas condições mundanas da existência humana na modernidade tardia. Em *A Condição Humana*, Arendt realiza um diagnóstico crítico da era moderna e sua principal implicação, qual seja: a alienação do homem frente ao mundo público e humano. O desamparo (*loneliness*) passa a ser pensado, nesse contexto de discussão, a partir do fenômeno da moderna “alienação do mundo” (*world alienation*), tendo em vista explicitar o mais amplo processo de degradação no pertencimento ativo dos homens ao mundo enquanto âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* eles através de suas interações e interesses comuns e também como abrigo estável não-natural interposto *em torno* dos homens como fronteira demarcadora e protetora do artifício humano, no qual ocorrem os negócios humanos em contraste com o repetitivo, inumano, inflexível e interminável movimento cíclico da vida natural.

Por esta via, o totalitarismo nos conduz para o presente como um problema, pois nos faz perguntar pelo que está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo num mundo que se tornou inteiramente opaco à luz da sabedoria herdada da tradição ocidental. Como adverte Arendt: “O surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da civilização”¹⁷. A dominação totalitária das massas desamparadas é expressão de uma crise que, desde o início do século XX, é de origem e natureza política, pois só foram possíveis a partir do colapso do mundo comum e humano cada vez mais profundo dentro do qual se desenvolve o mundo moderno. Por isso, se o totalitarismo brotou em um mundo

¹⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 16.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Op. cit., p.336.

não-totalitário, cristalizando elementos ali encontrados, “o processo de compreensão é nítida e talvez primordialmente também um processo de auto-compreensão”¹⁸.

É neste sentido que, seguindo a indicação de Birulés¹⁹, diversos temas e conceitos arendtianos examinados na obra *A Condição Humana* podem ser lidos como imagens invertidas de conceitos presentes nas análises políticas de *Origens do Totalitarismo*. A compreensão da liberdade como o sentido da política, tendo como domínio de experiência a ação conjunta de singularidades plurais capazes de ocasionar a novidade imprevisível no mundo comum inverte a imagem dos homens sem mundo (*worldless*) aprisionados nos campos de extermínio, todos comprimidos uns aos outros, transformados em “horrríveis marionetes com rostos de homem, (...) todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte”²⁰. A capacidade humana de conferir durabilidade e estabilidade ao mundo como abrigo e assunto dos homens ou espaço comum instituído *em torno* e *entre* os homens inverte a imagem do movimento incessante de um mundo instável, alheio aos homens, no qual não se pode contar com a permanência de coisa alguma, pois tudo é governado por *leis do movimento* que controlam e engendram a superfluidade dos indivíduos através da paralisação de toda ação espontânea, neutralizada pelas forças sobre-humanas e inflexíveis da Natureza ou da História. Destruir a unicidade, a pluralidade e a espontaneidade equivale a destruir a aptidão humana de “iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos”²¹. A compreensão político-filosófica arendtiana de que os homens chegam ao mundo humano como estrangeiros pelo nascimento e, assim, são capazes de agir como iniciadores, encenando a história humana, deixando os vestígios a serem imortalizados pela recordação futura e fazendo com que o curso do mundo seja sempre indeterminado e imprevisível é a imagem inversa do projeto totalitário no qual os homens se encontram tão fechados para o “mundo dos vivos” que se transformam em “cadáveres vivos” nas “fábricas da morte” ou nos “poços do esquecimento”, onde até mesmo a dor e a recordação são eliminadas e a morte é roubada dos indivíduos como desfecho de uma vida singular realizada. A

¹⁸ ARENDT, Hannah. *A dignidade da Política*. Op. cit., p. 41.

¹⁹ BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Op. cit., p. 506.

²¹ *Ibid.*, p. 506.

consideração político-filosófica da natalidade e da mortalidade como as dimensões mais gerais da condição humana são a imagem inversa da existência dos homens nos campos de concentração, onde até mesmo a natalidade e a mortalidade foram anuladas, uma vez que, sem o mundo humano, os homens morrem como se jamais tivessem nascido. A importância que Arendt concede à liberdade, a singularidade e a pluralidade pode ser considerada “a imagem inversa do terror e da monstruosa *igualdade sem fraternidade nem humanidade própria dos campos*”²². Arendt buscou evidenciar o quanto a liberdade, a singularidade e a pluralidade são anuladas sempre que prevalecerem o isolamento, a atomização ou a homogeneização indistinta dos indivíduos em uma massa supérflua e sem raízes.

