

HANNAH ARENDT E AS ORIGENS DO TOTALITARISMO. O SURGIMENTO DE UMA NOVA FORMA DE GOVERNO*

HANNAH ARENDT AND *THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM*. THE EMERGENCE OF A NEW FORM OF GOVERNMENT.

Helton Adverse**

RESUMO

Hannah Arendt afirma que o totalitarismo é uma forma de governo sem precedentes na história política. Seu livro publicado em 1951, *As origens do totalitarismo*, pode ser lido como uma grande defesa dessa tese, demonstrada com uma argumentação potente. O presente trabalho visa ressaltar alguns dos elementos que atestam a originalidade da análise arendtiana, em especial, o problema da superfluidade, do terror, da ideologia e da solidão.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt; totalitarismo; superfluidade; solidão.

ABSTRACT

Hannah Arendt says totalitarianism is a form of government with no precedents in political history. Her book published in 1951, *The Origins of Totalitarianism*, can be read as a great defense of this thesis, demonstrated with a potent argumentation. The present paper aims to highlight some of the elements that attest to the originality of the arendtian analysis, especially the problem of superfluidity, terror, ideology and loneliness.

KEYWORDS: Arendt; totalitarianism; superfluidity; loneliness.

A publicação de *As origens do totalitarismo*, em 1951, é um divisor de águas na história das interpretações do fenômeno totalitário. Os trabalhos anteriores, mesmo reconhecendo a especificidade do nazismo, do fascismo e do stalinismo, continuavam enquadrando-os no tradicional esquema conceitual da teoria política. Livros indiscutivelmente importantes – como *The dual State*, de Ernst Fraenkel (1942), *Behemoth*, de Franz Neumann (1941) – chamavam a atenção para a peculiaridade dos novos regimes autoritários. Fraenkel, em especial, demonstrava a inadequação da teoria do Estado forte quando aplicada ao nazismo. De seu ponto de vista, no nazismo o Estado é somente uma fachada para o poder do partido. Suas análises foram de grande importância para Arendt, a qual incluiu, na parte três de *As origens do*

* Artigo recebido em 28/10/2022, aprovado para publicação em 12/12/2022.

** Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor titular do Departamento de Filosofia da UFMG. E-mail: heltonadverse@hotmail.com.

totalitarismo, muitas de suas considerações. Porém, nenhum desses autores havia sido capaz de apreender a radicalidade da novidade do sistema totalitário. A razão para isso não deve ser buscada apenas do lado das limitações de sua grade de leitura. Na verdade, não há motivos para que suas metodologias sejam desabonadas. O problema com suas interpretações pode ser melhor apreendido a partir de razões históricas: eles não conheceram a realidade dos campos de extermínio.

A revelação dos acontecimentos dramáticos ocorridos no interior dos campos foi um verdadeiro choque para Hannah Arendt e seus contemporâneos. As imagens que mostravam as condições precárias, sub-humanas, em que se encontravam os prisioneiros sobreviventes ou, ainda, as valas onde se amontoavam os cadáveres assassinados pela brutalidade dos SS, pelas doenças, pela fome, pela tortura, mudou por completo a compreensão dos acontecimentos históricos. Dificilmente seria possível evitar o sentimento de perplexidade diante daquilo que, como diz Arendt, não poderia ter acontecido. Quem poderia criticá-la pelo uso de palavras fortes como essas que fazem parte do primeiro prefácio da obra?

A tentativa totalitária de conquista global e de dominação total foi a solução destrutiva para todos os nossos impasses. Sua vitória pode coincidir com a destruição da humanidade; onde quer que ele [o sistema totalitário] tenha dominado, ele começou a destruir a essência do homem. E, no entanto, voltar as costas para as forças destrutivas do século é de pouca utilidade (...) E se é verdade que nos estágios finais do totalitarismo um mal absoluto aparece (absoluto porque ele não pode mais ser deduzido de motivos humanos compreensíveis), também é verdade que sem ele nós nunca conheceríamos a natureza verdadeiramente radical do Mal. (ARENDT, 1975, pp. VIII-IX).

