

Publicado primeiramente in *Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt*. Odílio Alves Aguiar, César Barreira, José Carlos Silva de Almeida e José Elcio Batista (orgs.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará / Fortaleza, Secretaria da Cultura e do Desporto, 2001, pp. 47-59.

**A NATUREZA DO TOTALITARISMO:
O QUE É COMPREENDER O TOTALITARISMO?***

*Theresa Calvet de Magalhães***

Na obra *The Origins of Totalitarianism*, redigida de 1945 a 1949 nos Estados Unidos, e publicada em 1951¹, Hannah Arendt tenta articular e elaborar as questões que a sua geração havia sido obrigada a viver durante a melhor parte de sua vida adulta: *O que aconteceu? Por que aconteceu? Como pôde ter acontecido?* (OT, p. viii). Na sua Introdução à terceira edição de *The Origins of Totalitarianism*, ao considerar retrospectivamente os anos em que redigiu sua primeira obra, ela afirma que todo esse período aparece como

“o primeiro de relativa calma após décadas de tumulto, confusão e verdadeiro horror - as revoluções posteriores à Primeira Guerra Mundial, o surgimento de movimentos totalitários e a demolição do governo parlamentar, seguidos por toda espécie de novas tiranias, fascistas e semi-fascistas, ditaduras monopartidárias e militares e, finalmente, o aparentemente firme estabelecimento de governos totalitários baseados no apoio das massas [um apoio que não decorre, é o que diz

* Comunicação apresentada na mesa redonda “Compreendendo o Impensável”, no *Colóquio Nacional 50 anos de Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt*, organizado pelos Programas de Pós-graduação em Filosofia, em Sociologia e em História, da Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza, em 6 de junho de 2001.

** *Docteur* em *Sciences Politiques et Sociales* pela UCL (*Université Catholique de Louvain*); Professora aposentada da UFMG (FAFICH- Departamento de Filosofia); Pós-doutorado em Filosofia Contemporânea (*Institut Supérieur de Philosophie – UCL*); Professora do Curso de Pós-Graduação em Direito da UNIPAC (Universidade Presidente Antônio Carlos) em Juiz de Fora (MG).

1. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [OT]. New York, Harcourt: Brace & Company, 1951. Segunda edição, com um novo capítulo, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, e um Epílogo, “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, New York: World Publishing Company, 1958. Terceira edição, com uma nova Introdução, e sem o Epílogo acrescentado à segunda edição, New York: Harcourt, Brace & World, 1966. Todas as nossas referências são a esta terceira edição.

aqui uma nota de rodapé, nem da ignorância nem de um processo de lavagem cerebral]: na Rússia em 1929, o ano do que agora é muitas vezes chamado de ‘segunda revolução’ e, na Alemanha, em 1933. Com a derrota da Alemanha, uma parte da história chegou ao fim. Isso parecia ser o primeiro momento apropriado para considerar os eventos contemporâneos com o olhar do historiador, que se dirige ao passado, e o zelo analítico do cientista político, a primeira oportunidade para tentar *compreender* [grifo nosso] o que tinha acontecido, não ainda *sine ira et studio*, sempre com pesar e dor e, portanto, com uma tendência para lamentar, mas não mais em estado de choque sem voz e de horror impotente.” (OT, pp. vii-viii).

A resenha de Raymond Aron (1905-1983) da obra *The Origins of Totalitarianism* e do artigo “Ideologie und Terror”², publicada na revista *Critique* em 1954³, não conseguiu romper o muro de silêncio em torno da obra de Hannah Arendt na França nem ocasionou, na época, um aprofundamento teórico em torno do que ela considerava como sendo a instituição central dos regimes totalitários - os *campos de concentração*. Não foi nem esta resenha nem por sua vez a tradução francesa de Georges Fradier, em 1961, da obra *The Human Condition*⁴ que tornaram a sua obra conhecida do público francês, mas sim toda a polêmica que anunciou e depois acompanhou a tradução francesa de *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [1963], em 1966.⁵ Foi necessário esperar 1972, 1973 e 1982 para que fosse publicada, por três editores diferentes, a tradução francesa da terceira parte, e das duas primeiras partes da obra *The Origins of Totalitarianism*.⁶ Que o totalitarismo é um tipo

2. H. Arendt, “Ideologie und Terror”, *Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*. München: Piper, 1953, pp. 229-251 (a versão inglesa: “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” foi publicada em 1953 na *Review of Politics*, vol. 15, n. 3, pp. 303-327). A redação deste texto precede de muito pouco a das conferências inéditas sobre a natureza do totalitarismo apresentadas por Arendt na *New School for Social Research* em 1954 (ver aqui “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, in *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism*. Jerome Kohn (ed.). New York: Harcourt Brace & Co., 1994, pp. 328-360).

3. R. Aron, “L'essence du totalitarisme”, *Critique*, vol. 19, n. 80 (1954), pp. 51-70.

4. H. Arendt, *The Human Condition* [HC]. Chicago: University of Chicago Press, 1958 (esta obra tem como origem a série de conferências apresentadas por Arendt, em 1956, na Universidade de Chicago sob o título *Vita Activa*). Tradução francesa de G. Fradier: *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann Lévy, 1961 (para qualquer leitor francês, é evidente o motivo que levou o tradutor a modificar o título original desta obra; nova edição com um Prefácio de Paul Ricoeur em 1983).

5. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press, 1963 (segunda edição revista e aumentada, 1965). Tradução francesa de A. Guérin: *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1966 (nova edição revista por Michelle Irène Brudny de Launay em 1991). Essa polêmica é mencionada a 26 de outubro de 1966 no *Le Nouvel Observateur* sob o título “Hannah Arendt est-elle nazie?” (pp. 37-38). Ver também Olivier Mongin, “La réception d’Arendt en France”, *Politique et pensée, Colloque Hannah Arendt* [1988], Paris: Payot, 1996, pp. 7-14.

6. H. Arendt, *Le Système totalitaire*. Paris: Le Seuil, 1972 (trad. J. L. Bourget, R. Davreu e P. Lévy); *Sur l'antisémitisme*. Paris: Calmann Lévy, 1973 (trad. M. Pouteau); *L'Impérialisme*. Paris: Fayard, 1982 (trad. M. Leiris).

de governo fundado nos campos de concentração, era o que Arendt já tinha afirmado no seu ambicioso “Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração”, redigido em dezembro de 1948:

“Tanto a história nazista como a história soviética permitem demonstrar que nenhum governo totalitário pode existir sem terror e que nenhuma forma de terror pode ser eficaz sem campos de concentração. Nessa perspectiva, todas as outras diferenças, que distinguem as instituições dos países democráticos das instituições dos países totalitários, são apenas aspectos secundários e acessórios. Não se trata de uma oposição entre socialismo e capitalismo, nem entre capitalismo de Estado e livre empresa ou sociedades de classes e sociedades sem classes. Esse conflito opõe um tipo de governo fundado nas liberdades cívicas a um tipo de governo fundado nos campos de concentração.”⁷

