

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

ANDRÉ LUIS DE SOUZA ALVARENGA

**HANNAH ARENDT CONTRA O DIABÓLICO KARL MARX**

RIO DE JANEIRO

2022

ANDRÉ LUIS DE SOUZA ALVARENGA

**HANNAH ARENDT CONTRA O DIABÓLICO KARL MARX**

Tese de Doutorado apresentada à  
Banca Examinadora da Universidade  
Federal do Estado do Rio de Janeiro,  
como exigência para a obtenção do  
grau de Doutor, sob a orientação da  
Profa. Dra. Lobelia da Silva Faceira.

RIO DE JANEIRO

2022



## **BANCA EXAMINADORA**

Profa. Dra. Lobelia da Silva Faceira

Profa. Dra. Daniele Achilles Dutra da Rosa

Prof. Dr. Claudinei Cássio de Rezende

Prof. Dr. Alex Medeiros Kornalewsky

Profa. Dra. Fernanda Santos Curcio

Profa. Dra. Sofia Débora Levy

\* \* \*

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

*À minha família*  
*À minha companheira*

## AGRADECIMENTOS

Ao prof. Claudinei Cássio de Rezende, que orientou os meus passos com rigor intelectual e rara amizade, assim como Mefistófeles orientou, e alertou sempre que necessário sobre a responsabilidade para com seus atos, o caminhar de Fausto, na monumental obra homônima de Goethe. Agradeço o suporte nos incontáveis e, às vezes, aparentemente, intermináveis, momentos de agruras materiais e existenciais, sobretudo por acreditar no meu empenho e dedicação.

A todos os professores que com irreprimível alegria e leveza me mostraram ao longo da vida que o conhecimento se desenvolve somente com sensibilidade e paciência revolucionárias. Agradeço aos membros da banca examinadora deste trabalho pela apreciação e contribuição. Em especial, a prof. Sofia Débora Levy e, minha orientadora, a prof. Lobelia da Silva Faceira.

Meus mais que sinceros agradecimentos a todos aqueles que, com muito afeto, estiveram e lutaram ao meu lado durante estes anos. Em especial, meu amigo e admirável jornalista Giovanni Salgado Rodrigues Romão que, sem hesitar, me ofereceu abrigo e apoio quando mais precisei.

À CAPES que, mesmo diante dos temerosos ataques sofridos nos últimos anos, financiou este trabalho. Sem o seu aporte financeiro, ele não seria possível.

Não há estrada principal para a ciência, e apenas aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas é que têm a chance de chegar a seus cumes luminosos.

**(Karl Marx, prefácio da edição francesa de “O capital”).**

É melhor acender uma vela do que praguejar contra a escuridão.

**(Adágio, mencionado por Carl Sagan em “O mundo assombrado pelos demônios”).**



[A ciência] não é perfeita. Pode ser mal-usada [...]. Mas é, de longe, a melhor ferramenta que temos [...], aplicável a tudo. Tem duas regras. Primeira: não existem verdades sagradas; toda suposição tem de ser examinada de maneira crítica; argumentos com base em autoridade são desprovidos de valor. Segundo: o que for inconsistente com os fatos tem de ser descartado ou revisto. Temos de entender o cosmos como ele é, e não confundi-lo com o que gostaríamos que fosse.

**(Carl Sagan, "Cosmos").**

Decerto, é muito difícil dizer: mudemos as coisas, busquemos novas possibilidades [...]. Pode ser difícil: mas tudo isso é necessário [...]. Como também é necessário saber que há coisas que não podem ser feitas do dia para a noite.

**(Agnes Heller, "Para mudar a vida").**

ALVARENGA, André Luis de Souza. **Hannah Arendt contra o diabólico Karl Marx**. Tese (Doutorado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2022.

## RESUMO

Tendo por premissa a ideia de que toda a história é, em última instância, o desenvolvimento material dos indivíduos no intercurso de suas relações sociais, das quais a memória social funciona como parte substantiva da ideologia na representação da história, esta tese investiga a posição de Hannah Arendt acerca de Karl Marx, que se vincula ao modo como a pensadora concebe a memória social. Enquanto categoria genuinamente histórica, a memória social encontra uma lacuna analítica que pode ser preenchida com uma análise proveniente da teoria crítica marxista. Doravante, esta tese pôde identificar que um dos alvos proeminentes do pensamento de Arendt é a filosofia marxiana, e isso se deve ao fato de que a pensadora procura ressignificar a memória social partindo de uma adulteração do pensamento de Marx. Por meio de um suposto exame genealógico do pensamento político ocidental, no qual a filosofia marxiana se inclui, Arendt chega ao entendimento de que o designado totalitarismo, conceito depreciativo que, nas suas obras, corresponde às práticas políticas do nazismo e do stalinismo, é a exata ruptura com o Estado nacional. É desse modo que Arendt busca sustentar, tautologicamente, um vínculo causal entre a filosofia marxiana e o totalitarismo. A exposição de Arendt a respeito da obra de Marx é uma virtual

distorção deliberada da teoria marxiana, e se coaduna ao seu construto filosófico geral. Em razão disso, o fio condutor desta tese é a exposição do caminho que Arendt percorre para atingir a filosofia marxiana. Nesta tese, o pensamento de Arendt é analisado em seu conjunto autossignificativo, justamente em meio ao processo histórico-imanente que lhe dá relevância enquanto ideologia. De modo que esta tese caminha em sentido contrário às teses mais circunscritas que usualmente podem ser observadas sobre Arendt, cujo conteúdo apologético não permite divisar a função social da sua ideologia, nem mesmo a consonância desta com a categoria da memória social.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Karl Marx. Memória Social. Ideologia.

ALVARENGA, André Luis de Souza. **Hannah Arendt against the diabolical Karl Marx**. Thesis (Doctorate in Social Memory) - Postgraduate Program in Social Memory, Federal University of the State of Rio de Janeiro, 2022.

## **ABSTRACT**

Based on the idea that all history is, ultimately, the material development of individuals in the course of their social relations, of which social memory works as a substantive part of ideology in the representation of history, this thesis investigates the position of Hannah Arendt about Karl Marx, which is linked to the way the thinker conceives social memory. As a genuinely historical category, social memory finds an analytical gap that can be filled with an analysis from Marxist critical theory. Henceforth, this thesis was able to identify that one of the prominent targets of Arendt's thought is Marxian philosophy, and this is because of the fact that the thinker seeks to re-signify social memory starting from an adulteration of Marx's thought. Through a supposed genealogical examination of Western political thought, in which Marxian philosophy is included, Arendt arrives at the understanding that the so-called totalitarianism, a derogatory concept that, in her works, corresponds to the political practices of Nazism and Stalinism, is the exact break with the national state. And thus, Arendt seeks to sustain, tautologically, a causal link between Marxian philosophy and totalitarianism. Arendt's exposition of Marx's work is a virtual deliberate distortion of Marx's theory, and it is consistent with its general philosophical construction. Because of this, the guiding

thread of this thesis is the exposition of the way that Arendt takes to reach the Marxian philosophy. In this thesis, Arendt's thought is analyzed in its self-significant set, precisely during the historical-immanent process that gives it relevance as an ideology. Therefore, thus this thesis goes in the opposite direction to the more circumscribed theses that can usually be observed about Arendt, whose apologetic content does not allow us to discern the social function of her ideology, not even its consonance with the category of social memory.

**Keywords:** Hannah Arendt. Karl Marx. Social Memory. Ideology.

## ÍNDICE

Introdução .....	14
O caminho de Arendt para Marx .....	38
O anacronismo histórico (ou o mastodonte) de Arendt .....	113
Considerações.....	201
Referências.....	227

## INTRODUÇÃO

Em uma de suas obras mais importantes, publicada pela primeira vez no ano de 1958, Hannah Arendt lamentou suas investidas contra Karl Marx em uma época em que tantos intelectuais ganhavam a vida tornando-se antimarxistas profissionais (Cf. ARENDT, 2014). Mas, a contradição desta história, e a história é cheia delas, é que, enquanto proferia estas palavras em seus cursos e palestras ao redor do mundo, Arendt foi, segundo Frances Stonor Saunders (2008), cooptada sem o seu próprio conhecimento pela Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos no Congresso pela Liberdade Cultural para atuar ideologicamente contra o marxismo durante a Guerra Fria. Entretanto, mesmo tendo se revoltado ao descobrir, no ano de 1967, que fora aliciada pela inteligência militar estadunidense, Arendt nunca mudou sua postura a respeito de Marx e de seu próprio pensamento, cumprindo um dever histórico bastante preciso.

Alguns anos antes, em outubro do ano de 1964, Arendt havia concedido uma entrevista à Günter Gauss em seu programa de televisão chamado *Zur Person*, dizendo que nunca sentiu a necessidade de se comprometer politicamente (Cf. ARENDT, 2002a). Posteriormente, em dezembro de 1972, foi organizado no Canadá, com apoio da Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, um congresso que discutiu a obra de Arendt, patrocinado pela Universidade de York e pelo Canada Council For The Arts. Inicialmente requisitada para participar apenas como convidada de honra, a pensadora preferiu colaborar com os debates. Em resposta à Hans Morganthau, Arendt hesitou em responder se era uma liberal ou

conservadora, muito embora tenha assegurado que nunca fora uma socialista ou comunista (Cf. ARENDT, 2008b).

Tendo por premissa a ideia de que toda a história é, em última instância, produto do desenvolvimento material dos indivíduos no intercuro de suas relações sociais, das quais a memória social funciona como parte substantiva da ideologia na representação da história, esta tese investiga a posição de Arendt a respeito de Marx. Para tanto, faremos proveito da visão de mundo dos pensadores considerados, aqui, os mais avançados na tradição marxista. Também, a memória social é, aqui, considerada predicada, caudatária, e aparece como efeito direto, do comportamento material humano, visto que o desenvolvimento das ideias está diretamente vinculado a atividade material dos indivíduos, a “linguagem da vida concreta” (MARX; ENGELS, 2009). E, enquanto categoria genuinamente histórica, a memória social encontra uma lacuna analítica que pode ser preenchida com uma análise proveniente da filosofia crítica marxista, sobretudo em um momento histórico onde a memória social vem sendo suscetível a manobras com vistas à perpetuação de um ideário hegemônico. Pensar o vínculo entre memória social e ideologia não é uma das tarefas mais fáceis, posto que ambas as categorias partem tradicionalmente de escolas de pensamento distintas e consideradas por muitos como inconciliáveis. A memória social (individual ou coletiva, compartilhada etc.) foi extensivamente trabalhada pela escola dos Annales, em seus diversos momentos, sobretudo com Pierre Nora e Jacques Le Goff, pela sociologia francesa, com Gabriel de Tarde, Maurice Halbwachs e Michael Pollak, pela filosofia na Alemanha, com Friedrich Nietzsche e Henri Bergson, pela psicanálise, com Sigmund Freud, pela fenomenologia, com Paul Ricoeur etc. Também, foi



trabalhada pela psicologia-cultural da sua perspectiva biológica, com Lev Vygotsky, sendo deixada de lado em seu aspecto social. Entretanto, o aspecto social da memória, com a expansão do neoconservadorismo, no Brasil e no mundo, vem sendo, cuidadosamente, agenciada pelas lutas protagonizadas pelas classes sociais. Desse modo, a memória social possui aquilo que podemos denominar, genericamente, de sua própria “economia política” (FONTANA, 1998), ou seja, ela faz transitar diferentes consciências práticas de mundo no decorrer do tempo histórico, interferindo substancialmente nele. Portanto, investigar a dinâmica da memória social é, também, entender o intercâmbio das relações sociais que a sustentam e, para tanto, torna-se necessário deflagrar os conflitos produzidos e reproduzidos no interior das distintas classes que constituem a práxis social. Por esse motivo, pensar o vínculo entre memória social e ideologia, dois componentes do desenvolvimento humano que se influenciam mutuamente, puxando consigo as circunstâncias históricas que lhes foram transmitidas, é um caminho complexo e um tanto inabitado, mas é sobre o qual nos dedicaremos, visto que a historiografia, que é um gênero da memória social, não esgotou as possibilidades de análise sobre o entendimento de Arendt acerca de Marx, proporcionando-nos investigá-la.

O posicionamento de Arendt a respeito de Marx de modo algum faz parte de um de seus escritos em particular ou, até mesmo, do encaixe esquemático destes. Pelo contrário, ele está tautologicamente atravessado em toda sua obra nos mais diversos graus. Neste sentido, podemos identificar que um dos alvos proeminentes do pensamento de Arendt é a filosofia marxiana, e isso se deve ao fato de que a pensadora procura ressignificar a memória social partindo de uma

virtual distorção deliberada da obra de Marx, e se coaduna ao seu constructo filosófico geral. Envoltura pela histeria coletiva do anticomunismo do pós-Guerra nos Estados Unidos, Arendt vislumbra no assim denominado totalitarismo o fim de um modelo tradicional iniciado com o platonismo, que teria legado o problema de um absoluto como afronta ao mundo público da política, local por excelência do discurso e da linguagem. Por sua vez, esse problema do absoluto teria acompanhado a visão de mundo de alguns revolucionários, como Maquiavel, Robespierre, Marx, Lenin etc., seguindo por figuras históricas, como Hitler e Stálin, atingindo sua completude no totalitarismo, muito por conta do acolhimento indiscriminado da técnica e do trabalho, atividades consideradas violentas pela pensadora, como atividades elevadas do homem, mas que das quais, curiosamente, os clássicos e os Pais Fundadores dos Estados Unidos, estiveram protegidos. Este problema será destrinchado ao longo desta tese.

Segundo Laure Adler (2007), Arendt apenas deu amplitude ao conceito de totalitarismo, desenvolvido, inicialmente, por Franz Neumann e François Furet, fomentando o que podemos chamar de “escola totalitarista”. Sua obra “Origens do totalitarismo”, de 1951, é um livro considerável, modificado até o último momento, dado os acontecimentos da época. De modo geral, o leitor é levado para o continente europeu que, desde a Revolução Francesa, vinha cedendo às ondas dos nacionalismos mais bárbaros e das ideologias mais deletérias do imperialismo e do racismo. O Velho Continente teria se transformado em uma “fábrica” de destruição da própria política, mostrando que a ideia de progresso teria, definitivamente, se esgotada. Por sua vez, Elisabeth Young-Bruehl (1997) diz que o mais sério problema de Arendt é a falta de um tratamento histórico e

conceitual adequado da base ideológica do bolchevismo. Já a sua obra “Sobre a Revolução”, de 1963, ainda conforme Adler (2007), é um “vibrante manifesto” a favor da Revolução Americana, considerada pacifista e legalista, produtora da Constituição, e um questionamento da Revolução Francesa, considerada violenta e destrutiva, desnaturada pelo “robepierrismo” e pelo desprezo à política. Por fim, ainda na sua época, Arendt foi, por essas e outras análises controversas, considerada uma ideóloga confusa e perigosa pelos seus colegas marxistas. De início, a análise de Arendt parece articulada por estruturas puramente mentais, escolásticas, pressupondo uma alternância esquemática de paradigmas, a despeito de todas as forças determinativas e mediativas do próprio desenvolvimento histórico, concebendo a memória social indistinta de sua ideologia, gênese e função social, dando ensejo para que seja sustentado, tautologicamente, um vínculo causal entre a filosofia marxiana e o denominado totalitarismo.

A pensadora teuto-judia nasceu em uma família ilustrada de classe média, no ano de 1906, na cidade de Hanover, na Baixa-Saxônia, Alemanha. Segundo Adler (2007), sua família, politicamente engajada, a pedia para que se lembrasse bem do que estava testemunhando. De fato, Arendt presenciou momentos históricos decisivos. Viu a descontinuidade do progresso histórico, mais tarde tornado por ela um imperativo categórico. Disto, possivelmente o seu questionamento sobre o passado e a moralidade em suas obras. Viveu sua juventude na República de Weimar, onde amplos setores da sociedade consolidaram, segundo György Lukács (2020), o velho preconceito de que a democracia era um produto ocidental, um perigoso problema que deveria ser destruído. Duas alternativas se

colocavam naquele instante: o processo revolucionário ou o apego ao caldeirão de doutrinas que foi o movimento *völkish*. Acabou vencendo o segundo, e o marxismo, na época entendido como uma continuidade dos problemas da democracia burguesa (manipulada perfidamente pelos “judeus de Wall Street” e “banqueiros internacionais” do “judaico-bolchevismo”), se tornou algo cada vez mais indesejado. Apesar de estar no epicentro de um desastre civilizatório iminente, esse contexto não impediu Arendt de se doutorar em filosofia, defendendo a tese intitulada “O conceito de amor em Agostinho” (Cf. ARENDT, 1998).

Sobre as suas influências intelectuais, a pensadora demonstra, dentre tantos, forte ascendência dos clássicos, do próprio Agostinho de Hipona, de Charles-Louis de Secondat, o barão de Montesquieu, de John Locke, de Thomas Hobbes, dos Pais Fundadores dos Estados Unidos, como John Adams e Thomas Jefferson, de Immanuel Kant, de Søren Kierkegaard, de Friedrich Nietzsche, de Arthur Schopenhauer, de Max Weber, de Walter Benjamin, de Karl Jaspers, de Edmund Husserl, e por último, mas não menos importante, de Martin Heidegger. Diz Adler (2007) que a vida de Arendt foi muito marcada pelo último. Ela pensava em Heidegger o tempo todo, lia Heidegger, anotava Heidegger, comentava Heidegger, recebia cartas de Heidegger, refletia a partir de Heidegger, elaborando o fio condutor de toda a sua filosofia. Com o consentimento de Heidegger ao nazismo, Arendt se empenhou em eliminá-lo de sua filosofia, mas não obteve sucesso. A diferença filosófica entre eles é que, enquanto Heidegger concebe a morte como um presente *ex-nihilo*, Arendt concebe a vida. Entretanto, o entendimento que Arendt faz dos vários pensadores é bastante genérico e arbitrário. Arendt é “saqueadora” e “bisbilhoteira”.

Remexendo tudo o que vê, “pega emprestado o que lhe serve sem necessariamente o dizer”. Ainda por cima, “brinca” com o vocabulário de muitos pensadores. Em seu doutoramento, a pensadora faz uso equivocado de Agostinho, que ela interpreta a sua própria maneira, deixando-o disforme e amoldado, fora de sua dimensão original. Por essa falta de rigidez bibliográfica, Arendt foi, repetidas vezes, repreendida por seus interlocutores, dentre eles, Jaspers.

Apresentada no ano de 1929, revisada nos anos subsequentes, sua tese orientou o seu pensamento de um modo geral. O conflito entre o homem, tomado como criatura falha, diante de Deus, considerado ser absoluto, pode ser percebido no cuidado constante da pensadora de defender a política contra os atributos supostamente apolíticos do universalismo. Se fizermos este exercício de raciocínio, a figura de Deus poderia ser substituída por qualquer outro ponto de vista universal, sempre em detrimento da pluralidade do vínculo que os homens estabelecem no mundo. Em sua tese, Arendt busca explicitar aquilo que Agostinho teria deixado implícito e, do modo fortuito, o que teria deixado por dizer. A pensadora não se opõe completamente ao Bispo de Hipona, de certo, mas procura corrigir supostos problemas formulados pelo pensador a respeito da capacidade do amor de sustentar, por si só, a dimensão social, questionando se não existe algo anterior, primevo, ao próprio homem, uma espécie de graça, de fundamento ontodivino, baseado primeiro na igualdade representada por Adão e segundo na redenção representada por Cristo, que cumpra essa tarefa. Para Arendt, o encontro com Deus ocorreria através da memória, por meio da rememoração de uma vida passada e da fé em uma vida futura. Por sua vez, a salvação humana, a conquista da liberdade política nos termos da pensadora, dependeria da mobilidade

dos homens em uma comunidade de fé e caridade. Contudo, a noção de finitude e transitoriedade da vida terrena impediria qualquer ato concreto do homem sobre o perecível e passageiro mundo material. Pois, em virtude da inconfiabilidade e da imprevisibilidade de sua suposta essência falha, o homem não seria capaz de controlar o seu destino nem o resultado de suas próprias ações. Disto procedem, possivelmente, os aspectos fundamentais, mecanicistas, imediatistas, escolásticos de Arendt, como a impossibilidade de transformar o mundo pelo controle racional do metabolismo social, possivelmente considerado uma injustificável interferência no mundo oferecido por Deus. O vínculo de Arendt com a teologia deve ser, aqui, destacado. Diz Adler (2007) que o seu estudo de filosofia caminhou junto com o de teologia. Sua escolha de seguir os ensinamentos de Heidegger junto aos de Rudolf Bultmann e Romano Guardini foi uma consequência natural de seu desejo de compreender filosofia junto da teologia. O aporte intelectual que estes deram a Arendt foi decisivo para o desenvolvimento de sua filosofia. Através do conceito de bondade comunicativa, veio o gosto pelo cristianismo primitivo e, conseqüentemente, por Agostinho.

Com a chegada do nazismo ao poder, Arendt foi capturada e presa, escapando dias depois e se vendo obrigada a viver como refugiada durante anos, chegando aos Estados Unidos em 1941, dez anos antes de receber cidadania estadunidense. Logo, o seu pensamento desenvolve-se em outra realidade, aquela da Guerra Fria. Segundo Lukács (2020), o desenvolvimento do capital estadunidense está vinculado ao desenvolvimento do capital global. Os Estados Unidos, país em que Arendt viveu até o final de sua vida, deu continuidade àquilo que o pensador chamou de “cruzada

anticomunista”, que antes havia sido do nazismo e, antes dele, da contraofensiva feudal à Revolução Francesa, e deteve de modo cada vez mais enérgico a hegemonia global ao longo da Guerra Fria, muito por conta de sua base material incomparavelmente mais extensa e mais sólida que seus adversários políticos. É importante lembrar, aqui, que o capital estadunidense é historicamente atrelado aos elementos supremacistas de uma minoria étnica de origem europeia.

Segundo Adler (2007), a judeidade constituiu, também, o fio condutor da vida de Arendt, tanto pessoal quanto intelectual. Durante este período, Arendt teve outro confronto teórico com o presente, na sua elaboração da biografia de Rahel Varnhagen (Cf. ARENDT, 1994), uma importante escritora judia da Berlim do século XIX, defrontando-se com a questão judaica, isto é, os dilemas e tensões entre a assimilação cultural e a preservação das origens judaicas, em um mundo que se tornava assustadoramente inóspito para o povo judeu. Arendt buscou resolver essa questão com sua identidade política, assumindo para si a figura do pária rebelde, afastando-se dos movimentos sionistas e questionando o poder agregador do Estado nacional para com os apátridas.

Apesar de tudo isso, diz Young-Bruehl (1997) que Arendt só foi conquistar ponto de destaque no cenário da teoria política tardiamente, a partir de meados da década de 1950, quando publicou obras decisivas, como “A condição humana”, de 1958, “Entre o passado e o futuro”, de 1961 e, por último, “Sobre a revolução”, de 1963. Originadas de seu projeto intitulado “Elementos totalitários do marxismo” (Cf. ARENDT, 1953), todas estas obras foram compostas por ensaios em estruturas trípticas: o trabalho, a obra e a ação; o passado, o presente e o futuro etc.

Segundo Saunders (2008), ao longo da Guerra Fria, a inteligência militar estadunidense financiou muitos pensadores, fazendo destes simples instrumentos no conflito ideológico contra a União Soviética. A Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos agia sutilmente, mediante o Congresso pela Liberdade Cultural, que funcionava a base de favores. Intelectuais eram escolhidos e ganhavam incentivos por intermédio de entidades filantrópicas, consideradas idôneas e politicamente isentas, como a Guggenheim Foundation, a Rockefeller Foundation, a Ford Foundation etc. Durante este período, foram abertos dezenas de núcleos atuantes em todo mundo, sobretudo na América Latina. Arendt foi contemplada inúmeras vezes, inclusive com o mencionado projeto. O escândalo veio à público somente no ano de 1967 e a operação precisou ser rebatizada, colecionando polêmicas até hoje.

Em seu projeto, o objetivo de Arendt foi entender o totalitarismo, cuja originalidade, método e ideologia, sem precedentes visíveis, porém subterrâneos, seriam facilmente compreensíveis tendo em vista as categorias mais “veneráveis” do marxismo, considerado pela pensadora o “único elemento” que vincularia a forma totalitária de governo diretamente à tradição. Sem ele, as várias tentativas de deduzir o totalitarismo não teriam sequer aparência de plausibilidade. Mesmo que sua investigação a levasse para longe de Marx e para ainda mais longe do mundo moderno, Arendt defendia que, se era falso afirmar que o pensamento marxiano tivesse causado o totalitarismo, tampouco seria possível prescindir-lo disso, porque pôde ser utilizado e mal utilizado por aquela nova forma de governo.

Durante os seus últimos anos, Arendt manteve contato por correspondência com algumas amigas, como Heidegger (Cf.



ARENDT; HEIDEGGER, 2001), Jaspers (Cf. ARENDT; JASPERS, 1993a) e Mary McCarthy (Cf. ARENDT; MCCARTHY, 1995), e se preocupou com os rumos da política interna e externa dos Estados Unidos, envolvendo-se em diversas polêmicas: do conflito entre Israel e Palestina ao julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém; da segregação racial em uma escola secundária na cidade de Little Rock, no Arkansas, e crítica à Nova Esquerda à colaboração na investigação do assassinato de John Kennedy; da postura ambígua em relação à Guerra do Vietnã à anistia de Richard Nixon no escândalo Watergate. Veio a falecer no ano de 1975, trabalhando em seu escritório, na cidade de Nova York. Por buscar compreender as catástrofes políticas do século XX, Arendt foi e continua sendo uma das principais pensadoras do mundo contemporâneo, o suficiente para justificar e insuflar inúmeras contendas.

Partimos do estágio mais avançado que se encontra o debate sobre o posicionamento de Arendt a respeito de Marx. Existem incontáveis trabalhos sobre a vasta e riquíssima obra de Arendt, porém interessa-nos aqueles que dizem, precisamente, respeito ao nosso objeto. Segundo Vitor Sartori (2014), o essencial para a pensadora seria a necessidade, isto é, a questão social, não adentrar na ilha da liberdade formada pela política. Portanto, a peculiaridade do discurso de Arendt não está em uma defesa cega do mercado, mas em tomá-lo como fato e em ver a própria atividade produtiva como essencialmente incontrolável. Tem-se a imposição do capital em âmbito tendencialmente global como um fato insuprimível, posto que, desse modo, à medida que se tem como dogma a impossibilidade do controle consciente das condições de vida, há um apelo fetichista à política, que precisaria ser resgatada, justamente, para que não se busque a

transformação substantiva da realidade social. Pode-se dizer que Arendt toma a suposta autonomia das esferas não-sociais como efetiva. Consequentemente, a pensadora mistifica o próprio domínio do capital, que é visto, até certo ponto, sem ilusões. Portanto, embora muitos vejam como progressista, a busca de Arendt pela política é, justamente, o elogio da impotência diante da necessidade do controle social. A pensadora apega-se a própria ideologia do capital como medida do começo ao fim de sua teoria. Esta traz o politicismo, que é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais. E isto ocorre quando o apelo à política nem sequer tem consigo o pretense controle dos antagonismos da sociedade burguesa. Acaba-se por transfigurar o capitalismo com ajuda de mitos novos e requentados, deixando expressa uma forma de apologia indireta ao capital, apologia mais que atual, e calcada, como tantas outras, em um sistema de pensamento extremamente complexo, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma coisa: não se referir, justamente, ao núcleo do problema. O pensamento de Arendt, ao final, se despreza alguns aspectos do domínio do capital, somente o faz para reafirmá-los em um nível mais mistificado. A aceitação de seu pensamento pelos setores progressistas mostra muito mais um vício destes do que qualquer potencialidade crítica da pensadora. Por sua vez, Ronaldo Gaspar (2011) diz que, responsabilizado pelo cerne das ideologias totalitárias, com o seu pensamento como elemento de ligação dessas ideologias, Marx tornou-se também o maior responsável por aquilo que, na leitura de Arendt, é o mais fundamental e paradoxo do pensamento moderno, isto é, a ideia de fundação da liberdade dentro da necessidade e, desse modo, pela própria falência dos processos revolucionários que, inspirados em suas ideias, tinham

a Revolução Francesa como precedente ilustre. Porque, entendendo os homens a partir de seus processos vitais, isto é, da necessidade que, de acordo com Arendt, corresponde ao trabalho, Marx teria buscado resolver as questões econômicas por meios políticos e, assim, submetendo a liberdade política aos ditames da necessidade econômica. Consequentemente, todas as tentativas de resolver a questão social com meios políticos teriam calhado no terror, que condena as revoluções à perdição, sendo difícil negar que seria quase impossível evitar essa fatalidade quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias da pobreza do povo. Vindo da perspectiva filosófica de Arendt, que entende que o discurso e a linguagem podem fundar e conduzir a realidade social, isso é muito mais do que mera crítica teórica, mas também uma apologia indireta ao capital, pois aqui e ali, entremeia as críticas à sociedade burguesa com reconhecimentos ocasionais às conquistas teóricas de Marx, uma efetiva declaração de guerra intelectual e prática ao marxismo e, por meio dele, à tradição revolucionária que enfrenta abertamente as questões sociais. Sartori (2016) ainda diz que, se a crítica de Arendt a Marx perpassa pela teologia (pois a consubstanciação da sua crítica vem de Agostinho, uma perspectiva há muito ultrapassada nas ciências sociais), isso ocorra, talvez, porque o processo social da vida que a pensadora supõe como insuprimível, aquele baseado nas relações de produção capitalistas, dá ensejo a essa mistificação. Desse modo, Arendt busca, ao final, a transcendência da teologia. Já os marxistas, à imanência da transformação consciente da realidade social, à práxis socialista, em que há um elogio ao controle consciente e planejado, o qual, é impensável em uma sociedade marcada pelo domínio do capital. A crítica de Arendt a Marx levaria consigo, também, uma posição

concreta diante da realidade social, sendo preciso compreender o seu pensamento também em face desta postura.

O prestígio de Arendt é marcante e relaciona-se com as mudanças ocorridas no cenário mundial após 1989, quando a história parecia se avizinhar do seu fim, com o Leste Europeu entrando em colapso e, com ele, grande parte da influência do marxismo. Arendt é por muitos considerada uma pensadora inclassificável, tendo desconfiado de toda ideologia como quem desconfia da praga. Entretanto, parece-nos que o seu pensamento, desenvolvido com o distanciamento da Segunda Guerra e o recrudescimento da Guerra Fria, se enquadra, fundamentalmente, nos moldes do liberalismo político, mesmo que de maneira atípica, através de Agostinho. Portanto, partindo do seu pensamento, cuja tecitura é comprovadamente complexa, e em confluência com o que foi dito sobre o agenciamento da memória social, não buscamos examinar aquilo que Arendt diz a respeito desta categoria, mas sim, como e por que, em seu entendimento acerca de Marx, Arendt agencia, deliberadamente, essa categoria para determinados fins. Em razão disso, objetivamos investigar o fio condutor da exposição de Arendt acerca da filosofia marxiana. O pensamento de Arendt é, aqui, analisado em seu conjunto autossignificativo, justamente em meio ao processo histórico-imanente que lhe dá relevância enquanto ideologia. Para tanto, basta que sejamos coerentes com o seu pensamento, captando detalhadamente sua substância, analisando sua forma evolutiva e seu íntimo acoplamento.

Parece-nos importante essa análise, uma vez que as classes que possuem o poder material dominante convertem-se, segundo Marx e Engels (2009), naquelas que possuem o poder espiritual dominante na

sociedade. O poder espiritual dominante nada mais é do que a exsudação direta do poder material dominante. Em outras palavras, é o manifesto ideal dos vínculos produtivos que precisamente fazem de uma classe dominante. O que nos diz respeito é o agenciamento da memória social nos processos de ajustamentos estruturais. A reprodutividade bem-sucedida do domínio de uma classe jamais poderia acontecer sem o mais ativo intrometimento ideológico. Já István Mészáros (1993) diz que, pelo menos desde a época de Menênio, cônsul romano que se comunicou com os insurretos de uma das revoltas camponesas de sua época, a ideia orgânica da ordem social vem sendo defendida pelas classes dominantes sempre que necessário. Menênio era considerado um homem moderado e defendia que cada classe teria um lugar próprio na ideia orgânica da ordem social. Independentemente de seus respectivos e distintos lugares na vida prática, todas as classes eram consideradas igualmente importantes para o funcionamento da ideia orgânica da ordem social a que pertenciam. Segundo o que se sabe sobre o ocorrido entre o cônsul romano e os revoltosos, muitos dos que protestavam se comoveram tanto com os pontos de vista supostamente moderados do cônsul romano que, imediatamente, abandonaram sua postura revoltosa e voltaram aos seus determinados lugares de sempre. Parece-nos, inclusive, que o pensamento de Arendt foi delineado por essa mesma ideia orgânica da ordem social, porque o seu ponto-chave reside na teórica contra todo exemplo de universalismo, sobretudo daquilo que a pensadora denominou de “tempos sombrios” (Cf. ARENDT, 2008a). Esse posicionamento se complementaria com o vislumbre de milagres que ainda surgiriam em alguns instantes do presente e que seriam sinais da promessa do passado para um futuro sempre aberto a novos

inícios. Nesse sentido, Arendt seria uma referência nos estudos sobre a liberdade, pois teria lutado contra o esquecimento de um mundo politicamente plural. Porém, essa exigência defendida pela pensadora, de mudar a consciência perante o mundo, conduz à exigência de imaginar, ainda segundo Marx e Engels (2009), de outro modo aquilo que já existe, ou seja, de reconhecê-lo, apenas, por meio de outra imagem. Imaginando de outro modo aquilo que já existe significa dizer que aquele que imagina só o faz porque deriva de um processo histórico concreto. Contudo, a consciência só pode ser o próprio ser consciente. Portanto, a liberdade relativa ao mundo só pode ser um ato puramente histórico e não um ato de pensamento. Esquece-se, portanto, de que palavras nada enfrentam salvo palavras e de que em modo algum combatem o mundo concreto existente se combaterem apenas as palavras deste mesmo mundo. Se fizermos um exercício de raciocínio, à primeira vista, a realidade é, para Arendt, movida por abstrações irrazoáveis.

Tal análise ganha relevância à medida que uma das questões fundamentais da preparação ideológica da Alemanha, país onde Arendt viveu o começo de sua vida, para os movimentos revolucionários de 1848 diz respeito àquilo que Lukács (2010) chamou de dissolução do hegelianismo, que assinalou o fim da última grande expressão da filosofia burguesa, donde também emergiu a filosofia marxiana. Mas, a feitura da filosofia marxiana implicou no exame crítico do nascimento e da decomposição da teoria clássica, isto é, da típica ciência da sociedade burguesa, tornando-se, ao mesmo tempo, uma crítica e uma exposição rica e multilateral da burguesia. Crítica que tem início quando a burguesia já detém o poder, e a luta de classes entre ela e o proletariado se coloca no centro da cena histórica. Tal luta explodiu

devido ao esgotamento da teoria clássica. Com isso, não se tratava mais de saber se este ou aquele conhecimento era verdadeiro, mas sim se era útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo. No lugar da ciência desinteressada, no lugar de uma análise criteriosa despida de preconceitos, aparece a premeditação da apologética. Surge com isso, através de Marx, uma vasta e sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência. Sobre estas, sublinha-se, genericamente, a fuga da realidade e a liquidação do movimento dialético espontâneo. Contudo, o pensamento apologeta não pôde ser mais fecundo por conta das contradições do desenvolvimento social, as quais, ao contrário, ele mesmo busca mitigar, de acordo com as necessidades ideológicas da burguesia, dando ensejo à mistificação. A liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis pensadores burgueses, como Hegel, no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas, a fuga em uma duvidosa realidade construída a bel-prazer, interpretada esquemática e superficialmente, deformada em sentido subjetivista, é a tendência geral da decadência ideológica, promovendo as mais vulgares e escassas fraseologias, em disputas verbais e formais, para encarar de frente a dolorosa luta de classes entre burguesia e proletariado e o entendimento científico das causas e a essência desta luta. Esse afastamento da vida concreta, próprio da ciência burguesa, transforma as descobertas científicas em uma apologia consciente e venal do capital.

Logo, a história do pensamento não é, ainda segundo Lukács (2020), a história das ideias ou das personalidades que a sustentam, posto que os pontos fundamentais e decisivos de qualquer filosofia não

podem jamais ser verdadeiramente revelados, exceto por meio do reconhecimento das demandas de primeira ordem. Do contrário, quando se pretende compreender os vínculos de problemas puramente filosóficos, chega-se necessariamente à distorção idealista destes mesmos vínculos, ainda que exista por parte dos pensadores, subjetivamente, a maior boa vontade e empenho para com a objetividade. Estas “ciências do espírito” não representam nenhum progresso, mas um passo atrás, porque o ponto de partida ideológico deformante permanece somente mais difuso e distorcido idealisticamente. Não significa que se possa negligenciar os problemas filosóficos, mas pelo contrário, somente a partir destes vínculos imanentes que pode emergir, claramente, a diferença entre as questões de fato importantes daquelas não essenciais. É precisamente o caminho que, partindo da vida social, conduz novamente a ela, aquele que confere ao pensamento filosófico a envergadura que lhe é própria e determina sua profundidade. Ainda, trata-se de um problema puramente secundário saber até que ponto cada pensador está consciente dessa sua posição, dessa sua função histórico-social, pois tampouco deve-se julgar a intenção, mas somente os fatos, a expressão objetivada do pensamento e sua eficácia historicamente necessária. Nesse sentido, todo pensador é historicamente responsável diante do conteúdo objetivo de sua filosofia. O importante do material de estudo é a gênese e a função social, pois não existe visão de mundo inocente. Em nenhum sentido, aliás, tais visões de mundo existem. Somente no que diz respeito aos problemas objetivamente filosóficos: a tomada de partido a favor ou contra alguma tendência é decisiva na essência de uma filosofia enquanto filosofia, no seu papel junto ao desenvolvimento social, até porque o



próprio conhecimento não é algo que flutua acima do desenvolvimento humano de modo apartidário e neutro. Diferentemente, ele reflete sempre a racionalidade ou irracionalidade concreta de um momento social particular, promovendo ou retardando o seu desenvolvimento. Essa determinação social dos conteúdos não implica em um relativismo histórico, mas em tendências objetivas com consequências que se desenrolam, em última instância, independentemente da vontade humana. Se um determinado ponto de vista ou outro é considerado racional ou não, se é aceito ou rejeitado, constitui um fator essencial e decisivo na tomada de partido na luta ideológica. Encontrar a gênese e a função social de um pensamento é de grande importância, mas não é, naturalmente, o suficiente, afinal, a objetividade do progresso humano é suficiente para estigmatizar como revolucionário ou reacionário um determinado pensamento, um determinado fenômeno. No entanto, toda crítica deve apresentar a falsidade filosófica, a distorção das questões filosóficas fundamentais, o aniquilamento de suas conquistas, bem como as consequências objetivamente filosóficas, como foi o exemplo da regressividade demagógica e chauvinista que aniquilou o potencial revolucionário da classe trabalhadora alemã, durante o período pós-guilhermino. Tanto mais o movimento dos trabalhadores se desenvolveu, de Paris à Petrogrado, tanto mais baixo se tornou o nível da vontade e da capacidade burguesas para combater com armas leais, intervindo, decisivamente, com distorções, calúnias e demagogia no lugar da polêmica científica honesta. Neste momento, tornou-se evidente o reflexo do acirramento das lutas de classes. Ainda, confirmou-se, de etapa em etapa, de modo cada vez mais nítido, a capacidade de uma burguesia “sem vontade”. Por esses motivos, o rebaixamento do nível da filosofia burguesa é um

sinal preciso do desenvolvimento do irracionalismo, tendo se manifestado de modo mais evidente e plástico na perspectiva de mundo hitlerista.

Pensando sobre o romantismo de Lessing que é, curiosamente, uma das grandes referências de Arendt na literatura e na poesia ao lado de Goethe, Kafka e Karen Blixen, pseudônimo de Isak Dinesen, Arnold Hauser (2003) afirma que o irracionalismo é um fenômeno universal, apesar de ter recebido qualidade especial na Alemanha, quando esta passou a ser dominada pelos altos funcionários palacianos e sua burocracia formada por indivíduos subservientes. A impotente burguesia, excluída do governo e de toda espécie de atividade política, conduziu a uma postura passiva que atrasou toda vida social por pelo menos duzentos anos. No entanto, para além da miséria social que assolava a Alemanha, estava outro fator preponderante: o universo de seitas oriundas do protestantismo, que pregava um servilismo bizantino. Tal contexto fez desaparecer da vida cultural o pulsante espírito burguês dos séculos anteriores. Por sua vez, as camadas populares tinham perdido sua influência que vinha em uma crescente desde a Idade Média, sobretudo depois dos massacres perpetrados contra as revoltas camponesas, ainda no século XVI. Na época, em carta dirigida aos príncipes teutônicos, Lutero declarou tais revoltas movimentos satânicos, incitando a nobreza a dizimar os populares. Como se sabe, a aristocracia venceu, mantendo não apenas os camponeses submissos, mas também a burguesia, portadora das consideradas corrosivas influências do racionalismo e do Iluminismo. Com o avanço do movimento civilizatório, no entanto, a aristocracia se adaptou cada vez mais ao racionalismo burguês, mas sem deixar de lado seus importantes aspectos reacionários. Certamente, existiram

ilustres defensores do Iluminismo na Alemanha, como o próprio Marx, mas foram apenas ressalvas. Devido às suas influências, é bastante possível que marcas indelévels desta cultura perpassem o pensamento de Arendt. Este que se move, aparentemente, sob um impulso neokantiano, funcionando como uma resposta característica e ressonante da burguesia aos numerosos problemas edificados em sua época.