A insistência sobre a natureza destrutiva do sistema totalitário, culminando na referência ao “mal absoluto”, chama, de imediato, a atenção. Um dos primeiros leitores da obra, Karl Jaspers, não esconderá seu espanto pelo uso da expressão “mal radical”, acreditando que ela significava o abandono de toda tentativa de teodiceia (ARENDT; JASPERS, 1995, p. 242). Não que Jaspers fosse mais otimista do que Arendt, mas não consegue acompanhá-la nesse diagnóstico tão sombrio. Alguns anos mais tarde, em uma conhecida carta a Gershom Scholem, Arendt irá refletir melhor sobre o uso da expressão (ARENDT; SCHOLEM, 2017, p. 209), mas jamais abandonará sua convicção de que com o advento dos regimes totalitários o fio da tradição foi definitivamente rompido. O corte, portanto, é irremediável.

Entretanto, o ponto decisivo para Arendt a respeito dessa novidade perturbadora é que ela explicita a própria essência do sistema totalitário. Os campos de concentração e extermínio não são meramente uma possibilidade para os líderes totalitários a ser adotada de acordo com

sua conveniência. Os campos não são um acidente. Na verdade, eles pretendem realizar o projeto que anima todo sistema totalitário, a saber, aquele de modificar a “essência humana”, entendida sobretudo como liberdade. Segundo Arendt, os campos são “laboratórios” (ARENDT, 1975, p. 392) onde é levado a cabo o plano de destruição da espontaneidade humana. Um dos sobreviventes de Auschwitz, Primo Levi, descreveu o resultado desse processo de desumanização por meio da figura do “muçulmano”, assim chamado pelos próprios internos sem uma razão clara:

A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (LEVI, 1988, p. 90).

A figura do muçulmano é a realização do desejo de onipotência, pois comprova a destruição da humanidade *no* homem. Ele é o maior triunfo do campo de concentração, pois que mostra que tudo é possível, inclusive alterar o que de hábito julgamos permanente, a ideia de uma natureza humana. Os campos cumprem sua verdadeira função quando demonstram que a dominação total existe, que ela não é uma quimera e que sua força destrutiva pode de fato eliminar, ao menos em determinadas circunstâncias, aquilo que chamamos de espontaneidade.

Arendt acredita que encontramos aí a verdade do sistema totalitário. Ele não necessita de súditos fiéis, embora os tenha utilizado enquanto lutava pela conquista do poder; ele não precisa de cidadãos convictos da verdade de sua ideologia, embora sem isso não se constitua uma base política. Aquilo que de que ele necessita para realizar-se plenamente, é de “marionetes”, de criaturas incapazes de pensar e agir em liberdade. Finalmente, o sistema totalitário não procura uma dominação despótica dos homens, mas busca a transformação dos seres humanos em animais supérfluos (ARENDT, 1975, p. 457).

Gostaria de ressaltar a importância da noção de superfluidade. Ela desponta nas análises de Arendt já em meados dos anos 1940, mais precisamente, em 1943, no momento em que ela já estava plenamente envolvida com algumas das questões centrais de seu livro, sobretudo, o problema do antissemitismo. No texto intitulado “Nós, Refugiados” poderíamos dizer que está delineada a questão da superfluidade, mesmo que o termo não apareça. Ao menos em duas passagens Arendt demonstra ter clara consciência de que o advento dos sistemas totalitários corresponde ao aparecimento de algo profundamente novo no domínio ético, jurídico e político:

“Aparentemente ninguém deseja saber que a história contemporânea criou um novo tipo de ser humano – o tipo que é colocado nos campos de concentração por seus inimigos e nos campos de internamento por seus amigos” (ARENDT, 2007a, p. 265). E essa outra passagem:

Se começássemos a dizer a verdade de que somos apenas judeus, isso significaria nossa própria exposição ao destino dos seres humanos que, não protegidos por qualquer lei ou convenção política específicas, são apenas seres humanos. Dificilmente posso imaginar uma atitude mais perigosa, visto que vivemos de fato em um mundo no qual os seres humanos como tais deixaram de existir, e já há algum tempo; visto que a sociedade descobriu a discriminação como a grande arma social com a qual podemos matar homens sem qualquer derramamento de sangue; visto que passaportes ou certidões de nascimentos, e às vezes recibos de imposto de renda, não são mais papéis formais, mas assunto de distinção social (ARENDT, 2007a, p. 273).

