

MEDO, TERROR E INAÇÃO SEGUNDO HANNAH ARENDT

PEUR, TERREUR ET INACTION SELON HANNAH ARENDT

*Judikael Castelo Branco*¹

*Lara França da Rocha*²

Resumo: Hannah Arendt propõe duas diferentes maneiras de abordar o tema do medo. De um lado, como fonte de um novo tipo de solidariedade que a modernidade possibilitou pelo medo mundial de uma guerra nuclear e, de outro, como princípio de inação. No segundo caso, a autora o compreende a partir da sua relação essencial com o terror na ideologia dos sistemas totalitários. Este artigo desenvolve justamente a relação entre medo, terror e inação na obra arendtiana. Para tanto, parte-se da análise da ação como eixo da teoria política, em um segundo momento se aproxima do significado do terror e do medo, para, finalmente compreendê-los à base da afirmação do caráter essencialmente antipolítico do Totalitarismo e da consequente exigência de uma análise original e específica do fenômeno.

Palavras-chaves: Medo. Terror. Inação. Política.

Resumé: Hannah Arendt propose deux façons différentes d’aborder la question de la peur. D’une part, en tant que source d’un nouveau type de solidarité dans la peur d’une guerre nucléaire et de l’autre, comme principe d’inaction. Dans le second cas, Arendt comprend le sujet à partir de sa relation essentielle avec l’idéologie de la terreur des systèmes totalitaires. Cet article développe la relation entre la peur, la terreur et l’inaction dans la pensée de Hannah Arendt. Dans le premier moment il part de l’analyse de l’action comme le centre de la théorie politique, dans un second moment se rapproche de la signification de la terreur et de la peur pour les comprendre sur la base du caractère essentiellement anti-politique du Totalitarisme et de l’exigence d’une analyse spécifique de ce phénomène.

Mots-clés: Peur. Terreur. Inaction. Politique.

1. Introdução

O medo está presente no pensamento de Hannah Arendt em dois diferentes registros. De um lado, a extensão das novas formas de violência, possível pelo progresso da tecnologia, cria em escala mundial uma “solidariedade negativa baseada no temor à destruição global” (ARENDT, 2008, p. 92). De outro, como princípio “verdadeiramente

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC e pela Université Charles de Gaulle – Lille 3. E-mail: judikael79@hotmail.com.

² Graduada em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF. Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: larafr87@gmail.com.

antipolítico” (ARENDR, 2011, p. 356) associado ao terror das ideologias totalitárias cujo escopo é justamente “espalhar o medo e abafar com uma onda de terror indizível todas as tentativas de oposição organizada” (ARENDR, 2004, p. 104). O objetivo deste artigo é compreender este segundo registro, isto é, a relação entre o medo, o terror e a inação no pensamento arendtiano.

O pensamento de Hannah Arendt pode ser interpretado como uma reflexão sobre as condições para a ação política, isto é, as condições impostas a quem decide agir no espaço público e mesmo acerca das condições para esta decisão. Pensar a política a partir da ação dos homens significa articular uma perspectiva alternativa, quer a uma teoria do Estado, quer a uma proposta de fundamentação normativa da política. Logo, trata-se de uma teoria política que se articula em vista das condições viabilizadoras da segurança e da liberdade para a ação, por isso parte de um método fenomenológico essencialmente vinculado à compreensão dos acontecimentos histórico-políticos.³ A importância do pensamento de Arendt não está apenas na opção metodológica, mas também na capacidade de reconhecer o caráter singular dos eventos antipolíticos, a insuficiência das categorias tradicionais do pensamento político na compreensão das condições da liberdade no contexto criado por estes mesmos regimes e no esforço de compreendê-los como verdadeira categoria de explicação filosófica.

O surgimento dos Regimes Totalitários exige do pensador político uma nova forma de abordagem, porque pela primeira vez na história ocidental se efetiva um modo de ordenação social alheia à política, quer dizer, a real possibilidade da substituição de uma ordenação política por uma forma antipolítica de organização social. Consequentemente, uma teoria política não pode se reduzir a uma tipologia do Estado ou das formas de governo, mas deve procurar uma abordagem ampla e coerente, que compreenda as condições da segurança, da liberdade e da ação no espaço público como uma verdadeira reflexão sobre a “condição humana”. Como todo acontecimento histórico, o surgimento do regime antipolítico precisa ser interpretado, considerado ao mesmo tempo como limite do exercício político e a possibilidade do acesso a uma nova leitura das condições políticas; o que justifica o esforço para compreender as razões históricas dos Regimes Totalitários, de um lado, e o campo de concentração como sintetizador dos vários elementos do seu

³ Sobre o método arendtiano, cf. AGUIAR, 2003, p. 103-105.

conjunto, de outro. Entre estes elementos, Arendt sublinha – já na conclusão das *Origens do Totalitarismo* – o papel objetivo do terror e progressivamente acrescenta uma reflexão sobre o medo, antipolítico em sua essência e base para a própria consolidação de uma agregação artificial e anti-humana dos indivíduos.