Não partiremos de objetivos colocados *a priori*, mas examinaremos a perspectiva de Arendt acerca de Marx no conjunto de sua obra, conforme sugere o procedimento analítico da ontologia histórico-imanente, que é o modo como procede a analítica marxiana que, por sua vez, demarcou a guinada definitiva para a maturidade de Marx, do Marx pré-marxiano ao Marx pós-especulativo. Tal procedimento analítico é ilustrado pelo filósofo J. Chasin (2009) em sua obra “Marx: estatuto filosófico e resolução metodológica”. A análise imanente permite o exame interno do objeto em questão, fazendo com que o seu lado ôntico não seja comprovadamente vazio. A análise imanente mantém a integridade do objeto, respeitando sua presença histórica e sua estrutura genética. Caracteriza-se, inclusive, pela inexistência de um método subjetivamente antecipado, ou seja, de qualquer antessala lógico-epistêmica ou apriorismo teórico-metodológico. Portanto, a análise imanente garante a possibilidade efetiva da cientificidade em um plexo de vínculos movidos-moventes que inclui, em seus devidos lugares, o gnosiológico. Em Marx, coloca-se o intercuro entre subjetividade e objetividade: no interior desta o ser humano adquire a sua plena subjetividade, isto é, na relação dialética com a objetividade. Deste modo, evita-se um déficit ou um vácuo analítico. No entanto, a analítica marxiana tem sido utilizada pelo

acoplamento de teorias exógenas ao seu próprio universo, como o exemplo da estreiteza e do improvisado do tríplice amálgama originária de Lenin e Kautsky. Contrariando essas teorias, defende-se um universo analítico completamente inédito em Marx. É decisivo evidenciar um ponto fundamental: nosso objetivo é reproduzir pelo interior da analítica marxiana o traço determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e os expressou. Evidencia-se a dificuldade como elemento constante e ineliminável nesta tarefa. Por isso, trata-se, somente, de fazer a obra de Marx objeto de estudo rigoroso, com miras reais bem estabelecidas: compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação. A analítica marxiana é o estatuto das categorias essenciais do ser social. Por isso, não corresponde, nem poderia corresponder, a uma forma de saber universal plantado sobre uma racionalidade autossustentada, um princípio de inteligibilidade situado para além das coisas, que garantiria a presença do sagrado e a vitória antecipada do gnosiológico. Segue em etapas:

- A. A tematização histórico-imanente do objeto: A análise imanente conduz à postura de que o gnosiológico é secundário, só ocupando lugar depois do objeto já ter sido tematizado ontologicamente. Ela fundamenta, também, o gnosiológico, mas colocando-o no complexo real a que pertence. Toda análise que parte do gnosiológico desfigura o objeto, uma vez que a possibilidade do conhecimento é inteiramente descaracterizada e não é mais questionado se o homem é capaz de conhecer, mas se um conhecimento desencarnado, sem vínculos com a realidade, tem essa faculdade. Dessa maneira, teríamos um equívoco comumente

desenvolvido, a saber, o falso problema que antecede a realidade;

B. Da ideação irrazoável à razoável do objeto: Mediante a tematização histórico-imanente, o objeto é trabalhado por abstrações razoáveis, que pensam o real em sua complexidade. Em uma primeira etapa, o pensamento articulado sobre o objeto processa cada ponto separadamente, mostrando um quadro multifacetado do real. Posteriormente, o raciocínio atinge um nível mais bem delineado e dotado de uma racionalidade que corresponde à própria realidade em análise. Por esse motivo, o movimento dialético, a cognoscibilidade da efervescência tumultuosa da matéria, do drama cósmico, só é passível de descobrimento e nunca de aplicabilidade. Ausentes de um conduto ideal, portanto, o ponto de partida do conhecimento só pode ser o próprio objeto, como Marx mostra ao analisar geneticamente a forma-mercadoria na sua monumental obra, "O Capital" (Cf. MARX, 2017), publicada no ano de 1867.

Para finalizar a mostra da análise imanente, é fundamental contrapor esse procedimento a qualquer espécie de postura que se proponha a reelaborar ou a repensar supostos pontos débeis do pensamento marxiano, como se a realidade necessitasse de perspectivas múltiplas e parciais, justapostas em uma síntese ou leitura em conjunto. Essa espécie de postura conjectura que diferentes perspectivas possuem valores equivalentes, proclamando a existência de várias verdades. Essa polivalência especulativa presta ajuda ao obscuro pensamento de que a verdade objetiva inexistente ou é inapreensível e insuperável. No entanto, percebe-se que todo objeto é

produto de uma realidade ontológica; nunca indiscriminado ou alienado dela. O resto é mera imputação, perfumaria piedosa ou sonhadora.

## O CAMINHO DE ARENDT PARA MARX

Arendt sempre conservou sua postura teórica e, a cada livro que publicou, explorou um ponto adicional que explicava com mais detalhes um ou outro aspecto de sua filosofia. Desse seu empenho, considerado uma tentativa de confrontar o assim chamado totalitarismo, procede o seu posicionamento a respeito da filosofia marxiana. Aqui, suas obras estritamente políticas ganham destaque. Também, outras obras se fazem presentes, mas destaca-se, desde já, a sua importância suplementar no desenvolvimento filosófico de Arendt. Fato é que inexistente uma obra específica onde a pensadora problematiza Marx. Entretanto, esse fato nunca a impediu de vincular, tautologicamente, a filosofia do trabalho ao totalitarismo. Seu percurso até Marx parece meramente fortuito, muito embora diga respeito a sua postura diante da realidade social. Vejamos detalhadamente o caminho de Arendt para Marx.

Segundo Arendt (2012, p. 420), a respeito do totalitarismo, conceito depreciativo que em suas obras corresponde às práticas políticas do nazismo e do stalinismo, “não importava que a Rússia de Stálin fosse diferente da Alemanha de Hitler”, uma vez que, em seu itinerário essencialmente pan-nacionalista (pan-eslavista ou pangermanista), o totalitarismo seria movido pelo apoio das massas, como teria acontecido “na Rússia stalinista e na Alemanha hitlerista” (ARENDR, 2012, p. 415). Tal simetria entre Rússia e Alemanha seria possível porque, segundo Arendt (2012, p. 437), o único homem pelo qual Hitler sentia “respeito incondicional” era “Stálin, o gênio”. Por sua vez, Stálin só “confiava em um homem e esse homem era Hitler”. Arendt sabia que a Alemanha nazista e a Rússia soviética partiram de

“circunstâncias históricas, econômicas, ideológicas e culturais sob vários aspectos quase diametralmente opostas”, mas defendia que, apesar disso, chegaram a “resultados de estrutura idêntica” (ARENDR, 2008b, p. 367).

O surgimento do totalitarismo só teria sido possível por causa da ruptura com a tradição, que teria guiado a humanidade “com segurança através dos vastos domínios do passado” (ARENDR, 2013, p. 130). Esta ruptura teria sido desesperadora, uma vez que teria feito o homem despertar para o

fato de ter chegado a viver em um mundo no qual a sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e menos ainda, de dar respostas às suas perplexidades (ARENDR, 2013, p. 34-35).

Nunca o futuro teria sido mais imprevisível e nunca os homens teriam dependido tanto de poderes que fugiam a todo instante às “regras de bom senso” e do “interesse próprio”, regras que seriam insanas se fossem medidas pelos “padrões tradicionais” (ARENDR, 2012, p. 11). Poderes estes que teriam feito com que a “estrutura essencial” de toda a civilização atingisse, segundo Arendt (2012, p. 11), não um “mal-estar”, mas justamente o seu “ponto de ruptura”.

O contexto que permitiu o surgimento do totalitarismo teria sido bem específico: depois da Primeira Guerra Mundial, uma “onda antidemocrática e pró-ditatorial de movimentos totalitários e semitotalitários” grassou pela Europa (ARENDR, 2012, p. 437), resultado do “desemprego em massa e do crescimento populacional dos últimos 150 anos”. Somente onde “grandes massas supérfluas” que poderiam, segundo Arendt (2012, p. 438), ser “sacrificadas sem



resultados desastrosos de despovoamento”, é que teria surgido o totalitarismo, pois apenas este seria capaz de organizá-las (ARENDR, 2012, p. 436). O conceito “massa” se aplicaria, segundo Arendt (2012, p. 438-439), a pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não integravam uma “organização baseada no interesse comum”, representando à “falta de mediação” entre o “eu” e os “outros”, condição por excelência da política. Com esse “senso comum” em falta, seria muito provável as massas aceitarem a “logicidade-dedutiva” como seu substituto, pois a capacidade para o raciocínio lógico-dedutivo é também “comum a todos”. O “senso comum” seria a “faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade” (ARENDR, 1993b, p. 90-91). De todo modo, as massas existiriam, potencialmente, em qualquer território, e constituiriam a “maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes”. O que constaria é que a busca do totalitarismo pela “conquista global” e pelo “domínio total” teria constituído a “resposta destrutiva encontrada para todos os impasses” vividos pelas massas naquela época (ARENDR, 2012, p. 13). E, enquanto uma resposta destrutiva, o totalitarismo teria, também, coordenado a “destruição da humanidade”, pois onde quer que tenha imperado, teria subtraído a “essência do homem”. Por esse motivo, o totalitarismo seria a “novidade política” do século XX (ARENDR, 2012, p. 613). Segundo Arendt (2012, p. 439), as massas, “sem necessidade e capacidade” para o diálogo, teriam preferido os “métodos totalitários” que “levavam à morte em vez da persuasão”, tendo escancarado o fim de duas ilusões dos Estados nacionais e, em

particular, do seu sistema partidário (ARENDR, 2012, p. 439-440). A primeira teria sido a de que “o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro”. O totalitarismo teria, pelo contrário, demonstrado que “as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria” e que, portanto, uma democracia representativa podia “funcionar de acordo com as normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria”. A segunda teria sido a de que essas massas “politicamente indiferentes” não eram importantes, mas descartáveis, e “que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política”.

Segundo Arendt (2012, p. 440), isso teria levado ao “colapso do sistema de classes como estratificação social e política” como um dos “mais dramáticos acontecimentos da recente história”, uma vez que a “consciência de desimportância e de dispensabilidade” da época teria deixado de ser uma “expressão da frustração individual” para tornar-se um “fenômeno de massas” (ARENDR, 2012, p. 445). Essa frustração em massa teria feito surgir, segundo Arendt (2012, p. 445), alguns “fenômenos inesperados e imprevistos, como a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfastiada diante da morte”, ou seja, o desprezo geral pelas “óbvias regras do bom senso”. Entretanto, essa atomização social e o individualismo extremo teriam precedido

Os movimentos de massa, que, muito antes de atraírem, com muito mais facilidade, os membros sociáveis e não individualistas dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados os típicos “não-alinhados” que, por motivos individualistas, sempre haviam se recusado a reconhecer laços ou obrigações

sociais. A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade ou a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais. Vindas do Estado-nação, que era dominado por classes cujas fissuras haviam sido cimentadas pelo sentimento nacionalista, essas massas, no primeiro desamparo da sua existência, tenderam para um nacionalismo especialmente violento, que os líderes aceitavam por motivos puramente demagógicos, contra os seus próprios instintos e finalidades (ARENDR, 2012, p. 446).

Já o líder totalitário seria, segundo Arendt (2012, p. 455), o “funcionário das massas que dirige” e não um “indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária”. Em razão disso, Arendt diferencia o governo autoritário do totalitarismo. A origem da autoridade no governo autoritário estaria sempre em “uma força externa e superior a seu próprio poder”, que transcenderia a esfera política, em relação à qual seu poder poderia ser confirmado (ARENDR, 2013, p. 134). Como imagem para o governo autoritário, Arendt (2013, p. 135) oferece a “forma de pirâmide”, que seria “uma imagem particularmente ajustada a uma estrutura governamental cuja fonte de autoridade jaz externa a si mesma”. A sede de seu poder se localizaria “em seu topo”, do qual a autoridade e o poder se filtrariam para a base de maneira que cada camada consecutiva possuiria alguma autoridade, embora menos que a imediatamente superior, e onde, precisamente devido a esse cuidadoso processo de filtragem, todos os níveis, desde o topo até à base, não apenas se achariam firmemente integrados no todo, mas se

conectariam como raios convergentes, cujo “ponto focal comum é o topo da pirâmide, bem como a fonte transcendente de autoridade acima dela”. Em contraposição ao governo autoritário, a imagem mais adequada para o totalitarismo seria a “estrutura da cebola”, cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, se localizaria o líder: “o que quer que ele faça, [...] ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima” (ARENDR, 2013, p. 136). A explicação disso estaria no fato de que, ao longo da tradição política, a ação teria sido, segundo Arendt (2012, p. 456), definida “em termos de dar e executar ordens”. Essa ideia sempre teria pressuposto alguém (um líder) que comandaria, que pensaria e desejaria e, em seguida, imporá “o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade”. Diferentemente, sob a ótica totalitária, o problema em relação ao pensamento estaria no fato de que este não seria controlável por um poder concentrado em um ponto fixo. Por esse motivo, nem o nazismo ou o bolchevismo teriam anunciado uma “nova forma de governo” ou que “o seu objetivo seria alcançado com a tomada do poder e o controle da máquina estatal”.

A ideia de domínio total, aquela sobre todos os indivíduos “em toda e qualquer esfera da vida”, seria algo que “nenhum Estado ou mecanismo de violência” teria conseguido antes, mas que seria factível com o totalitarismo, se “constantemente acionado” pelas massas. Porque o fim prático do totalitarismo seria “amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação”, Mesmo com a inexistência de um “objetivo político” propriamente dito (ARENDR, 2012, p. 456). Segundo Arendt (2012, p. 461-462), os instintos “anti-humanistas, antiliberais, anti-individualistas” do totalitarismo, o seu “brilhante e espirituoso louvor da violência, do

poder e da crueldade” teriam antecedido as “pomposas e desajeitadas demonstrações supostamente científicas da elite imperialista de que a lei do universo é a luta de todos contra todos, de que a expansão seria uma necessidade psicológica antes de ser mecanismo político” e de que a humanidade deveria ser conduzida de acordo com essas leis universais. Como no imperialismo, os adeptos do totalitarismo estariam “convencidos de que a historiografia tradicional” seria, “de qualquer forma, uma fraude” (ARENDR, 2012, p. 465). Guiando-os neste contra-ataque, o totalitarismo faria uso da propaganda. Segundo Arendt (2012, p. 476), “quanto menor o movimento, mais energia” o totalitarismo despenderia em sua propaganda. Conseqüentemente, “quanto maior fosse a pressão exercida pelo mundo exterior” sobre o movimento, “maior a propaganda totalitária”. Essa “doutrinação, inevitavelmente aliada à violência indiscriminada”, cresceria “na razão direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa”.

A propaganda é, de fato, parte integrantes da “guerra psicológica”; mas, o terror o é mais. Mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o governo totalitário continua a empregar o terror. Onde o reino do terror atingisse a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desapareceria inteiramente (ARENDR, 2012, p. 476).

Segundo a propaganda nazista, o Estado nacional seria, somente, um “meio para a preservação da raça”, assim como, segundo a propaganda bolchevista, a máquina estatal seria apenas um “instrumento na luta de classes” (ARENDR, 2012, p. 493). Essa “ausência de estrutura” no totalitarismo, o seu “desprezo pelos

interesses materiais, a sua independência da motivação do lucro e as suas atitudes não utilitárias em geral” teriam contribuído, segundo Arendt (2012, p. 558), “mais que qualquer outro elemento, para tornar quase imprevisível a política contemporânea”. O totalitarismo funcionaria “independentemente de toda ação calculável” em termos de adeptos e de bens materiais. Logo, o totalitarismo seria “completamente indiferente ao interesse nacional e ao bem-estar do povo”, tornando-se um tipo “totalmente diferente do governo” que desafiaria “todas as leis positivas” (ARENDR, 2012, p. 613). Leis que teriam sido substituídas pelo terror, caracterizando o que seria um dos principais elementos do totalitarismo: o colapso dos direitos humanos diante de homens considerados supérfluos pelos Estados nacionais, que se negaram a conceder-lhes o direito de cidadania, negando-lhes, portanto, “o direito a ter direitos”.

Mesmo assim, o totalitarismo não funcionaria “sem a orientação de uma lei” específica, muito menos seria arbitrário, afirmando “obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História” pelas quais, segundo Arendt (2012, p. 613), estaria “disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos”. Ao contrário do totalitarismo, o Estado nacional garantiria a estabilidade de um mundo instável dos atos humanos (ARENDR, 2012, p. 611; 615). Segundo Arendt (2012, p. 455-456), distante de ter o perfil de um Estado nacional, que seria regido por leis fundadas pelo “consentimento político”, o totalitarismo seria conduzido pelo interesse de leis “sobre-humanas”, que teriam sido consubstanciadas nos campos de extermínios (ARENDR, 2012, p. 586) que, por sua vez, teriam sido, ainda segundo Arendt (2012, p. 583), “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”.

Com o objetivo de sintetizar “a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos”, os campos de extermínio teriam sido os laboratórios nos quais eram realizados o treinamento de indivíduos para o cotidiano da sociedade total desejada (ARENDR, 2012, p. 582). Segundo Arendt (2002a, p. 118), os campos de extermínio deviam sua existência ao “desenvolvimento monstruoso das modernas possibilidades de aniquilação”. Através destas, os indivíduos seriam transformados em “mortos-vivos”, fossem eles seus algozes ou suas vítimas, em nome do cumprimento dessas leis “sobre-humanas” (ARENDR, 2012, p. 609). Igualmente às vítimas dessas “fábricas da morte”, que jamais teriam sido humanas aos olhos de seus algozes, como Adolf Eichmann (Cf. ARENDR, 1999a), essa “novíssima espécie de criminosos” estaria, segundo Arendt (2012, p. 609), além do entendimento moral ou jurídico tradicional, pois a “falha mais específica, e, também mais decisiva, no caráter de Eichmann era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (ARENDR, 1999a, p. 60). Os poucos ainda capazes de distinguir certo do errado teriam se guiado apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade, uma vez que “não havia regra às quais se conformar” (ARENDR, 1999a, p. 318). Por meio de uma rede de agentes secretos, o totalitarismo teria produzido uma “correia transmissora diretamente executiva” que teria sido “completamente separada e isolada de todas as outras instituições” (ARENDR, 2012, p. 571). Neste sentido, os agentes secretos teriam sido, segundo Arendt (2012, p. 571), a “classe francamente governante” e suas “normas e escala de valores” mediado “toda a textura da sociedade totalitária”, demonstrando a fé fundamental do totalitarismo de que “tudo é possível” (ARENDR, 2012, p. 585).

O desejado domínio total, que teria buscado sistematizar a infinita diversidade humana, “como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo”, seria completado “quando toda e qualquer pessoa” fosse reduzida “à mesma identidade” de um feixe de reações orgânico-fisiológicas. Segundo Arendt (2012, p. 581-582), a intenção seria a de “fabricar a história”, com um novo “tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais”, cuja única “liberdade” consistiria, somente, em “preservar a espécie”.

Portanto, os campos de extermínio destinavam-se não apenas a exterminar pessoas e degenerar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da condição humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são (ARENDR, 2012, p. 582).

Estimulado por leis “sobre-humanas”, o totalitarismo teria ambicionado o domínio total sobre a espontaneidade e a imprevisibilidade humanas, eliminando do seu trajeto aqueles que seriam suposta e naturalmente eliminados. Por esse motivo que, segundo Arendt (2012, p. 614), a legitimidade do totalitarismo teria sido possível, apenas, devido à existência das massas, consideradas um público homogêneo formado por indivíduos solitários. Estes que teriam sido produto do processo de alienação do homem que teria atravessado toda a modernidade.

Consta que ao menos três eventos teriam iniciado o processo de alienação do homem moderno em relação ao seu mundo: a descoberta do Novo Mundo, o invento do telescópio e a Reforma (ARENDR, 2014,



p. 307). Esta, por sua vez, teria levado à expropriação dos bens eclesiásticos e, conseqüentemente, ao empobrecimento de uma massa de camponeses, que foram deixados à mingua, desprovidos de um lugar próprio no mundo, servindo de mão de obra para o crescente desenvolvimento industrial e para as guerras modernas. A descoberta do Novo Mundo e o invento do telescópio, que expressaram o desenvolvimento técnico, teriam legado ao homem moderno uma suposta, inabalável e incessável dúvida quanto ao entendimento seguro da realidade. Dúvida que teria levado ao uso indiscriminado da técnica e do trabalho, atividades passíveis de serem controladas de forma segura, sobre a vida. Por esse motivo, Arendt defende que o desenvolvimento da ciência moderna teria sido “capaz de emancipar-se, completamente, de todas as semelhantes problemas antropocêntricos, isto é, verdadeiramente humanísticos” (ARENDR, 2013, p. 327).

Em outras palavras, o homem teria se perdido, segundo Arendt (2013, p. 342), na “imensidão do universo”, pois com o avanço da tecnologia, o “único verdadeiro ponto” seria o “vazio absoluto”, para além da comunidade mundana. O desenvolvimento da ciência moderna teria sido um alívio para o homem, que teria saudado com entusiasmo esse primeiro passo para a fuga de sua “prisão na Terra”, que seria o local por excelência da “quintessência da condição humana” (Arendt, 2014, p. 1-2). Com isso, o homem teria sido induzido a uma “rebelião contra a existência humana tal como ela teria sido dada”, um “dom gratuito de lugar nenhum (secularmente falando), que o homem deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo” (ARENDR, 2014, p. 3). A humanidade teria sido pervertida, segundo Arendt (2013, p. 343), em “uma espécie de mutação do gênero humano” e o

desenvolvimento tecnológico não mais seria “o resultado de um esforço humano consciente para estender os poderes materiais do homem, mas antes um processo biológico em larga escala”.

O perigo destas concepções seria a implicação na subordinação do homem a forças e tendências implacáveis e incontroláveis, fazendo com que o homem só pudesse “repensar, perpetuamente, o processo histórico” (ARENDR, 1993b, p. 74-75). Por isso, o desenvolvimento tecnológico estaria fundado no princípio “cujo campo de experimentação real se apresenta nos países totalitários” (ARENDR, 2013, p. 125), uma vez que a explosão populacional e o desenvolvimento tecnológico teriam feito “supérfluos vastos setores da população” e conseguido lidar com essa “dupla ameaça com o uso de instrumentos” (ARENDR, 1999a, p. 296), conduzindo a uma “situação em que o homem, aonde quer que vá, encontra apenas a si mesmo”, vivendo, segundo Arendt (2013, p. 126), “uma separação desesperadamente solitária” e sendo “comprimidos em uma massa”, aquele tipo de vida automaticamente organizada, que se estabeleceria entre indivíduos que ainda se relacionariam uns aos outros, embora sem o “mundo outrora comum a todos eles”.

Isso começou, de modo bastante inofensivo, com o experimento, no qual os homens já não se contentavam em observar, registrar e contemplar aquilo que a natureza entregava prontamente em sua própria aparência, mas passaram a prescrever condições e a provocar processos naturais. [...] Com a introdução do experimento, no qual seriam prescritas as condições concebidas pelo homem aos padrões naturais e forçamo-las a se ajustarem a padrões criados pelo homem (ARENDR, 2014, p. 286).

O homem moderno teria se transformado, segundo Arendt (2014, p. 309), em um “todo contínuo com as dimensões da Terra”, através do qual “a noção de distância, inerente até à mais perfeita contiguidade das partes, teria cedido ante o furioso ataque da velocidade” promovida pelo desenvolvimento tecnológico. Arendt defende que este processo de “avizinhamo” da Terra era “alheio ao propósito dos exploradores e circunavegadores do início da era moderna”. Estes teriam se jogado ao mar para “ampliar a Terra” e não para “reduzi-la a uma bola”. Quando atenderam ao “chamado do distante”, não tiveram a “intenção de abolir a distância” (ARENDR, 2014, p. 310). Segundo Arendt (2014, p. 311), a “invenção do aeroplano” contribuiu para isso. O homem teria deixado a “superfície da Terra”, simbolizando que qualquer diminuição de distância terrestre só poderia ser “conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato”. A noção-chave da era moderna seria a alienação do homem em relação ao seu mundo e não, como teria pensado Marx, a sua autoalienação (ARENDR, 2014, p. 314).

A respeito das descobertas científicas, a “mudança do antigo sistema heliocêntrico para um sistema sem centro fixo” teria sido, segundo Arendt (2014, p. 326), “tão importante quanto a mudança original da visão de mundo geocêntrica para a heliocêntrica”, porque só com isso a humanidade se afirmou como universal e os homens como criaturas terrestres, não por natureza e essência, mas “pela condição de estarem vivas e que, portanto, mediante o raciocínio, poderiam superar essa condição, não mais na simples especulação, mas de fato”.

Já a dúvida cartesiana, que consistiria na destruição de toda evidência dada pelos sentidos, teria transformado esse “testemunho

dos sentidos” em “testemunho da razão” e em “testemunho da fé” (ARENDR, 2014, p. 341). Segundo Arendt (2014, p. 343), dois pesadelos teriam perseguido a dúvida cartesiana.

Em um deles, a realidade - tanto a realidade do mundo quanto a da vida humana - é posta em dúvida; se não podemos confiar nos sentidos, nem no senso comum, nem na razão, então é possível que tudo o que tomamos pela realidade não passasse de um sonho. O outro diz respeito à condição humana geral, tal como revelada pelas novas descobertas, e à impossibilidade de os homens confiarem em seus sentidos e em sua razão (ARENDR, 2014, p. 343).

Com o advento da dúvida cartesiana, o homem moderno teria apelado para a técnica e o trabalho, atividades passíveis de serem controladas de modo seguro, uma vez que a própria dúvida cartesiana teria insistido em processos “dotados de certeza própria”, conquistada apenas pela investigação introspectiva (ARENDR, 2014, p. 347). Esta teria de produzir a certeza; nela só estaria “envolvido aquilo que a própria mente produziu”. Como ninguém interfere, a não ser o produtor do produto, o homem se veria “diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo”. Com isso, a realidade teria passado a ser objeto de uma “sistemática desconfiança filosófica” (ARENDR, 2000, p. 38-39), ficando “fechada na introspecção dos jogos internos, de um ego autossuficiente e não-mundano” (ARENDR, 2000, p. 38).

O mundo do experimento científico parece suscetível de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isso, embora possa aumentar o poder humano de produzir e de agir, até de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem - e agora muito mais vigorosamente - na prisão de sua própria mente, nas limitações dos

padrões que ele mesmo criou (ARENDR, 2014, p. 357).

O desaparecimento do mundo tal como “dado aos sentidos” faria desaparecer, também, o “mundo transcendente” e, com este, a “possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento” (ARENDR, 2014, p. 358). Segundo Arendt (2014, p. 358-359), esse processo teria levado à inevitável “consequência espiritual” da “inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*”.

Para compreender quão coativos eram os motivos dessa inversão, é necessário, em primeiro lugar, nos desfazer do atual preconceito que atribui o desenvolvimento da ciência moderna, por causa de sua aplicabilidade, a um desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na Terra. É um dado histórico o de que a moderna tecnologia tem suas origens, não na evolução daquelas ferramentas que o homem sempre havia inventado para o duplo propósito de facilitar seu trabalho e de erigir o artifício humano, mas, exclusivamente, na busca completamente não prática de conhecimento inútil (ARENDR, 2014, p. 359).

Na esteira desta inversão, estaria “o abandono da tentativa de compreender a natureza”, de conhecer as coisas não produzidas pelo homem, voltando-se, exclusivamente, para as coisas que “deviam a existência ao homem” (ARENDR, 2014, p. 370). Segundo Arendt (2014, p. 378-379), encontraríamos as seguintes atitudes típicas do *homo faber*, transformado na sequência em *animal laborans* pelo totalitarismo:

A instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na onibrangência

da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como um imenso tecido do qual podemos cortar pedaço e tornar a coser como quisermos, o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como primeiro passo para a fabricação de objetos artificiais, principalmente ferramentas para fabricar outras ferramentas e para variar sua fabricação indefinidamente; e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação (ARENDR, 2014, p. 378-379).

Como consequência última destes desdobramentos, encontraríamos a sociedade de massas. Por isso, o verdadeiro horror dos campos de extermínio estaria, como em massas, no fato de que os seus internos, mesmo que “consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido” (ARENDR, 2012, p. 588). Afinal, no universo concentracionário, “mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito”. Curiosamente, a incredibilidade destes horrores estaria, segundo Arendt (2012, p. 590), “ligada à inutilidade econômica”.

Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da franca antiutilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade (ARENDR, 2012, p. 590).

As massas humanas dos campos de extermínio teriam sido “tratadas como se já não existissem”, como se o que acontecesse com elas não pudesse ser descrito, “como se já estivessem mortas e algum espírito mau, tomado de alguma insanidade, brincasse de suspendê-las por certo tempo entre a vida e a morte, antes de admiti-las na paz eterna” (ARENDR, 2012, p. 591). Uma vez morta a individualidade de cada um, nada restaria, segundo Arendt (2012, p. 603), a não ser estranhas “marionetes com rostos humanos, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov”, todas “reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte”. Este seria o verdadeiro triunfo do totalitarismo, pois nada seria “mais terrível que essas procissões de seres humanos que vão para a morte como fantoches”. O poder total objetivado só poderia ser atingido e conservado em um “mundo de reflexos condicionados”, de bonecos sem o mais leve traço de espontaneidade (ARENDR, 2012, p. 605).

Segundo Arendt (2014, p. 50), o surgimento da sociedade de massa mostraria apenas que os vários grupos sociais teriam sido “absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles”. Com o surgimento da sociedade de massas, o “domínio do social” teria atingido finalmente, após séculos de desenvolvimento, o “ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade”. Contudo, mesmo com a adoção irrestrita desta lógica de meios e fins, o totalitarismo teria sido movido por nenhum interesse econômico, semelhantemente à sua fase imediatamente anterior, aquela do imperialismo (ARENDR, 2012, p. 557-558; 607-608).

O imperialismo, “gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial”,

teria começado, segundo Arendt (2012, p. 181), a sua “política de expansão por amor à expansão”. Esse novo tipo de política expansionista se distinguiria tanto das conquistas de característica nacionalista, antes levadas adiante por meio de guerras fronteiriças, quanto se distinguiria a política imperialista da verdadeira formação de impérios ao estilo de Roma. Por esse motivo, teria sido “a política imperialista, mais que qualquer outro fator”, que teria provocado o “declínio da Europa” (ARENDR, 2012, p. 184).

O mais importante seria que “os investimentos privados em terras distantes”, que originalmente teriam constituído, segundo Arendt (2012, p. 184), “a motivação básica do imperialismo”, estiveram, naquele instante, “superados” pela ajuda externa econômica, fornecida diretamente aos governos pelos governos. Em outras palavras, “a motivação do lucro”, cuja importância para a política imperialista teria sido “frequentemente exagerada” teria “desaparecido”, e somente os Estados “muito ricos e muito poderosos podem suportar as enormes perdas que o imperialismo acarreta” (ARENDR, 2012, p. 185).

É importante dizer que, segundo Arendt (2012, p. 186), quaisquer que tenham sido as causas da “ascensão dos Estados Unidos à posição de potência mundial”, não teria sido “a adoção deliberada de uma política estrangeira que a visasse, nem qualquer pretensão de domínio global”.

Antes do imperialismo, não teria existido “o fenômeno de política mundial, e sem ele, a pretensão totalitária de governo global não teria sentido” (ARENDR, 2012, p. 187). Durante o imperialismo, “o sistema de Estados nacionais” teria se revelado “incapaz de elaborar novas normas para o tratamento dos assuntos estrangeiros que haviam se tornado assuntos globais e de impor a sua *Pax romana* ao resto do



mundo”. Essa “estreiteza ideológica e miopia política” dos Estados nacionais teria conduzido ao “desastre do totalitarismo”, cujo poder “sem precedentes” teria “anulado a gravidade dos eventos ominosos e a mentalidade ainda mais ominosa do período precedente”.

Segundo Arendt (2012, p. 607-608), com o totalitarismo, que teria sido constituído “à força do super sentido” de forças “sobrehumanas” impulsionadas pelo “motor da lógica”, teria chegado “ao fim da era burguesa”, ou seja, “dos lucros e do poder”, assim como “ao fim do imperialismo e da expansão”. O totalitarismo não teria sua origem no desejo pelo poder. Tentando expandir-se febrilmente, não teria sido “por amor à expansão e ao lucro, mas apenas por motivos ideológicos”. Para legitimar-se, para provar que “o seu super sentido estava certo”, o totalitarismo teria “fabricado” um sistema de explicação da vida e de mundo, que teria pretendido explicar tudo, passado e futuro, sem o maior reconhecimento da experiência efetiva. Não é por menos que o cotidiano concentracionário teria empregado um enorme custo aos seus comandantes, que teriam parecido indiferentes a isso (ARENDR, 2012, p. 590).

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da Natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não terminaria, necessariamente, na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista em uma luta de classes como expressão da lei da História, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando se extinguirá a si mesmo. A diferença entre a atitude histórica de Marx e a atitude naturalista de Darwin já foi apontada várias vezes [...]. Isso nos leva a

esquecer o profundo e positivo interesse de Marx pelas teorias de Darwin; para Engels, o maior cumprimento à obra erudita de Marx era chamá-lo de “Darwin da história”. Se considerarmos não a obra propriamente dita, mas a filosofia básica de ambos, verificaremos que, afinal, o movimento da história e o movimento da natureza são um só. [...] A lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos é tão histórica [...] quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista (ARENDDT, 2012, p. 616).

O desenvolvimento tecnológico, o aperfeiçoamento da técnica e do trabalho, que teriam movido a humanidade no e para o processo de alienação de seu mundo antes comunitário, não teria sido uma força histórica, mas uma força natural-biológica, produzida pelo “metabolismo do homem com a natureza”, através do qual ele conservaria a sua vida individual e reproduziria a sua espécie (ARENDDT, 2012, p. 616).

Arendt (2012, p. 617) defende que, se seria da lei da natureza eliminar “tudo o que é nocivo e indigno”, a própria natureza seria eliminada, quando “não se pudessem encontrar novas categorias nocivas e indignas de viver”. Se seria da lei da história que, “em uma luta de classes, certas classes fenecessem”, a própria história humana feneceria, “se não se formassem novas classes que, por sua vez, pudessem fenecer”. No “lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens”, o totalitarismo teria construído um “cinturão de ferro” que os cingiria de tal forma que seria “como se a pluralidade dos homens se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDDT, 2012, p. 619).

Este cinturão de ferro do terror eliminaria o espaço para a privacidade dos indivíduos. Tudo isso só poderia acontecer, segundo

Arendt (2012, p. 633-634), “num mundo cujos principais valores fossem ditados pelo trabalho”, isto é, “onde todas as atividades humanas se resumem em fabricar coisas”. Em tais condições, a única atividade que sobreviveria seria o “mero esforço” do trabalho, ou seja, “o esforço de se manter vivo” e, com isso, desapareceria a relação do homem com o seu mundo. Sentindo-se isolado e abandonado pelo mundo das coisas, o homem perderia o “seu lugar no terreno político da ação”, quando já não seria concebido como *homo faber*, mas como *animal laborans*, cujo necessário “metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém”.

Contrapondo o totalitarismo a uma idealizada política, Arendt sugere que este teria suas raízes ideológicas no platonismo. Política idealizada que teria, segundo Arendt (2002a, p. 117), a liberdade como sua “razão de ser”, caracterizando o “tesouro perdido” da tradição, que, por sua vez, teria sido legado a nós “sem nenhum testamento” (ARENDR, 2013, p. 28). Na modernidade, em uma era que teria sido edificada a partir de concepções totalizantes de mundo, Arendt (2013, p. 30) afirma que “fadas-madrinhas” teriam “mais realidade” do que o “tesouro perdido” da tradição.

Em razão disso, Arendt também afirma que “o deus platônico” seria “apenas um símbolo” (um modelo típico) para se entender a ausência de liberdade política na era moderna. Como figura central de uma concepção totalizante de mundo, o deus platônico seria, segundo Arendt (2014, p. 229-230), o “verdadeiro precursor” da “Providência”, da “Mão-invisível”, da “Natureza”, do “Espírito do mundo”, da “Luta de classes” e de outras concepções totalizantes de mundo, mediante as quais os pensadores da história, fossem estes cristãos ou ateus, teriam tentado resolver o desconcertante problema do “absoluto” na

tradição política, ou seja, de que, embora “a história deva a sua existência aos homens”, não seria, todavia, “feita por eles”. O evento histórico que teria dado início ao problema do “absoluto” na tradição política teria sido o julgamento e a morte de Sócrates, “a condenação do filósofo pela pólis” (ARENDR, 2002a, p. 73).

Momento este em que o “abismo entre filosofia e política” teria sido, segundo Arendt (2002a, p. 91), aberto, constituindo um “momento decisivo na história política”, bem como “o julgamento e a condenação de Jesus” teria constituído um “marco na história da religião”. A morte de Sócrates teria feito Platão “desencantar-se com a vida da pólis e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos”. Por Sócrates não ter sido “capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, que seriam tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas”, este episódio teria feito com que Platão “duvidasse da validade da persuasão”. Aos olhos de Platão, o que ficava claro era de que a pólis “não precisava de um filósofo” e os seus amigos “não precisavam de argumentação política”. Essa seria a “grande tragédia atestada pelos diálogos de Platão”.

Intimamente ligada à dúvida de Platão quanto a validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa*, a opinião, que não só atravessou as suas obras políticas, deixando uma marca inequívoca, como tornou-se uma das pedras angulares do seu conceito de verdade. A verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos

quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política (ARENDR, 2002a, p. 92).

A República teria se tornado o palco para que as ideias de Platão se convertessem em padrões, medidas e regras de comportamento, todos eles variações ou derivações da ideia do Bem. Essa conversão teria sido fundamental para “aplicar a doutrina das ideias à política, e foi para um fim essencialmente político” (ARENDR, 2014, p. 279).

Segundo Arendt (2002a, p. 92-93), a “oposição entre verdade e opinião” expressa na República teria sido a “mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates”. O fato de Sócrates ter fracassado em “convencer a pólis” teria sido a prova de que a pólis não era um “lugar seguro para o filósofo”, não só no sentido de que “a sua vida não estaria garantida em virtude da verdade” que possui, mas também no sentido, muito mais importante, de que não se poderia “confiar à cidade a preservação da memória do filósofo”. A sua “imortalidade terrena estaria a salvo, somente, se os filósofos pudessem inspirar-se por uma solidariedade própria, que se opusesse a solidariedade da pólis e dos seus concidadãos”. O conflito entre a figura do filósofo e a pólis havia chegado a um ponto crítico quando Platão concebeu sua tirania da verdade,

Segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom - de que os homens podem ser persuadidos, mas sim a eterna verdade - de que os homens não podem ser persuadidos. O que se evidenciaria na experiência socrática é que somente o governo poderia assegurar ao filósofo aquela imortalidade terrena que a pólis deveria assegurar a todos os seus cidadãos. Pois,

enquanto o pensamento e as ações de todos os homens estavam ameaçados por sua instabilidade inerente e pelo esquecimento humano, os filósofos estavam expostos a um olvido deliberado. A mesma pólis, portanto, que garantiria a seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade, que, sem ela, eles jamais poderiam esperar, era uma ameaça e um perigo para a imortalidade do filósofo. [...] Assim que o filósofo submetia à pólis a sua verdade, o reflexo do eterno (ARENDDT, 2002a, p. 95).

A partir disso, “a única coisa” que os filósofos queriam da política seria, segundo Arendt (2002a, p. 106), “que os deixassem em paz” e a única coisa que reivindicariam do governo seria “a proteção para a sua liberdade de pensar”.

Por isso, ainda segundo Arendt (2008a, p. 230), deveríamos achar chocante, e talvez escandaloso, que “tanto Platão como Heidegger”, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham “recorrido aos tiranos e ditadores”. Esta suposta “tendência ao tirânico” poderia ser constatada nas teorias de “quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção)”.

O próprio Platão descreveu a relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo para com a pólis. Sua descrição ocorre na parábola da Caverna, que constitui o centro de sua filosofia política e da “República”. A alegoria, com que Platão pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo, desdobrava-se em três estágios, designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos, [...] aquela reviravolta do ser humano como um todo, que, para Platão, é justamente a própria formação do filósofo. A primeira virada teria lugar ainda dentro caverna; onde o futuro filósofo liberta-se dos grilhões que acorrentam as pernas e os pescoços dos habitantes da

caverna de modo que eles só podem ver à sua frente, os olhos fixos em uma superfície em que as sombras e as imagens das coisas aparecem. Quando se vira pela primeira vez, vê atrás de si um fogo artificial que ilumina as coisas da caverna como elas realmente são. [...] Pois, para Platão, as imagens na superfície eram as distorções da *doxa*, [...] as imagens na superfície que os habitantes da caverna fitam são suas *doxai* [...]. Se eles desejam ver as coisas como elas realmente são, precisaram revirar-se, isto é, mudar de posição, pois, como já vimos, toda *doxa* dependeria da e corresponde à posição de cada um no mundo. Um ponto muito mais crítico na biografia do filósofo ocorre quando esse aventureiro solitário não se satisfazendo com o fogo na caverna e com as coisas que aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas. Mais uma vez, ele se vira e descobre uma saída da caverna, uma escada que o leva ao céu aberto [...]. Neste momento, apareceriam as ideias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo sol - a ideia das ideias - que possibilitaria ao observador ver e às ideias continuarem a brilhar. Este é sem dúvida o clímax na vida do filósofo, e é aí que tem início a tragédia. Sendo, ainda, um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não poderia mais sentir-se em casa. [...] Cada uma dessas reviravoltas foi acompanhada por uma perda de sentido e da orientação. Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do sol. Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das ideias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna. Podem compreender, nesta metáfora, por que os filósofos não sabem

o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais ver na escuridão da caverna, perderam o sentido de orientação, perderam o chamado senso comum. Quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse “virado de cabeça pra baixo” (Hegel). O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos e, além disso, porque, o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum (ARENDR, 2002a, p. 108-109).

O desencanto de Platão pela pólis teria se refletido no próprio pensamento de Platão que, por sua vez, teria dado início ao problema de um “absoluto” na política, mediante a figura do rei-filósofo. Com isso, a política teria deixado de ser concebida como essência da vida em sociedade, sendo convertida e reduzida às atividades orgânico-finalísticas pela tirania do rei-filósofo, encarnando a “forma extrema de violência” que seria, segundo Arendt (2016, p. 58), o “Um-Contra-Todos”. Somente quando “a política deixa de ser reduzida à questão do domínio” é que as transformações originais no “âmbito dos assuntos humanos” apareceriam, ou antes, reapareceriam, em sua “autêntica diversidade” (ARENDR, 2016, p. 60), culminando no “ápice das possibilidades humanas-mundanas” (ARENDR, 2002c, p. 121).

Por esse motivo, a morte de Sócrates teria sido o momento nevrálgico para o esquecimento da política, manifestando-se na recusa platônica pela *doxa*, uma vez que o platonismo estaria atrelado à verdade ideal e desvinculado da *doxa*, preso ao fato de que elas teriam desprezado a política propagada por Sócrates. A verdade platônica



estaria longe do entendimento humano, sendo possível de ser concebida apenas quando todos os lados de uma história se encontram no mundo público da política.