Em 1983, em suas *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Aron lembra que quando acedeu à consciência histórica, “a Grande Depressão exacerbava o nacionalismo alemão e conduzia Hitler ao poder e a Europa para a catástrofe”. O marxismo no poder em Moscou, uma revolução antiproletária em Berlim, foram, dizia ele, *os acontecimentos* que ditaram a orientação de suas investigações: “Eu quis tornar-me o historiador contemporâneo dessas revoluções e dessas guerras”.⁸

Compreender, dizia já o Prefácio à primeira edição (redigido em 1950), não significa “negar o ultrajante, deduzir o sem precedente de precedentes, ou explicar os fenômenos através de analogias e de generalidades de tal modo que o impacto da realidade e o choque da experiência não são mais sentidos” (OT, p. xxx), mas significa, insistia Arendt,

“examinar e carregar conscientemente o fardo que nosso século colocou em nossos ombros - não negando sua existência nem submetendo-se passivamente a seu peso. A compreensão, em resumo, significa encarar a realidade, imprevista e

7. H. Arendt, “Projet de recherche sur les camps de concentration”, *La nature du totalitarisme* (tradução francesa e Prefácio de Michelle-Irène Bruny de Launay), Paris: Payot, 1990 [pp. 171-178], p. 172. Na carta a Karl Jaspers de 28 de maio de 1948, em que menciona a recepção de seu artigo “Konzentrationslager” publicado, em 1948, em *Die Wandlung* vol. 3, n. 4, pp. 309-330 [a versão inglesa, “The Concentration Camps”, foi publicada também em 1948 pela *Partisan Review*, vol. 15, n. 7, pp. 743-763], Arendt anuncia que ele será um capítulo de seu livro sobre o fenômeno totalitário (foi de fato incorporado à última divisão, “Total Domination”, do capítulo “Totalitarianism in Power” da Terceira parte, *Totalitarianism*), e escreve: “e mesmo se ele não ocupará [nesse livro] um lugar central, é evidente que se não compreendermos isso, simplesmente não compreendemos nada no que diz respeito ao resto” (Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel, 1926-1969*. Lotte Köhler e Hans Saner (eds.). München: Piper, 1985, C 69). Jürgen Habermas, em “Conscience historique et identité post-traditionnelle”, afirma que Arendt “viu nos campos de concentração a característica a mais profunda simbolizando o nosso século” (*Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, n. 25-26 (1990), p. 16).

8. R. Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*. Paris: Julliard, 1983, p. 749.

atentamente, e resistir a ela - qualquer que seja. Nesse sentido, tem de ser possível encarar e compreender o fato ultrajante de que um fenômeno tão pequeno (e, na política mundial, tão sem importância) como a questão judaica e o antisemitismo pôde se tornar o agente catalisador, primeiro, do movimento nazista, segundo, de uma guerra mundial e, finalmente, do estabelecimento de fábricas de morte. Ou [compreender] a grotesca disparidade entre causa e efeito que introduziu a era do imperialismo, quando dificuldades econômicas levaram, em poucas décadas, a uma profunda transformação das condições políticas no mundo inteiro [*all over the world*]. (...) Ou [compreender] a irritante incompatibilidade entre a potência atual [*actual power*] do homem moderno (maior do que nunca, tão grande que pode ameaçar a própria existência de seu universo) e a impotência dos homens modernos para viver em um mundo e compreender o sentido de um mundo que sua própria força [*strength*] criou” (OT, p. xxx).

Tentar compreender o totalitarismo não consiste para Arendt em “fugir ao horror do presente na nostalgia por um passado ainda intacto, ou no esquecimento antecipado de um futuro melhor”, mas, e é o que ela acentua quando cita Karl Jaspers na epígrafe a este Prefácio [*“Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es komm darauf an ganz gegenwärtig zu sein.”*]⁹, de “ser plenamente presente” (OT, p. xxxi).

Na medida em que a emergência de governos totalitários constitui o evento central do mundo que conhecemos, escreve Arendt em 1953, em “Understanding and Politics”¹⁰, *compreender* o totalitarismo não consiste de modo algum em “desculpar [*to condone*]”, mas trata-se, dizia ela, de “*reconciliar-nos* com um mundo em que tais eventos são simplesmente possíveis” (p. 40, grifos nossos). Diferentemente do *perdão*¹¹

9. K. Jaspers, *Philosophische Logik*, v. I: *Von der Wahrheit*. München: Piper, 1948, p. 25.

10. H. Arendt, “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, vol. 20, n. 4 (1953), pp. 377-392. A primeira versão francesa deste texto foi publicada na revista *Esprit*, n. 42 (junho, 1980). Uma segunda tradução, de Michelle-Irène Brudny-de Launay, foi publicada em 1990: “Compréhension et politique”, in H. Arendt, *La nature du totalitarisme* (Paris: Payot), pp. 39-65. As nossas referências são a esta nova tradução.

11. Nas duas últimas divisões (“Irreversibility and the Power to Forgive” e “Unpredictability and the Power of Promise”) do Capítulo V (*Action*) da obra *The Human Condition*, Arendt introduz o tema da redenção da ação, ao abordar a questão de saber se a ação não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobrepujar sua infortuna específica. A ação deve a sua redenção não a uma outra faculdade ou a uma faculdade possivelmente superior a ela, mas a duas potencialidades que são inerentes à própria ação. A primeira potencialidade inerente à ação diz respeito ao *passado*: “A redenção possível da infortuna da irreversibilidade -de ser incapaz de desfazer o que se fez, embora não se soubesse, e não se pudesse saber, o que se fazia- é a faculdade de perdoar”. A segunda potencialidade inerente à ação diz respeito ao *futuro*: “O remédio para a imprevisibilidade, para a incerteza caótica do futuro, está contido na faculdade de prometer e de cumprir promessas” (HC, pp. 212-213). Estas duas faculdades estão intimamente ligadas à condição humana da pluralidade e ela já observa, nestas últimas divisões do Capítulo V de *The Human Condition*, que estes dois modos intrínsecos de redenção da ação não eram reconhecidos pelos Gregos. Foi Jesus de Nazaré, diz Arendt, que descobriu “o papel do perdão no domínio dos assuntos humanos”; apesar de ter sido feita num contexto religioso, essa descoberta não se reduz a esse contexto, mas provém do que ela considera como uma autêntica experiência política: “O único signo rudimentar de uma consciência [*an awareness*] de que o perdão pode ser o corretivo necessário para os danos inevitáveis que resultam da ação pode ser visto no princípio romano de poupar

-essa *ação* única que é considerada por Arendt como sendo talvez “a mais audaciosa das ações às quais os homens podem consagrar-se, na medida em que tenta realizar o que parece impossível, desfazer o que foi feito, e consegue instituir um novo começo lá onde tudo parecia ter atingido seu termo” (p. 39)-, a *compreensão* é essa “forma de conhecimento através da qual, ao contrário de muitas outras formas, os homens que agem (...) podem *aceitar* finalmente o que ocorreu de maneira irrevogável e *reconciliar-se* com o que existe de modo inevitável” (pp. 58-59, grifos nossos). Compreender não consiste, portanto, em “desfazer o que foi feito”, ou em “instituir um novo começo”, mas em *criar raízes no mundo tal como ele é*. Esse seria, para Arendt, o sentido da *compreensão* como *reconciliação*.