Essas citações denotam a situação penosa daqueles que vivem sob a condição de “expatriados”, de “sem estados”, quer dizer, pessoas inteiramente desprovidas da proteção legal que acompanha o status de cidadão: elas são reduzidas à condição de meros “seres humanos”, o que significa que estão destituídas de seus direitos. Mas essas passagens também permitem identificar o mecanismo graças ao qual os regimes totalitários puderam integrar em seus programas políticos a eliminação desses “seres humanos” indesejados: na verdade, sua condição de “fora da lei” torna sua aniquilação uma simples formalidade administrativa. Para ser mais claro, o que desejo afirmar, seguindo Hannah Arendt, é que a condição dos “sem estado” é a forma política da superfluidade criada pelo mundo não totalitário, a qual será acolhida pelos sistemas totalitários, passando a fazer parte de sua política ordinária. Mas é preciso ressaltar que o projeto totalitário, para sua plena realização, não somente implementa os meios para destruição em massa, considerando suas vítimas supérfluas; o que caracteriza propriamente seu caráter obscuro é que ele pretende *produzir essa superfluidade*, como já vimos acontecer nos campos de concentração.

A partir daí, poderíamos nos colocar a questão sobre as condições de possibilidades políticas desse projeto, isto é, o que torna possível sua implementação como forma de governo. Isto merece ser elucidado porque Arendt não entende o totalitarismo como um mero acidente em nossa história política recente: ele é uma nova forma de governo que está inscrita, por tempo indeterminado, no rol de nossas opções políticas. Se, como dissemos acima, a destruição da espontaneidade humana é um de seus objetivos manifestos, então, do ponto de vista político, sua natureza é paradoxal, por trata-se de uma forma de governo (portanto uma forma política) cuja finalidade é antipolítica. Este paradoxo está no coração da experiência política contemporânea e ele nos coloca diante da necessidade de sua explicação.

Não poderíamos dizer que a terceira parte de *As origens do totalitarismo*, onde Arendt faz a análise esmiuçada do sistema totalitário, nos ofereça uma explicação satisfatória. E acredito que Arendt tinha plena consciência disso. Somente após a publicação do livro ela irá refletir mais demoradamente sobre o enigma das condições de possibilidade da implementação de um regime totalitário. De certa maneira, ela jamais deixará de lado essa questão, pois seus estudos posteriores sobre Eichmann, sobre a banalidade do mal e sobre a ausência de pensamento podem ser lidos sob esse prisma, ou seja, como uma retomada da interrogação sobre a natureza do totalitarismo. No entanto, pouco após a aparição do livro de 1951, em um artigo intitulado “Ideologia e Terror: Uma Nova Forma de Governo”¹, ela se volta para o problema recorrendo a esses dois conceitos que, embora se façam presentes na primeira versão de *As origens do totalitarismo*, não desempenhavam um papel estruturante.

Assim como Montesquieu, no *Espírito das leis*, havia identificado para as formas básicas de governo, monarquia e república, uma natureza (ou essência) e um princípio de ação, Arendt acredita que o totalitarismo, como forma de governo inventada no século XX, também os possua. Neste caso, o terror faz as vezes da essência, ao passo que a ideologia cumpre a função do princípio de ação (ARENDT, 1975, p. 468).

O que significa afirmar que o terror é a essência de um regime? De acordo com Montesquieu, como Arendt observa, a essência de um regime corresponde à realização de sua natureza. No caso do totalitarismo, isso corresponde à implementação de uma dominação de tal forma completa que a ação humana perde seu traço distintivo, a saber, sua espontaneidade. Isso somente é possível quando todos os impedimentos para a realização da lei de natureza ou da história (objetivos finais dos movimentos totalitários nazista e stalinista) estão suprimidos², e a individualidade humana, conjugada com a capacidade de iniciar algo novo no mundo, cederam lugar à formação de um “único homem gigantesco” unido por um “cinturão de ferro” (ARENDT, 1975, p. 465). Em outras palavras, no terror o projeto de desfiguração da “natureza humana” é levado a cabo, pois que ela é atingida em seu cerne: a liberdade.

E Arendt não se cansa de chamar a atenção para a oposição radical entre terror e liberdade, o que pode ser compreendido sob dois aspectos. *O primeiro*, assinalado acima, concerne à plena realização de uma lei que transcende a condição humana. No caso do

¹ Publicado originalmente na *Review of Politics*, vol. 15, n. 3 (julho/1953), p. 303-27.