Para uma devida consideração do tema proposto, o artigo parte de uma abordagem geral da ação como eixo central da teoria política a partir dos conceitos de pluralidade e natalidade. Em um segundo momento se aproxima do significado do terror e do medo nos escritos de Arendt, para depois compreender o caráter essencialmente antipolítico do Totalitarismo e da conseqüente exigência de uma análise original e específica do fenômeno. As últimas considerações retomam as indicações de Arendt para a superação do risco contemporâneo do “esquecimento da política” através da criação de condições para a ação livre.⁴

2. A Ação como *conditio sine qua non* da vida política

No pensamento de Hannah Arendt, a compreensão da ação é constitutiva daquela concernente à “condição humana”, isto é, da possibilidade da realização do humano no homem e das condições subjacentes à efetivação da sua liberdade no mundo. Sua análise exige o domínio da contextura conceitual de uma obra parcialmente composta por escritos de ocasião, o que determina como primeira tarefa a definição das chaves para a leitura compreensiva do seu conjunto. Concernente à obra arendtiana são comumente sublinhadas duas chaves ternárias: no campo do pensamento prático, a tríade *obra-trabalho-ação*, e para o pensamento teórico aquela formada por *pensar-querer-julgar*. Fica claramente imposta à interpretação do conjunto da sua obra a forma de Arendt pensar a “condição humana” a partir da “*vida activa*” e da “*vida espiritual*” do homem. A relação entre ação e pensamento impõe como exigência fundamental à compreensão da primeira o fato de que só é possível

⁴ “A originalidade da perspectiva teórica arendtiana revela-se claramente em suas críticas às difíceis condições que a Modernidade e o Mundo Contemporâneo reservaram para o exercício da política em suas determinações democráticas essenciais (...) Para Arendt, o traço marcante da modernidade é o esquecimento da política, seja em função do crescente emprego dos meios tecnológicos da violência, aspecto em relação ao qual os totalitarismos de esquerda e de direita constituem instâncias-limite, seja por causa da transformação estrutural da esfera pública em mero espaço de trocas econômicas de uma sociedade de trabalhadores e consumidores, caracterização que a autora julgara pertinente tanto para as modernas sociedades capitalistas e democráticas quanto para os diferentes modelos do socialismo existente” (DUARTE, 2002, p. 55-56).

falar propriamente da ação quando esta se realiza num espaço de interação, porquanto ela “faz aparecer” aquilo que era invisível no homem, a saber, revela no espaço público seus pensamentos, suas vontades, assim como seus julgamentos, sua faculdade de distinguir o justo e o injusto. As noções do juízo demandam o cenário formado pela intersubjetividade⁵ e colocam o homem num nível diferente daquele das leis naturais.⁶

O ponto de partida não é a busca de uma definição do homem, mas da explicitação das condições nas quais o ser humano pode viver e se realizar. Trata-se das condições para que as faculdades do agir e do pensar se realizem; sublinhando fortemente que, se por uma parte estas faculdades se encontram sempre situadas, por outra, nenhuma circunstância determinada pode delimitar o conteúdo da ação ou do pensamento. De um lado a interpretação da “*vida activa*” e da “*vida espiritual*” do homem manifesta a distância de Arendt do mero idealismo especulativo; de outro, a “*condição humana*” só pode ser compreendida se percebida na sua essencial relação com a noção da liberdade. Com efeito, a ação é vista como um fato produzido pelo homem, cuja liberdade se revela na possibilidade de se fazer doutra forma, ou seja, “o fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado” (ARENDR, 2009, p. 191). Desse modo, é plausível e verdadeiro considerarmos que o indivíduo, num movimento de eterno recomeço, é sempre impelido a agir.⁷

Se o homem excede aos limites da necessidade, sua liberdade é sempre circunstanciada de tal modo que é pensada a partir da compreensão da contingência como um modo positivo do ser.⁸ Liberdade e contingência delimitam, portanto, os termos nos quais o homem deve ser pensado. Trata-se fundamentalmente do homem moderno, o indivíduo às voltas com o problema da sua liberdade, compreendido no arcabouço de uma teoria política que parte da ação empreendida no espaço público, isto é, no espaço de

⁵ Cf. VETÖ, 1982, p. 556.