Segundo Arendt (2013, p. 147), o platonismo expressaria “a rebelião do filósofo contra a pólis”, uma vez que o “filósofo anuncia sua pretensão ao governo, não por amor à pólis e à política”, mas “por amor à filosofia e à segurança do filósofo”. Se a República deveria ser governada por alguém que seria “o equivalente político de um artesão”, em conformidade como uma técnica pré-estabelecida e com regras e medidas válidas como em um ofício em particular, todo tirano estaria, com efeito, na “melhor posição para atingir o objetivo” (ARENDR, 2013, p. 152).

Consequentemente, a procura da “melhor forma de governo” mostraria, segundo Arendt (2013, p. 155), como a procura do “melhor governo para os filósofos”, evidenciando “um governo em que os filósofos passam a governantes da cidade”. Contudo, mostraria, também, que a verdade vista da perspectiva política seria tirânica e que a *doxa* deveria ser compreendida como um lado da verdade, diferentemente do que fazia o platonismo.

Segundo Arendt (2013, p. 298), vista “do ponto de vista político”, a verdade teria “um caráter despótico”, sendo, portanto, odiada por tiranos, que “temeriam com razão a competição de uma força coerciva que não podem monopolizar”. Destarte, “os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade”, quando vistos da perspectiva política, seriam, necessariamente, “tiranizantes”, pois não levam em conta “as opiniões das demais pessoas”, e “tomá-las em consideração é característico de todo pensamento, estritamente, político” (ARENDR, 2013, p. 299).

Se a *doxa* faz parte do mundo da política, seria verdade que haja um local onde o homem possa comunicar-se livremente com outros homens, tendo o direito de expressar-se publicamente com suas ideias.

A liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deveria ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia, automaticamente, ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado e, também, de um espaço público comum para encontrá-los - um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se pelas palavras e feitos (ARENDR, 2013, p. 194).

Onde os homens convivem, mas “não constituem um organismo político”, como nas sociedades tribais ou na intimidade do lar, o fator que regeria suas ações e sua conduta não seria, segundo Arendt (2013, p. 194-195), a liberdade, mas “as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação”. Sempre que o mundo não se tornasse “palco para o discurso e para a ação”, como ocorreria nas comunidades “governadas despoticamente”, que expulsam todos para a estreiteza de seus lares, impedindo o ascenso de uma esfera pública, a liberdade não possuiria realidade (ARENDR, 2013, p. 195).

Para que seja livre, afinal, a ação deveria ser livre, por um lado, “de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível”. A ação, à medida que fosse livre, não se encontraria nem “sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade” (ARENDR, 2013, p. 198). Posto em perspectiva,

A ação, única atividade que ocorre, diretamente, entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é, especificamente, a condição [...] de toda vida política. [...] Em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita até em Gênesis (“Macho e fêmea, Ele os criou”), se entendermos que esse relato da criação do homem é distinto, em princípio, do outro segundo o qual Deus originalmente criou o Homem (Adão) - “ele”, e não “eles”, de modo que a multidão dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação. A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá. [...] O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. [...] A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, criaria a condição para a lembrança, ou seja, para a história (ARENDR, 2014, p. 9-10).

A ação seria a “substância de que é feita a política” (ARENDR, 1999b, p. 15) e só ela seria “prerrogativa exclusiva do homem”. Nem um animal nem um deus seria capaz de agir, e só a ação dependeria, inteiramente, da “constante presença dos outros” (ARENDR, 2014, 28). A capacidade humana de ação política não seria apenas diferente daquela associação natural, cujo centro seria o lar e a família, mas se

encontraria em oposição direta a ela. Ser político, viver em uma pólis, significaria que tudo seria decidido mediante “palavras e persuasão” e não pela “força e violência”. Para os clássicos, “forçar pessoas mediante violência”, ordenando ao invés de persuadir, seria um modo “pré-políticos de lidar com as pessoas”, típico da vida fora da pólis, característico “do lar e da vida em família”, em que o chefe da casa comandaria com “poderes incontestes e despóticos” ou da “vida nos impérios bárbaros da Ásia”, cujo despotismo seria, frequentemente, comparado “à organização doméstica” (ARENDR, 2014, p. 32).

Essa típica e notável “distinção entre as esferas privada e pública da vida” corresponderia, segundo Arendt (2014, p. 34), aos “domínios da família e da política”, que existiriam como “entidades diferentes e separadas”, pelo menos desde o surgimento da pólis. No entanto, a “eclosão da esfera social”, que não seria, estritamente, “nem pública nem privada”, seria um “fenômeno relativamente novo”, cuja origem teria coincido com a “eclosão da era moderna”.

Segundo Arendt (2014, p. 36), o “traço distintivo do lar” seria o fato de que nele os homens viveriam juntos por serem a isso “compelidos por suas necessidades e carências”, isto é, sua força compulsiva seria a própria vida. Mas,

A pólis diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e, também, não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio

político, no qual todos eram considerados iguais (ARENDR, 2014, p. 39).

Na tradição clássica, “quem quer que vivesse, unicamente, uma vida privada”, um homem que, como o escravo, não fosse admitido para ingressar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio, “não era inteiramente humano” (ARENDR, 2014, p. 47).

Segundo Arendt (2014, p. 226), a ação e o discurso dizem respeito ao domínio público, porque, quanto mais homens presentes na política, mais teriam a capacidade de entender a realidade por meio de um conjunto de *doxai* vindas de todos os reunidos naquele local. Deste princípio, a simpatia unicamente filosófica da pensadora pelos conselhos espontaneamente formados pelo povo, sem que partidos ou governos se intrometessem.

Afinal, segundo Arendt (2014, p. 246), a pólis não seria, necessariamente, a cidade-Estado “em sua localização física”, mas a “organização das pessoas” tal como ela resultaria “do agir e falar em conjunto”. O “verdadeiro espaço” da pólis se situaria “entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”. Entretanto, “ela só começa onde finda o reino das necessidades materiais e da força física”. Falando em termos históricos, apenas “poucas grandes épocas a conheceram”. Esses poucos e grandes “eventos felizes da história” teriam manifestado o “sentido da política” (ARENDR, 2002c, p. 50-51). Por isso, os clássicos se reuniam para admirar as “forças desenvolvidas sem violência” nos desafios de oratória e no incessante “falar mútuo dentro da pólis” (ARENDR, 2002c, p. 49). A pólis se trataria do “espaço da aparência”, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o “espaço no qual eu apareço aos

outros e os outros a mim”, onde os “homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas”, mas realizam explicitamente sua “revelação”, avançando “ávidos por façanhas” entre os seus iguais, podendo “ver, ouvir e admirar o feito, cuja tradição vai fazer com que o poeta e o contador de histórias mais tarde possam assegurar-lhes a glória para a posteridade” (ARENDR, 2002c, p. 54).

A ação, como todos os fenômenos estritamente políticos, estaria, segundo Arendt (2013, p. 92), “ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais da vida”, muito devido à “natalidade”, por meio da qual o mundo humano seria, constantemente, invadido por “estrangeiros”, isto é, os recém-nascidos, cujas ações e reações não seriam “previstas” por aqueles que nele já se encontrariam.

Por essa razão, a “dignidade da política” estaria no seu grau de imparcialidade, posto que seria, rigorosamente, plural. Em se tratando disso, a pensadora defende todas as *doxai*, concebendo-as como pequenos fragmentos da realidade que deveriam ser colocados de igual maneira em um debate. Ao contrário, o mundo público da política cessaria mediante a violência, considerada pré-política. A utilização da violência para impor um lado da verdade seria perigoso, tal como teria procedido o legado platônico ao conceber a partícula elementar do totalitarismo. Se aos olhos da República platônica apenas o governo fundado pelo rei-filósofo seria capaz de trazer a verdade, sua busca passaria a ser por um ambiente no qual o filósofo fosse valorizado, como Sócrates não teria sido. Com efeito, a pensadora fala de um problema que teria sido inaugurado pelo platonismo: o desprezo pela política ao mesmo tempo que busca dominá-la para impô-la aos homens. O rei-filósofo teria se tornado o demiurgo da política, pois

suas ideias teriam se convertido em medidas a serem aplicadas em sociedade. Por esse motivo, Platão teria nos falado

Da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiosa situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação. Para a transformação das ideias em normas, Platão vale-se de uma analogia com vida prática, onde todas as artes parecem ser também guiadas por “ideias”, isto é, pelas “fôrmas” de objetos visualizados pelo olho interior do artífice, que as reproduz então na realidade através da imitação. Essa analogia capacita-o a entender o caráter transcendente das ideias da mesma maneira como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode, portanto, se tornar, por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso (ARENDR, 2013, p. 149-150).

Mostrando-se contra as concepções totalizantes de mundo, a pensadora defende que a política só seria livre quando desviada de padrões e normas, uma vez que ao longo da história ninguém mais (além dos clássicos) teria “partilhado da opinião de que o sentido da política era a liberdade”. Consequentemente, na era moderna, a esfera política passou a ser considerada apenas um “meio de assegurar as provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social” (ARENDR, 2002a, p. 118-119).

Com isso, a expressão “*vita activa*” teria, segundo Arendt (2014, p. 17), perdido o seu “significado especificamente político”, passando a denotar “todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo”.

Até mesmo a queda do Império Romano teria mostrado que “nenhuma obra das mãos mortais pode ser imortal”. Esta que teria sido entremeada pela “promoção do evangelho cristão”, que pregava “uma vida individual eterna”, cuja crença em um outro mundo se prenuncia nos “deleites da contemplação”, conferindo “sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária” (ARENDR, 2014, p. 20; 26).

Desse modo que a estrutura conceitual da tradição teria, segundo Arendt (2014, p. 21), permanecido “mais ou menos intacta” e isso devido à própria natureza do ato de “virar de cabeça para baixo os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceitos”, tornando “fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena” como ocorreria na pólis por meio da “revelação”, transformando a “*vita activa*” e o “*bios politikos*” em

Servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação teriam sido suficientes para resgatar do esquecimento a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da “*vita activa*” (ARENDR, 2014, p. 26).

Criticando a política como técnica, que reduziria a vida em simples administração ou governança das coisas deste mundo, Arendt (2014, p. 212) defende que o ato de pensar estaria isento de “outro fim ou propósito além de si mesmo” e sequer produziria resultados. Arendt retira Este aspecto “miraculoso” sobre o pensamento de Agostinho, sua inspiração para a formulação do conceito de criação, de um “novo começo”. A pensadora defende que, com a “criação do homem”, teria vindo ao mundo o próprio “princípio do começar”. Naturalmente, isso seria apenas “outra maneira de dizer que o princípio



da liberdade foi criado quando o homem foi criado” (ARENDR, 2014, p. 220). A criação, que seria fundamentada, exclusivamente, na matéria política, estaria, intimamente, ligada com a ideia de milagre que, apesar de ter origem religiosa, consistiria em uma intervenção abrupta que alteraria o curso dos acontecimentos e faria nascer algo novo. A pensadora ainda defende que o milagre teria acontecido no plano dos processos naturais da vida no universo. As súbitas alterações que trouxeram o surgimento da Terra, da vida orgânica e, conseqüentemente, do próprio homem, deveriam ser vistos como verdadeiros milagres, pois tratar-se-ia de ocorrências inesperadas em ambientes que os processos naturais são plenamente previsíveis e condicionados. Na mesma lógica, portanto, no âmbito humano, o milagre recebeu um aspecto próprio, com a obtenção de seu instaurador, o próprio homem. O que estaria “em jogo” para Arendt (2014, p. 226) seria o “caráter da revelação”, sem o qual o discurso e a ação perderiam “toda relevância humana”.

Neste interlúdio, Arendt sugere que os líderes revolucionários modernos teriam restaurado o problema do “absoluto” na política no exato momento em que deveriam ter restaurado a dignidade da política. Os repetidos sinais de restauro da política que surgiram nas revoluções modernas teriam sido interrompidos na fugacidade de seu instante inicial, uma vez que estes teriam sido trágica e rapidamente sufocados pelo destaque que os líderes revolucionários, como Robespierre e Lenin, deram aos problemas sociais.

As revoluções modernas teriam trazido a possibilidade de romper com o problema do “absoluto” na política, mas seus líderes teriam sido incapazes de decifrar os fragmentos da política que vieram à tona naqueles momentos de ruptura histórica. Esse problema teria sido

marca comum nas revoluções modernas, porque seus líderes teriam tido dificuldade em vincular a emergente política com a práxis revolucionária.

O único processo revolucionário que teria obtido relativo sucesso em proteger a liberdade da necessidade teria sido o americano. De maneira oposta, estaria a Revolução francesa, que teria tido como base conceitual a vontade geral de Rousseau que, por sua vez, teria sido inspirado por Maquiavel, considerado pela pensadora o arauto da violência moderna. Todos os líderes revolucionários que teriam seguido o violento exemplo do pensador florentino teriam falhado igual e miseravelmente. Comparando o processo revolucionário americano com o processo revolucionário francês, a pensadora exalta um contestável Montesquieu como figura central dos Pais Fundadores dos Estados Unidos, em detrimento de Rousseau, figura central dos franceses. Montesquieu teria pensado o poder dividido entre os homens, diferentemente de Rousseau, que teria pensado o poder único e indivisível da vontade geral, costume que teria sido legado do problema do “absoluto” na política. Este teria sido o paradoxo das modernas revoluções: sentirem a necessidade de apelar a uma fonte absoluta ao passo que estavam prestes a restaurar a política.

Segundo Arendt (2011, p. 49), as revoluções modernas teriam sido guiadas pela atenção dada à questão social, que “começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens [...] começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana”. Em meio a este cenário, sob um certo exclusivismo, estariam, ainda segundo Arendt (2011, p. 102), os revolucionários americanos, que frequentemente diziam que, se os europeus tentassem plantar os

seus ideais em uma terra que teria sido “corrompida” pela miséria e pela corrupção “durante séculos”, encontrariam “obstáculos mais tremendos”. A liberdade americana teria sido “conquistada com sangue”, mas o sangue dos europeus teria de ser “derramado em torrentes” antes que a liberdade pudesse “lançar raízes no velho mundo”. O continente americano teria se tornado um “refúgio”, um “asilo” e um “ponto de convergência” das pessoas comuns, fazendo emergir uma “nova linhagem de indivíduos” não mais presos às tradições europeias, mas “unidos pelos laços suaves do governo moderado”, vivendo em condições de “uma agradável uniformidade”, da qual teria sido extirpada a “miséria absoluta”. (ARENDDT, 2011, p. 51).

O problema, segundo Arendt (2011, p. 71), é de que, se entendermos por “espírito revolucionário” aquele “espírito realmente nascido da revolução”, seria preciso distingui-lo, cuidadosamente, do “desejo moderno de novidade a qualquer preço”, pois “a experiência da fundação, somada à convicção de que está prestes a se iniciar uma nova história dentro da história, torna os homens mais conservadores do que revolucionários”, ou seja, mais ansiosos em “preservar o que foi feito e garantir sua estabilidade” do que em se abrir a novos desdobramentos. Em razão disto, o próprio uso da palavra revolução mostraria, claramente, que os seus “atores não esperavam nem buscavam a novidade”, pois seriam “tão despreparados” para qualquer contexto sem precedentes quanto os seus “espectadores da época” (ARENDDT, 2011, p. 72).

O termo “revolução”, segundo Arendt (2011, p. 72), era um “termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a Copérnico”. Neste seu uso científico, a palavra teria mantido o seu “significado exato”, designando “o movimento regular e

necessário dos astros em suas órbitas”, o qual, por estar, sabidamente, fora do alcance do homem e sendo, por isso, irresistível, certamente “não se caracterizava pela novidade nem pela violência”. Ao contrário do que teria, frequentemente, se pensado sobre a revolução, como uma ruptura abrupta, sua palavra assinalaria “um movimento cíclico e recorrente”. Isso significaria que

Quando a palavra desceu pela primeira vez dos céus e foi usada para descrever o que acontecia na terra entre os mortais humanos, apareceu claramente como uma metáfora, transmitindo a ideia de um movimento eterno, irresistível e sempre recorrente, a ser aplicada aos movimentos imprevistos, às oscilações do destino humano, que foram comparados ao nascer e ao pôr do sol, às fases da lua e das estrelas desde tempos imemoriais. No século XVII, quando pela primeira vez encontramos a palavra como um termo político, o conteúdo metafórico estava ainda mais próximo do significado original do termo, pois ela era usada para designar um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada (ARENDR, 2011, p. 73).

Desse modo que, segundo Arendt (2011, p. 73), as revoluções dos séculos XVII e XVIII, que ofereciam “todas as provas de um novo espírito, o espírito da modernidade, pretendiam ser restaurações”. As revoluções modernas teriam sido empreendidas, em suas fases iniciais, “por homens firmemente convencidos de que iriam apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada”. Estes alegavam com toda a sinceridade que queriam “voltar aos velhos tempos”, quando as coisas eram como deveriam ser (ARENDR, 2011, p. 74).

Segundo Arendt (2011, p. 80), o que teria se tornado irresistível e o que os atores e espectadores da moderna revolução teriam, imediatamente, reconhecido, foi que o mundo público da política deveria “oferecer seu espaço e sua luz” para uma grande maioria que não era livre, mas “movidada pelas necessidades diárias”. Com efeito, o “espetáculo da miséria” teria prenunciado que o signo de Saturno recairia sobre as revoluções modernas, “devorando os próprios filhos”.

Segundo Arendt (2011, 85), o problema teria sido o que “todos os que seguiram os passos da Revolução Francesa ao longo de todo o século XIX e pelo século XX” não se consideravam simples sucessores da Revolução Francesa, mas verdadeiros “agentes da história e da necessidade histórica”, com a consequência supostamente paradoxal de que o pressuposto do pensamento político revolucionário “deixou de ser a liberdade e passou a ser a necessidade”.

Enquanto os homens tomavam como exemplo as ciências naturais e consideravam esse processo como um movimento basicamente cíclico, circular e recorrente [...] era inevitável que a necessidade fosse uma característica intrínseca ao movimento histórico, tal como o é do movimento astronômico. Todo movimento cíclico é, por definição, um movimento necessário. Mas o fato de que a necessidade como característica intrínseca da história tenha sobrevivido à ruptura moderna no ciclo das recorrências eternas e tenha ressurgido num movimento que era essencialmente retilíneo - e, portanto, não retornava ao que se conhecera antes, e sim estendia-se para um futuro desconhecido -, esse fato, retomando, deve sua origem não à especulação teórica, e sim à experiência política e ao curso dos acontecimentos concretos (ARENDR, 2011, p. 88).

A miséria seria “pior do que privação”, sendo uma condição de “carência constante”, cujo desastre consistiria em sua “força desumanizadora”, porque colocaria “os homens sob o ditame absoluto de seus corpos”, sob o “ditame absoluto da necessidade”. Teria sido sob “o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres”. Quando estes teriam aparecido no “palco da política”, a necessidade histórica teria surgido “junto com eles”. O resultado teria sido catastrófico: “o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta: a liberdade teve de se render à necessidade, à premência do processo vital em si” (ARENDR, 2011, p. 93-94).

Foi a necessidade, a carência premente do povo que, segundo Arendt (2011, p. 95), teria desencadeado o terror e condenado “a revolução à ruína”. Robespierre teria estado ciente do que havia acontecido, formulando a questão em seu último discurso sob “forma de profecia”: “pereceremos porquê [...] perdemos o momento de instaurar a liberdade”. Logo, não teria sido a conspiração dos restauradores, mas a “conspiração muito mais poderosa da necessidade e da pobreza” que teria distraído o líder revolucionário por tempo suficiente para perder o “momento histórico” (ARENDR, 2011, p. 95).

Segundo Arendt (2011, p. 102), nem mesmo por um momento teria ocorrido a Robespierre que um povo tão “carregado de miséria” - aquele duplo desamparo da pobreza e da corrupção - “conseguiria realizar o que fora realizado na América”. Por outro lado, o motivo que teria diferenciado a Revolução Francesa da Revolução Americana seria de que “o problema da pobreza estava ausente” nos Estados

Unidos, mas estava “presente em todas as outras partes” (ARENDR, 2011, p. 103).

Derivada da extrema pobreza, teria surgido a “paixão pela compaixão”, que teria, segundo Arendt (2011, p. 106), “perseguido e movido os melhores homens de todas as revoluções”. Na Revolução Americana, a compaixão não teria tido “nenhum papel na motivação de seus atores”. Entretanto, teria sido insuportável desviar os olhos da “miséria e desgraça da grande maioria da humanidade no século XVIII em Paris ou no século XIX em Londres, onde Marx e Engels iriam refletir sobre as lições da Revolução Francesa” (ARENDR, 2011, p. 109).

Portanto, na França, segundo Arendt (2011, p. 110), o fim da monarquia “não alterou a relação entre governantes e governados” e nenhuma alternância de governo pareceu “capaz de reparar a distância entre eles”. Aquela legião de pobres, aquela “maioria depauperada”, teria de ser “libertada outra vez”, e, comparada à libertação do jugo da necessidade, a “libertação original da tirania havia de parecer uma brincadeira de criança” (ARENDR, 2011, p. 111).

Segundo Arendt (2011, p. 112), a revolução Francesa atingiu o seu “ponto de inflexão” quando os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, tomaram o poder porque não dividiam a preocupação com as “formas de governo”, uma vez que “acreditavam mais no povo do que na república, e depositaram sua fé na bondade natural de uma classe ao invés de depositá-la nas instituições e constituições”. Como teria insistido Robespierre: “sob a nova Constituição, as leis devem ser promulgadas em nome do povo francês, e não da república francesa”. A passagem da república para o povo significava que “a unidade duradoura do futuro corpo político” teria a sua garantia não nas

instituições terrenas que este povo compartilhava, mas sim na “vontade do próprio povo” (ARENDR, 2011, p. 113).

Ainda segundo Arendt (2011, p. 116), esse problema não teria acontecido apenas na Revolução Francesa, mas sim em “todas as revoluções inspiradas em seu exemplo”. O problema do “absoluto” na política teria visitado “de Robespierre a Lenin e Stálin”, garantindo que o “interesse do todo” seja automática e permanentemente “hostil ao interesse particular”. Em síntese, quando o absoluto seria “introduzido na esfera pública”, traria “ruína a todos” (ARENDR, 2011, p. 122).

Segundo Arendt (2011, p. 129), O problema do “absoluto” teria sido incorporado devidamente ao desmedido sentimento dos revolucionários, tornando-os “tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular” e fazendo-os não ter “o menor escrúpulo em sacrificar a seus princípios, ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal”. Por esse motivo, a revolução Francesa teria aberto “os portões da esfera política aos pobres”, promovendo, verdadeiramente, o surgimento da “esfera social”. esta que teria sido “assolada por preocupações e cuidados” que, na verdade, pertenceriam à “esfera doméstica” (ARENDR, 2011, 130).

Segundo Arendt (2011, p. 130), a “necessidade popular” seria “violenta”, por assim dizer, “pré-política”, mas “era como se apenas a violência tivesse a força e a rapidez suficientes para socorrer o povo”. Por outro lado, os revolucionários americanos “nunca se referiam à opinião pública” em seus debates, “ao contrário do que invariavelmente faziam Robespierre e os homens da Revolução Francesa”, para aumentar “o peso das próprias opiniões”. Aos olhos dos primeiros, “o



domínio da opinião pública era uma forma de tirania” (ARENDR, 2011, 133).

Quando a tradição teria sido convocada pelos revolucionários, ela teria colocado em marcha “os miseráveis da terra”, que haviam saído “das sombras de seus infortúnios e afluíram em massa para a praça pública”, fazendo o seu furor parecer “tão irresistível quanto o movimento das estrelas, uma torrente se precipitando com força elementar e engolfando um mundo inteiro” (ARENDR, 2011, p. 155).

Comparado à experiência revolucionária americana, o preparo dos “homens de letras franceses” que iriam “fabricar” a revolução seria, segundo Arendt (2011, p. 164), “extremamente teórico”, posto que “não dispunham de experiências” as quais pudessem recorrer, “inspirando-se e guiando-se apenas por ideias e princípios” não testados pela realidade e que tinham sido concebidos, formulados e discutidos antes da revolução. Por isso, os atores revolucionários franceses “dependiam ainda mais das memórias da Antiguidade”. Robespierre teria sentido uma revelação se manifestando “na própria carne”, ouvira a “voz do povo, e pensou que era a voz de Deus”. Suas palavras e pensamentos “retornavam obstinadamente” ao espírito romano (ARENDR, 2011, p. 164-165). Em termos históricos,

A diferença mais evidente e decisiva entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa era que a herança histórica da Revolução Americana consistia na “monarquia limitada” e da Revolução Francesa num absolutismo que, até onde alcança a vista, remontava aos primeiros séculos da nossa era e aos últimos séculos do Império Romano. Com efeito, parece muito natural que uma revolução seja predeterminada pelo tipo de governo que ela derruba; assim, parece muito plausível explicar o novo absoluto, a revolução absoluta, pela

monarquia absoluta que a precedeu, e concluir que, quando mais absoluto for o governante, mais absoluta será a revolução que vem a substituí-lo (ARENDR, 2011, p. 205).

Segundo Arendt (2011, p. 206), seria “inegável a excepcional fortuna da Revolução Americana”, que teria acontecido “em um país que não conhecia o problema da pobreza de massa, entre um povo que tinha uma ampla experiência de governar a si mesmo”, e sem dúvida, não menos importante, seria que “a revolução nasceu de um conflito com uma monarquia limitada”. O problema do “absoluto” na política, do qual a Revolução Americana teria escapado, se devia, quase que exclusivamente, à “infeliz herança histórica” trazida pelo “absurdo da monarquia absoluta”, um absoluto para o qual a maioria das revoluções “tentaram erroneamente, e em vão, encontrar um substituto” (ARENDR, 2011, p. 208). Segundo Arendt (2011, p. 212), a “necessidade de um absoluto” teria se manifestado de “muitas maneiras diferentes”, assumindo “diferentes feições” e encontrando “diferentes soluções”, inclusive laicas.

Ainda segundo Arendt (2011, p. 233), o problema francês teria sido que o povo “não era organizado nem estava constituído”, pois todos os “corpos constituídos” que existiam no Velho Mundo “se baseavam no privilégio, no nascimento e na profissão”. Diferentemente, nos países Atlânticos, “a propriedade e liberdade ainda coincidem”, porque “quem dizia propriedade dizia liberdade”, e recuperar ou defender “os direitos de propriedade” equivalia a “lutar pela liberdade” (ARENDR, 2011, p. 234). Arendt se pergunta: “onde ainda existem e funcionam sociedades e corpos políticos livres, e razoavelmente salvo de perigos imediatos [...] a não ser nos Estados Unidos e talvez na Grã-

Bretanha?” Respondendo em seguida: “devem sua existência aos hábitos, costumes e instituições formados num grande passado” (ARENDR, 2008b, p. 306).

Semelhantemente, essa teria sido, segundo Arendt (2011, p. 243), a real “ambição de Roma”, isto é, não submeter todos ao poder e ao império, e sim “propagar o sistema romano de alianças” a todos.

Os homens da Revolução Francesa, sem saber distinguir entre violência e poder, e convencidos de que todo o poder deve provir do povo, abriram a esfera política a essa força natural e pré-política da multidão e foram varridos por ela, tal como antes ocorrera com o rei e os antigos poderes. Os homens da Revolução Americana, pelo contrário, entendiam o poder como o exato oposto de uma violência natural pré-política. Para eles, o poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas esse poder, baseado na reciprocidade e na mutualidade, era real e legítimo, ao passo que o chamado poder dos reis, dos príncipes ou dos aristocratas, na medida em que não brotava da reciprocidade e sim, na melhor das hipóteses, baseava-se apenas no consentimento, era espúrio e usurpado (ARENDR, 2011, 236).

Para a pensadora existiriam três tipos de contratos sociais: “o primeiro, do povo com Deus, e o segundo, de inspiração hobbesiana, do súdito com o príncipe”, estes que seriam “contratos verticais”. O terceiro, essencialmente, “horizontal”, seria baseado na promessa da política, ou seja, “na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las” (ARENDR, 1999b, p. 77; 82). Neste terceiro contrato, os problemas derivados da imprevisibilidade e irreversibilidade do prometer seriam resolvidos pela faculdade do perdoar (ARENDR, 2014, p. 293).

Segundo Arendt (2011, p. 237), ainda sobre o problema do “absoluto” na política, a “invocação dos direitos divinos” em que “se fundava a monarquia absoluta moldara o governo secular à imagem de um deus onipotente e legislador do universo”, ou seja, a “imagem do Deus” teria se tornado a “Vontade” do povo. Essa necessidade de “deuses no corpo político de uma república” teria aparecido somente durante a Revolução Francesa na “tentativa desesperada de Robespierre de fundar um culto inteiramente novo, o culto a um Ser Supremo”. Quando ele fez sua proposta, “a principal função do culto parecia ser refrear a revolução, que se convertera num frenesi de sangue”. Esta “grande festividade” só poderia malograr fragorosamente (ARENDR, 2011, p. 239), visto que era uma “herança do absolutismo” que, por sua vez, havia se tornado “herdeiro daqueles muitos séculos”, cujas leis seculares eram entendidas como “expressão terrena de uma lei ordenada por Deus” (ARENDR, 2011, p. 244). Sem dúvida, existem

Muitas maneiras de interpretar a configuração histórica em que teve aparecimento o incômodo problema de um absoluto. Quanto ao Velho Mundo, mencionamos a continuidade de uma tradição que parece nos conduzir diretamente aos últimos séculos do Império Romano e aos primeiros séculos do cristianismo, quando, depois que “o Verbo se tornou carne”, a encarnação de um absoluto divino na terra foi representada inicialmente pelos vigários do próprio Cristo, pelo bispo e pelo papa, aos quais se sucederam os reis que invocaram direitos divinos para a realeza, até que por fim à monarquia absoluta se sucedeu a soberania não menos absoluta da nação (ARENDR, 2011, p. 251).

Se fôssemos dizer que a atitude dos americanos em relação à constituição é, também, religiosa, seria preciso, segundo Arendt (2011, p. 255), “entender a palavra religião” em seu “sentido romano original”. A “devoção deles consistiria em religar”, em “se ligar de volta a um início”, em “voltar a se vincular [...] à fundação da cidade eterna” (ARENDR, 2011, p. 255).

Por esse motivo, a “falha da tradição revolucionária” estaria, segundo Arendt (2011, p. 324), em desprezar a forma de governo, muito devido à “obsessão” com a questão social e à “relutância” em prestar atenção às “questões do Estado”. A dignidade da política teria se perdido quando o “espírito da revolução - um novo espírito e o espírito de iniciar algo novo - não conseguiu encontrar a instituição que lhe seria apropriada” (ARENDR, 2011, p. 349).

Isso explicaria o lamento de Arendt (2011, p. 88) quando ela diz que “a triste verdade” seria de que a Revolução Francesa, que “acabou em desastre”, conseguiu “foros de história mundial” e a Revolução Americana, que teria sido um “sucesso tão triunfal”, se manteve como um “acontecimento de importância praticamente apenas local”. A “continuidade do espírito romano” teria obtido um “duplo resultado”, um de cada lado do Atlântico (ARENDR, 2013, p. 169).

Segundo Arendt (2013, p. 184), no que diz respeito ao lado europeu teria sido mais surpreendente que Maquiavel e Robespierre falassem muitas vezes a “mesma linguagem”.

Quando Robespierre justifica o terror, “o despotismo da liberdade” contra a tirania, seu discurso soa às vezes como se repetisse quase que palavra por palavra a famosa afirmação de Maquiavel acerca das necessidades de violência para fundar novos estados e para reformar os degenerados. [...] Essa semelhança

é tanto mais espantosa pelo fato de tanto Maquiavel como Robespierre terem ido, a esse respeito, muito além daquilo que os romanos mesmos tinham a dizer acerca da fundação. [...] Assim como os romanos, Maquiavel e Robespierre viram na fundação a ação política central, o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política; contudo, ao contrário dos romanos, para os quais esta era um evento do passado, eles achavam que para esse “fim” supremo todos os “meios”, e principalmente os meios da violência, eram justificados. Compreendiam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer; a questão para eles era, literalmente, “fazer” uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte argumento, que lhe conferia sua inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omelete sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente. Nesse aspecto, que haveria de se tornar tão funesto na história das revoluções, Maquiavel e Robespierre não eram romanos, e a autoridade à qual eles poderiam ter recorrido seria antes a de Platão, que recomendava também a tirania como o governo onde “a mudança tem maior probabilidade de ser mais célebre e mais fácil”. É precisamente nesse duplo aspecto, por ter redescoberto a experiência da fundação e tê-la reinterpretado em termos da justificação de meios (violentos) para atingir um fim supremo, Maquiavel pode ser considerado o precursor das modernas revoluções, as quais podem ser caracterizadas todas pela observação de Marx, segundo a qual a revolução francesa apareceu na cena da história em trajes romanos. A menos que se reconheça que o *pathos* romano da fundação as inspirou, parece-me que nem a grandeza nem a tragédia das revoluções do ocidente da época moderna podem ser corretamente compreendidas (ARENDDT, 2013, p. 184-185).

Segundo Arendt (2013, p. 117), a Revolução Francesa teria sido “inspirada pelo espírito romano e apareceu ao mundo”, como Marx supostamente gostava de dizer, “em trajes romanos”. Por fim, a pensadora defende que “todas as revoluções modernas são, em sua origem, essencialmente cristãs, e isso mesmo quando fazem profissão de fé do ateísmo”, promovendo aquele “franco desprezo por todos os poderes públicos e a promessa de um Reino Celestial [...] ainda que de maneira secularizada” (ARENDR, 2011, p. 53), e procurando “novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino”. Afinal, nenhum homem poderia ser livre a não ser “entre seus pares” e, portanto, “o tirano, o déspota e o chefe de família - mesmo que fossem totalmente libertos e não se sujeitassem a ninguém - não eram livres” (ARENDR, 2011, p. 59).

Tal princípio justificaria, segundo Arendt (2013, p. 178), o motivo pelo qual os “homens das revoluções de todos os povos se puseram tão estranhamente em desacordo com o clima geral de sua época”, pois a esse respeito “se encontravam no antigo transe platônico”. Por esse motivo, os homens das revoluções teriam entendido o “ato de fundar inteiramente à imagem do fazer”. A questão para eles era, literalmente, “fabricar” uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificativa da violência guiava-se pelo argumento de que “não se pode fazer uma mesa sem abater uma árvore [...] não é possível fazer uma república sem matar gente” (ARENDR, 2013, p. 184).

Ao suspeitar que a crise do mundo atual é de natureza política, e que o famoso “declínio do Ocidente” consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político, então as revoluções da época

moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza (ARENDR, 2013, p. 185).

Segundo Arendt (2013, p. 186), “as revoluções modernas”, que habitualmente “consideramos verdadeiras rupturas com a tradição”, teriam surgido nestes contextos como acontecimentos nos quais as “ações dos homens ainda se inspiram nas origens dessa tradição, dela haurindo sua maior força”. Estas que pareceriam ser a “única salvação que essa tradição romano-ocidental providência para as emergências”. O que teria feito com que, “não apenas as várias revoluções do século XX, mas de todas as revoluções desde a Francesa terem malogrado, terminando ou em restauração ou em tirania”, seria, justamente, estes “últimos meios de salvação proporcionados pela tradição”.

Ao se referir às políticas interna e externas dos Estados Unidos durante a Guerra Fria, Arendt diz que, a “herança da Revolução Americana está esquecida e o governo americano” teria sido, mais ou menos, incorporado à “herança da Europa como se ela fora seu patrimônio” (ARENDR, 2016, p. 20). O que parecia para a pensadora é que “não existiam esses planos grandiosos, mas apenas a resolução firme de abolir qualquer lei, constitucional ou não, que se interpusesse no caminho de tramas astuciosas, inspiradas por mais ganância e desejo de vingança do que pela busca do poder ou qualquer programa político coerente”. Era como se “um bando de vigaristas, mafiosos de pouco talento, tivesse conseguido se apropriar do governo da maior potência sobre a Terra” (ARENDR, 2008c, p. 337).



Entretanto, todas as conquistas sociais legadas das revoluções modernas seriam, segundo Arendt (2011, p. 61), “essencialmente negativas”, pois “resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade”, que só poderia existir mediante a “participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública”.

Como resultado, Marx teria “aprendido com a Revolução Francesa” que “a pobreza pode ser uma força política de primeira grandeza” (ARENDR, 2011, p. 96), sendo precisamente aquele que, segundo Arendt (2011, p. 98), “mais fortaleceu a doutrina politicamente mais perniciosa dos tempos modernos, a saber, que a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano”, de modo que, hoje, o papel da revolução não seria mais “libertar os homens da opressão de seus semelhantes, e muito menos instaurar a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez” (ARENDR, 2011, p. 98).

Politicamente, essa concepção teria, segundo Arendt (2011, p. 99), levado Marx “a uma rendição efetiva da liberdade à necessidade”. Com ela, o homem teria caído nas malhas de uma imensa necessidade histórica que faria dele um mero burocrata em busca da satisfação de suas necessidades, uma vez que Marx teria feito o mesmo que seu “mestre em revolução, Robespierre, fizera antes dele e o que seu maior discípulo, Lenin, viria a fazer depois dele, na mais importante revolução inspirada por seus ensinamentos”. Lenin teria sido “o último herdeiro da Revolução Francesa”. Este que não teria “nenhum conceito teórico da liberdade” e, se vendo diante daquela realidade, sacrificou as “novas instituições da liberdade, os soviets”, pensando que libertaria os pobres, posto que a “sua motivação e seu raciocínio ainda estavam

de acordo com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa” (ARENDR, 2011, p. 101). Se, como Marx disse, que a Revolução Francesa foi encenada com “trajes romanos”, seria, igualmente, verdade que “todas as revoluções posteriores, até e inclusive a Revolução de Outubro”, foram encenadas do mesmo modo (ARENDR, 2011, p. 82).

Segundo Arendt (2011, p. 90), a força que teria lançado a necessidade histórica nos espíritos dos atores revolucionários só “ganhou maior potência com a Revolução de Outubro”, que tem para o século XX “a mesma significação profunda que teve a Revolução Francesa para seus contemporâneos”, isto é, aquela de “cristalizar as melhores esperanças dos homens e depois perceber a extensão completa de seu desespero”. Esse problema teria sido fruto de uma dupla coerção, da ideologia e do terror,

Uma coagindo os homens por dentro e o outro coagindo-os de fora, é capaz de explicar plenamente a mansidão com que revolucionários de todas as partes, que haviam caído sob a influência da Revolução Bolchevique, seguiram para a própria ruína; mas aqui a lição presumivelmente extraída da Revolução Francesa se tornou parte da coerção do pensamento ideológico atual, adotado voluntariamente (ARENDR, 2011, p. 90).

Por isso, não existiria, segundo Arendt (2011, p. 140), dúvidas de que “os expurgos do Partido Bolchevique seguiram os moldes dos acontecimentos que haviam determinado o curso da Revolução Francesa”. Segundo Arendt (2011, p. 91), aquilo que os homens da Revolução Russa aprenderam com a Revolução Francesa (e todo o preparo deles praticamente se resumia a isso) teria sido “a história, não a ação”. Estes que teriam se sentido capacitados a “fabricar” e a

desempenhar “qualquer papel que o grande drama da história lhes atribuisse e, se não houvesse outro papel disponível a não ser o de vilão, teriam o maior gosto em aceitá-lo para não ficar fora da peça”.

O fim da tradição no século XIX não teria significado, segundo Arendt (2013, p. 53), que os “conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens”, ou seja, o fato de Marx ter “virado de cabeça para baixo” o esquematismo dos conceitos tradicionais não significaria que este teria perdido seu poder gravitacional sobre a mente dos homens. Pelo contrário, o “poder das noções e categorias cediças e puídas” se tornaria “mais tirânico à medida que a tradição perderia sua força viva” e se distanciaria de seu início. Ela pode mesmo “revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo o seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela”. A “rebelião contra a tradição no século XIX”, da qual Marx teria feito parte, “permaneceu, estritamente, no interior do quadro de referência tradicional” (ARENDR, 2013, p. 55).

Em outras palavras, Marx não seria, segundo Arendt (2013, p. 67), um “materialista dialético”, bem como Hegel não seria um “idealista dialético”. O próprio conceito de “movimento dialético”, segundo concebido por Hegel “como uma lei universal” e como Marx o teria aceitado, tornaria os termos “idealismo e materialismo desprovidos de sentido”. Marx, especialmente em seus primeiros escritos, seria bem consciente disto e sabia que “seu repúdio à tradição e a Hegel” não estaria em seu “materialismo”, mas “em sua recusa em admitir que a diferença entre o homem e o animal seja a razão”, que o homem seria, essencialmente, espírito. Para o jovem Marx, o homem seria, substancialmente, um “ser natural dotado da faculdade da ação”, mas a sua ação permaneceria “natural”, uma vez constituída pelo trabalho.

Por esse motivo, existiria, segundo Arendt (2013, p. 60), uma “incompatibilidade básica” entre a tradição, que teria feito do trabalho “o símbolo da sujeição do homem à necessidade”, e a época moderna, que teria feito do trabalho a atividade mais elevada, expressando, desse modo, uma liberdade positiva do homem, a “liberdade da produtividade”. e teria sido, justamente, Marx que colocou Hegel, ou antes, Platão e toda a tradição, “de cabeça para baixo” (ARENDR, 2013, p. 63). Mas, neste contexto,

É importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do mundo mecanizado, surgido com a Revolução Industrial. Essa diferença corresponde essencialmente à diferença entre ação e fabricação. A industrialização ainda consistia, basicamente, na mecanização de processos de trabalho e no melhoramento na elaboração de objetos, e a atitude do homem face à natureza permanecia ainda a do *homo faber*, a quem a natureza fornece o material com que é erigido o edifício humano. O mundo tecnológico, no qual viemos a viver, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente. A fabricação distingue-se da ação porquanto possui um início definido e um fim previsível: ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como, daí em diante, tem uma espécie de vida própria (ARENDR, 2013, p. 91).

Segundo Arendt (2013, p. 95), os clássicos concordavam com a noção de que “a mais alta forma de vida humana despendida em uma pólis” seria a linguagem, na famosa abordagem aristotélica. A filosofia

medieval concebia o homem como *animal rationale*. Nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem seria concebido como *homo faber*, até que, no século XIX, com Marx, o homem teria sido concebido como um *animal laborans*, cujo “metabolismo com a natureza” motivaria a “mais alta produtividade”. Contra tais definições, Arendt concebia o homem como um “ser capaz de ação”. Marx teria combinado sua noção de história com as “filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna”, de modo que, em seu pensamento, os “desígnios superiores” da tradição poderiam se tornar “fins intencionais de ação política” (ARENDR, 2013, p. 112).