² “O terror é a realização da lei do movimento; seu principal objetivo é tornar possível que a força da natureza ou da história possam imperar livremente sobre a humanidade, não impedidas por qualquer ação humana espontânea” (ARENDT, 1975, p. 465).

stalinismo, trata-se da lei da história que determina a superação da divisão de classes em favor de uma sociedade igualitária, a ser empreendida por um movimento liderado pela classe proletária. O proletariado, portanto, se apresenta como o portador da verdade universal que deve ser realizada no mundo e que definirá os contornos de uma sociedade futura na qual a humanidade, como gênero, será realizada. Quanto ao nazismo, está em questão envidar todos os esforços para que a lei natural, biológica – ou, ainda, a lei racial – realize o destino da humanidade que é a dominação de todos os povos pela superior raça ariana. Convém enfatizar o caráter “legal” do terror, sempre entendendo a lei não em seu sentido tradicional (como norma criada pelos homens ou pela natureza), mas como a manifestação de uma força sobre-humana (a Natureza ou a História). *O segundo aspecto* diz respeito à destruição da capacidade humana de agir. “O terror se torna total quando se torna independente de toda oposição; ele domina supremo quando ninguém se encontra em seu caminho” (ARENDT, 1975, p. 464)³. Diferentemente do medo, que pode ser suficientemente intenso a ponto de paralisar a reação a uma dominação violenta, sem suprimir sua possibilidade, o terror, como os relatos dos campos nos mostram, é tão mais real quanto mais for capaz não tanto de combater a oposição, mas de neutralizar a própria capacidade de ação. O verdadeiro inimigo do terror são a espontaneidade e a iniciativa, pois que são exatamente estas o maior obstáculo às leis sobre-humanas da Natureza e da História. Por esse motivo, Arendt pode afirmar que o terror

como serviçal obediente do movimento natural ou histórico tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte da liberdade que é dada com o fato do nascimento do homem e reside em sua capacidade de fazer um novo começo. Com a cinta de ferro do terror – que destrói a pluralidade dos homens e transforma os muitos em Um que infalivelmente agirá como se ele próprio fosse parte do curso da história ou da natureza – foi descoberto um dispositivo não apenas para liberar as forças naturais e históricas, mas acelerá-las em uma velocidade que jamais alcançariam por si mesmas. Na prática, isso significa que o terror executa imediatamente (*on the spot*) as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou sobre as raças e os indivíduos que são “inadequados para viver”, ou que a História pronunciou sobre as “classes moribundas”, sem esperar pelos processos mais lentos e menos eficientes da própria natureza ou história. (ARENDT, 1975, p. 466).

³ Mas isso não significa que o terror, uma vez implementado, implique um estado de paz, como costuma acontecer nos regimes autoritários tradicionais. Não podemos perder de vista que o terror cresce à medida que a oposição diminui. Desta característica fundamental, Arendt deduz duas outras: 1) “O terror, que não é dirigido contra suspeitos nem contra inimigos do regime, apenas se pode voltar para pessoas absolutamente inocentes que não fizeram nada de errado no sentido literal da palavra e não sabem por que estão sendo presas, enviadas a campos de concentração ou liquidadas”; 2) “Não há fim para o terror, e é uma questão de princípio em tais regimes que não possa haver paz. Como os movimentos totalitários prometem a seus adeptos antes de tomar o poder, tudo permanecerá em permanente fluxo” (ARENDT, 1994a, p. 299).

Como exatamente o terror pode operar essa aceleração dos ditados das leis sobre-humanas é esclarecido pela dinâmica dos campos de concentração, à qual fizemos alusão mais acima. A despersonalização jurídica e moral dos internos, a destruição dos parâmetros comuns que adotamos para julgar as ações humanas, a completa ausência de sentido que impera nos campos, constituem o experimento da dominação total em um regime de terror⁴. Mas não podemos deixar de sublinhar a eliminação do espaço entre os seres humanos (a produção do chamado “cinturão de ferro”), que implica a destruição da capacidade de ação.

Mas como produzir esse estado de coisas? Como mobilizar as pessoas em um regime totalitário a realizar o terror ou como colocá-las a serviço de um projeto cuja finalidade é a supressão da liberdade e, como disse acima, a produção da superfluidade? Para responder a essas questões, Arendt se serve da noção de ideologia.