Nesse sentido, ao contrário da visão liberal, Arendt não enxergou no totalitarismo a expressão máxima do excesso de política, a hiper-politização e subordinação extrema de todas as esferas da vida às exigências da política, o que destruiria a própria liberdade de isenção da política. Vendo nos regimes totalitários muito mais um projeto de destruição total do significado político-filosófico da liberdade ou do ser *entre os outros* (*inter homines esse*), Arendt assumiu, na obra *A Condição Humana* e em diversos escritos posteriores, a tarefa político-filosófica de repensar o sentido e a dignidade do mundo como criação dos homens, do mundo humano erigido e mantido não apenas pela fabricação e pela durabilidade das coisas feitas pelos homens, mas, sobretudo, pela existência pública e ativa dos homens como singularidades plurais que, agindo e falando, instituem e conservam os laços, os dissensos e consensos, os compromissos e os interesses comuns no compartilhamento democrático do mundo humano.

Construindo as “imagens reversas” do domínio total, Arendt ampliou suas análises críticas para uma confrontação com as formas hegemônicas de organização política vigentes nas democracias liberais realmente existentes, marcadas pela despolitização e pela atrofia dos espaços de liberdade e decisão conjunta dos cidadãos, ou seja, os espaços comuns de participação plural na expressão, na discussão, na resistência, no dissenso e na ação coletiva pela qual o agonismo e a liberdade pudessem ser sempre revitalizados, ao menos por

²² BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Op. cit., p. 55.

colocarem em tensão a representação política e a participação política, testando a própria legitimidade do poder instituído.

Segundo a autora, como “tempestade de areia²³” no meio do deserto, o totalitarismo ameaçou “devastar o mundo que conhecemos — um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim — antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de se firmar²⁴”. Esse mundo que Arendt afirma “ter chegado ao fim” é o mundo ocidental-europeu sustentado pela tríade tradição, religião e autoridade. “Os acontecimentos políticos do século XX trouxeram à tona e tornaram pública uma crise radical da civilização ocidental”²⁵, afirma Arendt. É neste sentido que podemos ler no terceiro item da primeira seção de uma palestra proferida por Hannah Arendt em 28 de outubro de 1954, a seguinte observação: “O totalitarismo é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao desafio do mundo moderno²⁶ e, então, Arendt pergunta: “O mundo livre deve fazer o mesmo? Há um modo de desenhar uma nova organização política [*polity*]?”²⁷. Em outros termos, se o totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa ao desafio do mundo moderno, Arendt pergunta: “isso significa que somente o totalitarismo aceitou o desafio de nossa época? Que o mundo livre fracassou?”²⁸. Ou ainda, as democracias realmente existentes, com suas bases liberais e seu sistema representativo de partidos burocratizados, seriam, enfim, um “novo começo” e uma efetiva “resposta construtiva” ao desafio do mundo moderno e em face da ameaça e da tentação totalitária?

Sabemos que não há, na obra arendtiana, uma resposta simples para essas questões sobre uma “nova organização política”, com uma descrição positiva de modelos normativos e fechados, nem mesmo de origem greco-romana, a ser implantado ou a partir do qual poderíamos avaliar a situação da política no presente. Como diz Jerome Kohn, em um colóquio sobre o centenário do nascimento de Arendt: “a filosofia arendtiana não é talvez

²³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Op. cit., p. 530.

²⁴ Ibid., p. 531.

²⁵ ARENDT, Hannah. *A dignidade da Política*. Op. cit., p. 76.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Totalitarismo*. Trad. Adriano Correia. In: *Revista Inquietude*. Goiânia, v. 2, n° 2, ago/dez, 2011, p. 236.

²⁷ Ibid., p. 236.

²⁸ Ibid., p. 231.

uma filosofia política, mas sim a primeira *filosofia da experiência política*²⁹. Porém, quando o acirrado antagonismo ideológico que marcou a Guerra Fria esperou de Arendt uma defesa do *american way of life* e a democracia liberal como “resposta construtiva” ao desafio do mundo moderno, em contraposição ao totalitarismo, Arendt surpreendeu a todos ao propor “uma pergunta muito mais radical, agressiva e desesperada: a política tem ainda algum sentido?”³⁰. Tal indagação nasce do seguinte diagnóstico crítico: se os regimes totalitários foram a negação mais absoluta da liberdade, a versão formal e representativa da democracia não seriam efetivamente uma “nova organização política” que superaria efetivamente o desamparo das massas, uma vez que esse regime também está estruturado com base no desenraizamento e na descartabilidade dos homens, obscurecendo o sentido político da liberdade e a liberdade como o sentido da política.