⁶ “Se por um lado o juízo intenta chegar ao acordo com os outros e à reconciliação com os acontecimentos, de outra parte, expressa uma dimensão ético-moral fundamental para Arendt. No juízo entra-se primeiramente em acordo consigo mesmo. Se for incapaz de entrar em acordo consigo próprio, o homem não será capaz de entrar em acordo com os outros. Esse acordo consigo manifesta o potencial espiritual que cada um dos homens detém” (AGUIAR, 2004, p. 256).

⁷ “Agir no sentido mais geral do termo, significa tomar a iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, começar, ser o primeiro e, em alguns casos, governar), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDR, 2009, p. 190).

⁸ Cf. VETÖ, 1982, p. 562.

interação no qual todos os agentes se encontram mutuamente expostos à influência da ação uns dos outros. Logo, a liberdade do homem assume o caráter próprio da “imprevisibilidade” e a sua contingência se torna patente na forma como a ação alheia influencia concretamente as condições vitais. “É esta imprevisibilidade, devido a uma liberdade se desdobrando no meio de uma pluralidade de outras liberdades” (VETÖ, 1982, p. 561).⁹

O domínio da “pluralidade das liberdades” é o que Arendt chama de “paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDR, 2009, p. 189), base do espaço no qual se efetiva a compreensão entre os homens e onde cada um pode se expressar pela ação e pela palavra. Esta condição é essencial à compreensão de que não “o homem”, mas “os homens” são seres políticos, agentes no mundo.¹⁰ Justamente as noções de pluralidade e de singularidade formam a base das relações fundamentais do indivíduo com outros indivíduos e com o mundo. Estas mesmas relações se inscrevem na vida do homem a partir do seu próprio nascimento, o que em Arendt é bem mais que um conceito biológico. Arendt se inspira em Agostinho ao fazer da *natalidade* um conceito político.¹¹ É a partir desta que a ação se identifica com novidade e nunca com a mera reação ou manutenção.¹² Assim, a

⁹ “C’est cette imprévisibilité, due à une liberté se déployant au milieu d’une pluralité d’autres libertés” (Tradução nossa).

¹⁰ “A pluralidade humana tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Esse manifesta-se no fato de que homens (no plural), e não o Homem (espécie), vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os homens são os mesmos que aparecem no mundo por ocasião do nascimento, ou seja, são todos seres humanos. Nenhum desses recém-chegados, entretanto, é exatamente igual a algum outro que existe ou que já existiu, ou que poderá vir a existir. Tanto o discurso quanto a ação seriam dispensáveis se os homens fossem réplicas de um mesmo modelo dotado de igual essência e natureza, tal como uma pedra é a repetição da mesma essência e natureza de qualquer pedra existente no universo” (XARÃO, 2000, p. 133).

¹¹ “Permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente a um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós (ARENDR, 2004, p. 531).

¹² “Si les hommes peuvent se livrer à l’action, autrement dit, s’ils peuvent incessamment interrompre la routine du monde, faire surgir du neuf, c’est parce que dans et par chaque naissance la nouveauté fait irruption dans le monde. Agir c’est la réponse de l’homme à sa condition de natalité. Dans l’action on reprend pour son propre compte et pour ainsi dire on fait fructifier l’événement unique et irremplaçable de sa propre venue dans le monde. Le fait absolu de la naissance de chaque homme qui renouvelle d’une manière originelle mais fidèle la cascade des actions, est à la base d’une philosophie de la liberté que est en même temps analyse et critique vigoureuse de la nécessité” (VETÖ, 1982, p. 562). [“Se os homens podem libertar-se pela ação, em outras palavras, se eles podem incessantemente interromper a rotina do mundo, fazer surgir o novo, é porque em cada nascimento a novidade irrompe no mundo. Agir é a resposta do homem à sua condição de natalidade. Na ação, se realiza por sua conta própria e, por assim dizer, faz frutificar o acontecimento único e insuperável de sua própria vinda ao mundo. O fato absoluto e inicial do nascimento de cada homem que renova de uma

ação se mostra como a condição humana de ir além do meramente provável. Com efeito, todo homem é em si mesmo a possibilidade de um novo começo, pois “o fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado” (ARENDR, 2009, p. 191).