O perigo destas combinações não teria sido, segundo Arendt (2013, p. 113), “tornar imanente aquilo que era de início transcendente”, como frequentemente se diz sobre Marx. O perigo de transformar os “desígnios superiores desconhecidos e incognoscíveis em intenções planejadas e voluntárias” estaria em transformar a plenitude do sentido em um fim, tendo emergido quando Marx ressignificou a história como o “fim da ação humana” e quando, em “conformidade com a tradição, considerou esse fim último como o produto final de um processo de fabricação”, como expressaria sua noção-chave de luta de classes. Essa “fórmula” desvendaria “todos os segredos da história”, exatamente como a “lei da gravidade” desvendaria “todos os segredos da natureza” (ARENDR, 2013, p. 115).

Por esse motivo, Marx teria invertido, segundo Arendt (2013, p. 119), a hierarquia tradicional, quando teria escrito sobre “transformar o mundo no lugar de interpretá-lo”. No curso dessa inversão, Marx teria derrubado, igualmente, a “hierarquia tradicional no interior da *vita activa*”, colocando a “mais baixa das atividades humanas, a atividade do trabalho, no mais alto grau”. Desse modo, a ação política, com Marx,

não seria mais que uma “função das relações de produção erigidas pelo trabalho” (ARENDR, 2013, p. 119).

Segundo Arendt (2013, p. 43-44), a tradição teria tido o seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles, chegando a um “fim, não menos definido, com as teorias de Karl Marx”.

O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em “A República”, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas, precisamente neles, podendo ser “realizada”, unicamente, na esfera do convívio, por ele chamada de “sociedade”, através da emergência de “homens socializados”. [...] Sua tradição iniciou-se com o abandono da política por parte do filósofo e o seu subsequente retorno para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia, para poder “realizá-la” na política. Nisso, consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesma filosófica) de abjurar da filosofia, e, posteriormente, em sua intenção de “transformar o mundo” e, assim, as mentes filosofantes, isto é, a consciência dos homens (ARENDR, 2013, p. 43-44).

Porque, não somente com os clássicos, mas por toda a pré-modernidade, “aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho” (ARENDR, 2013, p. 45).

Sob tais condições, a política só poderia, segundo Arendt (2013, p. 46), “ser de interesse para um cozinheiro”, ou, no máximo, para aqueles “espíritos medíocres que Nietzsche considerou os mais habilitados para cuidar dos assuntos públicos”. Isso seria “muito diferente das condições clássicas” onde, ao contrário, os “deveres políticos eram considerados tão difíceis e absorventes que não se poderia permitir àqueles que neles se empenhassem nenhuma atividade cansativa”. Entretanto, a atitude de Marx no que diz respeito à tradição

Foi uma atitude de rebelião consciente. Em um tom desafiador e paradoxal, articulou, certas proposições-chave [...]. Entre elas, as seguintes são cruciais: “o trabalho criou o homem” [...]; “a violência é parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova” [...]. Finalmente, há a famosa última tese sobre Feuerbach: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo”, que, à luz do pensamento de Marx, poderia ser mais expressa como: os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo. [...] A mesma atitude face à filosofia aparece na predição de que a classe trabalhadora será a única herdeira da filosofia clássica (ARENDR, 2013, p. 47-48).

Segundo Arendt (2013, p. 48-49), dizer que o “trabalho criou o homem”, como teria dito Marx, significaria, em primeiro lugar, que “o trabalho, e não Deus, criou o homem”. Em segundo lugar, que “o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade”. significaria, em terceiro lugar, que “aquilo que distingue o homem do animal” não seria a razão, mas sim o trabalho, e que o homem não seria um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*. Em quarto lugar, que não seria a razão, “até então o

atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente desprezada”, aquilo que conteria a “humanidade do homem”. Como resultado, dizer “a violência é a parteira da história” significaria dizer que as “forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções”. Significaria dizer que somente nos períodos violentos é que a “história mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita”. Para Marx, a “violência, ou antes a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo”. Portanto, o Estado seria o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora. Com isso, “toda a esfera da ação política” seria “caracterizada pelo uso da violência”. De modo similar, o homem poderia “mudar o mundo e, por isto, deveria parar de interpretá-lo” (ARENDDT, 2002a, p. 26). O desafio de Marx à tradição estaria evidente. Marx teria aceitado a certeza da filosofia hegeliana. O seu “por de cabeça pra baixo” mudou menos do que ele teria suposto, porque tanto Hegel como Marx teriam proposto uma história “fechada”. Não teria sido “tão decisivo para a filosofia” que aquele “princípio hegeliano do espírito” tivesse sido “substituído pelo princípio marxiano da matéria”, à medida que a “unidade de homem e mundo” teria sido “restaurada de uma maneira doutrinária e puramente hipotética” e, por esse motivo, nada persuasivo para o mundo dinâmico da modernidade (ARENDDT, 2002a, p. 26).

Segundo Arendt (2014, p. 53), não teria sido, precisamente, Marx, mas os próprios economistas clássicos, que teriam introduzido a “ficção comunista” na história, isto é, “supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo” que, com uma “mão invisível”,



guiaria o comportamento dos homens e produziria “a harmonia de seus interesses conflitantes”. O que seria chamado, tradicionalmente, de Estado e de governo,

Cedeu lugar à mera administração - um estado de coisas que Marx previu corretamente como o “definhamento do Estado”, embora estivesse errado ao presumir que somente uma revolução pudesse provocá-lo, e mais errado ainda quando acreditou que essa completa vitória da sociedade significaria o eventual surgimento do “reino da liberdade” (ARENDR, 2014, p. 55).

Não fortuitamente, o caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admitiria “um único interesse e uma única opinião”, teria, segundo Arendt (2014, p. 56), suas raízes na “unicidade da espécie humana”. Tal como uma sociedade de massas, que seria “difícil de ser suportada”, justamente porque o espaço público teria perdido o seu “poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las” (ARENDR, 2014, p. 65).

Os homens agiriam, segundo Arendt (2014, p. 71), como se fossem “membros de uma única família”, cada um a “multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho”. Também, se tornariam, “inteiramente privados”, ou seja, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles, dado que o “mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. O motivo pelo qual esse fenômeno seria tão extremo seria o de que a sociedade de massas não só “destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público”, privando os homens não só do seu lugar no mundo, “mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo” (ARENDR, 2014, p. 72).

Aos olhos de Arendt, Marx teria produzido uma teleologia histórica aos moldes da esfera produtiva do trabalho, que teria a violência como sua parceira e as lutas de classes como produto de um ciclópico movimento histórico que se conduziria para o fim da sua própria história. Arendt se pergunta: o que seria feito depois que o homem, por fim, se libertasse do trabalho, no fim da história de Marx? Respondendo defende que o resultado seria a “entrega de cada um a algum tipo de *hobby*” (ARENDR, 1993b, p. 74-75).

Com a sua filosofia do trabalho, Marx teria, definitivamente, destruído as inúmeras possibilidades de um mundo politicamente plural, muito devido à tentação, segundo Arendt (2016, p. 64), de “pensar o poder em termos de comando e obediência e assim equiparar poder e violência”. A dupla definição aristotélica do homem como um *zoon politikon* e um *zoon logon ékhon*, um ser que atinge sua “possibilidade máxima na faculdade do discurso e na vida em uma pólis”, se destinaria “a distinguir os gregos dos bárbaros, e o homem livre do escravo” (ARENDR, 2013, p. 49). Mas, o trabalho preservado por Marx seria, para os gregos um “negócio apolítico e privado”, e sua violência seria relacionada a um contato, e o estabeleceria, conquanto negativo, com outros homens.

Mediante o trabalho, a “glorificação da violência por Marx” conteria, segundo Arendt (2013, p. 50), “a mais específica negação do logos, do discurso”, a forma de relacionamento que lhe seria, diametralmente, oposta e, tradicionalmente, mais humana. Marx teria negado “o substancial conteúdo de liberdade contido na capacidade humana de conversar, dialogar”, cujo conteúdo teria sido, por ele, reduzido a ideologia (ARENDR, 2002b, p. 286; 290). O “desafio à tradição” implícito nas afirmações de Marx residiria “na predição de

que o mundo dos negócios humanos comuns, onde nos orientamos e pensamos em termos do senso comum”, se tornaria, um dia, “idêntico ao domínio das ideias, onde o filósofo se move, ou de que a filosofia, que sempre foi para os eleitos”, se tornaria, um dia, a “realidade do senso comum para todos” (ARENDR, 2013, p. 51), uma vez que o indivíduo marxiano, insuflado pelo trabalho, teria como seu único interesse o seu metabolismo avarento com a própria natureza, mas não o mundo plural da política.

Segundo Arendt (2002a, p. 40), “as armas e a luta” pertenceriam à atividade da violência, e “a violência, distinguindo-se do poder”, seria “muda”, pois, a violência teria início onde termina a linguagem. Quando usadas com o propósito de lutar, as palavras perderiam a sua qualidade de fala, se transformando em clichês. O modo como estes teriam se instalado na linguagem e nas discussões poderia ser um bom indicador não só do ponto a que chegamos ao nos privarmos de nossa faculdade da fala, mas também de nossa presteza para usar meios de violência mais eficazes do que “livros ruins”, e somente livros ruins poderiam ser “boas armas para impor nossos argumentos”. Tal “doutrinação” só faria “promover a luta totalitária contra a compreensão” e, em todo caso, introduziria o “elemento da violência em todo o domínio da política” (ARENDR, 2002a, p. 40). Marx teria, portanto, se esquecido do verdadeiro significado de uma revolução, a dignidade da política, dando ensejo à violência como a parteira da história, movimento que teria culminado em um ataque direto à “competência universal humana do diálogo”, idealizada pelos clássicos.

Sistematizado por Marx, o comunismo seria, segundo Arendt (2002a, p. 55), uma nova “religião secular” contra a qual o “mundo livre” se defenderia com o seu próprio “sistema religioso”. O

entendimento das “ideologias políticas como religiões políticas” teria se seguido, paradoxalmente, mas não por acaso, “à famosa denúncia de Marx” de que “todas as religiões” seriam “meras ideologias”. Sabendo disso, o comunismo evitaria, “cuidadosamente”, ser “confundido” com uma religião. Quando o Vaticano decidiu excomungar os comunistas, em virtude da óbvia incompatibilidade do comunismo com a doutrina cristã, não teria existido reação correspondente da parte dos comunistas. Do ponto de vista de um cristão, esta seria uma luta religiosa, assim como para o filósofo seria uma luta pela filosofia. Para o comunismo, entretanto, não configuraria nada do gênero. Tratar-se-ia de uma “luta contra um mundo em que todas essas coisas, religião livre, filosofia livre, arte livre etc.” chegariam a ser possíveis (ARENDR, 2002a, p. 60-61).

Se as “religiões seculares” seriam possíveis, no sentido de que o comunismo seria “uma religião sem deus”, então não viveríamos, segundo Arendt (2002a, p. 65), em um mundo secular, que teria banido a religião de seus assuntos públicos, “mas sim em um mundo que chegou mesmo a eliminar deus da religião”, algo que “Marx e Engels acreditavam ser impossível”. Teria sido o horizonte “humanista” de Marx o teria levado a “insistir no caráter violento da ação política”. Ele teria concebido o “fazer da história em termos de fabricação”. O homem histórico seria para ele, basicamente, *homo faber*. Mas, a fabricação de todas as coisas feitas pelo homem demandaria, necessariamente, uma violência que incidiria “sobre a matéria básica daquilo que é fabricado”, uma vez que “não se pode fazer uma mesa sem matar uma árvore” (ARENDR, 2002a, p. 62). Vendo a história em termos de fabricação, Marx teria movimentado uma massa de miseráveis contra o mundo público da política, promovendo o elemento

autoritário do trabalho como a mais digna das atividades humanas em uma luta apenas pela necessidade e nunca pela liberdade.

Segundo Arendt (2008b, p. 413), “é contra esses fazedores de história que a sociedade livre precisa se defender, seja qual for a visão deles”. Remetendo-se à famélicas hordas, Arendt sugere que o movimento revolucionário de massas, que é calcado em uma perspectiva radical de mudança do metabolismo social como um todo, seria, substancialmente, violento, portanto, condenável. Ainda segundo Arendt (2016, p. 37), nunca alguém teria duvidado de que “aqueles que sofreram violência sonham com violência”; de que “os oprimidos sonham pelo menos uma vez por dia em colocar-se a si mesmos no lugar dos opressores”; de que “o pobre sonha com as posses dos ricos”; de que “os perseguidos sonham com a troca do papel de presa pelo de caçador”; e de que “os últimos anseiam pelo reino em que os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos”. Mas, o problema, tal como Marx o teria enxergado, seria “de que os sonhos nunca se tornam realidade”, uma vez que seria “notável” a escassez de “rebeliões de escravos e de levantes entre os deserdados e humilhados” e, nas “poucas ocasiões em que ocorreram”, teria sido, precisamente, essa “fúria louca”, essa “explosão vulcânica”, que “transformou o sonho em pesadelo”, em violência generalizada, “para todo mundo”. Para a pensadora, se isso fosse mentira, “não precisaríamos ter descoberto os instintos de territorialismo grupal em formigas, peixes e macacos” ou “aprender que a superpopulação resultaria em irritação e agressividade”, como aquele visto nos animais. Apenas “um dia passado nas favelas, de qualquer grande cidade, teria sido o suficiente” (ARENDR, 2016, p. 77). Considerando a existência destas famélicas hordas, a “competência universal

humana do diálogo” defendida por Arendt desaparece quase que instantaneamente.

Toda essa violência viria, segundo Arendt (2014, p. 146), da sociedade de massa de operários, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma “humanidade socializada” que, por sua vez, consistiria em “espécimes sem-mundo da espécie humana, [...] exercendo, voluntariamente, suas funções”. Quando Marx teria insistido que o processo do trabalho terminaria com o produto, teria esquecido sua própria definição deste processo como “metabolismo entre o homem e a natureza”, durante o qual o produto seria “incorporado”, consumido e destruído “pelo processo vital do organismo” (ARENDR, 2014, p. 126).

Segundo Arendt (2002a, p. 64), tomando por base a “interpretação que Engels fez de Marx”, este teria sido o “pai das ciências sociais” que teria, por sua vez, concebido um “método natural” para os “assuntos humanos”. Marx teria sido o primeiro a comparar a “ciência natural com as humanidades” e a imaginar uma “ciência da sociedade”, uma disciplina muito abrangente, “a soma total das chamadas ciências históricas e filosóficas”, que partilharia e sustentaria “os mesmos padrões” científicos da ciência natural. Esta “insistência no caráter complementar da natureza e da sociedade” lançaria a “base para as categorias formais e não-históricas” que teriam começado a “dominar as ciências históricas e sociais” já naquela época. Tais categorias incluiriam não só a “luta de classes” marxista como a “lei do desenvolvimento histórico”, mas a “lei darwiniana da sobrevivência do mais apto” como “lei do desenvolvimento natural”.

Segundo Arendt (2008b, p. 394), Marx teria sido o “pai do método sociológico” e a delimitação imposta por ele à sociologia seria uma “ameaça para a filosofia” (ARENDR, 2008b, p. 62), porque apenas em um mundo em que “o lugar do indivíduo [...] é determinado pela condição econômica, e não pela tradição, é que ele perde sua morada” (ARENDR, 2008b, p. 72). Portanto, a filosofia do trabalho estaria, intimamente, “ligada à crescente funcionalização de nossa sociedade”, ou seja, ao “fato de que o homem moderno tem cada vez mais se tornado uma mera função da sociedade”. Por isso, o “mundo totalitário e suas ideologias” não refletiriam o aspecto radical da secularidade ou do ateísmo, mas o aspecto radical da “funcionalização do homem”. Seus “métodos de dominação” apoiam-se no pressuposto de que “os homens podem ser completamente condicionados”, já que não passam de “funções de forças históricas ou naturais” (ARENDR, 2002a, p. 66). Com forças “sobre-humanas” conduzindo a vida social, nenhuma das capacidades superiores do homem seria necessária

Para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era, apenas, trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo. [...] Se compararmos o mundo moderno com o mundo do passado, veremos que a perda da experiência humana acarretada por esse desdobramento é extraordinariamente marcante. Não foi apenas, e nem sequer, basicamente, a contemplação que se tornou uma experiência inteiramente destituída de significado. O próprio pensamento, quando se tornou um “cálculo de consequências”, passou a ser uma função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação

logo passou a ser e ainda é concebida em termos de produzir e de fabricar (ARENDR, 2014, p. 399).

Segundo Arendt (2014, p. 103), o trabalho para os clássicos não seria “um artifício para obter mão de obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro”. Entretanto, o “motivo da promoção do trabalho na era moderna” teria sido a sua “produtividade” e a “noção aparentemente blasfema que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais” (ARENDR, 2014, p. 105). O trabalho produziria e consumiria de acordo com o sempre recorrente movimento cíclico da natureza.

Cíclico, também, é o movimento do organismo vivo, incluindo o corpo humano, enquanto ele pode suportar o processo que permeia sua existência e o torna vivo. A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e imorredoura repetição (ARENDR, 2014, p. 118).

A predileção de Arendt por Kant não ocorre por acaso. Diferentemente das concepções de Marx e Hegel, estaria a de Kant, cujo “progresso é perpetuo; nunca há um fim para ele” (ARENDR, 1993b, p. 74-75). A concepção de progresso de Marx e Hegel, enquanto “padrão a partir do qual se julga a história”, reverteria de algum modo o “velho princípio de que o sentido de uma história [...] revela-se a si mesmo apenas no final”. Mas, Com Kant, a “importância da história ou do evento jaz precisamente não no final, mas no fato de



que ele abre novos horizontes para o futuro”, posto que teria sido a “esperança para as gerações futuras contida na Revolução Francesa que a fez um evento tão importante” (ARENDR, 1993b, p. 73). O progresso, e processo, defendido por Marx e Hegel seria, justamente, o movimento cíclico da espécie e é, portanto, “de pouco proveito para o indivíduo”, implicando “desconsiderar o particular e, por sua vez, dirigir a atenção para o universal” (ARENDR, 1993b, p. 36). Para Kant, “não é o destino, mas o progresso, um desígnio por detrás das costas dos homens, uma astúcia da natureza, ou, mais tarde, uma astúcia da história” (ARENDR, 1993b, p. 71). Por seu turno, ao definir o trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza”, cujo processo o material da natureza é modificado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem, de sorte que “o trabalho se incorpora a seu sujeito”, Marx teria deixado claro que estava “falando fisiologicamente”, e que “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre recorrente da vida biológica” (ARENDR, 2014, p. 121).

Segundo Arendt (2014, p. 125), os economistas clássicos, “embora Marx com maior força e consistência”, defendiam que o trabalho “fosse visto como a suprema capacidade humana de construção-do-mundo”. Como o trabalho seria a “mais natural e menos mundana” das atividades do homem, cada um deles, e, novamente, “nenhum mais que Marx”, teria se visto “enredado em contradições genuínas”. Em “todos os estágios” de sua obra, Marx teria definido o homem como um *animal laborans*, conduzindo-o para uma sociedade (comunista) na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não seria necessária: “ficamos com a alternativa muito angustiante entre a

escravidão produtiva e a liberdade improdutiva” (ARENDR, 2014, 129).

Como resultado,

A coincidência da filosofia do trabalho de Marx com as teorias de evolução e do desenvolvimento do século XIX - a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares da vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento histórico de um processo vital da humanidade como um todo - é incrível e logo foi percebida por Engels, que chamou Marx de “o Darwin da história”. O que todas essas teorias têm em comum, nas várias ciências - economia, história, biologia, geologia -, é o conceito de processo, virtualmente desconhecido antes da era moderna (ARENDR, 2014, p. 143).

A “sociedade de massas de trabalhadores”, tal como Marx teria tido em mente quando falava da “humanidade socializada”, consistiria em “espécimes sem mundo da espécie humana”, em homens separados entre si e isolados de seu mundo (ARENDR, 2014, p. 146). Por fim, a “esperança que inspirava Marx” e os melhores homens dos vários movimentos revolucionários baseava-se, segundo Arendt (2014, p. 164), na “ilusão de uma filosofia mecanicista”. A “verdade bastante incômoda” seria que o “triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho”, ao fato de que o *animal laborans* teria sido “admitido no domínio público”. Enquanto o *animal laborans* continuar de “posse dele”, não poderá existir “um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia”. O resultado seria a chamada “cultura de massas” (ARENDR, 2014, p. 165).

O “erro básico”, segundo Arendt (2014, p. 227), “de todo materialista em política” seria “ignorar a inevitabilidade com que os

homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares”. Ao contrário da fabricação, “a ação jamais é possível no isolamento” e estar isolado seria estar privado da capacidade de agir. a ação e o discurso necessitam “tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza” (ARENDR, 2014, p. 233).

A afirmação de Marx, de que as leis econômicas são como as leis da natureza, de que não seriam feitas pelo homem para regular os atos livres da troca, mas são funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correta em uma sociedade de trabalhadores, onde todas as atividades seriam rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza (ARENDR, 2014, p. 259).

A “uniformidade predominante” da sociedade de massas, baseada “no trabalho e no consumo”, manifesta em sua conformidade, teria “íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto”, na qual o “ritmo biológico do trabalho” uniria de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de “cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros” (ARENDR, 2014, p. 265).

Esse problema estaria, segundo Arendt (2014, p. 282-283), expresso nas revoluções modernas, todas as quais que, com exceção da Revolução Americana, teriam revelado “a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de produzir esse corpo”. Concebendo a violência como parteira de toda velha sociedade grávida de uma nova sociedade, Marx teria sintetizado essa “convicção dominante de toda a era moderna”. Por isso, em uma “sociedade de proprietários”, contraposta a uma “sociedade de

operários ou de assalariados”, seria “o mundo, e não a abundância natural ou a mera necessidade da vida”, que estaria no “centro dos cuidados e preocupações humanos” (ARENDR, 2014, p. 142). Desse modo,

A questão torna-se, inteiramente, diferente quando o principal interesse deixasse de ser a propriedade e passasse a ser o crescimento da riqueza e o processo de acumulação enquanto tais. Esse procedimento pode ser tão infinito quanto o processo vital da espécie [...]. Somente se a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é considerada como o sujeito gigantesco do processo de acumulação, pode esse processo seguir totalmente livre e em plena velocidade, isento dos limites imposto pela duração da vida intelectual e da propriedade possuída individualmente. Somente quando o homem deixa de agir como um indivíduo interessado apenas por sua própria sobrevivência, mas como um “membro da espécie”, [...] como Marx costumava dizer; somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pelo processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma “humanidade socializada” seguir sua necessidade, isto é, seguir seu curso automático de fertilidade (ARENDR, 2014, p. 142-143).

Montado o argumento de Arendt, conforme sua própria forma evolutiva e íntimo acoplamento, parece-nos que o seu posicionamento acerca de Marx vislumbra que este, na esteira de outros atores revolucionários modernos, como Maquiavel, Robespierre e Lenin, que teriam estado, por sua vez, atrelados à tradição, teria impulsionado os elementos autoritários para que o totalitarismo surgisse. Deste modo, a filosofia marxiana seria, substancialmente, perpassada pela violência, vinculando-se ao totalitarismo que, por sua vez, retornaria à

Marx, como uma espécie de consubstanciação de sua filosofia. Logo, surgem questionamentos desse modo examinados. Parece-nos que:

- A. O objetivo de Arendt é o de desvencilhar o vínculo causal entre capital e o denominado totalitarismo, aqui considerado um conceito depreciativo;
- B. Ao dedicar-se à política no campo ideal, a pensadora esforça-se em conservar a hegemonia do capital estadunidense como o exato oposto do totalitarismo que, por sua vez, teria sido conduzido pela impessoalidade de um “mal banal”, naturalizando, simultaneamente, a especificidade histórica das circunstâncias que foram necessárias para o desenvolvimento do capital de via prussiana na Alemanha, resultado dos elevados níveis de industrialização com forte presença da grande propriedade agrária de origem feudal, autocratismo político e uma vasta e complexa encruzilhada cultural, e das circunstâncias que sufragaram o Leste Europeu, resultado da cruel necessidade de produzir riqueza à custa do trabalho explorado pelo Estado, na sua tentativa de trânsito no sentido do socialismo;
- C. A liberdade política para Arendt é mera subjetividade, o que confere, ao que tudo indica, refinamento ao seu irracionalismo, insuflando o perspectivismo como ideal político, enquanto conserva seletiva e convenientemente contextos históricos fundados no escravismo e nos direitos extremamente restritos, portanto, em uma perspectiva política aristocrática. A pensadora jamais esclarece como seria possível proceder na pólis ausente de toda e qualquer

finalidade na prática, como ela sugere. Com essa irreduzível defesa pelo diálogo espontâneo e não-direcionado, Arendt tece uma espirituosa retórica em torno da vida política, mas não deixa claro no que ela consiste, salvo a ideia de que ela não faz parte das atividades cotidianas dos homens, como o trabalho, atribuído aos cuidados domésticos, uma esfera considerada por ela pré-política, por ser supostamente desprovido da capacidade de produzir valores humanos. A pensadora jamais esclareceu o que indivíduos abstratos podem compartilhar, além de sublime eloquência;

- D. Arendt produz, com efeito, uma análise abstrata, naturalizando a realidade objetiva da qual surge e se desenrola o movimento histórico, defendendo, ao que tudo indica, a ideia de que existe um único e inevitável caminho para a humanidade: aquele apontado pelos Estados Unidos. Tudo que se coloque frente a esse suposto movimento permanente da história é estigmatizado de totalitário. É provocante como a pensadora atenua e simplifica o mais que conhecido genocídio realizado pelos seus pioneiros conduzidos pela ficção do idílico Paraíso Terreal agrário da Nova Jerusalém;
- E. Desprezando os fatos históricos, Arendt culpabiliza os processos revolucionários modernos, que demonstram que o movimento histórico é movido nos termos das lutas de classes e do acúmulo de conquistas destas, em cadeia, garantindo legitimidade aos Estados Unidos em plena Guerra Fria. Até mesmo quando a pensadora critica os excessos políticos cometidos pelo governo estadunidense

- é somente para evidenciar sua suposta legitimidade fundadora, retomando sua mistificação em um nível mais elevado, portanto, levando em conta contextos históricos objetivamente divergentes em benefício de um ideal político que anda e desanda à revelia dessas mesmas divergências;
- F. Marx constatou o papel do trabalho na forja da genericidade humana e que Arendt o critica por isso, provocando importantes distorções em sua filosofia. Diferentemente do que defende a pensadora, Marx constatou que o trabalho nos conecta ao mundo humano. Sem o trabalho é que voltaríamos ao mundo natural. Segundo este pressuposto, Arendt também criticaria Newton por ter constatado a lei da gravitação universal, destacando que a gravidade nos tornaria seres compostos por matéria das estrelas? Não sabemos. Talvez, o que saibamos a esta altura é que parece conveniente para a pensadora que o mundo do trabalho se mantenha naturalizado, desprovido de forças mediativas e determinativas, do mesmo jeito que se manteve no mundo clássico, para fins apologéticos, como o eterno destino do gênero humano;
- G. Arendt desvia, tautologicamente, o que ela imputa como um ato autoritário do entendimento marxiano do trabalho para o entendimento marxiano da história, dando ensejo a uma suposta teleologia histórica produzida pela filosofia marxiana fundada na esfera produtiva do trabalho, uma atividade considerada violenta pela pensadora. Por conta deste suposto ato autoritário da esfera produtiva, Arendt prossegue e vincula, tautologicamente, o suposto método

presente na filosofia marxiana ao hegelianismo e ao evolucionismo como entendimentos historicamente teleológicos, dando ensejo a outro vínculo, sabidamente, aquele de Marx com o totalitarismo. O combate da pensadora contra todo o universalismo abstrato, do platonismo ao totalitarismo, e passando pelo marxismo, sugere um entendimento no qual o componente da esfera produtiva é encolhido e ignorado. Fica-se sem saber qual o poder determinativo do fator econômico. A esfera produtiva torna-se fato reduzido e até mesmo naturalizado, distorcendo ontologicamente a atividade vital e essencial do homem;

- H. A pensadora considera o processo social da vida como imutável, produzindo uma ordem hierárquica estável colocada aprioristicamente, ou seja, uma teleologia teológica, que combate todo progresso científico, mas que produz, um sistema análogo à escolástica católico-medieval, sustentado por uma autoridade tradicional e consagrada, a saber, aquela do sociometabolismo do capital. Disto, emana, ao que tudo indica, seu realce ontopositivo da política e da politicidade;
- I. O desinteresse de Arendt pelos fatos históricos compromete sua análise, provocando entendimentos pouco ou nada constatáveis. Devido à escassez quase que total de provas concretas, a pensadora sustenta suas débeis justificativas na etimologia, na semântica, na hermenêutica, portanto, na irrazoabilidade de suas abstrações. O seu pensamento soa como um menoscabo com a história, visto



que Arendt desconsidera, nem mesmo questiona ou analisa, as bases materiais preteridas no desenvolvimento de suas próprias hipóteses.

Percebe-se que, se não levarmos em conta a estrutura interna do argumento de Arendt, somos tentados a não nos determos objetivamente à sua gênese e função social. Isso acaba por desqualificar a expressão do ideário de Arendt. Deve-se desenredar sua teoria pela raiz.

O fato de Arendt apresentar certa desenvoltura faz com que os leitores convencionais caracterizem como positiva e vantajosa sua teoria (ou seria o contrário?). Tais análises deixam de lado a concretude do seu *corpus* ideológico, posto num trânsito à sustentação e consolidação do capital estadunidense em plena Guerra Fria. Logo, torna-se fundamental a captura de sua essência.

Com toda certeza, existem aqueles que acham o pensamento de Arendt proveitoso e interessante, contudo é improvável, em virtude dos questionamentos acima apresentados, que entre eles se incluam intelectuais preocupados com o processo histórico tal como ele aconteceu de fato. Verifiquemos a validade factual do argumento de Arendt.

## O ANACRONISMO HISTÓRICO (OU O MASTODONTE) DE ARENDT

Parece-nos que Arendt sugere um desafio fundamental a Marx que, por sua vez, vem sendo contestado e combatido com sutileza e ferocidade crescentes. Parece-nos, inclusive, que tal fato decorre de um problema histórico sem paralelo: a universalização e a recalcitrância do capital, fenômenos que carregam consigo a norma de completar Marx com ideias contrárias ao seu próprio universo analítico por meio de um leque e um conjunto que atinge o total repúdio ao pensador.

Tal como sugere Arendt, o objetivo é dá-lo como superado, mergulhando-o em uma ânfora supostamente radical de cozimentos metodológicos e epistemológicos vencidos, na admissão nunca demonstrada, e talvez não demonstrável, de que o conhecimento marxiano carece de fôlego intrínseco para a sua congênita expansão e desenvolvimento.

Em um gritante e falso orgulho vanguardista, que nutre e engorda um obstinado preconceito, para acudir ou sufocar, estas práticas, multiplicadas ao infinito, têm sido embelezadas acriticamente com a fisionomia da renovação às custas da corrosão e do tolhimento do próprio saber marxiano e de seu ilimitado potencial de ampliação e desdobramento marxistas.

Parece-nos razoável resgatar e retrabalhar Marx, de forma radical, mas nunca dogmática. No entanto, posto e repostado o drama das formas mutantes do capital, todo receio autêntico ainda é válido. Todo questionamento honesto está na ordem do dia, bem como é imperativo, com igual firmeza, investigar toda investida contra Marx que, no caso

de Arendt, recebe um fino e elevado padrão reflexivo que merece respeito e exige um exame detido. Tais investidas jamais foram descartáveis com um simples olhar a contragosto. Elas devem ser combatidas pela convicção na cientificidade, mesmo que com um grânulo de petulância, que aceita o desafio de se pôr e de se expor às provas da investigação e do escrutínio público.

Por outro lado, não cabe mais silenciar contra o costume de falar contra Marx. Revela-se todo um flauteio voltado contra o pensador que perpassa, pelo menos em parte, a força-tarefa de tornar impossível, em qualquer área ou nível, o ideário marxiano, de dizer que as “celebérrimas” e “generosas” (ah! Não é muita piedade?) ideias de Marx mostram-se, no mínimo, problemáticas, ao menos, insuficientes, em todo caso, carentes de estímulos híbridos. Ao que tudo indica, uma das grandes desculpas da investida de Arendt, e de tantos outros, é o derradeiro aforismo sobre Feuerbach, onde Marx

Denuncia as incompletudes do saber filosófico até aquela hora: diferentes interpretações do mundo que não pensam e não implicam sua transformação. Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo até o fim e, por esta radicalidade, seja a mediação consciente de sua transformação. A interpretação que quer ver aí a substituição linear do pensamento pela ação é puro barbarismo teórico, que desmerece a estatura intelectual de Marx e sua elevada concepção de prática consciente (CHASIN, 1987, p. 44).

Através de demandas que nunca se dão por atendidas, este costume, adotado deliberadamente por Arendt, perpassa do mero desprezo ao grave falseamento, assumindo o estatuto de moldura e

substância da liberdade, uma certa repulsa pela razão, como é perceptível em alguns círculos.

Na nébula deste século, parece erudito e prestigioso fazer passar, sobre as passarelas filosófico-científicas, um novo e extremado ceticismo, que embora não tenha nascido nem se destine, diretamente, apenas e para a neutralização de Marx, mas que, contra este, projeta todo o seu poder destrutivo. Enquanto Arendt aposta contra a letra e o saber marxiano, faremos a nossa, aposta por aposta, em defesa de Marx.

Distante do que sugere Arendt e conforme mostrado na parte introdutória desta tese, não existe um método antecipado a própria realidade no modo como Marx concebe a realidade. As teorizações da pensadora permitem com que ela chegue até Marx sem maiores cuidados. Elas não são acidentais, mas se conectam e se reafirmam, conservando toda sua filosofia. Agora, façamos a prova real dessas teorizações.

Segundo Chasin (2000b), o conceito de totalitarismo expressa, em sua rusticidade ou refinamento, o reconhecimento de um “espectro político total” (Cf. ARENDT, 2012). Parece-nos que Esse arbitrário e inconcludente conceito possui fins apologéticos, expressando o fundamento de todo tipo de monopólio de poder sob certos pressupostos: o Estado policial; o poder concentrado no Estado; o partido único estatal; o controle social exercido pelo Estado. O seu oposto parece, facilmente, constatável: a legalidade do Estado; o poder difuso; o pluralismo; a liberdade individual; a razão (sempre consubstanciada no indivíduo). Onde o totalitarismo não existe, existiriam as leis “em geral”, o pluralismo “em geral”, o indivíduo “em geral”, a liberdade “em geral”, a razão “em geral”.

Logo, o totalitarismo suspenderia com os pressupostos do Estado nacional. Sua “política da morte” dissolveria a linha que dividiria o público do privado, aquela falsa simetria entre Estado e sociedade civil. Portanto, o totalitarismo representaria o Estado nacional com sinal trocado. A ideologia burguesa se defende ideologicamente desse modo.

Rejeita-se a hipótese de isso ser um simples jogo de palavras, uma vez que se configura a ideia abstrata que exclui o poder político do poder material, baseada em uma atribuição de valores também abstrata do primeiro positivado e do segundo negativado. Por meio desta lógica, o Estado nacional se tornaria um presente celestial de uma história encerrada e o totalitarismo um desagradável “evento” que expressa a ideia não menos abstrata de que o poder material não pode ou deve ser conhecido pelo homem.

Entretanto, a suposta disparidade entre o totalitarismo e o Estado nacional não é de modo algum causal, mas somente uma comparação paradigmática. Segundo essa lógica, a sociedade, entendida como a simples somatória de indivíduos iguais, cujas únicas diferenças são suas capacidades pessoais, é aquela que funda a existência, os limites e a finalidade do Estado.

De forma que, para a análise liberal, a questão do estado se resume na problemática da legalidade, dado que tudo se gera e resolve no jogo interindividual, ordenado por regras definidas acima do social, ficando excluída qualquer consideração relativa à problemática das classes e de sua hegemonia. Consequentemente, a crítica liberal não toma, nem poderia lógica e historicamente tomar, o liberalismo como uma forma de hegemonia de uma determinada classe, mas como a expressão real da igualdade entre os indivíduos. E, na

medida em que o social é a soma dos indivíduos, o jurídico não pode deixar de ser a aparência que elide a desigualdade concreta (CHASIN, 2000b, p. 81).

O poder material resolver-se-ia somente pela legalidade, posto que o Estado nacional não entenderia a si próprio como o jugo de uma classe sobre outra, mas sim como um reflexo de uma sociedade igualitária. Consequentemente, o poder político naturaliza o poder material e a possibilidade de entendimento da realidade é bloqueada.

Ao invés de apresentar conceitualmente a realidade concreta, prefere o emprego de universais abstratos como o único e possível recurso de análise. Contudo, ideias abstratas espelham, somente, a sua base genitora contraditória, concebida como base natural do metabolismo entre os indivíduos igualmente considerados. Precisamente, o universal abstrato do totalitarismo permite ao capital conjugar uma multiplicidade de fenômenos, distinta e historicamente situados, sob o mesmo rótulo que os mistifica sob o pretexto de explicá-los.

Através deste estratagema, assiste-se ao nazismo e ao stalinismo serem transformados em totalitarismos, posto que não defendem os interesses mais estreitos do capital transnacional, como se pretende no Estado nacional. Tudo isso sob a ideia de que o poder político é um problema abstrato de hegemonia.

O conceito de totalitarismo funda-se na postura ideológica do capital, afirmando contra toda evidência que, no Estado nacional, todos têm ou pelo menos tendem a ter alguma parcela do poder. Em outros termos, que o poder político no Estado nacional é difuso. Difusão, aliás, que é tomada como o único antídoto ao totalitarismo. Arendt não coloca

a perspectiva de uma superação deste “Estado total”.

Pelo contrário: recomenda difundir-lo contratualmente, o que revela, à medida que o contrato não é efetivamente celebrado entre os iguais, que Arendt se apoia em um universal abstrato para defender privilégios concretos e específicos. De modo que fica fácil perceber que o conceito de totalitarismo é um produto ideológico de interesses práticos daqueles que o utilizam, sendo somente o termo com que a perspectiva do capital designa tudo aquilo que contraria no plano político o modelo que ela forja de seu mundo e de si mesma.

Este nivelamento conceitual exhibe, também, um deliberado reducionismo, posto que reduz os problemas reais ao nível do entendimento político, possibilitando misturar e confundir fenômenos históricos distintos. Mistificando as evidências históricas concretas e reduzindo-as ao nível do entendimento político, o conceito de totalitarismo opera tautologicamente ao esquematizar diferentes eventos, englobando-os arbitrariamente contra o arquétipo político do capital: o Estado nacional.

Não queremos aqui confundir ou dissolver as distintas formas de hegemonia, mas ressaltá-las, afirmando que a hegemonia sempre está vinculada ao poder político, ao contrário do que Arendt defende. Desse modo, e é o que nos interessa, defender que o nazismo foi um tipo de totalitarismo pode ser, na melhor das hipóteses, uma mera formalidade, mas jamais o esclarecimento de um fenômeno histórico. Além de mera formalidade, parece-nos um subterfúgio ideológico.

Ao transformar o conceito de totalitarismo na noção-chave para o entendimento do nazismo, a primeira consequência é situar todo o fenômeno na esfera política, descaracterizando o todo histórico que ele espelha em benefício de um entendimento que o finaliza na esfera

do poder. Tomada esta de forma isolada e autossuficiente, encaminhando o entendimento do político pelo político, é pressupô-la independente e autônomo da história.

Com efeito, o entendimento político do fenômeno se faz sem referência a esfera produtiva em que se manifesta, desprezando a sua base histórica e a necessidade de investigar as relações materiais das quais ele emerge. Em resumo,

Usar o conceito de totalitarismo, na qualidade de instrumento explicativo, é “explicar” manifestações particulares determinadas por traços superestruturais genéricos. É “explicar” o particular concreto pelo universal abstrato. É pôr-se na perspectiva epistemológica liberal. Não podemos aqui, reconhecendo o claro caráter condenatório com que a crítica liberal envolve toda sua análise do nazifascismo, falar também, parafraseando G. Lukács, em “epistemologia de direita e ética de esquerda”? (CHASIN, 2000b, p. 84).

Percebe-se as vantagens ideológicas que o conceito de totalitarismo produz à base material contraditória que o engendra: Arendt desconsidera o poder material do qual surgiu o nazismo, de modo a desligá-lo da lógica do capital, escondendo o fato de que foi o acirramento, e não o fim, das lutas de classes que levou ao fenômeno denominado de totalitário.

Com o conceito de totalitarismo, o fenômeno se converte em um tipo ideal, concebido abstratamente e desconectado de sua perspectiva sócio-histórica, desnudando o fato de que seu uso espelha sua inconciliável base causal. Ao que tudo indica, nunca importou, para Arendt, a defesa da falsa simetria entre nazismo e stalinismo. Ao contrário, importou que ambos fossem desligados politicamente de



suas respectivas bases materiais. A partir disso, enseja-se reforçar a pretendida identidade entre capital e liberdade, além de estabelecer que os “regimes de terror” são, precisamente, aqueles que negariam o vínculo entre capital e liberdade.

Todavia, o conceito de totalitarismo não é somente um subterfúgio ideológico, mas também o limite analítico da ideologia liberal, pois exhibe o vácuo ontológico entre o entendimento do objeto e o próprio objeto. Com o conceito de totalitarismo, é possível omitir o vínculo causal entre capital e nazismo, e isto para o primeiro é vital que seja reconhecido. Do contrário, destrói-se, exatamente, o seu fundamento racional e, conseqüentemente, o seu caráter de fim da história, de última forma evoluída de sociabilidade. Forma esta que só admite mudanças no sentido de aprimoramentos dos componentes que a consubstanciam, alterações que não firam a essência da lógica do capital. O conceito de totalitarismo possibilita o falso entendimento de que o entrave histórico proporcionado pelo capital é intransponível. Sob o uso de um abstrato universal, torna-se complicado preservar o campo ideológico do capital sem maiores abalos.