A partir do momento em que começamos a compreender a *natureza* do totalitarismo, escreve Arendt em 1954, “não nos preocupamos mais com os componentes e com a evolução histórica do fenômeno”.¹² Sem dúvida, os resultados a que chegam a análise e a descrição realizadas pela história e a ciência política, e todo o terreno coberto por elas, fornecem ao diálogo –“a esse diálogo infinito com a essência dos fenômenos e dos eventos”, que nos permite compor com a realidade e reconciliarmos com ela¹³- um conteúdo concreto e específico. Mas o que nem a descrição nem a análise podem estabelecer, insiste ela, é que “existe uma natureza ou uma essência do governo totalitário”.¹⁴ Arendt retoma aqui a tipologia dos regimes políticos de Montesquieu e mostra como a instituição de regimes totalitários escapa a essas três

os vencidos (*parcere subjectis*) - uma sabedoria que os Gregos desconheciam inteiramente - ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana (...)” (HC, p. 215). Mas o argumento mais plausível de que a faculdade de perdoar está estreitamente ligada à ação provém, diz ela, “desse aspecto do perdão, onde o desfazer do que foi feito parece mostrar o mesmo caráter revelador que o próprio ato”. Tal como a ação, o perdão diz respeito à identidade inconfundível de cada ser humano: perdoamos *o que* foi feito “em consideração a *quem* o fez” (HC, p. 217). A faculdade de prometer e de cumprir promessas também não foi reconhecida pelos Gregos como uma das formas de redenção, que são inerentes à ação. Ela remonta, segundo Arendt, “ao sistema do direito romano, à inviolabilidade dos acordos e dos tratados (*pacta sunt servanda*)”, mas podemos também atribuir a Abraão, diz ela, a descoberta do poder dos pactos e da promessa (HC, p. 219). Cabe a esta faculdade, que instaura os pactos e os contratos, redimir a ação da infortuna da imprevisibilidade, que ela deve não apenas à sua inconfiabilidade fundamental (“nenhum homem pode garantir hoje o que ele será amanhã”) mas também à “impossibilidade de prever as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma *capacidade* de agir” (HC, p. 219). A força da promessa mútua ou do contrato consiste para Arendt em “manter unidos” todos aqueles que interagem, dispondo “pequenas ilhas de certeza” ou “marcos de confiabilidade” no que permanece um “oceano de incertezas” (HC, p. 220)

12. H. Arendt, “La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension”, in *La nature du totalitarisme*, p. 79.

13. Ibidem, p. 78; ver também “Compréhension et Politique”, p. 39 e p. 59.

14. H. Arendt, “La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension”, pp. 79-80.

formas de governo (a república, a monarquia e a tirania). Todo governo tem uma *natureza* e um *princípio*: sua natureza é o que faz ser tal como é, o que o define (sua estrutura particular), e o seu princípio é o que o faz agir (a paixão humana ou sentimento político que o movimenta).¹⁵ Assim, se a *legalidade* define a essência ou a natureza do governo constitucional ou republicano –e isso é explicitado muito detalhadamente em “On the Nature of Totalitarianism”–, é o *terror* que define a essência do governo totalitário:

“O terror torna-se a essência de um governo somente quando é dirigido contra vítimas que são inocentes, até mesmo do ponto de vista do regime que as persegue, e que consideráveis partes da população são punidas não por crimes de que são suspeitas, mas por aqueles [crimes] que elas poderiam cometer”.¹⁶

Nenhum governo totalitário pode existir sem terror e nenhuma forma de terror pode ser eficaz, escreve Arendt, sem campos de concentração e de extermínio:

“Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como os laboratórios onde a crença fundamental do totalitarismo de que *tudo é possível* é verificada. (...) A dominação total, que se empenha em organizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível se toda e qualquer pessoa pode ser reduzida a uma mesma [*never-changing*] identidade de reações, de tal modo que cada um destes feixes de reações possa ser trocado ao acaso por qualquer outro. (...) Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à experiência medonha de eliminar, em condições cientificamente controladas, a própria *espontaneidade* [grifo nosso] como uma expressão do comportamento humano, e de transformar a personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são. (...) Em circunstâncias normais, isso nunca pode ser realizado, porque a espontaneidade nunca pode ser inteiramente eliminada na medida em que se relaciona não apenas com a liberdade humana mas com a própria vida, no sentido de simplesmente continuar vivo. É somente nos campos de concentração que uma tal experiência é possível e, portanto, eles [os campos de concentração] são não apenas “*la société la plus totalitaire encore réalisée*” (David Rousset) mas o ideal social orientador da

15. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, etc. [1748]. Paris: Garnier, 1961 (G. Truc, ed.), Parte I, Livro III, cap. I, p. 23 (tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues: *Do Espírito das Leis*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979 (2ª ed.), p. 41). No que diz respeito aos critérios que Montesquieu retoma para definir a natureza dos governos, trata-se de combinar a dicotomia dos governos com ou sem lei com o número de detentores do poder; os princípios são os tipos de paixão que derivam da natureza desses governos. É o que permite a Montesquieu introduzir um princípio de mudança (ou de história) na estrutura do governo: uma distorção entre a natureza e o princípio do governo conduz à mudança do regime político (ver R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Paris: Gallimard, 1967, pp. 30-43).

16. H. Arendt, “La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension”, p. 115.

dominação total em geral. (...) Os homens, na medida em que são mais que reação animal e preenchimento de funções são inteiramente *superfluos* [grifo nosso] para os regimes totalitários. (...) O poder total só pode ser alcançado e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes *sem o mais leve traço de espontaneidade* [grifos nossos]. Exatamente porque as capacidades do homem são tão grandes, ele só pode ser inteiramente dominado quando se torna um espécimen da espécie-animal homem. (...) Enquanto todos os homens não se tornarem igualmente *superfluos* –e isto só foi realizado nos campos de concentração – o ideal da dominação totalitária não é alcançado.” (OT, pp. 437-438, p. 457).