A natalidade é a noção sobre a qual se assenta a afirmação da igualdade entre os homens, pois porquanto “os homens, a despeito de suas diferenças, são igualmente valiosos e, ademais, [...] a natureza conferiu a cada um o mesmo montante de poder” (ARENDR, 2011, p. 355). Nas palavras de Arendt, “apenas devido a essa igualdade de poder, que o homem não é sozinho. Pois ser sozinho significa não ter iguais” (ARENDR, 2011, p. 355). A pluralidade e a singularidade, de um lado, e a natalidade e a igualdade, de outro, são condições constitutivas do ser humano, mas este caráter não corresponde a uma noção meramente substancialista dos termos, antes estas condições se põem também como tarefa e meta, escopo da ação política além de seu próprio fundamento. Elas não estão no mundo como simples dados fáticos; já que sua facticidade pode ser comprometida e mesmo negada, e esta negação equivale, como negação das condições humanas, à anulação do humano no homem.

Portanto, pluralidade e natalidade não são apenas conceitos políticos abstratos, mas condições subjacentes à compreensão da “condição humana”. Esta última se identifica, fundamentalmente, com a ação livre do homem no espaço público, isto é, poder agir livremente é o mesmo que se realizar como homem entre os homens. Se esta realização exige o “espaço público”, o mundo dos homens, a ação se torna ao mesmo tempo condição e resultado da política. O aparecimento do fenômeno antipolítico dos Regimes Totalitários se identifica precisamente com os programas de negação das condições da política patenteadas nos conceitos da pluralidade e da natividade, em outras palavras, da singularidade, da possibilidade da instauração de novos ordenamentos na vida coletiva e da igualdade de poderes no espaço público.

maneira original, mas fiel, a série das ações, está à base de uma filosofia da liberdade que é ao mesmo tempo análise e crítica vigorosa da necessidade”. [Tradução nossa].

3. O caráter antipolítico do medo em Arendt

Ao atrelar as exigências de uma teoria política à reflexão acerca das “condições humanas” e às questões impostas pela contemporaneidade¹³, pensa-se a política a partir do confronto com os desafios próprios do século passado, diante dos quais os limites das teorias tradicionais se apresentam demasiadamente estreitos.¹⁴ Trata-se da análise do caráter essencialmente antipolítico do Regime Totalitário¹⁵, no qual o terror e o medo assumem papéis fundamentais no funcionamento do mecanismo de dominação. No Totalitarismo, de fato, o terror e o medo assumem uma dimensão nova, tornada possível num ordenamento social antipolítico que, ao criar uma sociedade atomizada, isola os indivíduos e impossibilita a ação.¹⁶ A compreensão do terror e do medo demanda entender a relação essencial do primeiro com a ideologia e do segundo com a atomização dos indivíduos.

O medo aparece, portanto, numa primeira análise, como o resultado do isolamento total do indivíduo. De acordo com as palavras da autora,

O medo [...] está fundamentalmente ligado àquela ansiedade que sentimos em situações de completo isolamento. Essa ansiedade revela o outro lado da igualdade, e corresponde à alegria de dividir o mundo com nossos iguais. A dependência e a interdependência que nos são necessárias para realizar o nosso poder (o montante de força estritamente nossa) se tornam fonte de desespero sempre que, em total isolamento percebemos que um homem sozinho não tem poder algum, mas é sempre sobrepujado e vencido por um poder superior (ARENDR, 2011, p. 355).

¹³ Cf. CORREIA, 2012, p. 366-376.

¹⁴ “Entre as grandes dificuldades de entender essa mais nova forma de dominação [...] está o fato de que todos os nossos conceitos e definições políticas são insuficientes para uma compreensão dos fenômenos totalitários, e além disso as nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento parecem explodir em nossas mãos no momento em que tentamos aplicá-los a eles” (ARENDR, 2008, p.325).

¹⁵ “Pour H. Arendt le système totalitaire n’est pas simplement un phénomène historique d’importance exceptionnelle mais une catégorie d’explication philosophique au sens précis du terme” (VETÖ, 1982, p. 563). [“Para H. Arendt, o sistema totalitário não é simplesmente um fenômeno histórico de importância excepcional, mas uma categoria de explicação filosófica no sentido preciso do termo”. Tradução nossa]. “Entre as grandes dificuldades de entender essa mais nova forma de dominação (...) está o fato de que todos os nossos conceitos e definições políticas são insuficientes para uma compreensão dos fenômenos totalitários, e além disso todas as nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento parecem explodir em nossas mãos no momento em que tentamos aplicá-los a eles” (ARENDR, 2008, p. 325).

¹⁶ “Com os termos ‘sociedade atomizada e indivíduos isolados’ designamos um estado de coisas em que as pessoas convivem sem ter nada em comum, sem compartilhar nenhum campo visível e tangível aos olhos do mundo” (ARENDR, 2011, p. 316).