Se todo universal abstrato assim o faz, o conceito de totalitarismo apenas mostra e ressalta o seu oposto, porque é, justamente, na condição de seu contrário que o capital sempre se consolida. Ir além do conceito de totalitarismo é, portanto, reconhecer a falsidade dos conceitos que fundamentam a ideologia burguesa. Se o totalitarismo é a negação da igualdade dos homens, negar o conceito de totalitarismo não seria destruir esta desigualdade factual, mas reconhecê-la como própria do capital que gera aquela perspectiva, o que obviamente destruiria a própria perspectiva. Reconhecer o nazismo como um produto do capital em condições especificamente

históricas é aceitar que este nega a si mesmo, não sendo, portanto, a forma acabada da história, que esta prossegue, e que aquele está posto em xeque.

Admitindo o distanciamento ontológico entre o nazismo e o stalinismo, condena-se toda tentativa de realizar uma hagiografia de Stalin e de seus atos evitáveis e condenáveis. É demasiado simplista vislumbrar a conquista política como o único meio necessário de alternativa ao capital. Como evidencia a dolorosa experiência histórica, a conquista política constitui apenas uma parte da tarefa transformadora do desafio histórico de ir para além do capital. A insistência do capital mostrou o descumprimento da nova forma histórica da qual falava Marx.

O capital acabou sendo desviado do controle de seus verdadeiros produtores e em prejuízo voluntário ou involuntário destes. Desse modo, fica reduzido a voto piedoso e tolo misticismo apegar-se à suposta superioridade de formas morais, políticas e culturais de sociabilidade. Com isso, o partido do trabalho foi substituído por dispositivos manipuladores e decadentes. Das suas entranhas, estende-se o obstáculo que converteu o homem em subproduto da história.

Afinal, onde domina o capital, domina também o mistério e a consciência obnubilada, muralhas que se levantam contra o desenvolvimento do gênero humano. O trágico desafio genético de fundar um capital básico dentro de um universo para além do capitalismo vale apenas como fato e nunca como delito. O perigo se manifesta no planejamento central do Estado, que sistematiza a recalitrância do capital, transformando-se em modelo, pelo qual os homens devem se prostrar em uma oferenda de suas vontades e

consciências. O culto ao Estado e aos seus líderes é o que elimina toda racionalidade. Este é o verdadeiro delito. A poesia da revolução não deve ser retirada do passado, mas sim do futuro.

A ideologia burguesa nada mais pode criticar, além de poderes políticos monopolizados, sob pena de estragar os seus próprios pressupostos, consubstanciados no conceito de totalitarismo. Se a explicação do conceito de totalitarismo pode se dar por satisfeita no plano ideológico, em contrapartida, no plano científico ela só reforça a tese de que o capital é o seu responsável genético. Por esse motivo,

Referimos acima uma tendência ao formalismo. Sem nos determos aí por mais de um momento, cabe registrar que o esquema sintetizado pela noção de totalitarismo tende para, mas não efetiva, um modelo formal, isto é, “vazio na medida em que se refere a um objeto qualquer”. Como obviamente não se refere a objetos quaisquer, mas a certos objetos políticos, configura uma noção abstrata, isto é, um “esquema de significações /.../ que não considera todas as condições concretas de sua realização”. Portanto, como toda noção abstrata, opera um esvaziamento (CHASIN, 2000b, p. 87).

Nota-se que, enquanto mera abstração, o totalitarismo é definido por concepções negativas dos valores que protegem ideologicamente o capital, pois é um esquema que resulta, exatamente, da aglutinação dos traços fenomênicos que ilustram o capital, mas não o fenômeno político que o conceito tenta explicar. Tudo isso não é, evidentemente, uma coincidência, mas uma relação arbitrária. Dada a infinitude de dados empíricos, de aparências que esses fenômenos políticos oferecem ao observador, resta claro que a captação efetuada pelo conceito de totalitarismo é desde o início orientada ideologicamente

pelo capital.

Portanto, ele é uma generalização de aparências que dizem respeito a objetos concretos distintos, dos quais, por força não-empírica, foram abstraídas, sem justificativa, determinadas características, dentre as quais aquelas que tornariam irrelevante a similitude fenomênica e impossível a confusão dos concretos, reduzindo radicalmente a amplitude da generalização. Não existe nenhuma novidade em dizer que a captação de dados empíricos não é uma operação inocente. Sendo um suposto esquema essencial, metodizado por leis gerais abstratas, esse tipo de operação dá a impressão de que oferece uma forma neutra de investigação válida para utilização em qualquer caso.

Não se trata, de fato, de uma operação que se abre para a diversidade do real, mas uma abstração que se fecha, exatamente, para esta diversidade, impondo ao concreto uma homogeneização que o dissolve. É uma operação que só possui elasticidade para conter materiais de diferentes tipos, pois é expressa por um esvaziamento de conteúdo específico, exatamente o que destruiria por completo suas pretensões ideológicas.

Não por menos Arendt sugere que o impulso pelo lucro, cuja importância para o imperialismo teria sido frequentemente exagerada, teria desaparecido no designado totalitarismo, devido à vontade da conquista pela conquista, adquirida pelas classes dirigentes dos Estados, que nada se relacionavam com suas classes burguesas.

Esse processo classificatório, que busca sutilar o objeto abstraído pela constituição de uma tipologia, conhecendo seus ramos principais e, posteriormente, subdividindo-os, de modo que se passa a falar em totalitarismo “de direita”, totalitarismo “de esquerda”,

totalitarismo “de Terceiro Mundo”, não apenas desmente qualquer evidência contrária, mas também a importância de qualquer evidência.

O perfilar dessas tipologias reafirma a classificação das entidades históricas pelo seu reducionismo às aparências políticas, tomando estas como o conduto ideal da história, ao qual, é conferido a condição de norte, que é perseguido à revelia dos modos de produção e dos graus concretos de desenvolvimento histórico destes. As manifestações concretas são captadas, simplesmente, como fenômenos políticos, o que confere acriticamente à esfera política uma autonomia de existência, de funcionamento e, conseqüentemente, de explicação. Tais classificações subentendem, inclusive, que o totalitarismo pode existir em modos de produção distintos, em formações históricas diferentes, portanto, tendo um caráter universal absoluto, não sendo, também, produto específico da lógica do capital sob circunstâncias também específicas.

Vale a pena destacar que o conceito de totalitarismo causa um desentendimento que possibilita realizar, também, apesar de certo mimetismo, uma outra falsa simetria, comumente utilizada, entre o integralismo, peculiaridade anticapitalista romântica da via colonial de desenvolvimento do capital brasileiro, e o fascismo, peculiaridade modernista reacionária da via prussiana de desenvolvimento do capital italiano.

Nesse sentido, adotar o entendimento de que o integralismo e fascismo são entes concretos, que se distinguem historicamente, envolve também distinguir a via prussiana como forma não-clássica de objetivação capitalista, que propiciou às formações capitalista singulares, como da Itália e da Alemanha, um salto sem precedentes de uma condição de atraso histórico para a posição de um capitalismo

monopolista já no estágio imperialista. O fascismo é expressão do grande capital, que busca expandir-se por meio de uma ideologia de mobilização para a guerra imperialista, a fim de pressionar uma remarcação das esferas já dominadas pelos polos hegemônicos do grande capital.

O integralismo, muito pelo contrário, se põe como uma utopia ruralista no interior dos condicionamentos de outra forma não-clássica, a via colonial, subordinada ao imperialismo, como movimento que buscou estancar o desenvolvimento do capital industrial na singularidade histórica brasileira (Cf. CHASIN, 1978). Alude, portanto, ao conjunto de mazelas específicas de uma entificação social capitalista, de extração colonial, que não é contemporânea de seu próprio tempo. Pois, a mundialização do capital agrega formações sociais distintas e engendra desenvolvimentos desiguais e combinados. Na via colonial, o receptor tem de se reproduzir sempre como receptor, em nível hierárquico inferior da escala global de desenvolvimento, nunca integralizando a figura do capital, sendo este, portanto, estruturalmente incompleto e incompletável. Logo, o desenrolar colonial se manifesta contrariamente ao progresso social, fazendo-se sem ruptura com o historicamente arcaico, pagando-lhe pesados tributos (Cf. CHASIN, 2000a). Persistindo neste sensato exemplo:

Na medida em que um país de economia subordinada não é distinto dos países subordinantes simplesmente em grau, à medida que sua estrutura e seu processo histórico são de natureza apropriada e decorrente à sua condição de subordinado, seus fenômenos particulares não podem ser simplesmente igualizados aos fenômenos de aspecto semelhante que se verificam nos países

dominantes (CHASIN, 2000b, p. 89-90).

Nivelá-los para efeito de análise é menosprezar a distância ontológica que os separam efetivamente nos concretos que lhe correspondem. Praticar essas equalizações é quedar-se em uma abordagem que se esgota no reinado rotineiro das modalidades neopositivistas, sempre renováveis, dando luz e lógica ao desentendimento; é pseudoclassificar o objeto em lugar de explicá-lo, fazendo com que suma o seu conteúdo específico; é possibilitar que a análise se reduza em um esquematismo da equiparação, cujo resultado fica estacionado ao nível das vagas generalizações, tornando-se, assim teoricamente ineficiente e praticamente desorientadora.

Segundo Slavoj Žižek (2013), o conceito de totalitarismo funciona como um “antioxidante” ideológico, cuja função é controlar os “radicais livres” e ajudar o corpo social a manter sua saúde político-ideológica. Mesmo assim, em alguns círculos, espera-se que Arendt seja tratada com admiração e até mesmo estudiosos, cuja orientação básica poderia jogá-los contra a pensadora, adotaram a impossível tarefa de conciliá-la com seu compromisso teórico fundamental. Esse entusiasmo por Arendt talvez seja o sinal mais claro do desastre teórico dos circuitos progressistas, a prova que estes aceitaram as coordenadas básicas da ideologia burguesa (democracia contra totalitarismo etc.) e agora tentam redefinir seu protesto dentro deste núcleo.

Mesmo a resposta crítica do liberalismo hegemônico, aquela do pós-modernismo, que é posta não no sentido da destituição do capital, mas da destituição do homem, baseia-se no conceito de totalitarismo, uma vez que a sua lógica é mais ou menos esta: a esfera social é o

campo da incognoscibilidade estrutural, está condenada para sempre ao intocável, e o conceito de totalitarismo diria, em sua forma mais elementar, respeito a essa incognoscibilidade. Mas qual é o problema em ser chamado de totalitário?

Em toda a sua existência, o conceito de totalitarismo foi uma chave ideológica que amparou a complexa operação de controle dos “radicais livres” e de garantia de hegemonia da ideologia burguesa. É também inútil tentar dividi-lo em subcategorias porque, no momento em que o aceitamos, entramos firmemente no horizonte liberal. Afinal, explorando este conceito como o espectro definitivo da modernidade, Arendt busca nos fazer renunciar de qualquer engajamento político radical. Com isso, os liberais

Podem sentir uma satisfação hipócrita na defesa da ordem existente: eles sabem que existe corrupção, exploração etc., mas cada tentativa de mudar as coisas é considerada eticamente perigosa e inaceitável, porque ressuscita o fantasma do “totalitarismo” (ZIZEK, 2013, p. 9).

O totalitarismo é considerado a modernidade enviesada, ideologizada: ele é concebido quando o esclarecimento é interrompido ou, como em Arendt, o resultado necessário deste, do desencantamento do mundo pela razão instrumental, um problema que teria levado ao Holocausto, transformado pela pensadora em uma evidência diabólica, abordável apenas como ponto traumático último, em que o conhecimento histórico objetificante é por ele decomposto e inutilizado. Ele

é classificado como um mistério, o coração das trevas da nossa civilização; seu enigma nega de antemão todas as respostas (explicativas),



desafiando o conhecimento e a descrição, não comunicável, estando fora da historicização - ele não pode ser explicado, visualizado, representado, transmitido, pois assinala um Vazio, um buraco negro, o fim, a implosão do universo (narrativo). Por conseguinte, qualquer tentativa de situá-lo em seu contexto, de politizá-lo, equivale à negação antissemítica de sua unicidade (ZIZEK, 2013, p. 52).

Um problema decorrente deste argumento é a inadvertida reprodução do aceite incontestado do suposto controle total imposto pelos nazistas aos seus prisioneiros. Torna-se importante insistirmos na humanidade da figura do *muselmann*, sem nos esquecermos que ele é, de fato, desumanizado, privado de características essenciais da humanidade, levantando o seguinte questionamento: distantes de qualquer argumento moral, próprio de uma história terapêutica, não seria a figura do *muselmann* uma verdadeira transgressão carnavalesca bakhtiniana?

Outro problema é que a sua “desistorização”, sua elevação a um mal metafísico e absoluto, à exceção intocável, soa também como um ato político de total manipulação cínica que visa legitimar certo tipo de relação social hierárquica, permitindo com que essa mesma lógica seja ainda realizada por outros meios, com outros objetivos, deslocada para outros alvos, que representariam um perigo ao indivíduo “em geral”.

Tal como demonstra o multiplamente representativo desespero de natureza culturalista por uma sociedade abstratamente não-antagônica, resultando em uma luta negativa e totalmente aberta e contingente. No combate a uma suposta razão moderna, o seu monismo invertido busca atingir, somente na e pela esfera espiritual, a repetitiva e entediante mesmidade que serve de abrigo moral para os seus

denominados “rizomas”.

Neste ponto, os conceitos de totalitarismo e totalidade tendem a se misturar. A busca pela totalidade, já presente na filosofia de Hegel, é interpretada como o edifício totalitário definitivo na filosofia. Arendt condena essa busca e, em sua esteira, Marx, como um pensamento cartesiano mecanicista, uma vez que a ideia de totalidade envolveria a pretensão à objetividade, que obliteraria os mecanismos de poder da subjetividade que determinariam o que interessa como racional e objetivo.

Resultado do desencanto com o progresso, que teria unido desenvolvimento tecnológico e democracia de massas para aviltar a humanidade, fazendo-a seguir ao modo freudiano líderes demagógicos em nome de forças “sobre-humanas”, o conceito do totalitarismo e seus adeptos sugerem uma modernidade devastada pela técnica. Logo, a igualdade substantiva é desacreditada e substituída pelo culto à sociedade civil. O resultado? A defesa por uma estrutura histórica lógico-abstrata, por vezes imóvel e estilhaçada, em uma estratégia sutil de deslocamento do social para o subjetivo em uma espécie de presentismo, um presente diluído e expandido que absorve e dissolve em si tanto o passado como o futuro.

Parece-nos que defender entendimentos como o de Arendt é exibir um comportamento apologético ao capital, externamente pretencioso e internamente rastejante. Tal comportamento não configura um acidente, pois o que Arendt chamou de dignidade da política é o resultado da inquestionável vitória do capital sobre o gênero humano.

Entendido o conceito de totalitarismo como um subterfúgio ou um “antioxidante” ideológico, parece-nos que Arendt parte de um

pressuposto especulativo em que os sintomas políticos historicamente distintos podem ser divididos entre “mundo livre” do capital estadunidense e “submundo” antiliberal nazista e stalinista, caracterizando um “colossal recalque histórico” (Cf. LOSURDO, 2017), que projeta o decurso imperialista estadunidense em termos abstratos nos seus adversários políticos.

Por efeito, revela-se o problema de fundo da filosofia de Arendt: o politicismo. Este que esconde por detrás uma longa história concreta da política e da politicidade. Segundo Chasin (2000b), esta é uma história atual, mas que não se restringe ela. Trata-se de uma prática exercida ao longo de toda pré-história humana, termo empregado por Marx para se referir a tudo aquilo que sucedeu até a sua época, compelida pela necessidade decorrente de universos produtivos debilitados. Com essa prática, a esfera produtiva é vista como natural. Na melhor das hipóteses, é vista como uma plataforma virtual cujos rumos cabem necessariamente à política.

Diferentemente do que defende Arendt, a política esteve cada vez mais presente, legando-nos uma conjuntura bastante pressionada. Dois fatos comprovam isso: o capitalismo pujante e rebrilhante que ressalta sua miséria estrutural e o Leste Europeu que findou em sangrentas lutas de suas inviabilidades originárias. Entretanto, dizer isso é insuficiente.

A trajetória histórico-imanente da política atinge seu ponto mais alto na descontinuidade do núcleo de tendências progressistas do homem projetado no mundo do Renascimento, mas que fora deixado de lado pela classe burguesa, quando esta deixou de lado seu papel revolucionário e iluminista.

Trajetória do projeto emancipatório humano que desembocou em

um dilúvio de sombras na atualidade, dado que somos apenas um desenho desfigurado desse luminoso projeto originário do gênero humano. Esse reluzente projeto foi sovado pelo trágico desenvolvimento do capital e da política e não pelo aprimoramento do trabalho, como defende Arendt.

O mundo renascentista foi de tamanha relevância, implicando em um novo ideal de homem e comunidade. Nele, configurou-se uma escolha involuntária, mas necessária, pelo mundo clássico, na falta compulsória de outro modelo civilizatório. A escolha pelo mundo clássico como modelo civilizatório revela que este, devido ao seu relativo desenvolvimento da propriedade privada, diferentemente de todos os outros mundos pré-capitalistas, elaborou com senso universal a convivência humana em sociedade.

Como no mundo clássico, no mundo renascentista o homem sempre foi, por mais estreita que fosse sua sociabilidade, o objetivo da riqueza. Destarte, surge o decisivo interesse clássico pela ideia de justa medida, traduzindo a presença e o respeito permanente dos limites entre indivíduo e comunidade. O mundo clássico foi a justa lucidez dos limites sociais e foi a feliz normalidade da infância da humanidade mencionada por Marx.

É preciso entender aquilo que nos clássicos fascinou Arendt e, que antes, fascinou o mundo do Renascimento, pois seria um problema enorme para o inerente poder das ideias atribuir a elas capacidade autônoma de atuar e determinar o tema, unilateralizando e embotando os esclarecimentos, admitindo que uma ideia se manifestasse por meio de um miasma resultante das atividades cerebrais coletivas e fossem desprovidas de ossatura material posta pela práxis social.

E aquilo que encantou Arendt no mundo clássico é o resultado da

natureza debilitada de sua tecelagem societária. Essa é a particularidade social onde a baixa produtividade é a base da atividade material dentro de uma comunidade. limite que oferece ao homem uma existência imediata e circunscrita à comunidade na qual ele está inserido.

É a copertinência dos indivíduos à comunidade, a existência da individualidade como membro de agrupamentos interconexos e interativos, isto é, a existência natural das individualidades como partes de hordas ou tribos (CHASIN, 2008b, p. 166-167).

O indivíduo pertence subjetivamente à comunidade, que lhe serve de mediação à propriedade e às condições naturais de produção. Nessa lógica, a comunidade se apresenta como a primeira força produtiva, ou melhor, um estágio específico de desenvolvimento das forças produtivas, em que o objetivo da produção, em si, é reproduzir o produtor e, simultaneamente, as condições objetivas de sua existência, vale dizer, da comunidade.

No universo produtivo pré-capitalista, indivíduo e comunidade tornavam-se inseparáveis, traduzindo uma unidade fundamental, muitas vezes aumentada pelo fator político-religioso. Essa unidade fundamental corresponde ao princípio limitado do desenvolvimento produtivo que prende o indivíduo à comunidade, tornando inconcebível toda e qualquer cissura.

Esses limites atravessam e se irradiam por todas as dobras, veios e poros desse modelo de sociabilidade, desde as mais remotas e germinais e por todo o gradiente das formações pré-capitalistas. Em todas as suas modalidades, o fundamento do evoluir é a reprodução orgânica das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e

aceitas como dadas e fixas tradicionalmente, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definida e pré-determinada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho quanto no relacionamento do homem com seus pares de atividade em todas as formas da práxis social.

Os mundos ainda muito próximos e dependentes da natureza, como o mundo clássico, revelam um indivíduo limitado, reduzido à lineamentos e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes. Toda a potência humano-genérica se resume à coagulante malha produtiva que enerva toda uma comunidade limitada.

Os flancos múltiplos da debilidade de suas forças produtivas se reapresentam organicamente para o indivíduo e condicionam, pelos mesmos motivos, os limites deste, que geram a necessidade e os espaços próprios para a emergência da figura do Estado e de seu modo próprio de exercício, a política, atividade correlata ao poder, por sua conquista e conservação ou pela contraposição dos que ainda não o detêm.

Por esse motivo, indivíduo e comunidade redundam em horizontes estanques de convivência e interatividade. O seu limite produtivo engendra a potência negativa social, mas também a potência positiva da política. É um potencial duplo que procura o desapego à sua debilidade inata e se desenvolve em favor da planta humanossocietária objetivamente debilitada, tentando organizá-la conforme os seus desejos e vontades.

Dessa maneira, um mundo repleto de entraves históricos reivindica a tendência verificada em Arendt da universalidade da política. Contudo, o que passou desapercibido pela pensadora é que tanto mais destacado é o papel da política quanto mais débil for o

desenvolvimento produtivo de uma determinada comunidade.

A debilidade clássica fora inferior à dos outros universos produtivos pré-capitalistas, as crianças precoces e mal-educadas mencionadas por Marx, devido a um longo e penoso processo de apropriação da tecnologia e da cultura oriental. Os clássicos sabiam e se orgulhavam disso.

Antonio C. Mazzeo (2009) constata que o processo histórico que permitiu com que a política, tão defendida por Arendt, viesse à tona no mundo clássico, foi precisamente aquele que criou formas interpretativas que adequassem a representação imaginária às transformações materiais da sociabilidade, proporcionando uma relativa superação dos limites socialmente herdados pela complexidade de um mundo imerso em uma práxis utilitário-imediate, ainda que estas formas mediativas fossem ainda muito permeadas pelo pensamento mágico-religioso, dado o caráter ideorreflexivo da realidade objetiva, determinada pela própria forma histórico-metabólica da sua forma societal.

Por estar inserida em uma práxis imersa na relação direta com a natureza, esse tipo de superação mediativo-relativa ainda não possibilitava a construção de condições concretas para que fossem objetivados saltos qualitativos que poderiam engendrar uma nova e superior cotidianidade. A captação empírico-imediate do real impõe grandes dificuldades para a ruptura com uma práxis utilitário-manipulatória posta pela cotidianidade, mas também abre caminho para uma posterior conquista da realidade, no sentido de uma compreensão mediatizada do mundo objetivo.

Isso só se torna possível à medida que as conquistas se convertem em possessões óbvias e os esforços necessários para

aquelas conquistas acabam entrando em contradição com os costumes. Desse modo, produzem-se satisfações que despertam necessidades novas, não somente de ampliação, mas também de aprofundamento. Surgem no debate o problema do poder e da legitimidade, que não podem ser entendidos se desconectados de seus elementos históricos. Estes devem ser analisados no escopo do processo de desenvolvimento histórico das formas de propriedade e das relações de trabalho.

Neste período, no qual o vínculo da comunidade com seu espaço territorial era o elemento definidor da identidade genérica, podemos verificar em diversas sociedades, a propriedade coletiva concebida como dádiva divina, nas quais esse elemento dá legitimidade à reivindicação de determinado espaço territorial e que, via de regra, aparece ligando o indivíduo à natureza, enquanto extensão de seu corpo, soldando sua identidade numenal com a forma coletiva de existência. O desenvolvimento da propriedade e o aprofundamento de relações sociais, que agudizavam as formas de estranhamento, acentua a necessidade da legitimação, não somente do poder, como legado ou prolongamento da divindade, mas também e como consequência das próprias formas de propriedade e da reposição da vida material dentro de uma visão de mundo em que o elemento mítico-religioso, desdobrando e transcendendo formas imediatizadas de apreensão do real e a concepção mística do espaço sagrado primordial, cria os contornos para a legitimação, não apenas da noção de centro do mundo, onde em geral acreditava-se estar situada a cidade-Estado com suas relações tributário-aldeãs, mas também dos reis, concepção presente nas interpretações míticas da Antiguidade médio-oriental, onde as comunidades constituíam-se como réplicas



sagradas do ordenamento divino. Sabe-se que em um mundo

subsumido à comunidade - seja aquele permeado pela consciência mítico-mágica, ou aquele que já a tenha superado, alcançando a separação entre a magia e a cotidianidade, e construído um comportamento de maior mediaticidade por meio do mito religioso -, o grau de individuação do homem, em relação à comunidade genérica, apresenta-se ainda extremamente reduzido (MAZZEO, 2009, p. 26).

As sociedades com maior grau de complexidade procuram explicar e legitimar a dádiva coletiva ou de um grupo estamental que detém o poder. O próprio conhecimento subsume-se ao preceito de poder, enquanto requisito social de acesso às formas desenvolvidas pela sociedade. Quanto mais perto da divindade, mais aceito e legitimado por ela, mais se conhece os “mistérios” e mais perto se está do que é conhecido.

As elevadas responsabilidades das classes dominantes implicavam um conhecimento e uma capacidade que escapavam do alcance da maioria. Na maioria das sociedades antigas, os governantes materializavam a divindade, encarnando-a. O governante trazia consigo não somente o poder, mas também uma enorme carga de responsabilidade social e religiosa, para que fossem cumpridos os fundamentos das leis sagradas que determinavam os equilíbrios cósmicos que mantinham viva a substância primordial do espírito coletivo. Esses aspectos apresentam relevância fundamental para o entendimento do papel organizativo da religião no processo de construção de formas mediativas na relação do homem com o mundo material.

O desenvolvimento societal, resultante do alargamento das

respostas às necessidades engendradas pelas formas de sociabilidade, propicia não apenas a ampliação do conhecimento prático-imediato, mas também a construção de mediações que estejam atendendo aos novos problemas postos pela dinâmica histórica das formas da divisão do trabalho e por relações sociais diferenciadas que se constroem a partir do surgimento da sociedade estamental. A característica peculiar das sociedades em que predomina a magia, diferentemente das que atingem os níveis da religiosidade, está na existência de um grau menor de mediatividade e em um maior de imediaticidade.

Os limites reconhecíveis entre o mundo interno e o mundo externo estão mais esfumados e mais imprecisos onde predomina a magia. Essa forma societal, imersa em um mundo fenomênico, tende a reproduzir mecanicamente em seu universo imaginário a própria relação pragmática estabelecida com a natureza, que aparece como extensão do corpo da comunidade no processo da vida material. Temos presente na magia um vínculo utilitário com as entidades, que remetem aos estreitos vínculos de dependência que as formas de trabalho têm em relação aos ciclos da natureza.

O mundo vem permeado pelo pragmatismo, que constrange e amarra o homem, em vez de conciliá-lo e incliná-lo favoravelmente, como faz a religião. Na magia, não existe a separação dos conceitos de bem e de mal. Eles aparecem entrelaçados no âmbito de uma natureza não objetivada pelo homem, mas de uma vinculação pragmático-imediata com o mundo natural, caracterizando a ausência da ética.

As entidades são objeto de um tipo de manipulação subjetiva por sacerdotes hábeis nesse trabalho. A relação com o mundo “do além”

estrutura-se rigorosa e diretamente conectada à natureza, à medida que a própria comunidade se vincula corporalmente a ela e que também os preceitos reguladores sociais refletem esse vínculo imediato.

Resultado de um longo processo de complexização social, existem as sociedades religiosas com seus desdobramentos dados pelo desenvolvimento das forças produtivas, como o adensamento populacional, impensável em sociedades de caçadores e coletores. O desenvolvimento das forças produtivas engendra novas formas de práxis social, gerando mediações de segunda ordem, que entram em contradição com as estruturas tradicionais e, conseqüentemente, com as formas mediativas predominantes, proporcionando seu reordenamento ou, ao limite, sua superação.

Por isso, as mediações ultrapassam os meros reflexos imediatizados da natureza, transformando-se, progressivamente, em reflexos da sociedade. A convivência e a colaboração dos homens deixam de ser uma óbvia naturalidade regulada pelos costumes. Entretanto, essa convivência e essa colaboração tornam-se também problemáticas. Para a manutenção de uma sociedade que atinge complexas gradualidades de contradições, os homens se veem obrigados a elaborar novos modos de comportamento, para substituir os velhos em processo de declínio.

Esse contexto pede novas posturas que legitimem os estamentos controladores da forma social tributário-aldeã com estruturas econômicas de irrigação. Estes passam a confrontar-se com novas obrigações sociais que não coincidem, necessariamente, com os interesses e as necessidades dos indivíduos de modo direto, mas que, ao contrário, geralmente são contrapostos e antagônicos, estruturando nessas novas relações conteúdos que exigem não

somente um corpo mais articulado de direito consuetudinário, mas também de aspectos religiosos que legitimem o grupo estamental que se interpõe, mediativamente, entre a comunidade e as formas ideológicas antes existentes e que a arremetia ao ente mítico-primal.

Não significa dizer que se realiza, nesse caso, a separação entre teoria e prática. Também é parte integrante da religião a unidade entre teoria e prática, e isso fica mais evidente quando as religiões carregam consigo fortes elementos da magia, como ocorria nas religiões antigas, principalmente no Oriente. A estrutura religiosa tem como fundamento radical de sua existência a ideia de salvação do homem e implica que a própria noção de transcendência se coloque de forma mais abrangente, indo para além da imediaticidade, por meio de uma compreensão específica determinante do surgimento de uma visão teórica diferenciada para essa esfera. As sociedades que atingiram formas mediativo-religiosas de representação

em geral, desenvolveram conhecimentos fundamentais que contribuíram para o desenvolvimento de respostas às necessidades essenciais àquela dinâmica social, vivenciando um notável processo de desenvolvimento de forças produtivas, que implicou, inclusive, grandes conhecimentos científicos e aperfeiçoamento de técnicas sofisticadas, como o controle de fluxos dos rios (por meio de comportas), a construção de estradas, templos e palácios (MAZZEO, 2009, p. 32).

Essa forma societal pede uma subordinação estrutural em que a propriedade coletiva se subordina ao Estado na pessoa do monarca, o mediador entre o comunal e a deidade, o herdeiro divino de uma dádiva mítico-primordial. O indivíduo inserido nesse tipo societal jamais será independente de uma forma comunal, subsumida à tributação do Estado

estamental-divino, que se constitui no instrumento mediador da apropriação da terra e do trabalho excedentes, por parte dos estamentos dominantes, em uma articulação produtiva dentro de uma comunidade que é, em geral, autossustentável e contém em si mesma todas as condições da produção e reprodução de excedentes.

Uma parte de seu excedente de trabalho pertence à coletividade superior, que em última instância existe como personificação, e esse excedente se efetiva tanto por meios dos tributos como por trabalho comum destinado a exaltar a unidade, em parte ao chefe, em parte à entidade tribal-imaginária, materializada na forma de Estado. O fato de o indivíduo ser apenas um possuidor de uma parcela da propriedade, que pertence, objetivamente, ao herdeiro mítico-primordial, o rei-deus, o mantém subsumido à comunidade, sob um poder centralizado, não poucas vezes manipulado por um sistema religioso, em que a casta de sacerdotes monopoliza o conhecimento acumulado, impedindo a sua difusão.

O desdobramento ideorreflexivo de tal estrutura socio-organizativa encontra diversos limites. O fundamental é a ausência de um tipo de pensamento que possibilite desvincular o trabalho da práxis utilitária. Ainda que haja desenvolvimento técnico-científico, a falta de circulação de ideias, determinada por um sistema extremamente fechado, impede o desenvolvimento de formas mediativo-críticas, determinando, conseqüentemente, os limites ou, até mesmo, o esgotamento das forças produtivas. A produção do conhecimento realizada sem uma sistematização filosófica acaba se adaptando às concepções míticas, enxertando-se nelas, tornando o efeito do progresso praticamente nulo.

Somente na Grécia Antiga que essa questão começa a progredir

com o surgimento da filosofia e da ciência. O desenvolvimento das forças produtivas proporcionado por uma sociedade de base escravista permitiu um rápido florescimento da civilização urbana, com um impacto não somente econômico, mas também cultural, permitindo aos membros da pólis desfrutar de tempo livre para exercer uma forma específica de participação política.

Ao contrário do que se verifica no Oriente, no escravismo ocidental o indivíduo é proprietário de sua parcela de terra, ainda que esta esteja ligada à comunidade, quer dizer, mantém-se como pressuposto da apropriação da terra o fato de o indivíduo pertencer à comunidade e somente enquanto membro da comunidade esse indivíduo é proprietário privado.

Nesse tipo de sociedade, a forma de materialização da propriedade, em que aparecem integradas, em sua essencialidade, as modalidades participativas, enquanto elementos componentes e conformadores da política, abarca também a religião, o que torna possível uma precoce e ampla emancipação do desenvolvimento da ciência. Essa forma de metabolização social estimula, no plano da consciência, uma intensificada e diferenciada elaboração da realidade.

A diferença qualitativa da sociedade escravista ocidental em relação ao modo de produção asiático é a inexistência de um poder sacerdotal centralizado monopolizador que mantém em segredo o conhecimento. Somente no escravismo ocidental são geradas as condições efetivas para a potencialização do conhecimento técnico-científico produzido no Oriente e difundido por meio do intercâmbio das mais variadas talassocracias do Mediterrâneo.

A chave para se entender a diferenciação entre o Ocidente e o Oriente é a ausência completa de propriedade privada no segundo, uma

vez que o irrigadio coordenado pelo governo central é a condição primeira da manutenção dessas sociedades. O poder hidráulico sobre as aldeias camponesas apenas conservou o modo coletivo de apropriação da natureza que vinha do Paleolítico, contrariando os pressupostos da ideologia burguesa de que a apropriação privada é natural. O indivíduo-primevo era gregário, mas o indivíduo-proprietário é um produto tardio da evolução humana. O fator hidráulico contribuiu para o surgimento das formas protoestatais do Oriente, as quais, por sua vez, cercearam eventuais tendências à privatização da terra.

O próprio homem americano, próprio do desmembramento mais radical do tronco originário africano, resultou da migração dos caçadores e coletores neolíticos que, no rastro de manadas, foram para o Extremo Oriente até chegarem ao Extremo Ocidente em uma época em que estes formavam um istmo hoje chamado de estreito de Bering. O desenvolvimento das formas sociais criadas por esses povoadores do Extremo Ocidente, que permaneceram sem contato com o tronco maior da humanidade durante milênios, permitiu constatar características específicas e diferenciais do multiforme processo evolutivo do homem, exatamente porque, esse ramo separado do restante da espécie desenvolveu também, sem influências exógenas, a agricultura, domesticação, a metalurgia, o Estado etc.

Por fim, o problema central que constituiu o apogeu da sociabilidade ocidental, até aquele momento mantido em um segundo plano por uma idealidade transcendente, fora a forma trabalho-escravo. Foram esses os elementos histórico-objetivos desprezados por Arendt que possibilitaram o surgimento mesmo que parcial de suas tão elogiadas formas ideo-político-participativas.

Mazzeo (2019) ainda fala que, com o declínio do Império Romano,

a Igreja constitui-se como alternativa de poder e de aparelho regulador ideológico, sendo a expressão de uma forma de sociabilidade estamental e estruturada sobre uma severa divisão social do trabalho, na qual os servos representavam o núcleo fundamental da estrutura produtiva.

Com suporte do coletivismo levado pelos povos considerados pagãos como elemento estrutural, o imaginário do feudalismo passou a reverberar a sociabilidade do mundo antigo, cuja influência política vinha do ecumenismo helenístico onde, no âmbito ideológico, desenhava-se a ideia de um império universal. Em razão disso, a antiga individualidade ganhou novo destaque, passando a integrar gregos e não-gregos. Novidade que implicou em outra ideia de centro do mundo e de busca de soluções de práxis.

O cidadão da pólis escravista havia perdido o sentido diante de uma nova individualidade centrada em um cosmos ampliado, uma nova forma ideossocietal, consequência do desenvolvimento da pólis para além da própria pólis, consolidando e ampliando as relações sociais escravistas do mundo antigo, a partir da integração e articulação inclusiva de núcleos urbanos mais desenvolvidos. Configura-se, portanto, a perda de sentido da cidade e o sagrado passou a residir na figura dos diádocos, cujo resultado ideológico residiu, justamente, no Império Romano.

Este que esteve estruturado a partir de uma complexa economia que se movia de forma desigual e combinada, com locais extremamente desenvolvidos e outros praticamente estagnados, vivendo uma funda e grave crise que, pode-se dizer, determinou o seu fim. O seu principal problema: a falta de trabalhadores. A base econômica do império desabava à medida que



Não havia mecanismo interno de autorreprodução, porque sua força de trabalho não alcançava equilíbrio no próprio sistema, já que a reposição de escravos estava condicionada ao fornecimento de prisioneiros e de estrangeiros conquistados, além das limitações produtivas de um modo de produção com baixa dinâmica técnica (MAZZEO, 2019, p. 64).

A permanente fuga de trabalhadores e o conseqüente abandono de terras mostrou-se um outro componente. A agricultura colapsou, processando uma metamorfose na forma-trabalho. Os senhores deixaram de prover o sustento dos trabalhadores e os instalaram em propriedades rurais para que proovessem o próprio sustento. Diferentemente do lado bizantino, que viu o poder ser aos poucos centralizado na figura do imperador, possibilitando certa estabilidade política, guerras internas e externas golpearam o lado ocidental que progressivamente passou a ser deixado pelos senhores que, por sua vez, viveriam em suas propriedades rurais. Tudo acabou se chocando com os interesses centralizadores de Roma.

Revelava-se um mundo dilacerado, em que as classes sociais estavam rigorosamente agudizadas pela profunda crise em que o acesso à recursos era, de um lado, limitadíssimo, e de outro, verdejante. Ao passo que, historicamente, as classes populares foram deixadas de lado, dissolveram-se as visões otimistas sobre o futuro e, como sabemos, relações sociais degradadas geram, comumente, consciências depauperadas.

Logo, as relações sociais ganharam força na ideia de salvação eterna do cristianismo primitivo, como resultado e mistura dos pensamentos reprocessados na Antiguidade Tardia. A partir disso, a

ideia de um império universal foi atualizada, contribuindo decisivamente no processo de desmembramento do mundo antigo.

Com a emblemática derrota da revolta dos escravos liderados por Espártaco, fecharam-se as alternativas para soluções no plano terreno, abrindo perspectivas para os projetos de reinos transcendentais, em especial o culto à Jesus, criado entre as classes populares, que prometia o reino de felicidade num outro mundo, superando a morte e voltando à vida, bem ao estilo dos antigos mitos camponeses. Portanto, o cristianismo, que assume, desde a sua gênese, a proposta de um império universal, respondeu de modo decisivo à construção de uma pedagogia compatível com um mundo universalmente em crise.

Por esse motivo, a Igreja foi a única instituição que se manteve firmemente estruturada, sendo a detentora da cultura clássica e executora do fusionamento cultural do profano com o sagrado, tornando-se protagonista da nova sociabilidade insurgente. Sua capacidade de organizar uma nova cultura foi notável, devido ao seu vasto poder material que, inclusive, contribuiu para a construção das novas relações feudais.

Resistências e disputas dentro do cristianismo foram, lentamente, dissolvidas pelo debate filosófico e teológico, mas também pelas novas necessidades impostas pelas transformações nas relações sociais, que foram consumadas somente com a dinastia carolíngia. No entanto, a emergência do ideal político, enquanto uma esfera autônoma do pensamento religioso, só foi retomada na passagem do feudalismo para o capitalismo.

Segundo Chasin (2000b), apenas durante o Renascimento, patrimônio de uma aristocracia protoburguesa, típica de um germinal

solo urbano-mercantil, que surge o desejo de superar tudo aquilo que fosse considerado arcaico. Nada surpreendente em um local onde fluiu o entrelaço histórico entre o decadente aparelho eclesial e o nascente contingente de intelectuais praticantes de um ateísmo prático, cujo um dos elementos mais imediatos foi a cultura de seitas. Era um sinal dos tempos emergentes, na plena ambiguidade de um capital ainda incapaz de defender os contornos de seu próprio corpo.

Esse impulso societal revelou um novo mundo historicamente reprocessado pelos ideais clássicos, uma vez que o mundo romano havia conservado, pelo menos na vasta Península Itálica, uma relativa autonomia produtiva durante todo o período teológico-feudal, reverberando os aparatos produtivos e comerciais acumulados e ferozmente disputados durante séculos nas rotas do Mediterrâneo (já evidente no episódio em que os cruzados venezianos capitanearam o Cerco de Constantinopla). Impulso societal que desembocou, também, na política como necessidade histórica, fundamental à medida que prenuncia a chegada de Maquiavel, um dos pensadores cuja vida e obra provam a historicidade da política idealizada por Arendt.

Mesmo que panorâmica, uma análise sobre Maquiavel exige o devido cuidado, uma vez que a sua vida e obra coincidem com a trajetória revolucionária nas artes e nas ciências conduzida pela Casa Medici. Trajetória esta que fora interrompida pela ofensiva do Sacro Império contra a Liga de Cognac no Saque de Roma que, por sua vez, precedeu a longa cegueira da Contrarreforma, que proscreeu muitas dessas pessoas e suas obras, pondo fim àquele raro período de desenvolvimento das possibilidades humanas.

Contrarreforma que foi um verdadeiro e eficaz peso refrator, porque ao proibir e perseguir cientistas e suas descobertas,

configurou o destino dos reinos ibéricos e suas colônias no sentido de fazer com que permanecessem condescendentes às suas estruturas obsoletas e improdutivas. De modo geral, as conquistas humanistas tenderam a se esvaziar com a intolerância praticada tanto por contrarreformistas como por reformistas.

O que nos importa é a especificidade e os desdobramentos da vida e obra de Maquiavel, cujo itinerário incorpora o protótipo da individualidade acentuada, colocada em ampla concorrência e que não teme ser conspícua, baseada no comportamento dos Medici. Contudo, esse protótipo foi muito além da particularidade desta poderosa família enquanto agente política, tornando-se o próprio protótipo do homem moderno.

Ainda que de fato inexista no classicismo neoplatônico de Maquiavel a ideia de uma individualidade burguesa, uma vez que este revela apenas ideais que dizem respeito ao mundo clássico, seu pensamento recebe o estímulo essencial destes novos tempos: o senso de individuação, que foi o epifenômeno resultante de um penoso processo de subsunção formal do trabalho ao capital.

Considerado o último pensador do mundo clássico e o primeiro do contratualismo moderno, Maquiavel constatou o evoluir de forças produtivas que moveram a Europa em direção à estatização absolutista moderna, posto que a quimera renascentista da pólis florentina acabou sendo largamente deteriorada pelos virulentos conflitos envolvendo as facções clânicas da época. O que importa observar é

A concentração do poder régio às expensas de suas instituições rivais - nobreza, parlamento medieval, cidades livres, clero - ou seja, o poder político que havia se caracterizado

anteriormente pela dispersão territorial e fragmentação dos círculos de autoridade, em que prevaleciam os feudatários e as corporações, condensou-se agudamente nas mãos da monarquia absolutista (CHASIN, 2000b, p. 203).