O conceito de ideologia em Arendt diferencia-se de sua acepção corrente. Via de regra, ao menos desde Marx, o termo refere-se a uma determinada visão de mundo que mascara a realidade da dominação de classe. Ou, então, o termo indica simplesmente uma doutrina ou conjunto de ideias que define um ideário político. Nenhuma dessas acepções é estranha a Arendt, mas nenhuma delas é suficiente para explicar a ideologia totalitária, de seu ponto de vista.

Enquanto o terror é a destruição total do espaço político, a ideologia é uma *Weltanschauung*, uma visão totalitária do mundo. Como tal, nada pode, ao menos potencialmente, ficar de fora de seu campo de compreensão. Isso não significa que ela ofereça de antemão uma teoria que englobe toda a realidade, mas que toda a realidade é passível de ser explicada a partir das poucas premissas que sustentam determinada ideologia. A partir dessas premissas, a ideologia é capaz de deduzir o mundo, virando de ponta cabeça nossa experiência comum do conhecimento e colocando-se, por conseguinte, ao abrigo de qualquer refutação que a realidade possa interpor.

As ideologias, diz Arendt, assumem que apenas uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência pode explicar nada porque tudo está compreendido neste consistente processo de dedução lógica. (ARENDT, 1975, p. 470).

⁴ *Hier ist kein Warum* (“Aqui não existe por quê”), dizia o soldado SS a Primo Levi em sua chegada a Auschwitz (LEVI, 1988, p. 27).

Em última instância, é seu *modus operandi* que a diferencia de qualquer pré-conceito ou noção pré-concebida que povoam costumeiramente o mundo social. Se, a exemplo do movimento nazista, adotarmos a premissa de que a existência de uma raça superior é uma determinação da lei de natureza, passaremos a submeter todos os conflitos políticos e sociais a essa grade interpretativa, como bem demonstrou Johann Chapoutot (2012). Assim, o racismo não é nenhuma novidade na Europa do século XX, sua história remontando a séculos ou milênios. Mas fora do contexto totalitário, a ideia de raça não pode operar como uma visão totalitária de mundo, visto que encontra limitações, contrapontos, hostilidades de outros modos de conceber a realidade. O racismo no contexto não-totalitário permanece um elemento isolado, e sua capacidade de produzir efeitos políticos depende de articulação dos ignorantes e fanáticos que o defendem.

Mas não percamos de vista o seguinte: para Arendt o mais importante a respeito da ideologia é seu mecanismo, seu modo de operação, que ela denomina de “logicalidade”, quer dizer, a ideologia é, sobretudo, a “lógica de uma ideia”. Trata-se de apoiar-se sobre sua lógica para produzir três efeitos interligados: 1) impedir que qualquer aspecto da realidade possa contradizer sua premissa; 2) substituir a capacidade humana de pensar pela “camisa de força” da lógica e 3) neutralizar a espontaneidade humana, anular a vontade de agir de modo a torná-la não apenas desnecessária, mas inimiga da realização do projeto totalitário (o súdito ideal do sistema totalitário não é aquele que adere por convicção, mas aquele que não tem convicção nenhuma). Esses três efeitos convergem na eliminação da liberdade do mundo. E essa eliminação é acompanhada daquilo que poderíamos chamar de “desertificação” da alma. Arendt alude a esse fenômeno no final de “Ideologia e Terror”, a propósito a experiência da “solidão”, isto é, o desamparo que cada um de nós pode conhecer quando descobre-se abandonado não somente pelos outros, mas por si mesmo. A experiência da “solidão”, na sociedade moderna, afeta tanto o indivíduo quanto as massas, o que prepara sua adesão às ideologias totalitárias. Sob essa perspectiva, a ideologia de um movimento totalitário acena para o desejo de superação da solidão por meio de uma visão de mundo que assegure a restituição de um sentido perdido e, simultaneamente, acena com a promessa de integração a um todo, a um corpo coletivo que elimine o sofrimento intolerável do desamparo. Os sistemas totalitários não são implementados sem essa mobilização da miséria espiritual. Do ponto de vista do indivíduo, a adesão à ideologia cobra um preço alto para os “benefícios” que proporciona. A desertificação da alma é uma espécie de morte do espírito, sem o quê não é possível a produção da morte em escala industrial

realizada no interior dos campos de extermínio. Essa aniquilação do espírito tem relações fortes com a supressão da espontaneidade e com a superfluidade.