Não é preciso determinar a natureza exata deste “poder superior”, pois nenhuma capacidade individual é suficientemente forte para vencer quer a força da violência da natureza exterior, quer aquelas da “segunda natureza”, que é a sociedade moderna. Isolado, o indivíduo se encontra impotente, completamente sujeitado às estruturas naturais, sociais e políticas. Em parte, o mecanismo de dominação do Regime Totalitário se sustenta justamente no isolamento dos indivíduos, ou seja, no comprometimento radical da possibilidade de participação na esfera pública pela destruição do espaço entre os homens.¹⁷ Neste contexto, resta ao homem a escolha entre duas alternativas, ou a resistência pela insistência da ação, ou a inação pela resignação, inclusive quando esta representa a própria morte. O medo é, assim, um princípio da inação, pois nele reside o desespero do desamparo, da descrença na ação e na possibilidade da irrupção de novas conjecturas capazes de superar aquelas formadas pelos programas de isolamento.

O medo é o desespero pela impotência individual daqueles que, por qualquer razão, se recusam a “agir em conjunto”. Não há virtude, não há amor à igualdade de poder, que não tenha de superar essa ansiedade do desamparo, pois não existe vida humana que não seja vulnerável ao profundo desamparo, à incapacidade de agir, quando menos diante da morte. O medo, como princípio de ação é, em certo sentido, uma contradição em termos, porque o medo, precisamente, é o desespero pela impossibilidade de ação. O medo, distinguindo-se dos princípios da virtude e da honra, não tem nenhum poder autotranscendente e, portanto, é verdadeiramente antipolítico. (ARENDDT, 2011, p. 356).

Desamparado e impotente, todas as suas experiências humanas assumem a dinâmica de um processo que se desenvolve com uma potência similar às forças das leis naturais. Para o homem isolado, inclusive a morte se configura como a mera continuidade de um processo que antes, retirando-o da companhia alheia, corrompeu a sua percepção do mundo pela impossibilidade do diálogo e da ação. Incapaz de apreender o mundo, o cidadão se

¹⁷ Sobre a conceptualização de Esfera Pública, Arendt afirma que a percepção que temos do mundo e de nós mesmos se dá a partir do instante em que contamos com a presença de outros que “vêm o que vemos e ouvem o que ouvimos” (ARENDDT, 2009, p. 60). Desse modo, nossa percepção do que é real está diretamente relacionada com o nosso aparecer diante dos outros no espaço que nos é comum e ao aparecimento dos outros diante de nós. Aqui se configura a ameaça da industrialização maciça na qual se baseia a nossa sociedade, que transformou o espaço comum em objetos altamente perecíveis e supérfluos, e tornou a esfera privada como o único refúgio que os indivíduos teriam contra a massificação de seres humanos (Cf. ARENDDT, 2009, p. 59-62).

torna inapto para agir sobre ele, torna-se “carente de mundo”.¹⁸ Se para Arendt, a ação é a condição do homem empreender o improvável, e a ação política a aptidão para agir em consenso no mundo compartilhado, o medo significa uma forma de destruição e de corrupção do humano no homem e, noutra escala, de todo corpo político que se baseie na ação humana.

A coerência da análise arendtiana se impõe na conclusão de que, no isolamento, é a noção de igualdade a ser comprometida na sua essência, pois, evidentemente, não pode haver igualdade sem a presença de iguais. Ao medo correspondem o desespero, a impotência, a ansiedade e o desamparo, nada capaz de fundamentar um sistema verdadeiramente político que garanta as condições da segurança, da liberdade e da ação; logo, pode-se dizer que qualquer forma de governo baseada no medo, “traz em si os germes de sua destruição” (ARENDDT, 2011, p. 356), se se pretende como regime político.

4. O medo nos Regimes Totalitários

Os registros do medo nos governos tirânicos servem como aparato instrumental à pergunta fundamental se o medo no Totalitarismo é de ordem quantitativamente diferente ou se se trata de um aspecto qualitativamente original.¹⁹ Nas tiranias, o medo se revela tanto na condição do povo diante do governo, quanto deste em relação àquele, visto que o povo é reconhecido como a origem e o verdadeiro detentor do poder. “O medo que o povo tem pelo governante e o medo do governante pelo povo – eis as marcas registradas da tirania no decorrer de toda a nossa tradição” (ARENDDT, 2004, p. 513). Não é raro que o medo do governante leve à arbitrariedade, porquanto “da convicção sobre a própria impotência e do medo do poder de todos os outros surge a vontade de dominar, que é a

¹⁸ É a denúncia da “carência de mundo” feita por Arendt acerca da posição política de grupos judeus, sobretudo no período moderno. Cf. FELDMAN, 2016, p. 65-74. A esta carência corresponde a “ausência de mundanidade” característica secular da condição dos párias (Cf. ARENDT, 2008, p. 21).