A versão liberal e representativa da democracia moderna fortalece os preconceitos tradicionais sobre a política ao sediar a esfera do político no aparato do Estado e ao sustentar que a liberdade começa onde a política termina. A socialização do trabalho e do consumo instaurou um estado social no qual impera somente um interesse, a força natural do processo vital, a qual todos os homens indistintamente e todas as atividades humanas inflexivelmente estão submetidos e cujo propósito exclusivo, se é que se pode falar aqui em “propósito”, consiste na sobrevivência do homem reduzido a um animal que trabalha para consumir e consome para trabalhar. Nessa submissão servil à vida, os homens se esquecem que o mundo humano não é erigido para satisfazer o metabolismo do corpo-espécie com a natureza, mas para revelar a não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por ele. Somente o amor ao mundo comum e a paixão pela liberdade pública podem redimir efetivamente a autarquia humana da imposição da necessidade do mero viver a qual responde o trabalho bem como da instrumentalidade a qual responde a fabricação. É neste sentido que nos diferentes engajamentos ativos dos homens está sempre em jogo a edificação de um mundo como espaço de realização e manifestação um modo de vida

²⁹ GERARD, Valerie... [et al.]. *Vocabulário Arendt*. Compilado por Beatriz Porcel; Lucas Martin. 1ª ed. Rosário: Homo Sapiens Ediciones, 2016, p. 11.

³⁰ ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 162.

qualificadamente humano. Sem o desempenho de feitos e a realização de obras, sem qualquer relação com o mundo *feito* pelo homem e *compartilhado* pelos homens, cada homem se torna apenas um “espécime sem-mundo da espécie humana”³¹. É por isso que Arendt afirma: “a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida”³². A vida biológica, que para todos os seres vivos é a sua própria essência, torna-se um ônus para o homem como um ser ativo, uma vez que a vida propriamente humana repele a futilidade inerente às carências elementares da vida e ao suave funcionamento do repetitivo e interminável processo vital, não fixado ou realizado em nada que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o trabalho e o consumo. A liberdade que sustenta a autarquia humana é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se das necessidades inflexíveis da vida natural. O mundo não se torna comum e humano na modalidade simplesmente social de ser com os outros, pois o mundo só se torna um autêntico espaço da força criadora do humano se ele transcende a simples funcionalidade dos bens de consumo e a utilidade dos objetos de uso.

E é por isso que, segundo Arendt, fundindo poder e violência, a visão liberal da política nos impede de ver que o totalitarismo não é a ampliação do espaço do político, mas a sua supressão. O credo liberal que separa liberdade e política também em nada contribui para a superação do desenraizamento, da violência, da massificação e da descartabilidade que assolam as massas modernas e serviram de base para os instrumentos totalitários de mobilização e dominação. Por isso um “outro começo” ou uma “nova organização política” que construa uma “resposta positiva” ao desafio do mundo moderno, precisa compreender que a disseminação da violência no cenário político contemporâneo e a assimilação do poder aos meios da violência representam uma efetiva ameaça de destruição do sentido da política. A aterrorização das massas nos governos totalitários foi a mais monstruosa fusão entre poder e violência e a mais brutal destruição da liberdade, mas a confusão entre eles e o divórcio entre liberdade e política estão presentes também em nossas democracias

³¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 146.

³² *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 149.

liberais. Nelas o poder se degrada em poder coercitivo do Estado, em dominação e em relação mando-obediência, obscurecendo seu sentido eminentemente político. É a partir desse diagnóstico que Arendt refletirá sobre as dimensões da condição humana com as quais a esfera política está originariamente associada, buscando evidenciar o significado do poder como fenômeno eminentemente político, relacionado com a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana e, enfim, enraizado no exercício coletivo da participação plural em um mundo democraticamente compartilhado. Arendt buscou explicitar que, embora o fenômeno do puro poder nunca esteja inteiramente isento de violência, o fenômeno da pura violência jamais se encontra desprovido de qualquer base efetiva de poder, pois o poder está originariamente relacionado com o engajamento ativo de seres únicos entre iguais em um espaço comum aberto e mantido *entre* eles enquanto durarem a desempenho dos seus atos e a performance de suas palavras. Nesse sentido, a tarefa posta em causa nesse outro começo do pensamento político-filosófico reside na recusa da legitimação da violência como algo natural e do poder como naturalmente violento. A violência aumenta quando o poder diminui e o domínio total da violência leva à destruição de todo poder. Arendt repele as tentativas de naturalizar o poder como violência e de justificar a violência como uma forma inevitável do poder, tendo em vista superar a assimilação dos instrumentos da violência ao poder, pois fazer da violência a mais expressiva manifestação do poder reduz a política a mero meio para a obtenção e o exercício do poder. Para evitar o perigo da naturalização da violência, Arendt recupera experiências privilegiadas com o poder político, como na *pólis* grega ou na *civitas* romana, nas quais o exercício do poder se realizou sob a forma da ação conjunta entre iguais e a esfera política foi vivida como neutralização da violência.