As análises de Arendt parecem apontar um círculo vicioso. De um lado, o muçulmano é o resultado desejado do campo, laboratório de destruição da espontaneidade humana e redução da natureza humana a um mero “feixe de reações”. Do outro lado, o lado dos perpetradores, sem a neutralização da capacidade de pensar e a submissão à “logicalidade” da ideia não é possível a implementação das fábricas de morte. Que conclusões podemos extrair desse círculo vicioso quando levamos em conta que estamos diante de uma nova forma de governo?

Já assinalamos acima o paradoxo decorrente da constatação de que, pela primeira vez na história, o poder político é colocado a serviço da destruição do ser humano. Vimos também que, segundo as análises de Arendt, esta nova forma de governo depende da solidão, do terror e da ideologia. Mas ficamos com a impressão de que ainda não tocamos o âmago do problema, que essas considerações são mais descritivas do que explicativas. Teríamos, então, de abandonar a tentativa de compreender o fenômeno totalitário? Ora, Arendt certamente não estaria de acordo com essa atitude. Ela nos lembraria que a tarefa da compreensão é afeita à da imaginação, isto é, ela nega o conforto do já sabido, ela assume a ausência de parâmetros pré-estabelecidos como a base para a elucidação da realidade. Além disso, se não formos capazes de ao menos tentar compreender o totalitarismo, estaremos muito mais vulneráveis a novamente sucumbir a ele.

Acredito que esse sentimento de insatisfação tenha relação com a própria natureza inédita do totalitarismo. Como afirma Arendt, “tudo o que sabemos sobre o totalitarismo demonstra uma horrível originalidade que nem os mais forçados paralelos históricos podem mitigar” (ARENDT, 1994b, p. 309). Por conseguinte, os critérios que tradicionalmente utilizamos para medir as experiências políticas – o bem, o útil, os interesses etc. – se revelam inúteis. Isso quer dizer que esses critérios tradicionais evocam uma experiência que pode ser traduzida em termos políticos. Por exemplos, desde a antiguidade, o regime tirânico, uma forma radical de opressão, era largamente conhecido. Essa forma degenerada de governo sempre foi compreendida como uma negação da liberdade política, mas ela é completamente diferente do totalitarismo porque não pretende modificar a natureza humana. Mesmo que a figura do tirano seja descrita em termos bestiais (como vemos já em Platão), seu comportamento é regido pela lógica dos desejos humanos e, por esse motivo, é possível alimentar a esperança de que a alma do tirano pode ser sensível aos argumentos de ordem política, isto é, o tirano pode mitigar a

opressão que exerce⁵. Além disso, a própria Arendt nos lembra que na tirania a possibilidade de ação não está inteiramente eliminada (ARENDT, 1975, p. 467). Ora, na base do fenômeno totalitário descobrimos algo muito mais radical. Essa nova forma de governo corresponde a uma nova forma de política e a uma nova concepção do ser humano. Não estou seguro de que eu tenha condições de dizer em que consiste essa nova política e essa nova concepção. Certos autores, como Michel Foucault, forjaram conceitos que se mostraram muito produtivos, como é o caso de “biopolítica”. Porém, não vou dele me servir. Vou me contentar com algo muito mais simples, sem sugerir qualquer explicação que mobilize uma tese geral sobre a modernidade política. Sempre me apoiando em Arendt, creio que o totalitarismo, como forma de governo, corresponde a uma nova experiência, à qual já aludi, isto é, à *experiência da desertificação*. Mas antes eu havia me referido à desertificação da alma e agora gostaria de salientar o fenômeno da desertificação do mundo. Arendt se refere a isso no final de “Ideologia e Terror” a propósito do “deserto em movimento”, da “tempestade de areia que poderia cobrir todas as partes do mundo” (ARENDT, 1975, p. 478). E ela volta ao tema em um curso ministrado em Berkeley no ano de 1955: “Aquilo a que assistimos também pode ser descrito como o crescimento da ausência de mundo, do desvanecimento do espaço entre. Isto é a expansão do deserto e o deserto é o mundo sob cujas condições nós nos movemos” (ARENDT, 1955, folha 024090)⁶. O deserto, equivalente à destruição do mundo, se espalha pela terra. É a este fenômeno que se liga o totalitarismo como forma de governo. Convém recordar que toda forma de governo está baseada em uma experiência: a monarquia e a aristocracia estão baseadas na experiência da distinção; a democracia está baseada na experiência da desigualdade. O totalitarismo está baseado na experiência da solidão (ARENDT, 1975, p. 474). Mas a condição para que ele se apresente como uma forma de governo na modernidade é a realização da solidão na realidade externa, sob a forma da desertificação. Em outros termos, o deserto é a antipólis, assim como o totalitarismo é a antipolítica. O século XX inventou uma forma de governo para o deserto, destinada a organizar a vida dos seres humanos incapazes de estabelecer contato com os outros e consigo mesmos.