¹⁹ Ao que se pode responder retomando as palavras de Wolfgang Heuer: “Arendt califica al terror como la esencia de la dominación total; a la ideología como su principio; y al abandono como la experiencia fundamental. Respecto al poder y a la dominación, la dominación totalitaria se distingue de todas las experiencias tenidas hasta ahora” (HEUER, 2004, p. 75). [“Arendt qualifica o terror como a essência da dominação total; a ideologia como seu princípio; e o abandono como a experiência fundamental. Concernente ao poder e à dominação, a dominação totalitária se distingue de todas as experiências feitas até agora”. Tradução nossa].

vontade do tirano [...]. O medo é a vontade ou, em sua forma pervertida, a volúpia do poder” (ARENDR, 2011, p. 336).

No entanto, o medo no governo tirânico serve apenas parcialmente como chave da compreensão do medo nos Regimes Totalitários. O registro do medo nestes últimos pode ser pensado se se considera o “isolamento total do indivíduo” como característica da dominação totalitária. Nesta, o “regime de terror” é antipolítico porque contrário à “condição humana” de tal forma que o isolamento não é apenas uma noção política nos Governos Totalitários, mas também antropológica, de modo que ao momento descritivo da análise arendtiana segue necessariamente o momento axiológico. Neste, o rigor crítico compreende as experiências pseudopolíticas e antipolíticas do século XX como formas de dominação baseadas em modos anti-humanos de ordenamento social. O medo nestes regimes é perpetrado em larga escala não somente para facilitar a implantação de um sistema de morte, mas para agregar indivíduos sem espaço para a ação, compelidos uns contra os outros.²⁰ Nessa moldura social os outros deixam de ser o que são, pois negada a condição da pluralidade pela criação de uma forma artificial de unidade, o que existe é o quadro em que Estado e indivíduo são um só. “O cinturão de ferro do terror destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aqueles Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza” (ARENDR, 2004, p. 518).

Se por um lado “o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo” (ARENDR, 2004, p. 513), por outro, exige uma forma também original de análise capaz de compreender uma forma de organização antipolítica fundada sobre um tipo de discurso que “recria”, por uma “linguagem mitológica”²¹, a relação do homem com a sociedade, com a ciência, com a moral e com a realidade enquanto tal. Em última instância, trata-se de um governo capaz de instrumentalizar o Direito²² e de inverter

²⁰ “Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão [...] representa uma situação antissocial e contém um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem. É o seu perigo que ameaça 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 firmar-se” (ARENDR, 2004, p. 530-532).

²¹ Sobre o caráter mitológico da linguagem dos movimentos totalitários, cf. WEIL, 2012, p. 501-508.

²² Sobre a relação entre o Governo e o Direito a chave de leitura de Arendt foi certamente a obra de Hermann Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*, publicada em 1938, na qual o autor descreve os elementos “de-civilização” alemã. É o processo da dissolução dos valores sociais durante três sucessivas gerações a partir da segunda metade do século XIX, e cujo definitivo momento começa justamente quando “durante la República

as bases interpretativas das leis naturais; assumindo uma aparente legalidade e um simulacro cientificista.²³

A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que se supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. [...] A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiem à conduta dos homens (ARENDDT, 2004, p. 514).

Os Regimes Totalitários se assentam em parte na compreensão de seus próprios movimentos como tradução histórica das leis do progresso, seja do progresso natural seja do desenvolvimento histórico. Por um lado, a ideologia nazista, “baseada” nas leis da natureza, buscou justificar a partir da ideia de seleção natural das espécies a evolução da humanidade para o nível no qual a raça ariana seria o seu ápice.²⁴ Por outro, o stalinismo, “baseado” nas leis da história, ditava que toda a história se desenrola na direção do confronto definitivo entre a burguesia e o proletariado, conflito do qual o último sairia vencedor. Decorreria desta “escatologia secular” a exigência natural de que todos contrários a esse movimento deveriam ser eliminados. Para ambos, porém, o progresso das leis naturais e históricas é demasiadamente lento, sendo necessário um período longo demais a efetivação de suas seleções. Deste modo, faz-se necessário imprimir um compasso mais acelerado a estes movimentos, aceleração alcançada através da violência. Esta aceleração artificial das leis naturais poria o Totalitarismo no perene movimento de seleção sobre o qual se baseia e a partir do qual se justifica a eliminação de seus “inimigos objetivos”