Como um legítimo mago renascentista, Maquiavel disseceu a práxis social. E aquilo que ele percebeu foi, justamente, o prólogo do capital no mundo moderno que, depois da contraofensiva feudal obteve novo impulso em solo continental somente na era de ouro neerlandesa, quando os batavos se libertaram do jugo espanhol.

Com as novas rotas comerciais que se formavam devido às tecnologias recentes voltadas a favor do capital antediluviano (sobretudo depois da conquista do importante centro comercial de Constantinopla pelo Império Otomano), este contexto acabou resultando em um acúmulo de efeitos que impulsionaram o estabelecimento da política como necessidade histórica em seus aspectos reais e ideais, mostrando que Maquiavel esteve à frente de seu tempo, independentemente dos limites produtivos de sua época.

Como uma forte correnteza da qual não se pode escapar, o crescimento mercantil demandou governos fortes e centralizados, capazes de ampliar seu domínio para muito além dos freios e perímetros locais que haviam cercado o poder feudal, tanto para efeito interno quanto externo. Para o novo mercador, era importante fortalecer e articular com os monarcas, mas jamais com os dispositivos coordenados pelas milícias feudais, que sustentavam os instrumentos da violência endêmica.

A garantia da ordem pública foi um processo fundamental, a verdadeira condição de possibilidade para os propósitos do novo

mercador. Dizer que o absolutismo foi arbitrário é um fato, mas um fato que representou um progresso civilizatório quando comparado à violência dos poderes feudais e à fragilidade e limites que seus territórios podiam oferecer.

O absolutismo foi precisamente o instrumento para a escalada burguesa: o poder do Estado centralizado, com seus dispositivos administrativos e policiais, forjados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistêmica e hierárquica, servindo como arma poderosa à burguesia nascente. Como o capital não pôde oferecer sozinho um projeto civilizatório, o Estado colocou um fim à redobrada e inescrupulosa violência através do ordenamento jurídico burguês, que fora imposto a ferro e fogo.

Portanto, o surgimento de um Estado unificado, com um sistema de leis mais ou menos universais, contribuiu para as formas civilizadas de comportamento. É preciso reconhecer o progresso do absolutismo em seu tempo e sua derivada função civilizatória. Sem a objetividade dessas determinações centrais, o absolutismo se torna passível de tratamento como abstração manipulável para uso e abuso teóricos.

No decurso do ciclópico embate com o mundo feudal, o Estado absoluto foi, precisamente, aquele que organizou as novas relações sociais emergentes do capital. Este que, por sua vez, concretizou-se, em sua diversidade, no escopo das intensas e violentas lutas por hegemonia do próprio Estado absoluto.

Maquiavel discorre precisamente sobre esse tempo, sendo o primeiro a vislumbrar o poder político com o objetivo de desenhar a formação estatal absoluta, retratando a veracidade e perversidade da política. O pensador teve a primazia de estruturar a dinâmica de seu tempo: o rumo absolutista assumido, o esgotamento e colapso dos

baluartes feudais, tendo percebido, melhor e antes do que todos, o papel que a astúcia vinha desempenhando frente a fortuna neste processo, bem como o valor da unidade nacional, demandando a instauração de nova legalidade, posta em termos de recriação literal do Estado, entendido como demiurgo da sociabilidade.

A compulsividade desta mutante realidade cingiu o ideal republicano de Maquiavel, dando-lhe a originalidade necessária. O pensador nunca teve o objetivo de mudar a realidade, mas de decifrá-la, com vistas à unidade italiana contra o iminente inimigo externo. Envolvendo-se em um vigoroso realismo de sua época, Maquiavel procurou apenas a melhor jogada que pudesse dar a vitória na fraudulenta disputa política.

Seu impasse estava na evidente distância entre o oportunismo orgânico moderno e o ideal do mundo clássico. A solução encontrada foi a defesa de um governo que dispusesse de leis capazes de controlar a fraudulenta disputa política, apresentando, ao longo de toda a sua obra, o aparato jurídico e seus respectivos legisladores como a plataforma de impulso moral contra o utilitarismo da política.

Sua noção do legislador como demiurgo da sociabilidade é, parcialmente, uma releitura maquiaveliana do mito do grande estadista, que já se encontrava nos escritos de Cícero e Políbio. O objetivo de Maquiavel foi sustentar a ideia de um legislador onipotente e árbitro regente do destino de homens universalmente egoístas.

O critério que julga o governante é exclusivamente o êxito de seus expedientes políticos para ampliar e perpetuar o poder de seu estado. E com isto são sancionados abertamente o uso da crueldade, a perfídia, o assassinato e quaisquer outros meios, contanto que sejam utilizados com inteligência e segredo

para que alcancem seus fins (CHASIN, 2000b, p. 217).

Decerto, Maquiavel teria preferência por um governante bondoso e justo, mas isso escapava de ser uma premissa de seu pensamento. Antes de Maquiavel, ninguém ousou dizer coisas semelhantes. No mundo clássico, o egoísmo era concebido como um vício a ser consertado em prol da virtude. Até mesmo no período teológico-feudal, o vício era visto como produto do pecado, uma vez que o homem era concebido como criatura divina.

Maquiavel abalou como um terremoto esses preceitos, defendendo que o princípio da boa política é o retorno ao núcleo fundante das leis, de sorte que o movimento histórico fosse análogo ao movimento planetário dos astros. Com efeito, a virtude foi concebida como a harmonia da legalidade e o sortilégio do incansável retorno à ordem fundante. Esta sua solução acabou, posteriormente, se tornando um reducionismo mecânico que circunscrevia todo o processo social da vida.

Enquanto frio analista de um presente delineado pelo capital embrionário, Maquiavel mirou alternativas pelas lupas do mundo clássico. Tendo em vista que a utopia é um gênero narrativo próprio desta época, que por vezes incorporava o imaginário de cidades maravilhosas, muito devido às descobertas do Novo Mundo, a república maquiaveliana representa o protótipo de um regime utópico que encara aberta e francamente o dissenso e usa-o como fator para o controle de contrapostos reciprocamente tolhidos, é o equilíbrio de indivíduos mutuamente confinados em uma esfera de disputas perenes.

Como resultado dos vários problemas que grassaram pela Europa



naquela época, a política acabou recebendo o estatuto soberano de uma realidade universalmente fracionada e competitiva, subordinada a uma universalidade por ela aglutinada. A solução para uma sociedade conflituosa passou a ser o jogo político, através do qual os homens vivem em uma ilimitada vigilância que os aliena e os condiciona.

Maquiavel constatou e idealizou uma convivência evidenciada e encolhida de homens medíocres, apontando para a nascente luta de classes da modernidade, como vemos no seu registro sobre o tumulto dos Ciompi, considerada a primeira revolta proletária da história. Por um lado, antecipando a definição negativa de liberdade, essencialmente moderna, e de outro, estendendo o enquadramento coletivo das individualidades, característico das comunidades pré-modernas, Maquiavel fica a meio caminho do passado remoto e do futuro distante. Este fora o retrato da dúbia sociabilidade recém-nascida do capital.

No protocontratualismo de Maquiavel, a individualidade de cada um é tolhida multiplamente pelas demais, aviltadas consensualmente pela fronteira amesquinhada alheia. Logo, o homem maquiaveliano é forjado na torpeza, na corruptibilidade, do capital. Ao passo que Maquiavel pincela um indivíduo franco e declaradamente agressivo, a maldade é concebida como natural, sendo considerada a eterna identidade do homem.

O pensador florentino flagra a nascente individualidade burguesa em uma época, no dizer dos poetas, de bastardos e aventureiros. Doravante, a modernidade passou a ser enevoada por uma universalidade politicamente fantasiosa, na qual o Estado recebeu visto truculento e alma salvacionista.

O que importa deixar patente é que os dois

complexos ontológicos - política e natureza humana - polarizados qualitativamente e impermeáveis um ao outro, aparecem, no entanto, funcionalmente indissociáveis, e numa relação inversamente proporcional que desfavorece radicalmente o homem, o qual, negativamente determinado, converte-se na pedra angular que suporta ou torna possível, no extremo oposto, a alta qualificação da política (CHASIN, 2000b, p. 236).

A vida e obra de Maquiavel são produtos do complexo movimento no âmago caudal renascentista, que demoliu gradativamente a unidade fundamental do universo produtivo pré-capitalista. A nascente ordem envolveu o presente e impulsionou o futuro, conjugando e potencializando o movimento real e ideal que arrebatou do homem sua antiga condição privilegiada, o qual, drasticamente desvalorizado, foi convertido em exilado no interior do universo infinito e em desterrado no interior do cosmos social pulverizado. Sozinho e depreciado, e depreciado porque sozinho, sem outro refúgio, o homem projetou e foi coagido a projetar suas esperanças na conjunção humana abstrata imposta e ilusória do Estado.

O que vemos é Maquiavel inevitavelmente incorporado à ontopositividade da política e da politicidade. A partir disso, o movimento autoperpetuador entre capital e política, e seu decorrente empreendimento fáustico, se fez cada vez mais inflexível, uma vez que o primeiro é radicalmente incapaz de sobreviver e de se ordenar pela sua própria dinâmica.

Neste caso, o Estado de natureza comparece apenas como um recurso, um artifício para demonstrar o fundamento racional do Estado ou o Estado como necessidade racional. Para que este absolutismo

estatal, e individual, fosse fundado, foi preciso uma florescente produção mercantil, ainda em estado semental, nuclear, celular, completada por uma também florescente alternativa ideossocietal, que derrubassem, paulatinamente, o universo produtivo pré-capitalista, e incitassem, de forma cada vez mais violenta, as lutas de classes.

Como resultado, o tratamento do absolutismo culminou em talhe filosófico com o Leviatã, o “animal artificial” de Hobbes. A acumulação primitiva do capital acabou sendo o fator determinante que fez com que a política se elevasse e se convertesse em elemento ideoperativo do impulso societal de nova especificidade histórica. Essa universalidade congelada da particularidade burguesa possibilitou com que o Estado moderno progredisse e se desenvolvesse indefinidamente.

Testemunhando parte do longo itinerário histórico-imanente da política, concebida diante do homem como necessidade histórica, o honesto empenho de Maquiavel nos parece o exemplo por excelência de que a política nunca foi e nem poderia ser universal, mas somente histórica, ou seja, contingente e determinada. Diferentemente do Renascimento, e de Arendt, parece-nos que hoje é viável superar o fato e a viuvez de que foi da debilidade produtiva dos clássicos que brotou pela primeira vez a política em seus desenhos mais envolventes, não como produto de suas melhores qualidades, mas da pequenez de suas energias societárias e da continuidade limitada de suas potências.

Segundo Mészáros (2021), o problema é que a política nos confronta, na atualidade, com as determinações historicamente específicas do sistema do capital como um modo estruturalmente articulado e integrado de tomada de decisão global. A despeito de

todas as tentativas empenhadas na eternização desse modo de tomada decisão social global, o Estado se apresenta inerentemente histórico. E ao tratar as questões das formações estatais atuais, é importante manter tudo na perspectiva histórica apropriada, resistindo à tentação de limitar a atenção simplesmente às adversidades do Estado capitalista, uma vez que o capital não inventou a produção, a exploração, o Estado e a necessidade inevitável de encontrar alguma modalidade de tomada de decisão global em sintonia com os requisitos dominantes do metabolismo social. A necessidade de encontrar e assegurar um modo de tomada de decisão global é mais importante do que a forma política que pode articular esse modo.

A necessidade de um modo sustentável de tomada de decisão global é, ao que tudo indica, requisito insuperável para a sobrevivência da humanidade. Por essa razão, limitar nossa abordagem à dimensão historicamente específica do Estado capitalista equivaleria a distorcer irremediavelmente a compreensão deste objeto.

O que deve ser destacado é o interesse primordial na natureza e nas múltiplas transformações do Estado em geral em suas determinações históricas, uma vez que algumas das formas do Estado se originaram há milhares de anos. É preciso lembrar que o capital e o capitalismo, em escala histórica, datam quase de ontem. Deve-se avaliar não só as contradições claramente identificáveis, mas também um conjunto de relações históricas entranhadas e multidimensionais, pois as relações complexas em questão são caracterizadas por uma interação dialética materialmente fundada. É em virtude das determinações estruturais fundamentais do complexo global de reciprocidades dialéticas e dos intercâmbios dinâmicos que o Estado

pode desempenhar seu papel de tomada de decisão global transistoricamente.

Sob as condições do modo capitalista de reprodução social, é importante a compulsão exclusivamente econômica dos produtores de determinar a relação de opressão de classe continuada, como uma característica qualitativamente nova e especificamente social em termos históricos, da tomada de decisão global, quando comparada com o seu passado escravista e feudal. Em seu domínio político, tal novidade cria a falsa aparência de um sistema atraente, ideologicamente racionalizado e idealizado. Contudo,

A verdade do assunto realçado pelas continuidades epocais reveladoramente persistentes e inseparável de todas as formações políticas antagonística é que o Estado capitalista, a despeito de toda a automitologia “democrática”, nunca, em toda a sua história, conseguiu abandonar a afirmação hierárquica da exploração autoritária do seu domínio, posta em vigor sem cerimônias. Ele sempre protegeu vigorosamente - e tinha de proteger - com todas as forças de que dispunha o poder de tomada de decisão da classe dominante. Em nosso tempo, esse poder compete às ‘personificações do capital’ (nas palavras de Marx) por estar politicamente - e até militarmente - assegurada a propriedade dos meios de produção que controlam a reprodução do metabolismo social em sua totalidade. Não causa nenhuma surpresa que isso obviamente tem de ser apresentado como em plena consonância com a “constitucionalidade” e “soberania” inquestionável, no melhor interesse de todos. No entanto, a circunstância de que o Estado como tal sempre foi capaz de cumprir seu papel e afirmar seu poder durante várias eras até o

presente, inclusive nos termos de suas determinações mais problemáticas, necessariamente autoritárias, não quer dizer que ele será certamente capaz de fazer isso indefinidamente, como proclamam os apologistas da ordem social estabelecida. Longe disso. O Estado como tal e, é claro, todas as informações particulares do Estado são inerentemente históricas dentro dos seus limites globais estruturalmente articulados, e fatalmente contra-históricos (ou seja, manifestando a forma mais contraditória de historicidade) além desses limites. Sem dúvida, o Estado é histórico em sua constituição objetiva materialmente fundada e em sua determinação estrutural. A exemplo de todas as instituições humanas, o próprio Estado é historicamente produzido e mantido no curso das eras. Porém, justamente por isso, o Estado também será inevitavelmente sujeito às condições exigidas para tornar a si próprio historicamente viável e sustentável (ou não, quando começa a se encaminhar para a falência). O poder de tomada de decisão global tem de se envolver com as condições necessariamente em mudança da natureza historicamente moldada (incluindo a ecológica, relacionada em um sentido bem literal, com a natureza vital) de modo a assegurar as determinações permanentes do processo de reprodução social. Isso significa, em outros termos, que o Estado enquanto o “soberano” historicamente constituído não está simplesmente na posição de impor à reprodução social, pela força, certas necessidades históricas em sintonia com as determinações materiais e estruturais prevaletes do seu tempo. O Estado com certeza pode fazer isso como um dos lados da equação, de acordo com as condições e forças institucionais objetivamente identificáveis que por acaso prevaleçam sob dadas circunstâncias

históricas. Ao mesmo tempo, no entanto, e inevitavelmente, o Estado também é necessariamente submetido em um sentido contrário ao das necessidades históricas recém-reveladas (MÉSZÁROS, 2021, p. 65).

Esta falsa apazibilidade fica evidente não só quando o Estado perde a sintonia com as necessidades materialmente constituídas de sua especificidade histórica, mas também nos desafios enfrentados por suas características mais profundas e por suas determinações estruturais objetivas pelas quais afirmou seu poder durante eras. O Estado se torna, desse modo, um anacronismo histórico opressivo, não por causa de mais uma crise passageira, mas de uma crise irreversível, que ocorre quando o seu funcionamento, normalmente posto como algo natural, falha no cumprimento de suas funções mais básicas de tomada de decisão global.

A crise política, tão afamada por Arendt, é apenas o reflexo da crise estrutural da ordem sociometabólica do capital como um todo. O ponto comum materialmente fundado de todas as formações políticas, desde as tentativas mais antigas de construção de impérios até os sistemas democráticos, é a produção baseada na exploração de classe, estruturalmente embutida em alguma espécie de monopólio social de propriedade capaz de controlar efetivamente o modo de produção e reprodução social.

Sem essa base materialmente fundada, a política seria totalmente desnecessária e incapaz de se perpetuar. É compreensível que a política não seja constituída com o fim de eliminar o antagonismo de classes. Posto que ela está materialmente embasada nas modalidades classistas de controle do processo de reprodução social e da

correspondente extração espoliadora de mais-trabalho, ela tem de preservá-las como sua própria base substantiva. Tal preservação é realizada independentemente do grau de contestação daqueles que realizam as necessárias tarefas produtivas.

O papel principal da dominação está direcionado às forças sociais que podem vir a contestar o monopólio que assegura a produção dos meios de reprodução da sociedade. Claro que controlar da perspectiva política a ordem sociometabólica, que está materialmente estruturada de modo desigual, não é menos antagônico em sua determinação essencial. As formas particulares do controle político podem e de fato têm de variar de acordo com as circunstâncias historicamente em mutação, como das formas escravistas e feudais às burguesas.

Porém, a substância da produção exploradora de classe tem de permanecer associada à usurpação do poder global de tomada de decisão realizada no proveito de poucos. Em razão disso, as sequelas do modo de tomada de decisão global antagonisticamente embutido e assegurado não pode ser restringido à dimensão interna primordial de dominação, como aquela exercida sobre a classe estruturalmente subordinada de uma dentro de uma determinada sociedade.

Essa modalidade de tomada de decisão autoimposta com sua soberania deve projetar para fora suas aspirações de dominação. Via de regra, nenhuma força exterior pode ser admitida como força capaz de limitar de modo legítimo o poder autoafirmador das formações políticas estabelecidas sem ser percebida como violadora dessa soberania.

A prática social antagônica e destrutiva de assegurar a expansão territorial, das conquistas tribais limitadas ao estabelecimento de



vastos impérios, à custa de algum adversário ou inimigo, remonta a tempos imemoriais. Assim, as dimensões internas e externa da autoafirmação de todas as formações políticas antagônicas são inseparáveis. Marx percebeu que

Milhares de anos de antagonismo de classes materialmente entranhado e politicamente consolidado não podem ser superados sem a suplantação radical do próprio Estado. Essa é a razão pela qual Marx defendeu, no fim de sua vida, o fenecimento do Estado, a despeito de todos os desapontamentos na evolução do movimento da classe trabalhadora que vieram à tona do modo mais desanimador possível no período de debates a respeito do Programa de Gotha. Aqueles que negam sua incessante convicção a respeito do necessário fenecimento do Estado desde o tempo de sua mais antiga crítica ao Estado estão, cientes disso ou não, em desacordo completo não só com esse aspecto de sua concepção, mas com todo o seu pensamento (MÉSZÁROS, 2021, p. 69).

Os crescentes antagonismos materiais não podem ser controlados pela ordem vigente sem a correspondente atualização nas medidas corretivas colocadas pelo jogo imperialista cada vez mais beligerante. Entretanto, a dificuldade nesse ponto é que

Na história realmente existente, não encontramos somente tendências, mas inevitavelmente também contratendências. E é claro que elas necessariamente interagem umas com as outras. O que, em última análise, decide a questão é a natureza inerente às próprias tendências e contratendências históricas objetivas e o caráter e a modalidade de suas inevitáveis interações, que estão longe de poderem ser definidos como arbitrários ou

fantasiosos. Visto que estamos falando da realidade materialmente fundada de tais interações, sua reciprocidade é caracterizada pelas determinações objetivas, inseparáveis de suas considerações históricas estruturalmente relevantes. Em outras palavras, as tendências e contratendências históricas não podem ser simplesmente apresentadas em uma relação de igualdade entre si, independentemente de seu peso relativo tanto estrutural como historicamente determinado, equivalente à sua natureza inerente. É isso que, de fato, torna algumas delas historicamente mais sustentáveis que outras, ou até faz com que algumas sejam absolutamente insustentáveis com relação à viabilidade histórica que se requer delas, não importando quanto sejam capazes de dominar uma certa ordem - com sua preponderância contra-histórica importa repressivamente pelo Estado - sob as circunstâncias prevalecentes. Captar essas difíceis relações históricas de acordo com sua verdadeira importância teórica e prática só é possível dentro do sistema conceitual de uma dialética objetiva materialmente fundada. Pois ignorar essa fundação material vital e descartar totalmente a dialética resultará unicamente, em termos teóricos, em tautologias vazias e, no domínio da prática social estrategicamente relevante, em nada além de irremediável desorientação. Assim, não foi nada acidental que a fatal deposição de armas feita pelo movimento social-democrata alemão, que culminou em sua desastrosa capitulação diante do imperialismo na eclosão da Primeira Guerra Mundial, foi teoricamente preparada pelo assalto neokantistas ao pensamento dialético, levado a cabo por Lange, Dühring e outros, nas últimas décadas do século XIX, em completa afinidade com a subsequente promoção do revisionismo bernsteiniano (MÉSZÁROS, 2021, p. 72).

O objetivo dos apologistas do capital, como nos mostra Arendt, é eliminar a radicalidade do pensamento marxiano e, com ela, a necessidade e possibilidade da revolução social. Com certeza

alguns contramovimentos podem sempre ser projetados pela ordem vigente até em uma situação de crise revolucionária extremamente grave que a ameaça. A ordem vigente tem a seu favor os imensos recursos materiais da reprodução social - que podem ser usados de diferentes maneiras contra seus oponentes - e o violento poder repressivo do Estado. Porém, tudo isso está muito longe de ser conclusivo. Pois, no caso da fase epocalmente descendente do desenvolvimento do sistema do capital, a questão real é, e necessariamente continua sendo, se as contramedidas de uma resposta adotada sob as condições dadas são sustentáveis não só para o momento, mas para um futuro historicamente viável (MÉSZÁROS, 2021, p. 75).

A resposta do capital foi fatalmente autocontraditória, uma vez que a sua insustentável destrutividade sistêmica sinalizou uma escalada antes inimaginável de destrutividade com seu impacto incontrolável sobre natureza, prenunciando o perigo bastante real da autodestruição total da humanidade em outro conflito global. Obviamente, nada pode ser historicamente menos viável que isso.

Com a irrupção das revoluções modernas, ficou claro que não bastou marginalizar a velha ordem política. Algo muito diferente teria de ser feito. Na Revolução Francesa, as grandes massas de trabalhadores começavam a afirmar os próprios interesses de classe com os inevitáveis conflitos com a burguesia. O desdobramento da

Revolução Francesa tornou problemático o modo de substituir uma classe dominante por outra, sem mudar radicalmente a modalidade estruturalmente consolidada da própria opressão de classe.

Logo, a dimensão fundamental da necessidade de mudança social que envolve positivamente as massas nunca mais desapareceu. Pelo contrário, todas as revoluções desde então continuaram a reativá-la, cada vez mais perto de uma escala verdadeiramente global, a despeito de reveses e derrotas temporárias. É esse

Conceito fundamental de posse que tem a primazia em relação a essas questões, atingindo diretamente também o âmago do tema da igualdade substantiva, em contraste com a redução tanto de posse substantiva como da igualdade substantiva a determinações formais tendenciosamente exploradoras de classe por parte dos indivíduos sociais. Esse conceito absolutamente decisivo só pode ser definido assim: posse do poder de tomada de decisão pelos indivíduos sociais em um sentido substantivo, e não meramente formal, a respeito de todos os assuntos da vida (MÉSZÁROS, 2021, p. 86).

A base explicativa última da política, sua fundamentação causal trans historicamente recorrente e reimposta, é a expropriação do mais-trabalho, uma vez que essa determinação é a única razão pela qual, em tempos de crises periódicas maiores ou de derrubada, prevalece somente a troca de classe dominante, retendo sua substância exploradora. A despeito das costumeiras justificativas ideológicas, não se pode permitir que algo interfira significativamente no processo de reprodução social substantivamente explorador de classe. Em certos momentos, torna-se necessário adotar algumas contingências

políticas promissoras que apontem na direção de uma mudança potencialmente substantiva. No entanto, via de regra, elas têm de ser retiradas sempre que ameaça o predomínio da modalidade antagônica classista da expropriação de mais-trabalho.

É fácil imaginar a primitiva comunalidade igualitária no nível da necessidade imposta diretamente pela natureza como a distribuição equitativa de carência e miséria quando o imperativo da sobrevivência tem de prevalecer e condicionar o comportamento humano. Entretanto, quando entra em cena um excedente produtivo e, com ele, a consciência correspondente do seu potencial de crescimento, ele vem acompanhado de um conflito a respeito da apropriação diferenciada e da expropriação sumamente desigual dos recursos disponíveis. Com isso, as novas modalidades de excedente cada vez maior na história são inauguradas em detrimento da comunalidade primitivo-igualitária e em benefício dos que obtêm controle sobre os processos reguladores. Conjuntamente, a lógica da própria instituição controladora segue seu curso por um longo período histórico, durável enquanto for capaz de seguir afirmando seu poder de todas as maneiras até atingir o limite histórico de sua viabilidade. Esse tipo de desenvolvimento

Traz consigo a ativação necessária do desdobramento e da união das forças dos costumes, da tradição e da legalidade a serviço do processo global (abrangente) de tomada de decisão, voltado para a apropriação expropriadora do tipo histórico dado. A reprodução social não funcionaria de modo adequado sem isso. O complexo global desse conjunto de relações constitui a base explicativa das transformações epocalmente significativas, bem como da inteligibilidade das fases ascendente e descendente de seu

desenvolvimento. Para entender a dinâmica da mudança histórica, é importante focar a necessária correlação dos constituintes econômicos e políticos internos e externos/internacionais. Internamente, as diferentes formações estatais desempenham um papel crucial na imposição da exigida dominação de classe. Ao mesmo tempo, a dimensão internacional desse conjunto de relações é igualmente importante. Isso é claramente visível já nas fases mais incipientes do desenvolvimento das formações políticas, manifestando-se na autoafirmação territorial primitiva da base material por alguma unidade social ou tribo que gera antagonismos em função dos recursos exigidos, mesmo em uma escala muito limitada, e se estende continuamente até as formas de autoafirmação e expansão construtoras de impérios, com limites, em última análise, inevitáveis, como fica claramente demonstrado pela destino de todos os impérios do passado, não importando o quão grandes foram durante algum tempo de sua história. Com o desenvolvimento do poder do capital na história europeia, mudanças expressivas aconteceram com base no que pode ser trazido com maior eficácia para o domínio economicamente explorável (MÉSZÁROS, 2021, p. 93).

Estas mesmas considerações tiveram de ser aplicadas à emancipação da usura, convertendo-a no respeitável juro, em contraste com sua condenação passada até mesmo pela autoridade da Igreja, embora a emancipação da usura, naturalmente a serviço da acumulação primitiva do capital, tenha acarretado o resultado irônico da redução significativa do poder político da própria Igreja.

Dessa forma, deparamos uma igualdade totalmente falsa, encrostada por determinações de classe econômicas sumamente desiguais que precisam ser sustentadas pelas formações estatais do capital. O poder de controle social efetivo da classe subordinada está, conseqüentemente, limitado ao plano formal, sendo invalidado até mesmo nesse plano em tempos de grandes crises. Naturalmente,

tudo isso necessariamente implica a realização efetiva da igualdade substantiva e a correspondente superação do Estado como tal (e não simplesmente do Estado capitalista) em sua substância historicamente constituída como a estrutura de comando global antagonística separada do processo de tomada de decisão. Pois todas essas estruturas de comando antagonísticas, e não apenas as formações estatais do capital, são, por sua natureza mais íntima, diametralmente opostas à igualdade substantiva dos seres humanos. Ao mesmo tempo, é preciso voltar a enfatizar energicamente que as contradições destrutivas das formações políticas como constituídas na história não podem ser remediadas dentro dos limites do próprio domínio político, como foi tentado necessariamente sem êxito no passado. A crônica histórica do reformismo fala com eloqüência a esse respeito (MÉSZÁROS, 2021, p. 95).

Diferentemente da igualdade primitiva materialmente fundada e estritamente determinada, a realização da igualdade substantiva universalmente compartilhada só é possível em um nível altamente desenvolvido de progresso socioeconômico que deve ser combinado com a regulação não hierárquica e, com isso, não antagônica, conscientemente buscada de um metabolismo sociorreprodutivo

historicamente sustentável, ou seja, um metabolismo social radicalmente diferente, em contraste com todas as fases do desenvolvimento histórico até hoje, incluindo a igualdade primitiva espontânea do passado distante, enraizada nas graves restrições materiais da necessidade natural diretamente imposta e da luta pela sobrevivência, posto que o horizonte da consciência da humanidade foi drasticamente reduzido e cerceado nessa época.

A sustentabilidade histórica é, conseqüentemente, totalmente inconcebível em conjunção com tais determinações. O requisito da materialidade é essencial. A condição seminal da materialidade com relação à igualdade só pode ser descartada ou apagada da existência - como regra, de um modo discriminador e a serviço de uma determinada classe - por alguma concepção filosófica distorcida que pregue o elogio de um tipo de igualdade, por exemplo “aos olhos de Deus” ou “perante a lei”, e ao mesmo tempo negue, em defesa de uma ordem social sumamente desigual, a capacidade de realizar a igualdade substantiva materialmente corporificada. As principais formas de materialidade antagonisticamente perpetuadas no decurso da história são:

1. Sociedades primitivas possuidoras de escravos, controladas pela força militar;
2. Servidão feudal, na qual o domínio antagonístico predeterminado e até sancionado pela religião continua a ser imposto, onde e quando necessário, pela força;
3. ‘escravidão assalariada’ (nas palavras de Marx), que se perpetua por meios diretamente materiais/econômicos sob o domínio do capital, não importando quanto este seja ‘avançado’, sendo salvaguardada, em última análise, pela força política/militar. Em todas as três



articulações fundamentais dessas formas, a escravidão está estruturalmente consolidada e é peremptoriamente hierárquica com relação à realidade objetiva do processo social real de tomada de decisão. É o caso até mesmo do terceiro tipo de escravidão, a escravidão assalariada, a despeito dos pretextos pseudoigualitários da 'democracia' política, limitada ao nível formal/eleitoral mais ou menos vazio. Naturalmente, em todos os três tipos de escravidão, o controle global da materialidade vital do processo sociometabólico da reprodução permanente divorciado dos produtores. Ao mesmo tempo, as funções produtivas reais têm de ser não obstante, exercidas por aqueles que não estão no controle global dos papéis objetivamente atribuídos a eles, ao passo que os que de facto controlam o sistema são incapazes de cumprir as tarefas reprodutivas necessárias, sem as quais a sociedade como um todo entraria em colapso" (MÉSZÁROS, p. 98-99).

A modalidade de controle do metabolismo material de reprodução social no decurso da história não pode ser senão objetivamente antagônica em seu núcleo central, com seus perigos de potencial convulsão social. Entretanto, no interesse de sua sustentabilidade permanente, o esquema hierárquico global estruturalmente consolidado do complexo social deve ser predeterminado desde o início por meio de determinações classistas materiais e deve ser politicamente salvaguardado em vista do futuro, não tendo como prover por si só a garantia última de sua perpetuação hesitosa. De todo modo,

a consolidação material deve ser, por conseguinte, complementada e salvaguardada

pelo avalista último até do mais repressivo dos mecanismos políticos/militares, não importando quão 'democrática' seja sua justificação ideológica. Uma ordem sociorreprodutiva antagonística não pode se sustentar sem isso. As condições absurdamente idealizadas da escravidão assalariada capitalista - à qual 'não pode haver alternativa' - não constituem exceção a essa garantia autoritária última. Esse fato lança uma sombra escura sobre as projeções liberais de 'controlar os excessos do Estado', mesmo que provenham da intenção genuína de alguns filósofos políticos liberais (MÉSZÁROS, 2021, p. 100).

A realização histórica da igualdade substantiva conscientemente buscada depende da produção real de suas condições materiais no sentido mais abrangente possível. A base natural humana do processo histórico em desdobramento rumo à realização da igualdade substantiva é uma realidade inevitavelmente material, podendo ser vista em seu sentido sumamente abrangente à medida que todos os seres humanos compartilham objetivamente a comunalidade de seu substrato natural fundamental, com sua respectiva potencialidade criativa extremamente variada.

O sistema global do capital está erigido sobre três pilares de sustentação: capital, trabalho e Estado. Os três não só estão profundamente interconectados em países particulares, mas também são totalmente inimagináveis em nosso tempo sem suas interconexões globais de amplo espectro. E isso requer uma alternativa socialista como transformação global.

Outra questão fundamental a destacar o caráter global da alternativa necessária diz respeito às limitações de introduzir uma

mudança sociopolítica de maior envergadura dentro do esquema limitado de qualquer Estado pós-capitalista particular ou de quaisquer Estados revolucionários particulares, enquanto os Estados da ordem social do capital que os rodeiam forem capazes de exercer seu poder subversivo contra os estados particulares em questão. Não só os processos Revolucionários do último século foram submetidos às selvagens intervenções armadas subversivas dos Estados capitalistas, mas já a Comuna de Paris teve de sofrer as devastadoras consequências da solidariedade de classe de Bismarck, o chanceler de ferro alemão, com o governo contrarrevolucionário francês, deixando de lado os conflitos políticos, quando libertou os prisioneiros de guerra franceses capturados pelo seu exército a fim de derrotar o inimigo de classe comum. A solidariedade de classe burguesa sempre fora reiterada e formalizada, explicitamente projetada contra qualquer futuro distúrbio causado pela classe trabalhadora. Naturalmente, pudemos testemunhar desde então incontáveis exemplos de subversão contrarrevolucionária promovida por poderes imperialistas em todo o mundo contra tentativas de transformar a sociedade. Tampouco devemos esperar algo diferente da intensificação de tais esforços à medida que se aprofunda a crise sistêmica do capital.

No entanto, a hostilidade e a subversão inevitáveis dos Estados imperialistas acarretam também o perigo de que os socialistas adotem estratégias, em última análise, semelhantes, criando o seu próprio círculo vicioso de repressão estatal internamente exercida, como aconteceu sob o stalinismo. Todas as formas de Estado constituídas na história são parte deste problema, não a solução por si mesmas, em vista da atividade necessariamente entrelaçada de suas determinações autoafirmativas internas e internacionais.

A questão crucial é a transferência de todos os poderes de tomada de decisão, incluindo os exercidos pelo Estado, para o organismo social. O sistema dos antagonismos internos e interestatais do capital só pode ser superado em conjunto. Essa é a razão pela qual Marx frisou desde um período um tanto precoce da formulação de sua perspectiva revolucionária, contra toda iliberdade do trabalho, que o Estado, a “excrecência parasitária” de que falava, precisa fenecer. E ele permaneceu fiel a essa perspectiva até o fim da vida.

Ellen M. Wood (2001b) diz que os pensadores interessados na defesa da ideologia burguesa produzem comumente a falsa dicotomia entre as esferas política e econômica, procedimento verificado em Arendt. A diferença entre as esferas política e econômica sugere que qualquer aplicação da metáfora base/superestrutura que acentue a separação e o fechamento destas esferas, por mais que insista na ligação de uma com a outra, ou mesmo no reflexo de uma na outra, aumenta as mistificações da ideologia burguesa, uma vez que as despreza como definidas por suas determinações sociais, tratando, conseqüentemente, a sociedade como mera abstração. Com isso, o princípio básico da primazia produtiva perde a agudeza crítica e é assimilado pela ideologia burguesa.

Essas práticas são enganosas, porque obscurecem os processos históricos pelos quais os modos de produção foram formados, bem como a definição estrutural de sistemas produtivos enquanto fenômenos sociais vivos, e um modo de produção é, necessariamente, uma relação de poder. Essas práticas ainda escondem o fato de que o capitalismo é, acima de tudo, a captura do excedente de trabalho ocorrendo apenas na esfera econômica:

obtém-se a apropriação de mais-valia por meios

determinados pela separação completa do produtor das condições de trabalho e pela propriedade privada absoluta dos meios de produção pelo apropriador. Em princípio, não há necessidade de pressão “extraeconômica” ou de coação explícita para forçar o operário expropriado a abrir mão de sua mais-valia (WOOD, 2001b, p. 34).

Mesmo que a esfera política seja necessária para manter a propriedade privada e o poder de apropriação no capitalismo, a necessidade econômica oferece a compulsão instantânea que obriga o trabalhador a transferir sua mais-valia para o capitalista a fim de ter acesso aos meios de produção. O trabalhador é livre, mas a transferência de mais-valia e a apropriação dela por outra pessoa não são condicionadas por nenhuma relação extraeconômica; sua transferência é uma condição da própria produção.

Sob esse aspecto, o capitalismo difere das formações pré-modernas, porque estas se caracterizam por modos extraeconômicos de extração de mais-valia, como coação política, legal, militar, consuetudinária, que determinam a transferência de excedentes para um senhor ou para o Estado. Claro que o capitalismo faz uso do Estado, e nem poderia abdicar disso, para manter a propriedade privada absoluta por meio de uma relação contratual que prende o produtor ao apropriador.

A existência do Estado sempre implicou a existência de classes para organizar e intensificar a exploração e distribuir de forma desigual o excedente. Esse ponto é importante para a identificação das características distintivas da trajetória histórica que leva ao capitalismo, com seu grau inédito de diferenciação entre o econômico

e o político. O longo processo histórico

que resultou no capitalismo pode ser visto como uma diferenciação crescente - e incomparavelmente bem desenvolvida - do poder de classe como algo diferente do poder de Estado, um poder de extração de excedentes que não se baseia no aparato coercitivo do Estado (WOOD, 2001b, p. 38).

Onde a divisão entre apropriadores e produtores evolui, a apropriação de excedentes assume formas extraeconômicas. Em um dos principais casos pré-capitalistas, chamado de asiático, o próprio Estado é o apropriador de mais-valia dos produtores que continuam na posse da terra em que trabalham. A característica especial do capitalismo é que a apropriação de excedentes e a relação entre produtores diretos e apropriadores de sua mais-valia não assumem a forma de domínio político direto nem de servidão. A autoridade que enfrenta os produtores diretos aparece como personificação das próprias condições de trabalho e não, como em formas anteriores da produção, como dominadores políticos.

O feudalismo ocidental resultou da fragmentação de uma forma muito particular de poder político. Trata-se aqui também de privatização. A forma de administração imperial que precedeu o feudalismo, construída sobre as bases de um Estado apoiado substancialmente na propriedade privada e nas relações de classes, era exercida não tanto por uma hierarquia de funcionários burocráticos, como no Estado asiático, mas por meio de uma confederação de aristocratas locais, cuja propriedade lhes oferecia a autoridade política bem como o poder de apropriação de excedentes.

Com a sua dissolução, o Estado imperial foi transformado em

fragmentos nos quais os poderes político e econômico ficaram unidos com os senhores cujas funções políticas eram ao mesmo tempo instrumentos de apropriação privada e de organização da produção. A descentralização privada foi seguida pelo declínio da escravidão e de sua substituição por novas formas de trabalho dependente.

A relação econômica entre o apropriador privado, o senhor, e o produtor individual, fosse escravo ou camponês, era ao mesmo tempo uma relação política entre um fragmento do Estado e do súdito. Cada fragmento básico do Estado era ao mesmo tempo uma unidade produtiva em que a produção se organizava sob a autoridade e para o benefício de um proprietário privado.

Embora o poder do senhor tenha permanecido incompleto em comparação com o posterior desenvolvimento do capital, um passo considerável havia sido dado em direção à integração da extração de excedentes com a organização da produção. O fato de a propriedade do senhor não ser absoluta, mas condicional, não altera o fato do feudalismo representar um grande avanço na autoridade da propriedade privada.

A condição para que o senhor mantivesse sua terra era se transformando em um fragmento do Estado, investido das funções que lhe dava o poder de extração de excedentes. Nestes casos, houve significativos avanços, como a Magna Carta, que marcaram a ascensão das classes proprietárias contra o Estado.

O desenvolvimento do capitalismo a partir do sistema feudal aperfeiçoou essa privatização integrada pela expropriação completa do produtor direto e pelo estabelecimento da propriedade privada absoluta. Simultaneamente, esse desenvolvimento teve como condição necessária uma forma nova e mais forte de poder público centralizado.

O Estado tomou das classes apropriadoras o poder político direto, deixando-as com os poderes privados de exploração. O capitalismo tem

A capacidade única de manter a propriedade privada e o poder de extração de excedentes sem que o proprietário seja obrigado a brandir o poder político direto no sentido convencional. A expropriação do produtor direto simplesmente torna menos necessário o uso de certos poderes políticos diretos para a extração de excedentes, e é isso exatamente o que significa dizer que o capitalista tem poderes econômicos, e não extraeconômicos, de exploração (WOOD, 2001b, p. 43).

Separado da economia, embora intervindo nela, o Estado pode pertencer, aparentemente, a todos, apropriador e produtor, sem que se usurpe o poder de exploração do apropriador. Até certo ponto, o controle é imposto não pela autoridade pessoal de um senhor privado, mas pelas exigências impessoais da produção sistematizada do trabalho.

Posto que as novas formas de controle direto de classe foram passadas para as mãos do Estado, existe um ponto crítico sobre o capitalismo que ajuda a explicar a particularidade da política na esfera econômica e a situar a economia na esfera política: o alcance e generalidade quase universais com que a produção se mantém sob o controle dos apropriadores capitalistas.

Uma das consequências mais importantes desse descolamento entre os poderes econômico e político é a extensão da hegemonia do capital para muito além dos limites da dominação política. A procura incansável do capital por autoexpansão depende dessa particularidade única, que se aplica não somente às relações de classe entre capital e



trabalho a nível individual, mas também a nível estatal.

No passado dominava-se e subjugava-se por meio da coerção extraeconômica, mas no império do capital o domínio passa a ser exercido por meios econômicos totalmente impessoais. Talvez, esteja aí a dificuldade de Arendt em circunscrever o domínio do capital. A necessidade da política e da politicidade, defendida incondicionalmente pela pensadora, sugere uma manobra conceitual, uma mistificação em um nível mais elevado, que procura mediatizar as contradições sociais, incapazes de oferecer uma solução de práxis aos indivíduos.

Segundo Mészáros (2002), a incômoda verdade é que o cenário contemporâneo, repleto destas contradições, levou suas sombras por toda parte. E, na esteira de Hegel, muitos pensadores, como Arendt, enxergam esse momento fundamentalmente inalterável, defendendo um capital permanente universal, uma vez que o caráter apologético da concepção de Hegel está explicitado com particular clareza em sua filosofia do Espírito.