No deserto, porém, encontramos oásis, esses lugares de resistência às catástrofes políticas, lugares de cultivo e de conservação de nossa capacidade de comunicação. Em uma

⁵ É precisamente a tentativa de “politização” do tirano que vemos no livro V da *Política* de Aristóteles e no diálogo *Hiéron*, de Xenofonte.

⁶ A passagem é de tradução difícil. Sendo assim, reproduzimos o texto em inglês: “What we watched can also be described as the growth of wordlessness, of the withering-away of the in-between. This is the spread of the desert and the desert is the world under whose conditions we move”.

carta a Jaspers, datada de 26 de março de 1955, Arendt fala de pessoas que são oásis, como um trabalhador do porto de São Francisco que ela conheceu nessa mesma estadia em Berkeley: “ele trabalha apenas quatro ou cinco dias por semana, isso lhe basta. O resto do tempo ele lê, ele pensa, ele escreve, sai em passeio”. Ou ainda uma jovem estudante que vinha do Oeste, filha de pessoas muito pobres e que preparava seu doutorado em filosofia, com seu quarto lotado de livros de Platão, Aristóteles, Kant e Hegel (ARENDT; JASPERS, 1995, p. 362). Obviamente, pode soar ingênuo, absurdo ou mesmo ofensivo sugerir que o totalitarismo seria combatido com a leitura de filosofia. Nada mais distante dos propósitos de Arendt. Ela sabe que a realidade política apenas se modifica ou se conserva pela ação política. Mas Arendt sabe também que cada geração tem de travar sua luta contra a barbárie, o que implica manter viva a convicção de que “nós, que não somos do deserto, embora nele vivamos, somos capazes de transformar o deserto em um mundo humano” (ARENDT, 1955, folha 024090)⁷. No coração do pensamento político de Arendt está a convicção de que nós somos responsáveis pelo que acontece conosco e com o mundo. Esta convicção ela desenvolveu antes mesmo de publicar *As origens do totalitarismo*. Em 1944, ela escreveu: “... na medida em que o homem é mais do que uma mera criatura da natureza, mais do que um mero produto da criação divina, ele será chamado a prestar contas das coisas que os homens fazem aos homens no mundo que eles próprios condicionam” (ARENDT, 2007b, p. 285). Se nos esquecermos disso, as forças antipolíticas e o totalitarismo terão desertificado o mundo, isto é, terão vencido.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. “History of Political Theory”. In: **Hannah Arendt’s Papers**. Library of Congress, 1955.

ARENDT, Hannah. **The origins of totalitarianism**. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975.

ARENDT, Hannah. “Mankind and Terror”. In: **Essays in Understanding**. 1930-1954. Nova York: Schocken Books, 1994a.

ARENDT, Hannah. “Understanding and Politics”. In: **Essays in Understanding**. 1930-1954. Nova York: Schocken Books, 1994b.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondance**. 1926-1969. Tradução de E. Kaulfhoz-Messmer. Paris: Payot, 1995.

⁷ Devo essas referências ao artigo de Dario Zucchelo (2017).

ARENDT, Hannah. “We Refugees”. In: **The Jewish writings**. Nova York: Schocken Books, 2007a.

ARENDT, Hannah. “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”. In: **The Jewish writings**. Nova York: Schocken Books, 2007b.

ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. **The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem**. Tradução de A. David. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

CHAPOUTOT, Johann. **La loi du sang**. Paris: Gallimard, 2012.

FRAENKEL, Ernest. **The dual State**. A contribution to the theory of dictatorship. Oxford: Oxford University Press, 1941.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 90.

NEUMANN, Franz. **Behemoth**. The Structure and practice of national socialism, 1933-1944. Oxford: Oxford University Press, 1941.

ZUCCHELO, Dario. “Solitude e loneliness in Hannah Arendt”. In: **Moltitudine e solitudine**. A cura di G. D'Acunto. Roma: Manifestolibri, 2017.