de Weimar de los años 20, se disuelve la sociedad de clases; nace la sociedad de masas, en la que aparecen las ataduras de clase. Junto con las experiencias de la guerra mundial y del sentimiento de la absurdidad, los hombres quedan estancados, como atomizados. En este contexto, la desaparición de las enlaces interpersonales es decisiva, puesto que ellas constituyen la base de una sociedad en marcha” (HEUER, 2004, p. 73). [“Durante a República de Weimar dos anos 20, dissolve-se a sociedade de classes; nasce a sociedade de massa, na qual aparecem os laços de classe. Junto com as experiências da guerra mundial e do sentimento da absurdidade, os homens ficam bloqueados, como atomizados. Neste contexto, a desaparecimento dos enlaces interpessoais é decisiva, posto que elas constituem a base de uma sociedade em marcha”. Tradução nossa].

²³ Cf. CHAPOUTOT, 2014, p. 146-200.

²⁴ Sobre a formação da consciência étnica no nazismo, cf. KOONZ, 2005.

(ARENDR, 2004, p. 474). Para Hannah Arendt, esse é o próprio movimento de terror em sua essência.

O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do inimigo objetivo da História ou da Natureza, da classe ou da raça (ARENDR, 2004, p. 517).

Se o terror é a própria realização da lei do movimento que alicerça o Sistema Totalitário, compreende-se como as esferas pública e privada são destruídas e com elas as instituições que sustentam as relações humanas, em outras palavras, “pressionando os homens uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles” (ARENDR, 2004, p. 518).

Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter (ARENDR, 2004, p. 527).

Na perspectiva arendtiana, o medo gerado pelo isolamento é parte do fundamento da inação e agente gerador da angústia, do desespero e da impotência; em escala política, ele é pressuposto do terror e parte do alicerce “pré-totalitário” do regime antipolítico Totalitário.²⁵ Portanto, o medo, antipolítico em sua essência, é a base para a consolidação do terror como instrumento de uma agregação anti-humana e artificial dos homens. O

²⁵ “Já se observou muitas vezes que o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, ‘agindo em concerto’ [...]; os homens isolados são impotentes por definição” (ARENDR, 2004, p. 516).

Totalitarismo leva ao extremo a promoção sistemática do medo causado pelo isolamento como parte fundamental de seu próprio mecanismo. O medo é, portanto, a “condição anti-humana” comum aos indivíduos nos Regimes Totalitários, por isso, o que está em questão é o caráter antropológico subjacente à possibilidade da ação política. O que há de qualitativamente distintivo do Totalitarismo é que, em sua essência, o Regime Totalitário faz da vida privada objeto de controle e de destruição e a condição do indivíduo se torna “antinatural”, “antipolítica” e “anti-humana”.²⁶

5. Considerações finais: sobre a resistência e a superação do medo

O medo sempre esteve presente como instrumento de dominação e manutenção de determinados estados políticos e em suas relações de poder. A questão ganha contornos novos no caso do Totalitarismo e a exigência de uma análise capaz de enxergá-lo naquilo que oferece de qualitativamente original. O que o torna um fenômeno que extrapola os limites das tipologias das teorias tradicionais é seu caráter essencialmente antipolítico. Nele, a lógica clássica de meios e fins das relações de poder perde seu significado político e novo lugar do medo é um exemplo evidente. É o medo gerado pelo isolamento total que, ligado à experiência de desamparo e da sensação de não-pertença ao mundo, anula as condições da ação, isto é, impossibilita a verdadeira convivência no mundo através da experiência da singularidade e da igualdade. Trata-se da redução do indivíduo a um ser genérico e da destruição da possibilidade de uma comunidade política, sem a qual o homem se vê desprovido de todo e qualquer direito.

A dominação totalitária se sustenta em boa medida sobre indivíduos capazes de negar as próprias condições humanas, anulando o que é constitutivo do homem, isto é, sua

²⁶ “O perigo que o totalitarismo desnuda diante de nossos olhos – e esse perigo, por definição, não será superado pela simples vitória sobre os governos totalitários – brota do desenraizamento e estranhamento do homem no mundo, e podemos chamá-lo de perigo do isolamento e da superfluidade. Tanto o isolamento quanto a superfluidade são, evidentemente, sintomas da sociedade de massas, mas isso não esgota seu verdadeiro significado. Ambos implicam a desumanização, a qual, embora atinja as suas mais horríveis consequências nos campos de concentração, é anterior ao surgimento deles. O isolamento, como o conhecemos numa sociedade atomizada, na verdade é contrária aos requisitos básicos da condição humana [...]. Mesmo a experiência do mundo dado em seus aspectos meramente materiais e sensoriais depende, em última análise, do fato de que não é um homem, e sim os homens no plural que habitam a Terra” (ARENDDT, 2011, p. 380).

capacidade de pensar e de agir.²⁷ Resta a pergunta sobre as condições de possibilidade da resistência ao que se apresenta como antipolítico e anti-humano. Arendt tratou diretamente da questão em mais de uma oportunidade. Em *Algumas questões de filosofia moral*, texto de 1968, fala dos “muito poucos” que se mantiveram intactos ao colapso moral alemão sem atenuar a presença do medo que, com razão, sentiram.²⁸ Fica evidente assim que o medo se torna “princípio” de inação quando compromete a faculdade de juízo, quando impede que o homem veja o crime como crime.