Todo governo tem não apenas uma natureza mas um “princípio” particular que o faz mover: o princípio de toda ação, num governo *republicano* (seja ele uma democracia ou uma aristocracia), é a *virtude* política, isto é, a virtude do *cidadão*, que Montesquieu assimila, no plano psicológico, ao *amor da igualdade*; a *honra*, cuja expressão psicológica é a *paixão pelas distinções*, é o princípio do governo monárquico; no governo *despótico* ou nas *tirantias*, o princípio de toda ação é o medo ou o *temor* (*la crainte*), um princípio que só pode ser destrutivo ou que “corrompe-se sem cessar”, escreve Montesquieu, porque é “corrompido por sua natureza”¹⁷; o princípio motor do governo totalitário é sua *ideologia*. Segundo Arendt, a ideologia é precisamente o que o seu nome indica - a *lógica* de uma ideia. O que importa numa ideologia não é o conteúdo ou a ideia, mas o *movimento interno de dedução*. Que uma ideologia seja, como o racismo, “tão desprovida de conteúdo espiritual autêntico”, escreve Arendt, ou seja impregnada, como o socialismo, “do que há de melhor em nossa tradição”, isso não importa. Em si mesmas, as ideologias não são totalitárias: “É unicamente nessa nova forma de governo que as ideologias tornam-se o motor da ação política”.¹⁸

Haveria um solo comum à natureza do governo e ao princípio que o faz agir, que é ao mesmo tempo, “fundação e fonte, alicerce e origem”, ou seja, haveria uma *experiência* subjacente, *fundamento da natureza e dos princípios de cada governo*: “A experiência sobre a qual se fundam as *monarquias*, mas também todas as formas hierarquizadas de governo, é a *experiência*, inerente à condição humana, *de que os homens são distintos e diferentes uns dos outros pelo nascimento*. (...) A experiência fundamental sobre a qual as *leis republicanas* assentam, e que inspira a ação dos cidadãos, é a *experiência da vida no seio de um grupo de homens que dispõem de uma*

17. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Parte I, Livro III, cap. III-IX (trad. bras., pp. 41-47 e p. 117).

18. H. Arendt, “La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension” p. 117 (grifos nossos). Ver também Miklos Vetö, “Cohérence et Terreur. Introduction à la Philosophie Politique de Hannah Arendt”, *Archives de Philosophie*, n. 45 (1982), pp. 549-584.

parte igual de poder".¹⁹ No que diz respeito ao fundamento comum da estrutura de governo e do princípio de toda ação nas *tirantias*, Montesquieu não teria dado nenhuma indicação. Arendt tenta superar essa lacuna:

“O temor, esse princípio que constitui a fonte da ação nas tiranias, está profundamente ligado à angústia que nós sentimos em *situações de total isolamento*. (...) O temor como princípio de ação constitui, em um sentido, uma contradição nos termos, porque, justamente, desespera de toda ação. Diferentemente dos princípios que são a virtude e a honra, o temor é desprovido da capacidade de superação de si e é, portanto, verdadeiramente *antipolítico*. Como *princípio de ação*, ele só pode ser *destrutivo* ou, segundo a expressão de Montesquieu, “corrompido por sua natureza” [*De l'Esprit des lois*, Parte I, Livro VIII, cap. X (trad. bras., p. 117)]. (...) O *fundamento comum* a partir do qual se institui a ausência de leis e que dá origem ao temor é a *impotência que experimentam todos os homens realmente e totalmente isolados*".²⁰

Qual seria então a *experiência* fundamental sobre a qual se funda o totalitarismo? Diferentemente do governo despótico, que tem como fundamento a experiência do *isolamento* (*isolation*) -“o isolamento do tirano de seus súditos e o isolamento dos súditos entre si através do medo mútuo e da suspeita mútua” (HC, p. 181)- e que, ao abolir as fronteiras instituídas pelas leis que delimitam e garantem a cada homem o espaço no seio do qual ele é livre, concentra o essencial de seus esforços sobre o domínio político, mas deixa intacta, dizia ela, “toda a esfera da vida privada com as capacidades para a experiência, a fabricação e o pensamento”, o governo totalitário se apoia no *abandono* ou *desamparo* (*loneliness*; *Verlassenheit*), “na experiência de não pertencer de modo algum ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências do homem”, e destrói não apenas a liberdade como uma realidade política viva mas também a vida privada²¹:

“Sabemos que o cinturão de ferro do terror total não deixa qualquer espaço para essa vida privada e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade do homem para a experiência e o pensamento, tão seguramente quanto destrói a sua capacidade para a ação. Aquilo que chamamos de isolamento [*isolation*] na esfera política, chama-se desamparo [*loneliness*] na esfera das relações sociais” (OT, p. 474).

19. H. Arendt, “La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension”, p. 93 (grifos nossos).

20. Ibidem, pp. 93-94 (grifos nossos).

21. Ver H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 465-466, pp. 474-475.

Hannah Arendt introduz aqui uma distinção entre *isolamento* (*isolation*), *desamparo* (*loneliness*; *Verlassenheit*) e *solidão* (*solitude*), que será retomada ao longo de toda a sua obra. O isolamento e o desamparo não são a mesma coisa, dizia ela:

“Posso estar isolado –ou seja, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém que agirá comigo– sem que esteja desamparado [*without being lonely*]; e posso estar desamparado –ou seja, numa situação em que eu, como uma pessoa, me sinto abandonado por todos [*deserted by all human companionship*]– sem que esteja isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens são jogados quando a esfera política de suas vidas, onde agem juntos na busca de um interesse comum, é destruída. O isolamento, contudo, embora destrua o poder e a capacidade para a ação, não apenas deixa intactas mas é necessário para todas as assim chamadas atividades produtivas dos homens. O homem, na medida em que é *homo faber*, tende a isolar-se com a sua obra [*work*], isto é, a deixar temporariamente o domínio da política. A fabricação (*poiesis*, a atividade de fazer coisas), que se distingue, por um lado, da ação (*praxis*) e, por outro lado, do mero trabalho [*sheer labor*], sempre é realizada num certo isolamento em relação aos interesses comuns, quer o seu resultado seja uma peça de artesanato ou uma obra de arte. No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como o artifício humano [*with the world as the human artifice*]; somente quando a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar alguma coisa de si próprio ao mundo comum, é destruída, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isto pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho [*labor*], isto é, onde todas as atividades humanas foram transformadas na atividade do trabalho. Em tais condições, só resta o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e a relação com o mundo como uma criação do homem é cortada. O homem isolado que perdeu o seu lugar no domínio político da ação é também desertado [*deserted*] do mundo das coisas, se ele não é mais reconhecido como *homo faber*, mas tratado como um *animal laborans* cujo “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. O isolamento torna-se então desamparo. (...) Enquanto o isolamento diz respeito apenas ao domínio político da vida, o desamparo diz respeito à vida humana com um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir o domínio público da vida, ou seja, sem destruir, ao isolar os homens, suas capacidades políticas. Mas a dominação totalitária como uma forma de governo é nova no sentido em que não se contenta com este isolamento, e destrói também a vida privada. (...) O desamparo, o fundamento comum para o terror (...) e para a ideologia (...), está intimamente ligado com o desenraizamento e a superfluidade que têm sido a maldição [*curse*] das massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram mais graves com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e das tradições sociais em nosso próprio tempo. Não ter raízes [*To be uprooted*] significa não ter um lugar no mundo, reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer de modo algum ao mundo. (...) O que prepara os homens para a dominação totalitária no mundo não-totalitário é o fato de que o desamparo, que era uma experiência-limite, sofrida usualmente em certas condições sociais marginais como a velhice, tornou-se uma experiência cotidiana das massas, cada vez maiores, de nosso século. (...) O “raciocínio frio como gelo” e o “tentáculo poderoso” da dialética que nos “prende como em um torno” aparece como um último suporte num mundo onde ninguém é confiável e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo único conteúdo é a rigorosa evitação

de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem fora de todas as relações com os outros. Prende-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está só, e a dominação totalitária tenta nunca deixá-lo sozinho a não ser na situação extrema do confinamento solitário. Ao destruir todo espaço entre os homens e ao pressionar os homens uns contra os outros, até mesmo as potencialidades produtivas do isolamento são aniquiladas; ao ensinar e glorificar o raciocínio lógico do desamparo, onde o homem sabe que ele estará completamente perdido se largar a primeira premissa a partir da qual todo o processo é iniciado, até mesmo as poucas chances para que o desamparo possa ser transformado em solidão e a lógica possa ser transformada em pensamento são obliteradas.” (OT, pp. 474-478).²²