O tratamento de Hegel desse problema expõe graficamente a natureza conservadora da teoria liberal da “transição”. Pois, no momento que atingimos a “sociedade civil” - o domínio estruturalmente inalterável dos interesses burgueses -, o “movimento dialético” se transforma em uma pseudoprogressão cujo significado reside em preservar todas as condições “essenciais” (isto é, estruturalmente inalteráveis) (MÉSZÁROS, 2002, p. 540).

O cenário de fatal inalterabilidade de Hegel parece retomado por uma das frases mais repetidas como justificativa, inclusive de Arendt, do movimento autoperpetuador entre capital e política: aquela de que

“não existe alternativa” para a esfera econômica. Essa frase continua sendo enunciada sem qualquer questionamento a respeito de um fatalismo que fizesse da frase verdadeira. É bem mais fácil submeter-se à irreversibilidade deste suposto dilema do que imaginar uma forma de enfrentá-lo. Quando se pergunta de que mundo essa frase se refere, parece-nos que é um mundo totalmente inexistente. Nele, os problemas estruturais e os antagonismos explosivos do mundo real desaparecem. Espera-se que acreditemos que no mundo real não existe alternativa para a obediente aceitação da lógica do capital. Em nome da *Realpolitik*, seríamos obrigados a nos submeter ao atual estado das coisas, nunca importando o quão destrutivo ele seja. Dentro dos limites da ordem social estabelecida, seria impossível enxergar uma saída para os seus problemas onipresentes. Espera-se que finjamos, como Arendt, que as classes e seus antagonismos já não existem ou não mais importam. Entende-se que o único rumo viável seria abandonar ou oferecer entendimentos que neguem as evidências da instabilidade estrutural proporcionada pelos nossos próprios sentidos. Isso jogaria para baixo de um tapete imaginário os problemas estruturais e os sintomas da crise atual de gravidade cada vez maior e que diariamente o capital coloca diante de nós. De tal maneira que alguns já nem acreditam mais sequer na velha ideia popularizada de mudar aos poucos a ordem social estabelecida. Nenhuma alternativa real seria considerada legítima, nem uma grande interferência estrutural, nem aos poucos. Se é verdade que não existe alternativa para os imperativos do capital, a própria ideia de interferência causal, seja ela grande ou pequena, deve ser condenada como ilegítima, ou totalitária, nos termos políticos de Arendt. De acordo com o ponto de vista da economia política burguesa clássica,

Hegel usa o modelo orgânico do “processo-da-vida” (que opera numa escala de tempo completamente diferente daquela do mundo social), de modo a ser capaz de projetar a aparência de um avanço enquanto constantemente reitera a conservação necessária das condições que são ditas estarem “já completas em sua natureza essencial”. Como podemos ver, na estrutura de tal concepção “orgânica”, que aceita como inquestionável a “sociedade civil”, o real deve da “submissão necessária” é transsubstanciado em um “deve” fictício - de fato, um “deveria” impotente: um mero *Sollen* [devemos] - de “avanço”, culminando na apoteose das filosofias do direito, da ética e da religião (MÉSZÁROS, 2002, p. 541).

As únicas mudanças possíveis seriam aquelas que se preocupam com certos efeitos políticos, efeitos negativos, estritamente limitados, sem qualquer efetividade sobre sua base causal, seu sistema de controle metabólico. Desse modo,

O caráter orgânico do “processo-da-vida” se encaixa, sem dúvida, duplamente no esquema das coisas de Hegel. Primeiro, porque é cíclico-repetitivo; e, segundo, porque exhibe a temporalidade quase atemporal da história natural se medida na dramática escala de tempo dos eventos e transformações sociopolíticas. Em ambos os casos o modelo de “processo-de-vida” somente pode servir à “eternização” das condições estabelecidas (MÉSZÁROS, 2002, p. 541).

Se há um entendimento que merece ser chamado de absurdo no reino do voluntarismo ou do reformismo é o exagerado otimismo cheio de entendimentos que separam os efeitos de suas causas. Apenas em um mundo fantasioso, em que os efeitos podem ser separados de suas

causas, ou mesmo postos em seu contraste, que esse entendimento pode ser considerado correto e viável. Esses entendimentos possuem um vínculo estreito com a ordem social estabelecida para a qual não deve existir uma alternativa. O empenho, a boa vontade, no melhoramento da crise atual nunca eliminará suas deficiências estruturais e seus antagonismos potencialmente explosivos. Nesse sentido, para Hegel teria sido

Um completo absurdo sugerir que a “astúcia da razão” pudesse trazer um embate de interesses antagônicos de tal severidade que burlasse não apenas as partes em conflito, mas também a si própria, provocando a destruição do “todo”, em vez da “atualização da razão divina” por meio da integração racional de todas as contradições vistas como “momentos do todo que se auto-sustenta” (Hegel), interligados de modo feliz. Em consonância com o “ponto de vista” liberal/apologético “da economia política” (Marx), o conflito de interesses era tanto reconhecido como eternizado nesta concepção de Hegel, pois atribuía à mera superfície o que denominava de “jogo de contingências”, excluindo categoricamente a possibilidade de mudanças estruturais no todo divinamente prefigurado e permanente (MÉSZÁROS, 2002, p. 541-542).

Diferentemente do que defende a cultivada mitologia da decretada “Aldeia Global”, seus perigosos antagonismos são intrínsecos e nunca exteriores a ela. É por isso que o mundo é, depois da queda do inimigo externo do pseudossocialismo e da breve festividade triunfalista do fim da história capitalista, um lugar muito mais instável do que já foi. À luz dos fatos recentes, que trouxeram consigo o fragoroso desmoronamento do movimento socialista, mas que trouxeram também o enfraquecimento das entidades otimistas

erguidas pelo capitalismo pulsante com a queda de seu inimigo, somente um indivíduo não esclarecido pode acreditar que agora podemos seguir tranquilamente rumo ao destino histórico que teria sido reservado ao homem. Porque a ordem social estabelecida se demonstra insustentável, não apenas por conta dos crescentes distúrbios sociais resultantes da exigência diária de suas desumanidades sobre milhares de milhões de infelizes, mas também por conta do incrível esvaziamento das mais caras fantasias relativas ao irreversível poder estabilizador do capitalismo conquistado após sua vitória sobre o seu inimigo de ontem. Saber desta insustentabilidade mantém a expectativa de uma alternativa ao capital, mesmo depois de todos os empecilhos e desencantos historicamente sofridos, posto que deslocar os problemas causando problemas cada vez maiores é uma tarefa que não pode continuar desse modo. Descobrir uma alternativa sustentável é mais importante hoje do que jamais foi. O desafio histórico de produzir uma alternativa viável à ordem social estabelecida obriga aquela já mencionada retomada do panorama estratégico das lutas de classes. No que se refere ao próprio Marx, a resposta foi substancial e claramente formulada, com repetidas advertências contra o voluntarismo e o reformismo.

Os principais pontos da resposta de Marx podem ser resumidos como se segue: (1) o Estado (e a política em geral, como um domínio separado) deve ser transcendido por meio de uma transformação radical de toda a sociedade, mas não pode ser abolido nem por decreto, nem por toda uma série de medidas político-administrativas; (2) a revolução que se aproxima não pode ser simplesmente uma revolução política; deve ser uma revolução social para não ficar aprisionada dentro dos limites do sistema autoperpetuador de

exploração socioeconômica; (3) revoluções sociais buscam remover a contradição entre parcialidade e universalidade que as revoluções políticas do passado sempre reproduziram, submetendo a sociedade como um todo à regência da parcialidade política, no interesse das seções dominantes da “sociedade civil”; (4) o sujeito social da emancipação é o proletariado porque é forçado, pela maturação das contradições antagônicas do sistema do capital, a subverter a ordem social dominante, ao mesmo tempo em que é incapaz de impor a si próprio como uma nova parcialidade dominante - uma classe dominante mantida pelo trabalho de outras - sobre toda a sociedade; (5) lutas políticas e socioeconômicas constituem uma unidade dialética e conseqüentemente a negligência da dimensão socioeconômica despoja a política de sua realidade; (6) a ausência de condições objetivas para a implementação das medidas socialistas ironicamente pode apenas levar adiante as políticas dos adversários na eventualidade de uma conquista prematura do poder; (7) a revolução social bem-sucedida não pode ser local ou nacional - apenas revoluções políticas podem se confinar a uma situação limitada, de acordo com sua própria parcialidade -, ela há de ser global/universal; o que implica a transcendência necessária do Estado em escala global. Os elementos dessa teoria constituem, claramente, um todo orgânico e não podem ser separados um a um, pois cada um deles se refere a todos os outros e só adquirem seu significado pleno graças a suas interconexões recíprocas (MÉSZÁROS, 2002, p. 566-567).

É fundamental não apenas como o antídoto para as mais diversas concepções sobre o fim da história e o concomitante funeral prematuro da nova forma histórica da qual falava Marx, mas também para os problemas que surgem deste sistema imensamente poderoso que

provocam danos de amplo alcance que exigem, por sua vez, uma retomada igualmente poderosa das lutas de classes. Tal perspectiva serve, também, para a história dos Estados pós-capitalistas que, em agudo contraste com as expectativas originais, ainda hoje nos confronta com alguns pesados problemas que podem ser resumidos da seguinte forma:

(1) reconhecer que não houve sinais de “fenecimento” do Estado nada significaria senão uma subestimação evasiva da realidade, pois os acontecimentos reais não apenas não corresponderam às expectativas como se moveram em direção oposta, fortalecendo maciçamente o poder do político sobre e contra o corpo social. A antecipada curta duração da fase histórica da ditadura do proletariado, seguida de um processo sustentado do “fenecimento” - até o ponto da retenção das funções puramente administrativas -, não se materializou. Ao contrário, o Estado assumiu o controle sobre todas as facetas da vida social, e a ditadura do proletariado foi promovida ao status de ser a forma política permanente de todo o período histórico da transição; (2) para agravar as coisas, o próprio Estado capitalista - novamente contra as expectativas - não se tornou um Estado extremamente autoritário: o tipo fascista de formação estatal permaneceu episódico na história do capitalismo até o presente. Se ninguém deve subestimar o perigo de ditaduras de direita como soluções a períodos de crise aguda, tais soluções, apesar disso, parecem estar muito em desacordo com as exigências objetivas do processo capitalista de produção e circulação em suas fases relativamente tranquilas de desenvolvimento. A “sociedade civil”, há muito estabelecida e articulada ao redor do poder econômico estruturalmente arraigado dos capitais privados em competição, tanto assegura como preserva a dominação do Estado político e, por meio dele, da sociedade como um todo. Qualquer reversão

de tais relações de poder em favor do Estado autoritário em período de crise aguda é, na verdade, uma faca de dois gumes, que tanto ameaça como defende a ordem estabelecida, ao romper o mecanismo normal de dominação estrutural e ao colocar em jogo a colisão frontal das forças antagônicas no lugar da esmagadora inércia da situação anteriormente aceita. A relação normalmente prevalecente entre “sociedade civil” e Estado político amplia em muito o poder ideológico de mistificação do Estado político burguês - por se apresentar como o modelo insuperável de não-interferência e liberdade individual - e, por meio da sua própria inércia, constitui um obstáculo material paralisante a qualquer estratégia de transição. Impõe ao seu adversário socialista o imperativo de prometer “liberdade da dominação do Estado” em futuro próximo, apesar de, na verdade, o poder socialista sustentado do Estado pós-capitalista [...] Contra a “sociedade civil” herdada, estruturalmente capitalista, é uma condição *sine qua non* da mudança estrutural necessária; (3) declarar que “agir no interior de formas políticas pertence à velha sociedade” (em vista da continuidade da existência de uma esfera política separada) é tão verdadeiro em suas perspectivas últimas quanto inadequado para os problemas de transição. Já que o ato de libertação não pode ser separado do processo de libertação, e desde que o Estado político, apesar de condicionado, é também e simultaneamente um fator condicionante vital, a emancipação socialista da sociedade da regência opressiva da esfera política necessariamente pressupõe a radical transformação da política propriamente dita. Isto significa que a transcendência do Estado pretendida apenas pode ser realizada por meio da instrumentalidade pesadamente condicionante do próprio Estado. Se este é o caso, e na verdade é, como poderemos escapar do círculo vicioso? Pois, mesmo que todos concordemos em que o Estado político em suas características essenciais pertence à velha



sociedade, a questão permanece: como transformar o Estado herdado em uma genuína formação transicional da estrutura que se tornou abrangente e necessariamente autoperpetuante no processo do desenvolvimento capitalista? Sem uma identificação realista das mediações teóricas necessárias e forças materiais/sociais envolvidas em tal mudança transicional, o programa de abolir a política pela reorientação socialista da política está destinado a ser muito problemático; (4) questionar a validade do marxismo devido à sua concepção do Estado é uma questão de grandes implicações. Mas de modo algum é comparável às disputas periféricas e tendenciosamente explicadoras do óbvio, ou seja, o fato de terem as revoluções socialistas irrompido em países capitalistas subdesenvolvidos ao invés de nos desenvolvidos. [...] A ideia de Marx de “desenvolvimento desigual” poderia dar conta de discrepâncias a este respeito. E, de todo modo, sua teoria se preocupava primariamente com a evidente necessidade de revoluções socialistas, e não com as circunstâncias e modalidades inevitavelmente alteradas em seu desdobramento prático. De outro lado, fosse inválida a teoria marxiana do Estado, o marxismo como um todo se tornaria completamente insustentável, em vista da centralidade de sua crença na reciprocidade dialética entre base e superestrutura, entre as fundações materiais da sociedade e sua esfera política. (é precisamente neste sentido que a denominada “crise do marxismo” tem sido repetidamente interpretada no passado recente, saltando de um pânico apressado para conclusões apriorísticas a partir da mera asserção da crise, ao invés de enfrentar seus elementos de uma perspectiva positiva). O que torna a questão particularmente aguda, neste momento crítico da história, é que ela tem implicações políticas diretas para as estratégias de todos os movimentos socialistas existentes, tanto no ocidente como no oriente.

Nesse sentido, não é apenas o valor heurístico da teoria social que se coloca em questão, mas algo incomparavelmente mais tangível e imediato. É por isso que hoje se torna inevitável um exame cuidadoso da teoria marxiana do Estado, à luz dos desenvolvimentos pós-revolucionários (MÉSZÁROS, 2002, p. 561-563).

Com a vulnerabilidade da reputada “aldeia global”, proclamada a partir das imagens sonhadas da nova ordem mundial, não é muito difícil apontar sintomas da crise que fazem prever a queda da ordem social estabelecida. O capital está muito longe de, em si e por si, ser suficiente para inspirar firmeza em um bom resultado. No entanto, como temos visto nos últimos anos, nem mesmo suas crises mais sérias seriam de grande ajuda. Seus vestígios devem ser recolhidos e usados em um momento verdadeiramente apropriado. Sempre é incomparavelmente mais fácil dar uma negativa do que pensar em uma alternativa para o objeto rejeitado. Uma negativa parcial do existente só pode ser considerada plausível e legítima se muito bem fundamentada em uma estratégia coerente. Isso apenas para não ser engolida pela ordem social estabelecida, que é potencialmente heterogênea. Por isso, a ordem social estabelecida declarou que o holismo, sob o manto do totalitarismo, é o seu mais perigoso inimigo, confiante em que mesmo a mais feroz crítica parcial torna-se bastante impotente se o seu referencial totalizador de inteligibilidade é categoricamente declarado frágil. É compreensível que o cenário contemporâneo tenha abalado toda expectativa na viabilidade de uma alternativa ao capital, que por muito tempo se havia identificado falsamente com o pseudossocialismo. O fracasso histórico da

alternativa ao capital, que permanece com desumanidades e sofrimentos draconianos impostos à esmagadora maioria, permitiu uma avalanche de todos os tipos de propaganda vitoriosa para celebrar a morte de toda alternativa. Todavia, tudo isso nos leva ao entendimento de que a originária alternativa ao capital, se complementada pelas evidências dos entraves históricos desfavoráveis, ainda hoje sustenta sua validade para o presente. À luz da desanimadora experiência histórica, é importante dizer que a alternativa ao capital só se pode permanecer válida “apesar de” e nunca “por causa” do ocorrido.

Parece-nos que Arendt exhibe, por esses motivos, uma apologia ao capital, que pode ser historicamente rastreada, genericamente, pelo menos, desde quando o potencial radicalizante da filosofia hegeliana se tornou ultrapassado. Até mesmo Hegel, que aos poucos desmereceu e naturalizou completamente os antagonismos sociais em suas sínteses conciliatórias idealistas, já reconheceu a gravidade das lutas de classes. Frisa-se: até mesmo Hegel, em determinado estágio do desenvolvimento histórico, reconheceu com grande sensibilidade os princípios das contradições sociais. Os desdobramentos desta época mostram a natureza do movimento histórico que permitiu à burguesia, em um primeiro instante, trazer à público o salto qualitativo dado por Hegel e, em um segundo instante, retroceder com o seu intelectual mais promissor, tendo em vista que, ao final de sua vida, Hegel testemunhou o progresso das conquistas napoleônicas, que para a França significou um progresso, mas que para a Alemanha significou a origem de um imperialismo feroz e agressivo, defendendo que nelas enxergou o Espírito do Mundo realizando o seu destino. Logo,

Os indivíduos historicamente relevantes eram indivíduos-genéricos que necessária e

racionalmente agiam a partir do destino divinamente prefigurado da espécie numa escala de tempo correspondente ao “processo-de-vida que se auto-renova perpetuamente”, em relação à qual as aberrações do “jogo de contingências” poderiam apenas produzir uma leve ondulação na superfície (MÉSZÁROS, 2002, p. 542).

Por esse motivo, Marx teve, diferentemente do que defende Arendt, que se separar de Hegel, pois o primeiro nunca concebeu o capital como o horizonte absoluto insuperável, o término inalterável do processo histórico. O movimento multifacetado do capital, mesmo com a sua irresistível dinâmica global e expansionista, é histórico. É ao menos curioso que Arendt critique Marx por isso.

A diferença fundamental entre a concepção especulativa e materialista de história não é estabelecida pela simples alteração do nome “astúcia da razão” para “astúcia da história”, mas por identificar os constituintes dinâmicos do desenvolvimento histórico real na sua radical abertura: isto é, sem qualquer garantia preconcebida de um resultado positivo do embate de forças antagônicas. É por isso que na concepção marxiana a “nova forma histórica” pode apenas ser anunciada (como Marx coloca nos Grundrisse) já que sua constituinte real envolve a necessidade (a única “inevitabilidade” nestes assuntos) de atravessar o campo minado nodal do capital, com suas implicações longe de felizes para a própria história (MÉSZÁROS, 2002, p. 543).

Diferentemente da vanguarda de sua época, que projetava alternativas idealistas, Marx foi o primeiro a ver, longe de prometer um resultado necessariamente positivo, os devastadores problemas do impulso irrefreável do capital. Entretanto, com todos os revezes

históricos, o que se seguiu, tendeu das mais variadas formas a retomar a ideia orgânica da ordem social de Hegel. Por isso, a tarefa de ir para além do encanto do capital universal permanente continua dentro do desafio histórico. O que realmente torna o momento atual particularmente grave é que o capital enquanto sistema global nos coloca diante de uma incontornabilidade total.

O desenvolvimento de uma alternativa ao capital fundamenta-se em alguns momentos-chave: a determinação social da ação histórica; o entendimento de mudança não como simples passagem de tempo, mas como um movimento em espiral de caráter intrinsecamente cumulativo, implicando no desenvolvimento humano; a consciência dialética entre a universalidade e a particularidade.

O desenvolvimento histórico real não é, portanto, de modo algum fechado, apesar da visão vulgar-fatalista atribuída a Marx por alguns seguidores, assim como por adversários. Ele apenas se refere ao processo de devir das condições materiais de uma solução possível (é “necessária” no sentido não-fatalista, de predicar a maturação última das próprias contradições, mas de modo algum a solução feliz para elas). E, apesar de a sentença que se segue [...] - “com essa formação social se encerra a pré-história da sociedade humana” - criar a impressão de um fechamento, mesmo nela a questão é simplesmente reforçar que, se o processo é completado com sucesso, ele marca uma fase qualitativamente nova no desenvolvimento da espécie humana. Alegar que Marx garante a “inevitabilidade” do socialismo apenas com base na formação, em andamento (e longe de seu final), das condições materiais de uma possível solução - enquanto, na verdade, ele dedicou toda a sua vida à tarefa de imaginar algumas outras condições vitais, tais como a elaboração de uma teoria socioeconômica e de uma estratégia política adequadas - é nada

menos que ridículo (MÉSZÁROS, 2002, p. 544).

Não basta dizer que o homem é quem produz a sua história, se a natureza da própria forma histórica for mistificada ou não for devidamente apreendida. A própria realidade é facilmente inconciliável com cosmovisões inteiramente anistóricas. Se os entendimentos mediativos dos mundos pré-capitalistas apresentavam uma negativa radical da particularidade histórica, sobrepondo tanto as personalidades como os eventos à universalidade abstrata religiosamente preconcebida em que tudo teria de estar diretamente subordinado, seja como instâncias positivas ou negativas desta, foi o ímpeto universalizador do capital, iniciado no alvorecer do mundo renascentista, que permitiu que se interpretasse os problemas do processo histórico de maneira bastante diferente.

O primeiro entendimento universal da história que tentou sintetizar o processo histórico veio despontar só em Hegel, quando este ofereceu uma narrativa de eventos reais da história em termos de necessidades latentes de um espírito do mundo que se desenrolava frente aos seus olhos. A história em Hegel é tratada como aberta, desdobrando-se objetivamente até o presente, mas as portas voltadas rumo a um futuro radicalmente diferente teriam de continuar fechadas.

A teleologia teológica afirmou-se como o último ponto conciliatório e ponto final do sistema hegeliano, sendo esta a sua maneira de dizer que não existem alternativas. A partir da filosofia de Hegel, o capital converteu-se, convenientemente, de opressiva realidade histórica em virtude atemporal, que teria como base o indiscutível e inalterável caos necessário para a saudável convivência humana. Hegel tentou ainda conferir a esta ordem social o estatuto de

mais elevada racionalidade e descartava tudo aquilo que o contestava ou que poderia contestá-lo. Como Hegel, Arendt conserva, ao seu estilo, a totalidade trágica do capital.

Parece-nos que esta tendência indica um movimento bastante real a caminho dos limites últimos do capital e assinalam a realidade histórica de um doloroso, porém inescapável processo radical no mundo do trabalho, uma vez que as particularidades de toda ideologia dominante só podem ser entendidas no contexto da reprodutividade objetiva do tipo de sociedade da qual emerge.

Ainda segundo Mészáros (1993), toda ideologia é inseparável da sociedade de classes, uma vez que ela está vinculada ao conjunto de valores rivais e estratégias que visam o controle do metabolismo social como um todo. A grande diversidade dos projetos sociais revelados ao longo da história se mistura de modo conflituoso e encontra suas manifestações no plano da ideologia, que é relativamente autônomo, mas de forma alguma independente.

Portanto, toda ideologia possui um poderoso impacto, mesmo sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social. Quando em uma sociedade de classes, suas ideologias mais importantes definem suas respectivas posturas, tanto como totalizadoras em seus entendimentos quanto como alternativas estratégicas significativas de umas contra as outras. É assim que as ideologias conflitantes de qualquer período histórico se constituem como consciências sociais práticas, pelas quais as classes sociais se relacionam e se confrontam abertamente.

É compreensível que o conflito mais fundamental da arena social diga respeito à própria estrutura social, que proporciona o quadro regulador das práticas produtivas e distributivas de qualquer

sociedade específica. Exatamente por ser tão fundamental é que esse conflito não pode ser deixado simplesmente à mercê do mecanismo cego das colisões insuportavelmente devastadoras e potencialmente letais (MÉSZÁROS, 1993, p. 12).

Todas as ideologias levam, mesmo em graus variáveis, direta ou indiretamente, à diversas consequências práticas de longo alcance na política e na filosofia, bem como na arte e na literatura. Por esse motivo, ideologias devem articular efetivos estímulos mobilizadores direcionados às práticas viáveis de determinadas classes.

Arendt naturaliza a lógica do capital, adotando, com considerável êxito, mas de maneira anacrônica, a continuidade de seus problemas como horizonte absoluto da própria vida social. E, pelo menos desde Menênio, defende-se o mito da unidade orgânica, que dominou o discurso ideológico desde que o homem teve de adaptar os imperativos materiais para assegurar a continuidade de sua reprodução; ao longo da história, este mito mudou sua fisionomia, mas nunca o seu objetivo.

Essa correlação entre ideologia pacificadora e estrutura social hierárquica é perfeitamente compreensível, pois, independentemente da profundidade da divisão e do antagonismo dilacerador dos seus relacionamentos estruturais básicos, todas as sociedades de classe devem, contudo, ser capazes de funcionar em circunstâncias normais como um todo integrado (e, nesse sentido, enquanto “sistemas orgânicos”), com exceção daqueles períodos de explosão que tendem a traçar uma linha histórica demarcatória entre uma formação social e outra (MÉSZÁROS, 1993, p. 16).

A aceitabilidade quase que espontânea do discurso ideológico da



organicidade da ordem social, para além das camadas de seus verdadeiros beneficiários, consiste em seu apelo pacificador à unidade e aos interesses coletivos, ocorrendo desde o controle de diretrizes de convivência, naturalmente mutáveis, comumente desiguais, até aos ajustes recíprocos das classes sociais conflitantes. Sua necessária função aglutinadora se torna tanto mais evidente que mesmo suas variantes devem reivindicar a representação da esmagadora maioria contra um inimigo externo, muitas vezes pejorativamente estigmatizado. Do ponto de vista de uma ideologia dominante, o conflito hegemônico contra o por vezes fantasioso inimigo externo nunca pode ser mostrado como um conflito entre potências iguais, posto que levantaria a dúvida sobre a sua própria legitimidade e proporcionaria poderes maiores ao inimigo estipulado.

Os conflitos ideológicos da Guerra Fria, nos quais Arendt está historicamente inserida, demonstram claramente esses vínculos. Como Arendt, inúmeros intelectuais da época tiveram o suporte de instituições suposta e axiologicamente neutras por e para defenderem o mito de que a ideologia foi abolida e substituída por métodos e análises comedidos e sem preconceitos.

Escapou à atenção não somente dos teórica e politicamente ingênuos, mas, inúmeras vezes, mesmo daqueles que deveriam ter sabido mais a esse respeito, o fato de que tais alardes em si eram manifestações disfarçadas de um tipo peculiar de “falsa consciência” ideológica - que rotula arbitrariamente seu adversário de “ideólogo”, de modo a conseguir reivindicar para si, por definição, total imunidade a toda ideologia, isto é, que “provou” aprioristicamente tanto o vício quanto a virtude. (MÉSZÁROS, 1993, p. 22).

É deste modo que Arendt defende a lógica do capital contra os regimes antiliberais de sua época. Mas, a verdade é que essa defesa se caracteriza como um grave atentado contra as exigências mais elementares da pesquisa e análise científicas, presumivelmente um atentado cometido em nome de um ideal coletivo.

Quando nos dedicamos ao trabalho de verificar as ideias defendidas por Arendt, parece-nos que não há nenhuma prova concreta que fundamente seus argumentos e que todas as referências à Marx utilizadas expressam o exato contrário daquilo que nos é dado a acreditar de modo verdadeiro. Muito da letra de Marx é deslocado de seu contexto e convertido em máximas teológicas. Este parece-nos o desempenho real de Arendt, que possibilita a manipulação de seu adversário ideológico da forma que lhe é conveniente. Ideologia?

É o outro lado. E mesmo do outro lado, ela representa apenas o passado, uma vez que agora todos nós vivemos numa adorável sociedade [...]. Portanto, os problemas de ideologia simplesmente não existem mais. O conflito e a complexidade são prontamente substituídos pela simples e profunda “engenharia social” e agora podemos todos viver felizes para sempre. Mais irritante ainda, contudo, é que a realidade social se recusa a perceber as soluções revolucionárias dessa “ciência social” insiste na existência de conflitos e crises que escapam à simplicidade aerodinâmica de modelos e esquemas volitivamente pré-fabricados. (MÉSZÁROS, 1993, p. 25).

Logo, o doloroso aceite da lógica do capital permanece, com isso, inquestionável, bem como o seu alicerce fundamental, posto que sua fachada ideológica adquire, de tempos em tempos, um verniz tópico

para acentuar o ajustamento de sua estrutura global aos sérios problemas que surgem incessantemente.

Por certo, é um absurdo compararmos Arendt à Hegel, tendo em vista as suas respectivas determinações históricas. Diferentemente de Arendt, Hegel introduz, honestamente, em seu grande esquema especulativo muitos detalhes do desenvolvimento humano de maneira incrivelmente realista para a sua época. Contudo, Hegel foi incapaz de pensar a abertura radical da história, uma vez que sua postura ideológica estipulou a necessidade de uma harmonia com o seu presente. Surge daí o fechamento arbitrário do movimento histórico com o domínio do capital.

Apesar de tudo o que foi mencionado a respeito da monumental distância entre ambos os pensadores, a teleologia teológica elaborada por Hegel mostra-se como o ponto de referência por excelência e o ponto de apoio ideológico do capital, e de Arendt. Por certo,

A história humana não é inteligível sem algum tipo de teleologia, mas a única teleologia consistente com a concepção materialista da história é a própria teleologia do trabalho, aberta-conclusa e objetiva. No nível ontológico fundamental, tal teleologia diz respeito ao modo pelo qual o ser humano - esse "ser automediador natural" único - se cria e se desenvolve através de sua atividade produtiva proposital. Nesse processo, o trabalho realiza a função de mediação ativa no metabolismo progressivamente mutável entre os homens e a natureza. Todas as potencialidades do ser humano socializado, assim como todas as características do inter-relacionamento social e do metabolismo social, surgem da teleologia objetiva dessa mediação. E, uma vez que o trabalho desenvolvido nesses processos e transformações é o próprio trabalho dos homens, a mediação ativa entre homens e

natureza também só pode ser considerada como automeiação, a qual, como estrutura de explicação, se opõe radicalmente a qualquer concepção teológica de teleologia (MÉSZÁROS, 1993, p. 168).

A história deve ser concebida necessariamente como aberta-conclusa. A ontologia condizente com a teleologia automeiadora do trabalho prova isso. Por esse motivo, a abertura radical da história é inescapável, no sentido de ser impossível predispor as formas e modalidades da mediatividade humana. Porque toda teleologia só pode ser cumprida, uma vez movida-movente, no curso de seu próprio acontecimento, de sua própria mediatividade. Todas as tentativas de conter a história em si mesma resultam em distorções da realidade.

Não por menos Marx define, conscientemente, sua própria postura como incessantemente histórica. Diferentemente do que defende Arendt, Marx enfatiza o movimento histórico tal como ele se apresenta concretamente. O pronunciamento de Marx sobre a filosofia é, frequentemente, compreendido de maneira unilateral,

Como uma rejeição radical da filosofia e um apelo para superá-la, “substituindo-a pelo socialismo científico”. O que é desconsiderado em tais interpretações é que a ideia de Marx a respeito dessa *Aufhebung* não visualiza apenas a mudança teórica da filosofia para a ciência, mas sim um complexo programa prático, cuja realização subentende necessariamente a unidade dialética entre “a arma da crítica e a crítica das armas”, o que significa que a filosofia permanece como parte integrante da luta pela emancipação. Como Marx mesmo escreveu: “não se pode superar a filosofia sem realizá-la”, o que não pode ocorrer na própria ciência, mas tão somente na realidade prática ou práxis social, que inclui, obviamente, a contribuição da

ciência. Além do mais, a proposição original não pode ser divorciada da afirmação de Marx sobre a interligação necessária entre essa “realização da filosofia” e o proletariado. Pois, “assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, este encontra suas armas intelectuais na filosofia /.../. A filosofia não pode se realizar sem a superação [*Aufhebung*] do proletariado, e o proletariado pode se transcender sem a realização [*Verwirklichung*] da filosofia. Assim, os dois lados dessa relação mútua, segundo Marx, permanecem ou desaparecem juntos. [...] E já que não se pode deixar de perceber que o proletariado não teve sucesso na tarefa histórica de transcender a si próprio, deve-se então dar as costas para o embaraçoso problema, alegando que o programa de Marx tem sido realizado na “prática teórica”, através da superação da filosofia pela ideia do “socialismo científico” [...]? Que papel, se é que existe algum, resta para a filosofia na constituição de uma consciência socialista e na realização das tarefas práticas que se nos apresentam, uma vez que as observações críticas de Marx sobre a filosofia do passado e sobre a relação entre filosofia e vida social se aplicam de modo consistente à avaliação das correntes de desenvolvimento pós-marxianas? (MÉSZÁROS, 1993, p. 121-122).

Por sua vez, o entendimento de Arendt tende a suprimir as particularidades históricas e naturalizá-las. O mais significativo disso é que diz respeito a uma necessidade histórica bem específica: aquela do capital. Para a lógica do capital, sua necessidade histórica deve ser tão absoluta quanto a necessidade natural era antes de ser movimentada pelo desenvolvimento histórico. Por esse motivo, Arendt precisa fazer da necessidade histórica do capital uma necessidade natural. Só desse modo é possível defender a necessidade dispensável da lógica do capital como necessidade absoluta, como horizonte

eternamente intransponível de toda a vida social.

Se a “natureza humana” estabelecida e fixada arbitrariamente - com seu “egotismo” necessário (Hobbes, Kant etc.) E sua “propensão ao comércio e à troca (Adam Smith) - não conseguir estabelecer a pretendida ligação entre “natureza” e “necessidade” e os apetites artificiais que proliferam devastadoramente, outros conceitos míticos e outras suposições arbitrárias vêm em socorro. Dessa maneira, o mito da “busca da diversidade”, como “implantado pela natureza em todos os indivíduos”, é postulado de modo a subsumir, sob a força de outro apriorismo, as pressões e os requisitos específicos da fase mais parasitária do desenvolvimento. Essa determinação *a priori* da “diversidade” funciona, então, convenientemente como rótulo universal sob o qual tudo pode ser explicado e justificado, desde os lugares-comuns e o formalismo autobeneficiador da teoria política liberal, até colocar listras em pasta de dente e dar a forma de rabos de peixe aos paralamas dos carros: tudo em nome da “soberania individual” e da “soberania do consumidor” de uma “sociedade livre” em perfeita harmonia com a natureza, é claro (MÉSZÁROS, 1993, p. 196).

Arendt precisa desprezar o movimento necessariamente histórico de todas as formas produtivas ao longo da história para conservar a necessidade dispensável da lógica do capital. A unidade da necessidade natural com a necessidade histórica do capital, a negação do movimento inerentemente histórico de toda necessidade histórica, corresponde à necessidade de esconder o seu domínio quase-implacável.

Arendt tenta vincular, tautologicamente, sua total entrega a este domínio quase-implacável das leis do movimento do capital com o mito

da política, como algo confinado ao sublime reino hegeliano. O capital exprime um dever-ser impossível de indivíduos abstratos, obedientes a sua incognoscível, porém inefável estrutura global. Entretanto, tudo se move devido a um movimento cognoscível. De imutável, só existem as ideias do movimento de Arendt.

As teorizações de Arendt que foram aqui destrinçadas sugerem que a pensadora está a favor de um Marx falsamente produzido. Sua filosofia parece-nos uma extensa tentativa de sepultar o inúmeras vezes sepulto Marx. Arendt suprime e seleciona evidências para forjar um espantalho de Marx e facilitar o ataque ao seu adversário político-filosófico.

O mundo clássico nos legou um ideal de política como princípio superior que, com Arendt, permanece como o horizonte ao qual todos devem se voltar, mesmo com todos os fatos concretos do seu legado mais que problemático. O politicismo em geral, cujo culto fundamenta-se na ontopositividade da política e da politicidade por imperfeição ou irrealização da substância social, é incapaz de reconhecer a trama movente-movida do tecido humanossocietário conduzida pela teleologia do trabalho, a eterna necessidade mediativa entre o gênero humano e a natureza. Em uma espécie de exibicionismo intelectual no mercado epistêmico, Arendt sugere a defesa por um mundo material divina ou naturalmente dado, restando ao homem se organizar pela política.

Certo é que o trabalho vem miseravelmente falhando em obter uma profusa vitória, mas também que a política só consegue realizar atividades negativas ou preparatórias dos processos revolucionários. Esta constatação nunca deve ser encarada como um convite à desmobilização política. Com toda certeza, a política é parte de um

circuito mediativo menos perverso que outros. Com ela, nem tudo e nem todos têm acesso a todos os cantos, mas a sua mágica é reflexionar os crivos, os labirintos e os urdumes da placenta em que é gerada.

De Marx à Lenin, dizer que nunca existiu prática radical sem teoria radical significa reafirmar que só o trabalho é capaz de acabar com as classes sociais e que está fadado ao fracasso aquele que desenvolver o pesadelo sufocante da política. A própria escolha do porta-voz dos bolcheviques pela via estritamente política nos experimentos iniciados na Rússia em 1917 jamais sugeriu uma alternativa em sua estratégia, mas o entendimento de um impasse historicamente determinado que o processo revolucionário atingiu naquele instante.

A única fórmula ética é uma política que negue a si mesma, porque a ética é, necessariamente, um apelo contraposto a todo mofo nascido da miséria societária. Prova disto é o interminável apelo à moralidade na política, de modo que a sua partilha é um simples voto piedoso ao homem. Como se sabe, quanto mais elaborado se mostra o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais se mostra cego frente aos seus limites naturais. Este ilusionismo de uma plenipotência, este anúncio plasmado de denúncias, vibrante nos discursos, arrogante na postura,

Esvaziado de materialidade social, de costas para o estatuto ontológico de caráter histórico-imanente que vitaliza o empreendimento marxiano, a crítica que instiga pode ser brado orgástico de repulsa, sob um feitiço que imobiliza e desqualifica a capacidade de entender e combater, ou seja, de emancipar (CHASIN, 2000b, p. 10).



O homem, e portanto, a lógica onímoda do trabalho, já se enveredou pelo domínio biológico do seu gênero e do cosmos, estando no limiar do domínio da própria vida. É fácil dizer que ele já se converteu em demiurgo da natureza. Sobra-lhe vencer a sua unilateralidade, se converter em demiurgo de si mesmo, superando todos os entraves históricos impostos pelo capital e pela política, anacronismos insuportáveis, castradores, mastodontes historicamente derrotados que entulham as vias do desenvolvimento humanossocietário.

A despeito do oceano de tinta e saliva que já foi despendido sobre o tema, o caso de Marx é excepcional e teve um destino póstumo espantoso. Nunca outra personalidade na história obteve tal reconhecimento ou deu nascimento a uma filosofia cujo papel histórico foi e continua sendo de tamanha envergadura. Com ela, erigiu-se a história sobre sua verdadeira base, no fato de que a vida é realizada na prática, de que o homem precisa, genericamente, em primeiro lugar, comer, beber, proteger-se, portanto, trabalhar, para depois ocupar-se de outras atividades. Também, o vínculo capital-trabalho, a captura do excedente produtivo, seu mais-valor, foi constatado.

Diferentemente do que sugere Arendt, Marx é contrário a toda antessala epistêmica ou método antecipado a própria realidade. O horizonte revolucionário é unicamente uma possibilidade concreta. Nunca será exagero dizer que poucas vezes na história um pensador fora, já desde a sua época, inclusive pelo próprio Engels, em tal intensidade distorcido, manipulado, gerando inviabilidades originárias frouxas que fizeram com que Marx decaísse para o nível mais baixo do descrédito, em um local onde jamais outra personalidade foi encontrada.

## CONSIDERAÇÕES

Confessamos que a nossa atração pelo tema nos levou a ponderar este momento como adequado para considerações que não fossem um mero resumo pedagógico do que foi tratado, com o atributo de facilitar a leitura daqueles que se entediassem com o conteúdo discorrido. Seria menosprezar o leitor. Assumindo os riscos desta escolha, produzimos estas considerações utilizando argumentos complementares à reflexão que se encontra no tutano desta tese.

Em um dos seus admiráveis trabalhos de divulgação científica, Carl Sagan (2006) propõe uma reflexão elucidativa: qual seria a diferença entre um dragão invisível, incorpóreo, flutuante, que cospe fogo atômico, em suma, cuja existência não pode ser comprovada, e um dragão inexistente? Se não há prova concreta, o que significa dizer que o dragão existe? Alegações que não podem ser provadas não podem possuir caráter verídico, seja qual for o valor que elas possam ter por nos inspirar ou estimular. A verdade exige critérios e provas baseados em evidências reais que permitam a tomada de decisões favoráveis a todos. Ela não seria necessariamente a verdade absoluta, mas uma verdade que foi testada e corroborada, portanto, tomada como a mais viável.

Do mesmo modo, vale a pena depositar o destino de muitos em explicações cuja veracidade não há como comprovar? Pelo visto, não. Tudo indica que esse mesmo problema ocorre com Arendt, que não consegue sustentar o que sugere sobre Marx, uma vez que, ao serem confrontados com a realidade historicamente expressa, os fundamentos de seu constructo filosófico revelam-se verdadeiros subterfúgios ideológicos que possibilitam com que a pensadora

projete, tautologicamente, a filosofia do trabalho como aquela que teria justamente proporcionado o surgimento do denominado totalitarismo, dando ensejo, ao mesmo tempo, à adulteração de Marx e à eternização do capital que, em sua via clássica de desenvolvimento, especificamente aquela dos Estados Unidos, que é, por sua vez, assimilada às formas supremacistas de seu passado, devidamente preterido por Arendt, se apresenta como o exemplo político por excelência para a pensadora em plena Guerra Fria, mostrando que Arendt também vislumbra o estatuto de organicidade àquilo que no passado subordinou o cantinho de mundo europeu indicado por Marx e que hoje estende o seu domínio sobre um vasto período histórico cujo fim sequer está à vista.

Segundo Mészáros (2009), além das transformações materiais que caracterizam a apologética das fases específicas do capital, existem algumas grandes continuidades que circunscrevem grandes parâmetros metodológicos e teóricos do capital como um todo e com características identificáveis de forma nítida, compartilhados por muitos intelectuais que se situam neste terreno social. As fases específicas do capital têm significativas novidades metodológicas e teóricas, sempre de acordo com o contexto em que se situam. Todas essas novidades se acomodam aos limites restritivos da moldura estrutural comum que define a época em sua totalidade. O que define desde o princípio as especificidades metodológicas e teóricas fundamentais dos entendimentos que aparecem no referencial da classe burguesa é a situação histórica dessa classe como força hegemônica consolidada sob o domínio do capital. Os parâmetros metodológicos e teóricos dos diversos entendimentos que articulam de modo conexo os interesses fundamentais do referencial da classe

burguesa acontecem a despeito das diferenças dos pensadores específicos. Tais entendimentos estendem-se adiante à medida que o capital é capaz de conservar-se com relativo êxito como metabolismo social.