Por isso uma “nova organização política” que responda efetivamente ao desafio do mundo moderno, precisa começar recusando a distinção entre liberdade e política e percebendo na fusão entre poder e violência os elementos proto-totalitários que hoje existem em todas as frágeis democracias realmente existentes. A tradicional vinculação entre poder, violência e “governo de ninguém” assim como a subordinação da política à proteção, otimização e controle da vida natural destroem o caráter revelador da ação e do

discurso, transformando o “alguém” em “algo” intercambiável e substituível, destruindo a espontaneidade, a pluralidade e a capacidade dos homens de ocasionar algo novo no mundo que deve a sua existência a eles. Essa redução dos homens à condição de vida supérflua, torna o processo vital passível de otimização, mas também de controle, violência, exclusão e eliminação. As democracias liberais capturam o processo vital multiplicando suas potencialidades e utilizando-o como recurso, promovendo uma indiferenciação entre *bíos* (um modo de vida exclusivamente humano) e a *zoé* (o mero viver).

Não se trata, contudo, de simplesmente recusar a democracia representativa parlamentar, mas encontrar alternativas para redefini-la no sentido de preservar e estimular novas formas de participação ativa de cidadãos livres e organizados, capazes de agir em concerto e se fazerem ouvir. A preocupação arendtiana sempre foi desconstruir a compreensão liberal da democracia, o Estado de bem-estar social e o sistema representativo como modelos normativos inquestionáveis, recusando-os como um efetivo “outro começo” ou uma efetiva “nova organização política”, pois eles obscurecem as dimensões da condição humana com as quais a esfera política está associada, ou seja, a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana. A originalidade e a contemporaneidade do esforço arendtiano consistem, portanto, em evidenciar que somente no compartilhamento do mundo através de atos e palavras os homens podem ser autenticamente livres, isto é, nem movidos apenas por si próprios, com base em seus interesses privados, nem forçados pelas necessidades impostas pela manutenção da vida orgânica. Ao se propor gerenciar a vida humana fora da política (ou seja, fora dos pressupostos de isonomia e igualdade), a democracia liberal produz uma alienação do mundo, uma vez que, a preocupação maior será a satisfação das necessidades básicas da vida humana. O mundo comum é um espaço humano de liberdade e decisão conjunta dos cidadãos, ou seja, espaços de participação plural na expressão, na discussão, na resistência, no dissenso e na ação.

Por esta via, a fragilidade da democracia liberal em diferentes partes do mundo não se deve simplesmente à corrupção no sistema representativo, mas ao fato de que a vida política nessas sociedades dita “livres” se encontra sobredeterminada por interesses

econômicos privados e pelo saber técnico e burocrático que transforma o político num tecnocrata. A despolitização generalizada da sociedade reduz a democracia à mera defesa das liberdades individuais de produzir e consumir e à administração competente do progressivo desenvolvimento uniforme da esfera socioeconômica. A transformação da política em gestão tecnocrática da esfera sócio-econômica nutre nos cidadãos a crença de que o fator que rege nossos engajamentos ativos com o mundo comum é apenas a eterna necessidade imposta a nós pelos processos inflexíveis da vida biológica e que nós, portanto, dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da esfera social e econômica. É nesse sentido que a originalidade da reflexão arendtiana nos ensina que não será jamais suficiente lutarmos contra tudo que ameaça nossos direitos sociais e nossa felicidade privada se abdicarmos de lutarmos, sobretudo, contra o próprio modo como a socialização do labor e do consumo e a sobredeterminação econômica da política ameaçam hoje nossos direitos públicos, sobre os quais deveriam estar verdadeiramente fundados nosso direito a ter direitos e a nossa felicidade pública. A democracia liberal transforma a vida política em procedimento eleitoral para o gerenciamento governamental, ou seja, mero instrumento utilitário para salvaguardar a paz interna e a defesa das liberdades individuais, que é condição necessária, mas ainda insuficiente para a liberdade política. Separando liberdade e política e associando poder e violência, as bases liberais de nossa democracia de massa e mercado nos fez acreditar que a participação direta nas decisões coletivas submete o indivíduo e seus interesses privados à autoridade do todo, tornando-o não livre. A participação política direta foi substituída pela representação e a separação entre governantes e governados se aprofundou tanto que os poderes institucionais perderam credibilidade política e legitimidade, obscurecendo os meios que permitiriam a participação dos cidadãos nos assuntos públicos, deixando de ser manifestações e materializações do poder instituidor do mundo comum. Apesar de sua extrema futilidade material, somente as atividades que ocorrem na forma da *atualidade* – ação e discurso – são capazes de levar ao ato e conferir aparecimento para a realidade singular de cada homem, pois o que está posto em obra, em operação, em realização e é atualizado no ato vivo e na palavra falada nada mais é que o homem *qua* homem, a