Embora aceite em grande parte as conclusões de Arendt sobre o papel da ideologia e do terror no totalitarismo e mencione, logo no início de sua resenha do livro *The Origins of Totalitarianism* a importância desta obra, Aron formula várias críticas, históricas, sociológicas e metodológicas, à sua análise do totalitarismo.

Antes mesmo de retomar essas críticas, e mais detalhadamente apenas uma delas –a que nos parece ser a mais atual-, convém dizer algo sobre o próprio uso do termo totalitarismo. O termo *totalitario* foi usado na Itália, por Benito Mussolini, como todos sabem, no século passado, no início da década de 20, para descrever o novo Estado fascista por oposição ao Estado liberal. Foi usado por intelectuais que fugiram ao nazismo como, por exemplo, Emil Lederer [1882-1939]²³, mas também por marxistas anti-stalinistas, já no final da década de 30, para designar um regime onde tudo se

22. Para Arendt, o desamparo (*loneliness*) não é a solidão (*solitude*): “A solidão requer estar só [*being alone*], enquanto que o desamparo se manifesta mais nitidamente na companhia de outros. A parte algumas raras observações -usualmente formuladas num modo paradoxal como a afirmação de Catão (relatada por Cícero, *De Re Publica*, I, 17): *numquam minus solum esse quam cum solus esset*, “nunca ele estava menos só do que quando estava sozinho” (...) - parece que Epicteto, o emancipado escravo filósofo de origem grega, foi o primeiro a distinguir entre desamparo e solidão. De certa forma, a sua descoberta foi acidental, uma vez que o seu principal interesse não era nem a solidão nem o desamparo, mas o ser só (*monos*) no sentido de independência absoluta. Na opinião de Epicteto (*Dissertationes*, Livro 3, capítulo 13), o homem desamparado (*eremos*), encontra-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato ou à hostilidade dos quais está exposto. O homem solitário, ao contrário, está só e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo” [*can be together with himself*] já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmos”. Em outras palavras, na solidão, eu estou “sozinho” [*by myself*], em companhia do meu próprio eu [*together with my self*], e sou, portanto, dois-em-um, enquanto que, no desamparo, sou de fato um, abandonado por todos os outros [*deserted by all others*]. Todo pensar, estritamente falando, é feito na solidão e é um diálogo entre eu e mim mesmo; mas este diálogo do dois-em-um não perde contato com o mundo dos meus semelhantes porque eles são representados no eu [*self*] com quem estabeleço o diálogo do pensamento. O problema da solidão é que este dois-em-um precisa dos outros para voltar a ser um de novo: um indivíduo imutável cuja identidade nunca pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e, para os homens solitários, o que os torna ‘inteiros’ de novo é a grande graça salvadora da companhia [*companionship*], que os salva do diálogo do pensamento no qual se permanece sempre equívoco, e restaura a identidade que os torna capazes de falar com a voz única de uma pessoa impermutável.” (OT, p. 476).

23. Ver E. Lederer, *The State of the Masses: The threat of the classless society*. New York: W. W. Norton, 1940.

apresenta como político. Num ensaio de 1940, escrito pouco antes de sua morte numa prisão nazista em Paris, intitulado “Capitalismo de Estado ou Economia do Estado Totalitário”²⁴, em que discute a natureza da sociedade soviética, Rudolf Hilferding [1877-1941] mostra já, ao atribuir um papel central ao Estado, a necessidade de uma revisão crítica dos esquemas marxistas tradicionais no que se refere à relação entre Economia e Política. Nos parágrafos finais, ele observa que os marxistas esperavam que o Estado desaparecesse em uma sociedade socialista, mas a história, “o melhor de todos os marxistas”, escreve ele, “tem nos ensinado uma outra lição. Ela nos mostra que, apesar das expectativas de Engels, a “administração das coisas” pode tornar-se uma ilimitada “dominação dos homens” e, assim, leva não só à emancipação do Estado em relação à Economia como também à sujeição da Economia aos detentores do poder do Estado”. Hilferding desenvolve de modo mais aprofundado essa nova análise do Estado em seu último trabalho incompleto (que só foi publicado em 1954), *Das historische Problem*: “O problema político do período de pós-guerra consiste na mudança da relação entre o Estado e a sociedade, produzida pela *subordinação da economia* ao poder coercitivo do Estado. O Estado torna-se um Estado totalitário na medida em que esse processo de subordinação ocorre”.²⁵

Em 1953, no ensaio já mencionado, “Understanding and Politics”, Arendt afirma que o uso corrente do termo “totalitarismo” para denunciar um mal político extremo não remonta a mais de cinco anos: “Até o final da Segunda Guerra mundial e mesmo nos primeiros anos do pós-guerra, o mal político era designado pelo termo chavão imperialismo” (pp. 44-45). Este último termo era então geralmente usado, diz ela, “para significar a agressividade na política externa; assimilava-se, aliás, de maneira tão profunda estes dois termos que eles podiam sem qualquer dificuldade ser usados indiferentemente” (p. 45). O mesmo ocorre com o termo totalitarismo nos anos cinquenta. Este termo é agora utilizado, afirma Arendt, “para designar a sede de poder, a vontade de dominação, o terror, assim como uma estrutura estatal monolítica” (p. 45). É essa evolução do uso do termo totalitarismo que ela observa e comenta:

“O imperialismo permaneceu um rótulo popular muito tempo depois do surgimento do bolchevismo, do fascismo e do nazismo. (...) Não foi nem mesmo uma guerra

24. Este ensaio foi republicado, em 1962, em C. Wright Mills, *The Marxists*. New York: Dell Publishers Company.

25. R. Hilferding, “Das historische Problem”, *Zeitschrift für Politik* (1954), p. 296.

contra uma potência totalitária, mas unicamente a queda efetiva do imperialismo (reconhecida depois da falência do Império britânico e da entrada da Índia no *Commonwealth*) que levou a admitir que o novo evento, o totalitarismo, havia tomado o lugar do imperialismo como problema político central de uma nova era. No entanto, se o discurso popular reconhece, assim, um novo evento ao adotar um novo termo, ele invariavelmente utiliza este tipo de noções como sinônimos de outros termos que designam males antigos e familiares: agressividade e sede de conquista no caso do imperialismo, terror e desejo de poder, no do totalitarismo. A escolha do termo inédito significa que todos sabem que algo novo e determinante aconteceu, ao passo que o uso que é feito deste termo em seguida, a assimilação do fenômeno novo e específico a uma realidade familiar e bastante geral, indica uma reticência em admitir que qualquer coisa fora do ordinário possa ter de fato acontecido. (...) Como é a expressão da pré-compreensão, o discurso popular começa o processo da verdadeira compreensão. O que é assim trazido à luz deve continuar a constituir o conteúdo da verdadeira compreensão, se esta não quer se perder no limbo da pura especulação, o que é um perigo sempre presente”.²⁶