As características da apologética do capital sugeridas por Arendt podem ser abreviadas da seguinte forma: orientação positivista para a ciência em geral advinda da ciência natural; tendência geral ao formalismo e ao legalismo; o ponto de vista da individualidade como o ponto de vista da perspectiva da economia política clássica; a determinação ontonegativa da teoria social; a supressão da temporalidade histórica; a imposição de uma matriz categorial dualista sobre a práxis; os postulados abstratos da unidade e da universalidade, como uma virtual superação das dicotomias produzidas no lugar das mediações reais; e a substituição especulativa das principais contradições sociais sem alterar seus fundamentos causais no mundo de fato existente.

Essas características mostram-se ancoradas na necessidade de articular e defender interesses sociais determinados por parte das personificações intelectuais do capital. Estas que não conseguem evitar o fato de serem metodológica e teoricamente ideológicas em sua determinação mais profunda. Enfatizar a determinação social do método não significa, nem poderia significar, uma dicotomia. Não tem nada de unilateral e mecânico nisso. Pelo contrário, a complexa dinâmica do desenvolvimento histórico só pode ser compreendida com base em uma reciprocidade dialética. No entanto, Arendt despreza toda essa complexidade.

A determinação social do método também não significa, e também nem poderia significar, que a posição metodológica e teórica da

economia política clássica seja imposta aos pensadores que a defendem. Eles mesmos incorporam-na ativamente como sua ao longo do processo criativo de construção da posição que integra os interesses fundamentais de uma ordem social com a qual se identificam. Eles se tornam participantes conscientes em uma investida que sempre envolve o confronto ideológico com os defensores de conjuntos sociais considerados potencialmente perigosos. Como Arendt, muitos adotam e moldam ativamente a postura que corresponde aos interesses vitais do capital, posto que o envolvimento consciente e a correspondente responsabilidade histórica dos seus principais representantes intelectuais jamais podem ser reduzidas devido às circunstâncias em que eles adotam e reproduzem a ideia conveniente de sua perspectiva da ordem social apropriada. A ideologia dominante jamais sustentaria suas alegações de validade universal sem negar, sistematicamente, a inevitabilidade e a dinâmica históricas por meio da eternização de sua própria perspectiva, não importando o grau de distorção. Arendt é um proeminente exemplo, sobretudo porque as contradições cada vez mais intensas da ordem do capital forjam uma defesa problemática dessa mesma ordem.

A pensadora chegou até a confessar uma relativa simpatia romântica pelo sistema de conselhos que, segundo ela, nunca veio a ser experimentado (Cf. ARENDT, 2002). Todavia, as inúmeras instâncias históricas do sistema de conselhos em períodos revolucionários parecem inválidas para a pensadora, até mesmo como meros experimentos. Como o horizonte social de Arendt não se identifica com a práxis revolucionária, ela prefere rotulá-la e descartá-la como inseparável daquilo que ela repudia: o chamado totalitarismo.

Em vista disso, a ideologia burguesa reina suprema em seus escritos, mesmo que várias referências sejam feitas à política idealizada. A insistência de Arendt em esquemas simplistas é, quando menos, controversa, sobretudo quando explicitada ao lado de duvidosas interpretações de vários pensadores que parecem ter sido elaboradas somente para este propósito. Tudo o que Arendt oferece é uma elevação tautológica da prática de tipologias como o estatuto axiomático de norma geral inquestionável, provando de maneira contraditória que o seu pensamento não é articulado na base de evidências historicamente verificáveis, mas em premissas arbitrariamente formalistas que carregam o culto irracionalista do acaso e do acidente.

A escolha consciente de Arendt pelo ponto de vista da economia política clássica fica visível em sua defesa pelo individualismo, pela privatividade. A pensadora oferece, por meio da política, a mitologia do capital popular como um ideal pelo qual lutar. A incômoda verdade sobre o domínio do capital passa por desapercibida na reparação idealista e contrafactual de Arendt. Buscando resolver a sua preocupação de proteger o mundo público do mundo privado, a pensadora transubstancia os problemas sociais, colocados em franca oposição ao mundo da política. Esse contraste, uma mera solução fundada nas mesmas ideias do período da Guerra Fria sobre o fim das ideologias, isenta Arendt de um verdadeiro exame da realidade.

A pensadora defende, inclusive, um suposto impacto do desenvolvimento científico no homem alienado de seu mundo, considerado um traço distintivo do desenvolvimento moderno. Sua defesa é questionável, porque o desenvolvimento científico legou a dúvida apenas como o ponto de partida para o conhecimento seguro,

jamais como um pessimismo desolado e conclusivo da realidade, como ela sugere. No lugar de evidências históricas necessárias para sintetizar tais entendimentos, o que recebemos de Arendt é um conjunto de premissas arbitrárias do princípio da incerteza. Qualquer ordem ou necessidade seriam possíveis se bem elaboradas mentalmente, afinal é justamente esse relativismo pessimista que coordena a análise de Arendt, dando uma aparência de respeitabilidade científica a uma postura ideológica.

A vontade de Arendt em reduzir o movimento dialético espontâneo ao nível menos complexo e mais mecânico rejeita a possibilidade efetiva da intervenção humana na realidade. Contrariamente, o sentido marxiano de se fazer história reconhece as restrições objetivas e as reviravoltas inevitáveis envolvidas nos esforços de gerações que buscam seus objetivos materiais e ideais no decorrer da longa trajetória das transformações cumulativas. Entretanto, Arendt defende a existência de uma teleologia histórica, isto é, um método antecipado a própria realidade, em Marx.

Esse é o ponto no qual os estímulos ideológicos de Arendt vêm à tona com maior clareza, pois a pensadora defende que a concepção histórica marxiana é similar àquela elaborada por Hegel, apesar de toda uma obra elaborada por Marx para explicitar suas diferenças com o hegelianismo, chegando até mesmo a dizer que é sua antítese direta. Como efeito deste reducionismo, tanto as conquistas genuínas da abordagem hegeliana, bem como o salto qualitativo dado por Marx, podem ser descartadas e substituídas pela ideia abstrata de um tempo prolongado na infinitude entre o passado e o futuro em que, em escala cósmica, o alongamento da vida humana se torna infinitesimal e negligenciável ou desprovido de todo e qualquer sentido.

Tal postura é a conveniente e autocongratatória ideia de que tudo pode ser racionalmente possível para escapar dos entraves históricos aparentemente insolúveis do capital. A essa altura, deveria ser desnecessário dizer que a história humana possui tanto um início como um fim, independentemente do quão distante esteja. Essa incapacidade de contemplar os inescapáveis limites estruturais do capital e sua possível superação traz consigo a possibilidade de imaginar a existência prolongada do próprio capital na infinitude do tempo que, inevitavelmente, atua contra a história e a dolorosa realidade da luta de classes.

Segundo Wood (2001a), o capitalismo não é universal nem atemporal, uma consequência de sua conformidade com a natureza humana, mas um produto de suas próprias leis internas de movimento, historicamente tardias e específicas. O final do último século pareceu confirmar aquilo que muitas pessoas acreditam: que o capitalismo seria a condição natural da humanidade, que ele se harmoniza com as leis da natureza e as inclinações humanas fundamentais e que qualquer desvio dessas leis e inclinações só poderia ocasionar mau resultado. Contudo, o capitalismo existe há pouquíssimo tempo, em uma fração da existência humana. Nem mesmo aqueles que dizem que o capitalismo tem raízes na natureza humana também dizem que ele existiu antes do início da era moderna.

O capitalismo surgiu na Inglaterra, triunfando definitivamente com os revolucionamentos modernos. Para tanto, a propriedade privada precisou ser largamente difundida. Propriedade privada esta fundada sobre a exploração do trabalho alheio e que se diferencia daquela baseada no trabalho do produtor direto. A primeira forma o oposto da segunda. O roubo das terras eclesiais e comunais, realizada com



inescrupulosa infâmia e terrorismo, tornou-se o principal meio que conquistou o campo para a agricultura capitalista e criou para a nascente atividade urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre dos redutos feudais. Proletariado que nunca foi absorvido com a mesma rapidez com que fora trazido ao mundo, sendo violentamente reprimido por ser impossibilitado de se ajustar em absoluto à disciplina de trabalho moderno. Proletariado que precisou, também, competir entre si pelo acesso aos meios de trabalho num mercado cada vez mais unificado, radicalmente diferente.

Com a mesma infâmia e terrorismo de antes, o capital conquistou, apresou, novas terras e novas vidas, em busca de novas matérias-primas e novos consumidores. O capital se expandiu e se consolidou pelo globo fazendo uso do poder político, e jamais o descartou. Por efeito, seguiu-se a guerra comercial entre as principais nações capitalistas. A violência mostrou-se a parteira da velha sociedade que estava prenhe da nova sociedade, e ela sempre andou ao lado da política, diferentemente do que defende Arendt.

Resultado: os que puderam, usurparam riquezas; os que não puderam, converteram-se em vendedores de trabalho, uma singular mercadoria capaz de render mais do que custa ao seu comprador. A separação total entre os produtores diretos e os meios de realizar o seu trabalho foi indispensável para o desenvolvimento do capital. Separação que foi conservada e reproduzida em escala cada vez maior. Os produtores diretos se converteram em vendedores de trabalho somente depois de lhes terem sido usurpados todos os meios de seu cumprimento, bem como todas as garantias de subsistência que o mundo feudal oferecia. Portanto, o ponto de partida do

desenvolvimento do capitalismo foi a completa submissão do trabalho, e não sua libertação. O resto é bufonaria.

Os relatos sobre a origem do capitalismo fundamentam-se geralmente na existência prévia de uma racionalidade universal, que teria, depois de milhares de anos, se livrado dos obstáculos que sempre estiveram à sua frente. Na maioria dos casos, a racionalidade burguesa não possui origem, porque parece sempre ter estado lá, em algum lugar, precisando ser libertado de suas correntes, dos grilhões políticos para crescer e amadurecer. Comumente, os grilhões são de poderes extraeconômicos, como os poderes de um Estado. Às vezes, são culturais ou religiosos, a religião errada, como defendeu Weber. Tais restrições limitariam a livre movimentação dos agentes econômicos, a livre expressão da racionalidade capitalista. O efeito dessas explicações é tentar enfatizar uma continuidade entre as sociedades pré-modernas e modernas, e negar ou disfarçar a especificidade histórica do capital, como sugere Arendt ao dizer que a história dos Estados Unidos é uma retomada do tesouro perdido da pólis ática.

Tudo isso resulta, ainda, na ideia de uma modernidade destrutiva, de controle sem limites da vida, que teria suas bases fincadas na subordinação de todos os valores humanos à técnica e ao trabalho, muitas vezes atrelados aos valores iluministas. Deste modo, estamos sendo solicitados a jogar fora tudo o que há de melhor dos valores iluministas, especialmente seu compromisso com a emancipação humana, e a responsabilizar esses valores pelos efeitos destrutivos que deveríamos atribuir ao capital. Nesta lógica, a modernidade só aparece quando essa racionalidade burguesa, anteriormente agrilhoada, se torna liberta das restrições tradicionais. Com isso, a

modernidade se equivaleria a sociedade burguesa, que se equivaleria ao capital.

Nesta lógica, inexistem lugares para alternativas estruturais. Os projetos de emancipação humana passam a ser substituídos por lutas neorromânticas, fugazes e particularíssimas, que buscam um lugar na hierarquia do mundo já existente, contra poderes muito variados e disformes. Lutas estas que naturalizam e invisibilizam o capital, mesmo que, simultaneamente, irrompam algumas investidas pontuais contra ele, como aquela contra o tecnicismo, contra a reificação “das almas”. Lutas estas que revelam, também, uma mentalidade burguesa, pois se situam no centro de uma realidade que gira ao seu redor. Como resultado, a modernidade parece o momento de uma humanidade dominada, de horizontes fechados e de energias exauridas, pelo aprimoramento do trabalho. Pensar invariavelmente a sociabilidade como uma canga repressiva sem brechas é o seu enunciado supremo. Como resposta, Arendt sugere a defesa de uma comunidade ideal contrafactualmente possível em um futuro indeterminado.

Entretanto, segundo Marshall Berman (2007), tal perspectiva mostra um completo desprezo pela experiência moderna, que nos apresenta uma diversidade de possibilidades como parte de um mesmo processo: a humanidade se afirmando genérica e cotidianamente, mesmo num ambiente miserável e opressivo ao qual tanto as aventuras modernas conduzem, na expectativa de criar e conservar a vida quando tudo a sua volta se desfaz. Ao contrário do que Arendt sugere, a experiência moderna tem a capacidade de perpétua autocrítica, mesmo em uma vida que é radicalmente contraditória em sua base. Tendo em vista aquilo que já foi descartado como alternativa ao

capital, retorna-se, hoje, à tentativa do resgate de uma solução em definitivo, já que há muito transcorrem tragédias não resolvidas.

Segundo Chasin (2000b), o ressurgimento dos ideais burgueses é ponto culminante de um ajustamento estrutural do capital, movido por sua dinâmica interna, estando em confluência e conexão com o outro ponto culminante, o colapso igualmente estrutural de uma alternativa ao capital, que teve início no ano de 1871 em Paris e atingiu seu grau máximo no ano de 1917 em Petrogrado, jamais ultrapassado, seguindo imediatamente pela trilha de graves embaraços e contrafações, que terminaram por conduzi-la ao colapso no final do último século, momento que congregou alusões ao fim da história. Esse problema sofre há décadas pelo desprestígio de Marx, desde sempre atacado por inimigos de todo quilate, tornando obrigatório o pesaroso reconhecimento de que estes quase dois séculos de luta foi um período de insucessos fincado sobre a vasta sepultura da esquerda. Quanto maior for o entendimento de sua gravidade tanto mais poderemos refundar uma alternativa definitiva, pois esse problema não traduz o fim da perspectiva histórica do trabalho, coisa que é impossível, uma vez que a impossibilidade do trabalho é a própria impossibilidade do homem.

Defendida por Arendt, a política é o princípio racional resgatado do mundo clássico pelo luminoso projeto do homem renascimental contra o poder absolutista-ecclesial. Para esse período histórico, é compreensível sua adoção legítima. No entanto, esse princípio é o da regulação e boa destinação por meio do conflito no mercado competitivo das ideias subsumidas ao capital. Este seu princípio apenas rege uma mais ou menos equilibrada convivência social, mas jamais tem a verdade como critério, posto que a política é inerente ao

situacionismo e ao oportunismo. Aqueles que adotam a política identificam-se e maravilham-se com tudo: receptivos, cospem tão depressa quanto engolem as coisas que abocanham, esbagaçando a verdade como uma praga bíblica de gafanhotos e brincando com suas teorizações como se a realidade fosse mera espuma irrelevante. Apesar do sóbrio apoio de Marx ao necessário comprometimento político para fins específicos, o pressuposto político defendido por Arendt é o mesmo de tolerância ao capital, o que requer a necessária adesão da negação do aperfeiçoamento do trabalho, portanto da cientificidade, uma forma de degenerescência da legenda socrática, de bravura discursiva de reconforto cético, de radicalidade da não-radicalidade, em uma positividade gnosiológica que desliza para armadilhas filosóficas.

É imperativo situar-se para além da própria política para poder ser crítico ao capital, uma vez que a política só pode ser suprimida perante ações que estejam para além da sua própria estrutura auto-orientada e autopetruante. A política como valor universal permite com que Arendt falsifique Marx e o trabalho, a categoria fundante do ser social. No entanto, Marx apenas constatou que o trabalho é a atividade humana capaz de trazer teleologia aos processos causais da natureza que só funcionam espontaneamente.

Segundo Lukács (2010), o trabalho introduz o vínculo entre teleologia e causalidade, fundamentando a práxis social. Antes de seu aparecimento havia na natureza apenas causalidade. Na natureza, só existe causalidade e nenhuma teleologia e o trabalho é algo distinto das atividades geneticamente determinadas e biologicamente estabelecidas. Atuando sobre o mutismo da natureza, seja ela orgânica ou inorgânica, o trabalho exige não só instrumentos, mas habilidades e

conhecimentos que são transmitidos mediante aprendizado. Por esse motivo, o trabalho é uma atividade exclusiva do homem, uma vez que a natureza jamais produziria instrumentos, estes que, mesmo nos níveis mais rudimentares, colocam para o homem o problema dos meios e dos fins. Com este, mediante o confronto com as experiências passadas, o problema das escolhas: se tal instrumento é ou não adequado para determinada finalidade. Portanto, o trabalho constitui-se na ideação e no direcionamento teleológico, pois o trabalho é indispensável para que o homem transforme a natureza conforme as suas necessidades. O trabalho implica em um movimento inextrincável e dialético entre o plano objetivo e subjetivo. Tudo isto requer linguagem articulada não derivada de códigos genéticos, porque o trabalho também é atividade conscientemente coletiva, diferentemente do que defende Arendt.

Foi através do trabalho que despontaram os primeiros grupos humanos dos outros primatas, em uma espécie de salto qualitativo que fez surgir o ser social, capaz de produzir e reproduzir sua vida pelo trabalho. Podemos dizer que um animal apenas vaga pela natureza, se adapta a ela, mas jamais se relaciona com ela, transformando-a conforme suas necessidades. Por fazer parte de uma generidade muda, o animal é incapaz de estabelecer um controle consciente sobre a natureza. Já o ser social modifica a realidade de maneira antecipadamente ideada, pois o seu metabolismo social exige dele uma vontade orientada para fins específicos. Por esse motivo, o trabalho resulta em formas societárias infinitamente desenvolvidas, influenciando do mesmo modo o conhecimento humano. Não é possível que a humanidade exista sem o trabalho e sem a natureza, afinal a primeira tem sua existência hipotecada à segunda.

O próprio progresso histórico é uma realidade concreta, facilmente identificável no domínio humano cada vez maior sobre a natureza. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com circunstâncias adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas circunstâncias, cria na história dos homens uma conexão, uma história da humanidade, que é tanto mais história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquirem maior desenvolvimento. Logo, o aperfeiçoamento do trabalho é o desenvolvimento da própria história, porque faz com que a natureza perca, cada vez mais, o seu poder gravitacional sobre o homem que é, por sua vez, natureza historicamente transformada pelo trabalho, e não pela política, como defende Arendt. Para explicar o porquê alguns intelectuais, como a pensadora, se identificam com determinada perspectiva ideológica-intelectual dominante não é necessário ir muito longe.

Segundo Mészáros (1996), é esperado que as tendências ideológicas dominantes se tornem preponderantes e amplamente difundidas de maneira mais ou menos acidental. Em virtude do imperativo de assegurar a compatibilidade entre os interesses dominantes e as tendências intelectuais adotadas, a estrutura categórico-metodológica das estratégias ideológicas dominantes deve ser sustentável e, em certo sentido, coerente em seu próprio campo, produzindo um esquema mental que atenua os conflitos vigentes e eterniza os parâmetros estruturais do mundo social estabelecido. Por isso, o significado positivo-emancipatório da potencialidade política não pode ser simplesmente suposto, como sugere Arendt. Antes, é necessário entender se trata-se de uma potencialidade abstrata ou

concreta. Sem assegurar a segunda resposta, é ilusório buscar qualquer garantia. O desejo de Arendt em legitimar a universalidade da política sobre a base mais instável possível é tão grande quanto o seu desprezo pelo processo histórico, uma vez que a pensadora atribui significado teórico universal a uma pretensão política, segundo a qual, todas as contradições sociais desaparecem.

Ademais, temos o fato de que o capitalismo não é uma “ilha”, sobretudo em sua parte privilegiada, inalienável do mundo capitalista antagonicamente interdependente, sejam quais forem as ilusões dos críticos ao mundo ocidental. Logo, como Arendt pode supor um exclusivismo americano? Tal como é formulado, o puritanismo de Arendt não resiste, aparentemente, a um exame genético, seja em termos factuais ou filosóficos. Apesar de existirem certas evidências do desenvolvimento histórico real em seu pensamento, Arendt só pode argumentar como o faz transitando injustificadamente da experiência parcial do capital à teórica de reivindicações de validade geral. Como esta validação não pode se sustentar tendo por base o capital global, como de fato é historicamente constituído, Arendt tenta dar a impressão de plausibilidade a seus postulados teóricos gerais: a pretensa desvalorização da categoria do trabalho, negligenciando aqueles fatos e tendências reais que apontam em um sentido diametralmente oposto ao de suas próprias projeções sobre uma comunidade ideal contrafactualmente possível. Esse processo tem a ver com a circularidade tautológica ideologicamente conveniente do capital manipulatório, que concebe as contradições sociais como complexidades intrínsecas da modernidade, cuja cognoscibilidade e intervenção estrutural são impensáveis, reverberando uma espécie de ficção inevitável. Reduzindo ao extremo a complexidade da vida social



e deslocando a atenção de suas contradições para preocupações formalistas, de modo a adaptá-las aos seus próprios postulados teóricos gerais, Arendt faz de Marx um produtivista, no melhor dos casos, um bondoso utopista. Não causa surpresa que a realidade quase não exerce influência sobre o pensamento de Arendt, seja para fortalecê-lo ou convocá-lo a uma importante revisão.

Suas pretensões de validade são autorreferenciais e encerradas em si mesmas, permitindo múltiplas declarações imunes aos riscos das inevitáveis flutuações e alterações nas circunstâncias históricas sem modificar em nada seu plano de fundo. Arendt não nos diz quem tem o poder de transformar a realidade. Para a pensadora, tal ato resultaria necessariamente no totalitarismo ao passo que a política levaria à liberdade por efeito e graça do próprio capital. O problema reside na atitude apriorística e negativa que é assumida em relação ao potencial emancipador do trabalho, que estaria inextrincavelmente vinculado às implicações do totalitarismo. A consequência é que não existe em Arendt espaço para um agente de emancipação historicamente concreto. Essa lacuna traz consequências importantes, como o culto à contingência que despreza estes e outros princípios necessários para o entendimento dialético dos complexos sociais.

Segundo Alan Woods e Ted Grant (2007), até mesmo os processos da natureza funcionam dialeticamente. Normalmente, tais processos são interrompidos por eventos catastróficos, que invariavelmente são acompanhados pela extinção de espécies animais anteriormente dominantes, e pela ascensão de outras espécies que antes eram insignificantes, mas que estavam mais bem adaptadas para tirar vantagem das novas circunstâncias. A própria teoria do universo inflacionário, baseada na forte hipótese do átomo primordial, mostra

que a totalidade do cosmos funciona da mesma forma. Entretanto, em um tempo em que as descobertas científicas abrem caminhos e estabelecem a potencialidade para uma nova era do gênero humano, testemunhamos por todos os lados um assustador retrocesso civilizatório. O que faz Arendt pensar que o gênero humano deveria estar esquematicamente desligado do seu fundamental metabolismo com a natureza, do trabalho?

Este entendimento nos remete apenas ao ardente e antigo desejo humano de fazer parte de algum ordenamento supraterreno. Contudo, a ciência vem acabando com estes idealismos há muito tempo: as diferenças genéticas entre humanos e algumas espécies de primatas são mínimas e compartilhamos em grande porcentagem dos nossos genes com organismos extremamente primitivos. Assim também funcionam as sociedades humanas: os grandes conflitos sociais, por vezes encarnadas em guerras e processos revolucionários, desempenham um papel tão significativo que estamos acostumados a usá-los como marcos que separam um período histórico de outro. Marx mostrou que a história funciona dialeticamente. Significa que Marx reduziu toda realidade ao fator econômico? Claro que não. Muitos outros fatores atuam neste multifacetado jogo. A realidade é uma complexa rede de interrelações sociais que criam um rico e confuso mosaico de fenômenos e processos. Por defender estes e outros esquematismos grosseiros, Arendt se concentra em defender que as revoluções modernas, exceto a americana, estritamente política, teriam se desviado para o totalitarismo, uma clássica caricatura dos ideólogos burgueses, que apesar de também ter sua origem na lógica imperialista, descumpra uma maior afinidade e uma colaboração mais estreita com os interesses transnacionais do capital, sobretudo com

aqueles dos Estados Unidos.

Segundo Zizek (2008), os conservadores acreditam que as revoluções foram uma catástrofe desde o início, o produto de espírito moderno “sem um deus”. Os liberais acreditam que sua receita poderia ser diferente, sem contratempos, sem revolucionários. Desse modo, priva-se das revoluções o estatuto de evento fundador do poder popular, relegando-o como anomalia histórica. Arendt não nega que tenha existido a necessidade histórica de lutar pelos princípios modernos de liberdade, mas como teria mostrado o exemplo da Revolução Inglesa, mesmo depois de ter passado pela “primeira ditadura revolucionária” (Cf. ARENDT, 2014) conduzida por Cromwell, ou da Americana, estes poderiam ter sido assimilados de modo mais efetivo por uma forma mais pacífica. Entretanto, a violência dos processos efetivamente revolucionários não atenta contra a afirmação do homem, mas constitui um dos virtuais meios necessários à reapropriação da sociedade civil daqueles poderes que, em algum momento do decurso histórico, foram alienados e, nesta condição, voltam-se, inclusive violentamente, contra a maioria daqueles que coexistem sob o comando deste.

Na denominada pós-modernidade de privatividades emergentes, a revolução jamais será do seu gosto; e aqui a palavra “gosto” ganha seu devido peso histórico e ideológico. Nada pode ser mais estranho e diferente aos adeptos da moda relativista do que a objetividade. O axioma é o seguinte: insuficiente para conceber o povo como entidade substancial ou demasiado para considerá-lo como totalitário. O problema estaria no já mencionado conceito de totalitarismo, que sugere a predominância material e tecnológica sobre a intersubjetividade, como se sua raiz residisse no princípio da razão

instrumental, da exploração tecnológica da natureza, estendida também à sociedade, de forma que a pluralidade humana é tratada como matéria-prima para ser controlada. Diferentemente, longe de equalizar culturas e personalidades, Marx defende o momento oportuno para o desenvolvimento multifacetado destas.

Em função disso, Arendt se coloca dentro de uma tradição de pensamento que qualifica, no sentido figurado, Marx como um homem-elefante invertido, que esconderia, por trás de uma bondosa apresentação daqueles que o defendem, uma figura diabólica, e por vezes, o verdadeiro diabo, uma vez que a pensadora transita pelas trincheiras do revisionismo histórico anticomunista, que tem como princípio a “guerra santa” contra o ciclo histórico de revoluções em um efeito em cadeia.

Segundo Domenico Losurdo (2017), as revoluções ressoam nos ouvidos dos revisionistas como um “flagelo” ou uma “patologia” enfurecidos por um “frenesi” ou uma “psicose” repleta de “fanáticos”, uma vanguarda de “conspiradores” e de “recalcados” sociais “dependurados nos Urais ou nos Apalaches” e envoltos de um “catecismo” essencialmente “terrorista” e de um discurso “colérico” que interfere de modo “profano” no contrato social. Este tipo de revisionismo denuncia toda a ideia totalizante sustentada nas massas como sinônimo de fanatismo, desconhecimento, ausência de luz, fazendo aquela condenação maniqueísta, a mesma do “outro” e de outras nomenclaturas, que dissecam seu adversário político no nível conceitual antes mesmo do nível existencial.

Segundo Agnes Heller (1982a), o entendimento do homem enquanto um ser dinâmico é um produto da burguesia, mas a exigência de realização do homem é a negação da própria burguesia.

Para Arendt, a realidade se manifesta apenas sob certos aspectos que visam a um propósito apologético. Por esse motivo, é mais que necessário desmontar estes esquemas abstratos que possuem conteúdos dissimuladores amalgamados a postulados ideais que defendem não só a impossibilidade de uma postura substantiva contra o capital, como também a impossibilidade do capital enquanto sistema totalizante, tomando o processo social da vida como um processo insuperável. De acordo com esses postulados, o universalismo negaria o pluralismo, mas esse argumento é falacioso, uma vez que, em nome de uma verdadeira unidade dialética, o pluralismo não nos obrigaria a descartar o universalismo.

Com a escolástica recauchutada de Arendt, um sistema filosófico estéril, abstrato e insensível, jamais confrontado com o sistema do mundo concreto, donde parte a verdade em toda sua complexidade, a realidade aparece como incognoscível e a mudança só aparece como um milagre, como ela mesma defende. Como resultado, semelhantemente àquilo que Arendt atribui a Marx e ao denominado totalitarismo, a pensadora realiza uma teleologia teológica onde o capital e seu campo ideológico pairam sobre o controle humano e possuem a política como valor universal.

Portanto, tendo em vista que a sua neblina expositiva se revela um reprocessamento, um requentamento, de condutas neopositivistas, que podem e tendem a ser redefinidas e toleradas indefinidamente sem nenhum proveito para o gênero humano, Arendt não poderia percorrer o seu caminho de maneira infalível e monolítica, uma vez que o seu incansável recalque por um processo efetivamente revolucionário redundava em uma imagem mais ou menos sofisticada de intento objetivamente conservador.

Diferenciando a via revolucionária americana daquela dos “bárbaros” e “selvagens” antiliberais, que viveriam num “agreste indomado” aquém do projeto civilizatório conduzido pelo capital, Arendt estigmatiza os atores revolucionários, de Robespierre à Lenin, perpassando Marx, cuja avidez seria ver às ruínas a ordem orgânica social. Sua proposta revela apenas um eco espirituoso: uma nova forma de ver e pensar o mundo do capital já existente. A pensadora sugere que o seu objetivo é fazer esquecer toda virtual alternativa revolucionária, um terrível “bacilo” a ser expurgado, exterminado, evitado a todo custo, dentro de um modelo consolidado e obsessivo de mundo.

Este “fazer esquecer” tem a ver com os muitos modos de induzir e provocar o esquecimento. Com frequência se pretende, muito por parte dos circuitos conservadores, geralmente desesperados dentro de seus excêntricos mundos, evitar com que as ideias progressistas circulem e se afirmem.

Segundo Woods e Grant (2007), no decurso final do escravismo, acreditava-se que o fim do mundo estava se aproximando. Já no período de decadência do feudalismo o mesmo entendimento foi revivido por alguns que confiantemente esperavam o Dia do Juízo Final. Como se sabe, não era o fim do mundo ou o Juízo Final, mas apenas o desconhecimento dos últimos suspiros de modos de produção particulares que tinham exaurido o seu potencial progressista. Nos últimos decênios, o capital acha-se do mesmo modo e o pessimismo impregnado da burguesia se manifesta na trivialidade de seus valores e de suas filosofias. Fala-se do fim da história porque a burguesia há muito deixou de ser revolucionária. Os ideólogos da burguesia sentem vagamente que o sistema que eles defendem está chegando ao seu fim

e suas tendências mistificadoras apenas refletem este momento. Não levará muito tempo para que todos os problemas cheguem à superfície e isto expressa a possibilidade de sublevação das forças produtivas contra a escravidão humana. O capital vem sendo abalado e a antiga confiança se evaporou. A interferência anárquica da produção nos processos naturais vem colocando a incerteza sobre o futuro do planeta e da vida que nele habita. Entretanto, não precisamos reinventar alternativas, da mesma forma que não precisamos reinventar a roda. Pode-se dizer que Marx não permite nenhuma alteração? Claro que não. O marxismo deve levar em consideração todas as mudanças objetivas, senão não seria o que é, mas um dogma sem vida. O que é digno de nota é como são poucos os ajustes a serem feitos às ideias que foram desenvolvidas há quase um século e meio. Marx permite-nos estudar a realidade não como uma série de eventos e fatos áridos, desconectados e sem sentido, mas como um processo dinâmico, dirigido por suas contradições internas, sempre cambiantes e com uma abundante riqueza de conteúdo.

O que surpreende, ou não, não são as investidas contra Marx, mas o quase total desconhecimento que dele exibem seus adversários, como vemos no exemplo de Arendt. Enquanto a ninguém ocorreria tornar-se um mecânico sem estudar mecânica, todos se sentem à vontade para expressar uma opinião sobre Marx sem o seu menor conhecimento. Contudo, o marxismo preserva uma obstinada vitalidade, cuja maior prova é o fato de que as investidas contra ele não somente continuam, mas também tendem a recrudescer, tanto em frequência quanto em rudeza. Se, afinal, o marxismo é tão irrelevante, por que se preocupar em mencioná-lo? Os ideólogos da burguesia ainda se sentem perseguidos pelo mesmo velho espectro. Sentem o

mal-estar próprio daqueles que têm consciência das grandes dificuldades em que se encontra o sistema social que defendem, submerso em contradições insuperáveis, e que o colapso de uma caricatura abominável do socialismo não encerra o assunto. Em geral, a ofensiva ideológica contra Marx recrudescer nos últimos decênios. Como mencionado, chegou-se a proclamar o fim da história. Entretanto, esta continua e se torna cada vez mais conflituosa. Apesar de tudo, os estrategistas das supostas virtudes do capital estão dedicando grandes recursos para afirmar que o colapso do stalinismo revelou a inviabilidade do socialismo. Alega-se que grande parte ou até a totalidade das ideias de Marx está completamente desacreditada. Olha-se para o futuro com um profundo desassossego. Os mais honestos fazem-se uma pergunta que não se atrevem a responder: não teria Marx razão? E sempre se veem na obrigação de tomá-lo como ponto de partida, mesmo que para criticá-lo. E, mesmo sem levar em conta eventuais aceites ou repulsas, não se pode negar o impacto descomunal que Marx teve no curso da história mundial; e a filosofia de Arendt, quando esta retorna a Marx para vinculá-lo tautologicamente ao denominado totalitarismo, é a prova disto. Este é o chamado de Arendt à adulteração de Marx e à anomalização da revolução social, ainda uma variante civilizada de paródias ferozes que merecem todo o nosso cuidado.

Bem como faz com Marx, Arendt aventar um Maquiavel detentor de um duplo padrão de moralidade. Porém, diferentemente do que defende a panaceia politicista da pensadora, não há nenhuma indiferença moral em Maquiavel, muito menos em Marx, mas sim a exata ruptura com o mero cântico ingênuo da fraseologia habitual, que se eleva para o nível da possibilidade substantiva da moralidade



sociopolítica. Então, é oportuno reiterar o questionamento de Rezende e Alvarenga (2019): revelado o subterfúgio ideológico de Arendt, que condenada toda revolução que não possui o espectro dos Pais Fundadores, tergiversando de toda violência do mundo do capital e, para tanto, recebendo notáveis agrados da inteligência militar estadunidense, não seria Arendt a portadora de um duplo padrão de moralidade?

Enquanto o historiador é aquele que melhor conhece o mapa do desenvolvimento das sociedades humanas, quem sabe a mentira dos signos indicadores que marcam um movimento único e quem recorda os outros caminhos que conduziam a outros destinos e talvez melhores, é a ele quem toca, mais que a ninguém, denunciar os enganos e reanimar as perspectivas para recomeçar. Falamos de enganos, porque a história, praticada por mãos despreparadas, pode ser uma arma destrutiva muito temível. Ainda hoje nos Estados Unidos existem seitas que nutrem um estranho projeto que vislumbra um futuro em que esses mesmos grupos destroem com o que eles chamam de “sistema” em um ataque que produz muitos milhões de mortos e escravos, todos considerados “não-adâmicos”, derrotados por mecanismos que “esterilizam” a superfície terrena, abrindo caminho para o novo Reino dos Céus na Terra.

Gravitamos em torno de uma série de fatos sobre Arendt que todo intelectual deve admitir para enfrentar à altura os desafios dessa importante pensadora. Todavia, defender este posicionamento publicamente não é simples. Defendendo-o, se é passível de proscrição sem muita cerimônia, de colher a adversidade por buscar a lucidez. É em nome da liberdade do capital que esbravejam contra. Tudo para que o capital se manifeste como um organismo saudável e eficaz, o que é

impossível. Confundem radicalidade com “autoritarismo”. Confundem postura ontológica com analítica convencional. Confundem a luta pelo homem com a luta pelo homem burguês.

Mostramos uma postura distinta daquelas que prevalecem no universo acadêmico, cuja base teórica é diferente da nossa. Para o mercado dos bons costumes acadêmicos, escoimado de toda e qualquer dimensão ontológica, esta tese nunca será vista como uma tese de chave conciliatória, amenizadora, como tantas outras mais circunscritas. A crítica anda deteriorada, adstringida, sobrecarregada de acobertamentos e de movimentos confusos. O seu funcionamento é o seguinte: eu te resenho, você me resenha e o debate resulta apenas no colateral, feito de detalhes, minúcias, jamais incomodando o essencial. Seguidamente, as instituições de pesquisa definem, por vezes, a continuidade da ideologia dominante, como vemos no exemplo de Arendt. Muito do conhecimento produzido atualmente sob a etiqueta do novo reproduz apenas uma velha, velhíssima, concordância com a ordem social dominante. Para os novatos que se orientam por tal postura, há um relativo futuro, para os que a rejeitam, sobram as estratégias de descontinuidade dentro dessas mesmas instituições. Vive-se num tempo em que o conhecimento científico é direcionado por editais públicos e privados nos quais o mercado, termo confortável para se referir à predatoriedade do capital, é o foco central. A escassez da crítica sugere a existência do domínio ideológico do capital instalado, confortavelmente, nas instituições de pesquisa, protegido por anteparos que eliminam todas as críticas que lhe incomodam.

Todo cientista deve confrontar este limite, mesmo com o domínio ideológico do capital intimidando-o e obrigando-o a pensar e a

expressar as suas descobertas de modo vacilante. Nos bons manuais, onde jamais se ridiculariza aquilo que se discorda, o marxismo é um entendimento da realidade que permeia as grandes áreas do conhecimento, portanto, absolutamente compatível com a memória social. Portanto, não basta apenas que estudemos apaixonadamente a substância humana. É preciso, também, ao mesmo tempo, que defendamos a integridade desta contra as tendências que a atacam, a envilecem e a adulteram, e todo cientista deve ser um adversário natural dessas tendências, independentemente do grau de consciência que tenham de todo esse processo. Existem certamente múltiplas perspectivas de um determinado fato, que é recortado e dimensionado por elas, mas cabe a todo cientista torná-las conscientes e críticas, distantes de conteúdos apologéticos, bem como socialmente responsáveis e livres de ingenuidades. Não é uma tarefa simples, mas é o que deve ser feito.

## REFERÊNCIAS

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARENDDT, Hannah. **Karl Marx and the tradition of political thought**. Container #71. Conferência apresentada na Princeton University durante a “Christian Gauss Lecture”. 1953. (Arquivos Arendt da Biblioteca do Congresso Americano, em Washington D.C.).

ARENDDT, Hannah. **Correspondence with Karl Jaspers (1926-1969)**. Nova York: Harcourt Brace, 1993a.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de Ronald Beiner e André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDDT, Hannah. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo**. Tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. MCCARTHY, Mary. **Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975)**. Organização de Carol Brigman. Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa:

Instituto Piaget, 1998.

ARENDR, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

ARENDR, Hannah. **Crises da república.** Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999b.

ARENDR, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Tradução de César Augusto Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ARENDR, Hannah. HEIDEGGER, Martin. **Correspondência (1925-1975).** Organização de Ursula Ludz. Tradução de Marco Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ARENDR, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências.** Organização de Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

ARENDR, Hannah. **Karl Marx and tradition of western political thought.** Social Research. New York. P. 273-319. 2002b.

ARENDR, Hannah. **O que é política?** Organização de Ursula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002c.

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)**. Tradução de Denise Bottmann. Belo Horizonte: EdUFMG, 2008b.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento: escritos morais e éticos**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro: oito exercícios sobre a reflexão política**. Tradução de Mauro William Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade.** Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria Lima Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

CHASIN, José. **O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio.** São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

CHASIN, José. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In: CHASIN, José (org.). **Marx hoje.** São Paulo: Ensaio, 1987.

CHASIN, José. **A miséria brasileira: do golpe militar à crise social (1964-1994).** São Paulo: Ad Hominem, 2000a.

CHASIN, José. **Ensaio Ad Hominem, Tomo 3 - Política.** São Paulo: Ad Hominem, 2000b.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica.** São Paulo: Boitempo, 2009.

FONTANA, Josep. **História: análise do passado e projeto social.** Tradução de Luiz Roncari. Bauru: EDUSC, 1998.

GASPAR, Ronaldo Fabiano dos Santos. Hannah Arendt: sobre Karl Marx e a revolução. **Lutas Sociais.** São Paulo. P. 58-68. 2001.

HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura.** Tradução de

Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982a.

HELLER, Agnes. **Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia** (entrevista a Ferdinando Adornato). Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ensaio, 1982b.

LOSURDO, Domenico. **Guerra e revolução: o mundo um século após outubro de 1917**. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2017.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010a.

LUKÁCS, György. **Marxismo e teoria da literatura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. V. 1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.



MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MAZZEO, Antonio Carlos. **O voo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente antigo**. São Paulo: Boitempo, 2009.

MAZZEO, Antonio Carlos. **Os portões do Éden: igualitarismo, política e Estado nas origens do pensamento moderno**. São Paulo: Boitempo, 2019.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação**. Tradução de Laboratório de Tradução Cenex/FALE/UFMG. São Paulo: Ensaio, 1993.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência 1: a determinação social do método**. Tradução de Luciana Pudenzi, Paulo Castanheira e Francisco Raul Cornejo. São Paulo: Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. **Para além do Leviatã: crítica do Estado**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2021.

REZENDE, Claudinei Cássio de. ALVARENGA, André Luis de Souza. Hannah Arendt e o diabólico Maquiavel. **Projeto História**. São Paulo. P. 203-249. 2019.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SAGAN, Carl. **Cosmos**. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Hannah Arendt: milagre, história e revolução. **Verinotio - Revista On-line de Filosofia e Ciências Humanas**. Belo Horizonte. P. 85-97. 2014.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Hannah Arendt e os elementos totalitários do marxismo: da ciência social à crítica de tonalidade teológica. **Textos e Debates**. Boa Vista. P. 7-14. 2014.

SAUNDERS, Frances Stonor. **Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001a.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo: a renovação**

do materialismo histórico. Tradução de Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2001b.

Woods, Alan. GRANT, Ted. **Razão e revolução**: filosofia marxista e ciência moderna. Tradução de Fabiano Adalberto de Almeida Leite e Fernando Borges Leal. São Paulo: Luta de Classes, 2007.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: vida e obra de Hannah Arendt. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZIZEK, Slavoj. Apresentação. In: ROBESPIERRE, Maximilien. **Virtude e terror**. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.