Os recentes eventos – até certo ponto desconcertantes – da política nacional e internacional confirmam o prognóstico das “tendências protototalitárias” (AGUIAR, 2004, p. 247) na sociedade contemporânea. Em maior ou menor medida, subjazem a estes mesmos eventos noções como a de descartabilidade e superfluidade da vida humana individual, fortalecidas pelas experiências de isolamento, desamparo e impotência comuns em uma sociedade marcada pela globalização, pela economia de mercado, por guerras entre os povos, pela corrupção e mais recentemente pelo fenômeno dos deslocamentos de grandes populações.

O pensamento de Arendt sobre o medo traz à filosofia política a análise rigorosa que mostra que sem instituições garantidoras da segurança e da liberdade dos homens, mesmo os meios para uma “comunicação universal” podem se converter em fontes para a apatia política, o nacionalismo isolacionista e a rebelião violenta contra os poderes.²⁹ Para o procedimento arendtiano, a vida política não constitui uma forma de natureza humana, mas uma exigência fundamental da condição humana, uma demanda, portanto, e não um mero dado. Nesta mesma análise, o medo enquanto “princípio” da inação é anti-humano e antipolítico, o que confirma, por *via negationis*, a resistência a todo impedimento à ação livre como condição verdadeiramente política e por isso também “condição” humana. O que está em questão é finalmente a realização do humano no homem, possível apenas quando, diante da injustiça, insiste-se em se manter responsável pelo mundo, isto é, capaz de julgá-lo e de agir sobre ele.

²⁷ Cf. VETÖ, 1982, p. 564.

²⁸ Cf. ARENDT, 2004, p. 142.

²⁹ Cf. ARENDT, 2008, p. 92-94.

Referências

- ARENDR, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2009a.
- _____. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.
- AGUIAR, O. “Política e finitude em Hannah Arendt”. In OLIVEIRA, M. – AGUIAR, O. – SAHD, L. (Orgs.), *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis, Vozes, 2003, p. 103-122.
- _____. Resistência em Hannah Arendt: da Política à Ética, da Ética à Política. DUARTE, A. – LOPREATO, C. – MAGALHÃES, M. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Relume-Duramá, 2004, p. 247-262.
- _____. Condição humana e pluralidade em Hannah Arendt. MONTENEGRO, M. A. – PINHEIRO, C. – AZEVEDO, I. (Orgs.). *Natureza e linguagem na filosofia*. Fortaleza, EdUFC, 2008, p. 429-448.
- CHAPOUTOT, J. *La loi du sang*. Penser et agir en nazi. Paris, Gallimard, 2014.
- CORREIA, A. “Aparência e perspectiva em Hannah Arendt”. *Análise e Síntese* 7 (2005), p. 81-93.
- _____. “Arendt: política e condição humana”. SGARZELA, A. – VALVERDE, A. – FALABRETTI, E. (Orgs.). *Natureza humana em movimento*. São Paulo, Paulus, 2012, p. 366-376.
- DUARTE, A. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”. CORREIA, A. *Transpondo o abismo*. Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.
- FELDMAN, H. “O judeu como pária: o caso Hannah Arendt (1906-1975)”. In ARENDR, H. *Escritos judaicos*. Barueri, Amarilys, 2016, p. 57-107.
- HEUER, W. Poder, Violencia, Terror: la República Imperfecta y sus peligros. DUARTE, A. – LOPREATO, C. – MAGALHÃES, M. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Relume-Duramá, 2004, p. 71-82.
- KOONZ, C. *La conciencia nazi*. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich. Barcelona, Paidós, 2005.
- MAGALHÃES, T. “A desconstrução fenomenológica da atividade de querer em Arendt”. *Síntese* 98 (2003), p. 367-384.
- VETÖ, M. “Cohérence et terreur”. *Archives de philosophie* 45 (1982), p. 549-594.
- XARÃO, F. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí, Unijuí, 2000.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. São Paulo, É Realizações, 2012.