Ora, prossegue Arendt, se é verdade que o totalitarismo destruiu nossas categorias de pensamento e os nossos critérios para julgar, *essa tarefa de compreensão não se tornou sem esperança?* “Como podemos medir sem dispor de um estalão, como poderíamos enumerar sem possuir a noção de número?”. Trata-se, portanto, de encontrar categorias apropriadas para *compreender* o totalitarismo, isto é, para tentar reconciliar-nos com um mundo em que tais eventos são possíveis e dar, assim, sentido à luta contra o totalitarismo.²⁷ O advento do totalitarismo não pode ser explicado pelas categorias usuais do pensamento político: “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendido mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da história ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato consumado”.²⁸ A ruptura que a dominação totalitária operou só pode ser compreendida retrazando seus “elementos” históricos.

Nas duas primeiras partes -*Antisemitism e Imperialism*- da obra *The Origins of Totalitarianism*, que retomam trabalhos, documentos, estudos e artigos anteriores a

26. H. Arendt, “Compréhension et Politique”, pp. 44-47.

27. Em 1966, na sua nova Introdução à terceira edição de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt já alerta, quando menciona o caso da China comunista, e pergunta se um estudo sobre o totalitarismo pode realmente ignorar o que aconteceu e ainda estava acontecendo então na China, que “temos todo o motivo para usar a palavra “totalitário” [*“totalitarian”*] raramente e com prudência [*sparingly and prudently*]”. Mas insiste mais uma vez que a dominação total “é a única forma de governo com a qual a coexistência não é possível” (OT, p. xii).

28. H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1968 (ed. revista e aumentada), p. 26.

1947-1948, Arendt retrança os *elementos* que se *cristalizaram* no totalitarismo: o aparecimento do *antisemitismo* moderno como instrumento de manipulação do poder no interior do sistema político²⁹ e o surgimento do *imperialismo* no final do século XIX como resultado da emancipação política da burguesia.³⁰ A análise arendtiana do antisemitismo e do imperialismo não busca origens no sentido de causalidade histórica. Arendt condena todo recurso ao conceito de causalidade histórica: “(...) no domínio das ciências históricas, a causalidade é apenas uma categoria totalmente deslocada e fonte de distorção. (...) Todo aquele que, no domínio das ciências históricas, acredita honestamente na causalidade desqualifica, realmente, o próprio objeto dessa disciplina”.³¹ É só na terceira parte, *Totalitarianism*, que ela integra no mesmo quadro conceptual o stalinismo e o nazismo, ao apoiar-se em documentos reunidos entre 1948 a 1949 relativos ao funcionamento do sistema soviético e à existência dos campos de concentração. O Índice, de 1946, desta obra não comporta nem o termo totalitarismo nem o projeto de alargar a sua análise do fenômeno totalitário ao regime soviético. Arendt tinha usado primeiro o termo genérico “imperialismo” e depois, influenciada pela leitura da obra *Behemoth: The structure and practice of national socialism, 1933-1944*³², de Franz Neumann, ela também usa o termo “imperialismo racial” para designar o nazismo.

É esta obra, iniciada para analisar o nazismo e terminada como uma teoria mais ajustada ao comunismo na Rússia, que Raymond Aron analisa em sua resenha e elogia, apontando ao mesmo tempo defeitos, de importância secundária, e alguns equívocos: “O livro da Sra. Arendt é um livro importante. Apesar de seus defeitos, por vezes irritantes, o leitor, mesmo de má vontade, sente-se pouco a pouco, por assim dizer, seduzido pela força e a sutileza de certas análises” (p. 51). Os elogios são todos às duas primeiras partes do livro: “Nas duas primeiras partes de seu livro, a Sra. Arendt escreve como historiadora, como socióloga, ela multiplica as explicações dos eventos pelas

29. Esta primeira parte termina com a análise do caso Dreyfus (1894 a 1906); o seu único resultado visível, escreve Arendt, “foi o nascimento do movimento sionista – a única resposta *política* que os judeus encontraram para o antisemitismo e a única ideologia na qual levaram a sério uma hostilidade que os colocaria no centro dos eventos mundiais” (OT, p. 120).

30. Esta segunda parte termina com a análise do declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem (OT, pp. 267-302).

31. H. Arendt, “Compréhension et Politique”, pp. 54-55. Ver também “La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension”, p. 73. Ver aqui F. Xarão, *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ensaio sobre a reconsideração da *vita activa*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2000, pp. 41-48.

32. F. L. Neumann, *Behemoth: The structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Toronto / New York: Oxford University Press, 1944 (2ª edição).

circunstâncias”, explicações que ele acaba por aceitar “mais no detalhe do que no seu conjunto” (p. 59). Na terceira parte, escreve Aron, “a Sra. Arendt muda de método. O totalitarismo não se explica com os dados sociais ou econômicos. É um regime, sem precedente na história, cuja essência tem de ser elucidada [*dont il importe de saisir l'essence*]. Para compreender a conduta dos hitlerianos e dos stalinianos, é necessário captar sua ideologia (...)” (pp. 59-60). Mas, pergunta já aqui Aron, “o hitlerismo é *essencialmente* o universo dos SS, das câmaras de gás, dos comandos de extermínio? Os expurgos da coletivização [agrária] ou os campos de trabalho são a *essência* da edificação industrial?” (p. 60).³³

A primeira crítica importante de Raymond Aron diz respeito à tese de Arendt quanto à natureza ou *essência* do totalitarismo. Se ambos recusam o determinismo histórico, Aron prefere, ao se inspirar no modelo weberiano da explicação sociológica e histórica, apenas *limitar* e não abolir o conceito de causalidade.³⁴ Ao contrário, Arendt, que busca compreender a *natureza* do totalitarismo, condena todo recurso ao conceito de causalidade histórica. A conclusão de Aron é a de que ela cai em contradição ao “definir um regime que funciona por uma essência que implica, por assim dizer, a impossibilidade do funcionamento” (p. 67).