distinção única ou a unicidade de cada indivíduo. “A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida sua essencial futilidade”³³, afirma Arendt. A liberdade vivenciada na ação dura no mundo enquanto vige o ato em sua realização, pois “os homens são livres – diferentemente de possuir o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma e mesma coisa”³⁴. A ação não pode ser resultado da fabricação porque isso implicaria em possuir um fim exterior a si mesma, trazendo à vigência um produto que vigoraria em si e por si próprio, independentemente do processo que o desencadeou. Se assim fosse, estariam eliminados a *atualidade* e o caráter *processual* da ação, como se o mundo comum não precisasse de sempre novas ações, da constante renovação do poder instituidor do mundo comum, da necessidade de constante recordação e, enfim, da constante *re-atualização* da ação para a própria vitalidade e manutenção das instituições políticas. Como ressalta Arendt:

As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens de ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como produto da ação³⁵.

Arendt se esforça por nos fazer compreender que, embora todo engajamento ativo dos homens com o mundo seja determinado, em alguma medida, pelo fato de viverem juntos, tanto o trabalho quanto a fabricação não possuem seus desempenhos atrelados à esfera da convivência e da interação. A fabricação pode ser exercida no isolamento, relacionada efetivamente com o modelo a ser produzido, e o trabalho, por sua vez, exprime em seu exercício o mais absoluto anonimato em que todos os homens podem estar uns com os outros, mas sendo, efetivamente, *um* só homem. Entretanto, o ato vivo e a palavra falada são atividades inteiramente vinculadas com a pluralidade humana e intrinsecamente

³³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 217.

³⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 199.

³⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 200.

articuladas com o caráter *comum* do mundo, uma vez que só podem ser exercidas *entre* os homens, na medida em que eles são vistos e ouvidos no espaço da aparência.

Por isso a originalidade e a contemporaneidade da reflexão arendtiana residem na formulação clara de que não assumiremos o desafio do mundo moderno e não encontraremos uma resposta construtiva ou um outro começo em face desse desafio sem respondermos as seguintes questões: como encontrar o espaço da liberdade política em face da emancipação do trabalho e da legítima reivindicação de igualdade política por parte da classe trabalhadora? Como fazer com que todos possam participar do domínio público e como tornar efetivo o direito a ter direitos sem anular a natureza da igualdade política que tem muito mais relação com a liberdade que com a justiça?

A existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados. Quando os homens estão todos absorvidos pela necessidade natural não se reconhecem mutuamente como seres livres, singularidades plurais que agem e falam. A consequência perniciosa de uma vida comum inteiramente organizada em torno do trabalho e do consumo é a gigantesca expansão da atividade econômica que, por sua vez, destrói o espaço de vinculação e distinção no qual os homens poderiam interagir enquanto singularidades plurais que assumem diversas posições em um mesmo mundo, assumindo suas responsabilidades com o mundo independentemente de status social e de condição econômica.

Assim, a democracia liberal desertifica o mundo e divorcia a política da liberdade, tornando-se incapaz de neutralizar ou desativar inteiramente o totalitarismo, pois não configura uma efetiva “resposta construtiva” em face da “resposta destrutiva” do domínio total. É nesse sentido que se mantém terrivelmente atual o modo como o escritor húngaro Imre Kertész nos advertiu sobre a necessidade de não esquecermos que Auschwitz não acabou por ter sido Auschwitz, mas sim porque a “roda da fortuna da guerra mudou”, visto que, desde Auschwitz, nada efetivamente aconteceu no mundo não-totalitário que pudéssemos interpretar como uma efetiva “refutação de Auschwitz”. É nessa direção que

Arendt concluiu suas reflexões sobre o totalitarismo, afirmando que essa forma inédita de mobilização e dominação das massas permanecerá entre nós como a “solução mais rápida” ou “uma atração e uma advertência”: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social e econômica de um modo digno do homem”³⁶.

Doutor em Filosofia (PUC-RJ)
Professor de Filosofia (UNIRIO)
E-mail: rodrigo.alvesneto@gmail.com

³⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Op. cit., p. 511.