A segunda crítica de Raymond Aron diz respeito ao parentesco dos dois totalitarismos, ou seja, às semelhanças entre os dois rostos do totalitarismo - o nazismo e o stalinismo. Raymond Aron separa-se aqui de Arendt. Referindo-se ao nazismo, ele insiste que a ideologia racista “não é suficiente para dar conta do fato que permanece enorme, monstruoso: o extermínio de seis milhões de judeus” (p. 57). E sobre este fato, “que a maioria dos ocidentais, os alemães, em particular, mas também os franceses, ingleses e os americanos, preferem ignorar”, Aron nos convida a ler o livro, que ele considera admirável, de Léon Poliakov, *Bréviaire de la Haine*, publicado em 1951.³⁵

33. Ver, pouco tempo depois desta resenha, a sua análise do regime soviético (que ele caracteriza como um regime de partido monopolista) num curso que ele ministrou em 1957-1958 na Sorbonne e que foi publicado, em 1965, no seu livro *Démocratie et Totalitarisme* (Paris: Gallimard), pp. 225-338.

34. Ver a terceira seção, “Le Devenir Humain et la Pensée Causale”, de sua obra *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938] (Paris: Gallimard, 1957), pp. 195-330.

35. L. Poliakov, *Bréviaire de la Haine. Le III^e Reich et les Juifs*. Paris: Calmann-Lévy, 1951. Em 1987, no seu livro *Les Totalitarismes du XX^e siècle. Un phénomène historique dépassé?* (Paris: Fayard), Léon Poliakov formula reservas quanto ao termo totalitarismo: segundo ele, o totalitarismo seria um fenômeno político de contornos pouco precisos.

Ao ser entrevistada por Günther Gaus, em 1964, Arendt declara que quando, em 1943, ouviu pela primeira vez falar de Auschwitz, não acreditou de início, porque essa solução “não tinha qualquer objetivo militar” e “ia contra toda necessidade”; quando teve que acreditar em Auschwitz, diz ela,

“foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto poderia de alguma maneira se ajustar, como pode acontecer sempre na política. Mas neste caso não. *Isso* [a fabricação sistemática de cadáveres] nunca poderia ter acontecido. (...) Auschwitz não deveria ter acontecido” (p. 31).³⁶

Uma dúvida ainda assombra Raymond Aron em 1983:

“O genocídio, o que sabíamos a respeito disso em Londres? Foi evocado pelos jornais ingleses? Se esses jornais o fizeram, era uma hipótese ou uma afirmação? No nível da consciência clara, a minha percepção era mais ou menos a seguinte: os campos de concentração eram cruéis, dirigidos por guardas-presidiários recrutados não entre os [prisioneiros] políticos mas entre os criminosos de direito comum; a mortalidade era grande, mas as câmaras de gás, o assassinato industrial de seres humanos, não, eu confesso, não os imaginei e, porque não os podia imaginar, nada soube [*je ne les ai pas sus*]. (...) Não atribuí, nem mesmo aos hitlerianos, a ideia da *Endlösung*: o extermínio, deliberado, de milhões de homens, de mulheres e de crianças, uma tal operação monstruosa, realizada por um povo de alta cultura, quem ousava prever isso? A coletivização agrária na União soviética (...) resultou em ainda mais mortes. (...) enquanto projeto de um partido ideológico, a coletivização agrária não escapava à compreensão de um espírito normal, de um

36. *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*. Entrevista com Günther Gaus televisionada a 28 de outubro de 1964, no segundo canal de televisão alemã. A tradução francesa deste texto, realizada por Sylvie Courtine-Denamy, foi publicada, em 1980, no número 6 da revista *Esprit* (pp. 19-40); as nossas referências são a esta tradução francesa. As primeiras notícias sobre os campos de extermínio nazistas, “começaram a difundir-se no ano crucial de 1942”, escreve um dos sobreviventes de Auschwitz, Primo Levi, no seu Prefácio a *I sommersi e i salvati* [1986]: “Eram notícias vagas, mas convergentes entre si: delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão do seu próprio absurdo. É significativo como essa rejeição tenha sido prevista com muita antecipação pelos próprios culpados; muitos sobreviventes (...) recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: “Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager*”. Curiosamente, esse mesmo pensamento (“mesmo que contarmos, não nos acreditarão”) brotava, sob a forma de sonho noturno, do desespero dos prisioneiros. Quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias escritas, recordam um sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, variado nos particulares mas único na substância: o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente.” (P. Levi, *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 1).

Europeu dos anos 30. A execução de um projeto de genocídio, não consigo culpar-me por não a ter previsto e de nada ter escrito a respeito na *France libre*".³⁷

No curso que ministrou na Sorbonne, em 1957-58, Aron já tinha dito que manteria, no ponto de chegada, que a diferença entre esses dois fenômenos totalitários é essencial, sejam quais forem as semelhanças, e ela é essencial "devido à ideia que anima cada um destes empreendimentos; num caso o resultado é o campo de trabalho, no outro a câmara de gás".³⁸ Para Arendt, ao contrário,

"a Alemanha nazista e a [União] soviética apenas partiram de condições, em grande parte, diametralmente opostas -condições econômicas, ideológicas, culturais, etc.-, para chegar a certos resultados que, estruturalmente, são idênticos. Esse elemento é facilmente deixado de lado, porque essa identidade de estruturas só se revela, evidentemente, num regime totalitário plenamente realizado; ora, não apenas essa última fase foi atingida em momentos diferentes na Alemanha e na Rússia, mas este próprio desenvolvimento apodera-se de diversos domínios da atividade política e de outras formas de atividades em momentos diferentes do processo. Além desta dificuldade, convém ainda considerar outras circunstâncias históricas: a União soviética tomou a via do totalitarismo somente em 1930 e a Alemanha, unicamente a partir de 1938. Até essas datas, os dois países, mesmo se já possuem um grande número de traços totalitários, podem ainda ser considerados como ditaduras de partido único. A Rússia só se tornou plenamente totalitária depois dos Processos de Moscou, isto é, pouco antes da guerra, e a Alemanha, unicamente nos primeiros anos do conflito".³⁹

Em suas *Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, intituladas *Un homme en trop*⁴⁰, Claude Lefort retoma de certo modo o argumento de Arendt quando insiste na *singularidade* da instituição concentracionária enquanto modelo da sociedade totalitária. Ele considera não apenas o extermínio pelo gás e o extermínio pelo trabalho como sendo fenômenos da mesma ordem mas afirma que o stalinismo seria um totalitarismo mais plenamente realizado do que o nazismo.

Quarenta anos depois da publicação de *The Origins of Totalitarianism*, é justamente em torno dessa questão -a *singularidade do judeocídio*, ou do extermínio dos Judeus pelo regime nazista- que a análise arendtiana do totalitarismo foi reexaminada. Se para Arendt, o problema era o da singularidade dos "crimes *totalitários*", para a

37. R. Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, pp. 176-177.

38. R. Aron, *Démocratie et Totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965, p. 302.

39. H. Arendt, "La Nature du Totalitarisme. Essai sur la compréhension", p. 114. Mas, em 1966, na Introdução à terceira edição de *The Origins of Totalitarianism*, ela afirma que a instituição de um governo verdadeiramente totalitário remonta, na Rússia, a 1929 e, na Alemanha, a 1933 (OT, p. vii).

40. C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*. Paris : Seuil, 1976.

reflexão atual, ou pelo menos para uma parte dela, em grande parte provocada pela controvérsia dos historiadores (*Historikerstreit*) dos anos 1986 e seguintes na Alemanha⁴¹ -e trata-se, no fundo, de alertar os perigos da relativização do nazismo que decorre de sua comparação com o stalinismo- o problema é o da *singularidade dos campos de extermínio* (*Vernichtungslager*) nazistas (Auschwitz, Belzec, Chelmno, Majdanek, Sobibor, Treblinka...) tanto em relação ao Gulag como em relação aos campos de concentração, o que não significa de modo algum negar os crimes stalinianos.⁴² O *extermínio* como visada explícita, confessada, e como realidade, é de uma outra ordem que a *desintegração da pessoa*, tão detalhadamente descrita por Arendt em *The Origins of Totalitarianism*, através da destruição da pessoa jurídica, da destruição da pessoa moral e da destruição da individualidade - três processos cumulativos que transformam, nos campos de concentração, o indivíduo humano em cadáver vivo (OT, pp. 437-459). Ora, “se a produção de mortos-vivos constituía o objetivo principal da dominação totalitária”, conclui Chaumont, “temos de acreditar então que o extermínio direto obedecia a outros motivos ainda, a motivos a respeito dos quais Arendt nada diz”.⁴³

Mas falar, enquanto historiador, da *singularidade* dos crimes nazistas exige que se tenha previamente submetido à análise a própria ideia de singularidade, ou de unicidade. O erro, afirma Ricoeur, “consistiria em confundir a *excepcionalidade absoluta* no plano moral com a *incomparabilidade relativa* no plano historiográfico”. Esta confusão, diz ele, “afeta muitas vezes a tese da pertença dos dois sistemas, bolchevique e hitleriano, ao mesmo gênero -totalitário-, ou mesmo a asserção de uma influência mimética e causal de um crime sobre o outro. A mesma confusão afeta muitas vezes a alegação da singularidade absoluta dos crimes nazistas”. Inversamente, insiste ainda Ricoeur, “não vemos como a pertença ao mesmo gênero, totalitário -ou mesmo a influência mimética e causal de um crime sobre o outro-, teria uma virtude de desculpa [*vertu disculpante*] para os herdeiros da dívida de um crime particular. O segundo uso do conceito de singularidade -o incomparável- não apaga o primeiro - o

41. *Historikerstreit*. München : Piper, 1987; tradução francesa: *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*. Paris: Cerf, 1988.

42. Ver Jean-Michel Chaumont, “La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt”, in Anne-Marie Roviello e Maurice Weyemberg (orgs.), *Hannah Arendt et la Modernité*. Paris: Vrin, 1992, pp. 87-109.

43. J.-M. Chaumont, “La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt”, p. 108.

que não pode ser repetido [*le non répétable*]: o gênero comum não impede a diferença específica, na medida em que é ela que importa para o julgamento moral de cada crime considerado individualmente”. Ricoeur pleitearia aqui “uma singularidade propriamente *moral*, no sentido de uma incomparabilidade absoluta das irrupções do horror, como se as figuras do mal tivessem, em virtude da simetria entre o admirável e o abominável, uma singularidade moral absoluta”. Não há, dizia ele, “escala do inumano, porque o inumano não tem escala, na medida em que escapa a normas mesmo negativas [*l’inhumain est hors échelle, dès lors qu’ il est hors normes même négatives*]”.⁴⁴

É justamente a novidade radical do totalitarismo, sobre a qual Arendt tanto insiste, que acaba por tornar propriamente *impensável* para Ricoeur o “conceito inteiramente novo, sem precedente, de poder”⁴⁵, subjacente à política dos regimes totalitários. Esse seria, conclui Ricoeur, “o paradoxo epistemológico sobre o qual se quebra a obra *The Origins of Totalitarianism*”.⁴⁶

A dominação totalitária também traz em si os germes de sua própria destruição:

“Tal como o temor e a impotência a partir da qual surge o temor são princípios antipolíticos, e jogam os homens numa situação contrária à ação política, o desamparo e o modo lógico-ideológico de deduzir o pior, que provém do desamparo, representam uma situação anti-social e nutrem um princípio destrutivo para todo conviver humano [*all human living-together*]. Entretanto, o desamparo organizado é consideravelmente mais perigoso que a impotência organizada de todos aqueles que são governados pela vontade tirânica e arbitrária de um único homem. O seu perigo é que ele ameça devastar o mundo como o conhecemos –um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim- antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo para afirmar-se.” (OT, p. 478).

Todo fim na história necessariamente contém um novo começo, escreve Arendt, e é assim que ela termina sua primeira grande obra: “esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode sempre produzir. O começo, antes de tornar-se um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é o mesmo que a liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* - “para que houvesse um começo, o

44. P. Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000, pp. 432-435 (grifos nossos).

45. Ver H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 417-419.

46. E é o que vai exigir uma mudança de enfoque em *The Human Condition*: “A possibilidade do mundo não totalitário deve ser buscada nos recursos de resistência e de renascimento contidos na própria condição humana” (Paul Ricoeur, Prefácio à segunda edição francesa de *Condition de l’homme moderne*, pp. VIII-IX). Arendt já tinha anunciado, na carta de 6 de agosto de 1955 que escreveu a Karl Jaspers, a sua intenção de escrever um livro que selaria sua reconciliação com o mundo, e que seria intitulado *Amor Mundi* (Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel, 1926-1969*, C 169).

homem foi criado”, disse Agostinho.⁴⁷ Esse começo é comprovado por cada novo nascimento; ele é, na verdade, cada homem” (OT, pp. 478-479).

Tentar compreender um evento que destruiu nossas categorias de pensamento e os nossos critérios para julgar já não parece sem esperança: *seres que têm o começo como essência*, escreve Arendt, “trazem em si uma parte de origem suficiente para compreender sem aplicar categorias preconcebidas e julgar sem dispor do conjunto das regras tradicionais que constituem a moralidade”.⁴⁸ Enquanto *busca de sentido*, a compreensão é para Arendt o *outro lado da ação*: “Se a essência de toda ação, e em particular da ação política, é de instituir um novo começo, a compreensão torna-se o outro lado da ação: essa forma de conhecimento graças à qual (...) os homens que agem (...) podem compreender finalmente o que aconteceu de maneira irrevogável e reconciliar-se com o que, quer o queiramos ou não, existe”.⁴⁹ A compreensão é, dizia ainda Arendt, “uma *atividade sem fim*, que nos permite, graças a modificações e a ajustamentos contínuos, compor com a realidade, nos reconciliar com ela, e nos esforçar para nos sentir em casa no mundo”.⁵⁰

O homem não tem apenas a capacidade de começar, mas é ele mesmo esse começo. O fato da *natalidade*, portanto, no qual se enraíza ontologicamente a nossa capacidade de agir, é o que “salva” o domínio dos assuntos humanos.

47. *De Civitate Dei*, Livro 12, capítulo 20.

48. H. Arendt, “Compréhension et Politique”, p. 58.

49. *Ibidem*, pp. 58-59.

50. *Ibidem*, p. 39 (grifos nossos).