

Condição humana, violência política e poder tecnológico em Hannah Arendt*

Francisco Rüdiger**

Hannah Arendt examinou o sistema totalitário, do qual foi vítima, de forma que só adquire pleno sentido, cremos, relacionando sua abordagem com a análise da crise da condição humana por ela proposta em *The Human Condition* (1958). Isto é, o fenômeno somente se ilumina em relação ao processo formativo dessa condição, que se descortina de maneira mais dramática e intensa com o avanço dos tempos modernos. Nesse contexto, acontece de fato de o homem ser lançado em uma situação típica que, associada com elementos radicalizadores de cunho nacional, culmina no projeto totalitário de controle absoluto, senão de fabricação calculada do ser humano. O processo só se torna inteligível de todo porém fazendo-se menção ao eclipse do político pelo social, à redução do indivíduo à máquina de consumo e à atomização da vida coletiva de que é palco nosso mundo. Proceder a seu exame é, pois, algo que exige a elaboração de uma crítica dos tempos modernos como época de profunda crise e alteração da condição humana criada na origem de nossa tradição, no começo do Ocidente.

Sheyla Benhabib está certa em dizer que o paradigma com que, a despeito de eventual relativização, a pensadora julga a política moderna não é apenas sociologicamente incompatível com essa última mas hostil à luta, que só é própria desta época, por igualdade. A perspectiva da pensadora tende, em parte ao menos, a instituir teoricamente uma situação originária ou ponto arquimédico como fontes (falsamente) privilegiadas a que deveríamos recorrer para entender o sentido dos fenômenos contemporâneos por ela analisados (Benhabib, 1996).

* Artigo apresentado e aprovado para publicação em abril de 2002.

** Doutor em Ciências Sociais (USP) e Professor-titular da Famescos-PUC-RS.

Deixando de lado a questão de saber até que ponto a idéia importa em prejuízo, observaríamos apenas que isso não significa que esse enfoque nada tenha a nos dizer, como pretende a comentarista, sobre o sentido dado à condição humana pelos tempos modernos ou possa nos fazer pensar sobre o que, neles, vimos a ter em mãos, senão a termos nos transformado. Arendt pode ser contada entre aqueles que nos ajudam a entender como nos convertemos em seres que *agim os* cada vez menos, a compreender a maneira como nos transformamos em animais que trabalham e, cada vez mais, levam a vida consumindo, sem que por isso sugira alguma forma de reação prática contra o processo, como insinua Dana Villa (1999: 128-154).

A questão de saber se ela era ou não nostálgica, ou se era antes seu *amor mundi* que estava em jogo, em nada importa para se entender a pertinência de sua avaliação. Embora coloque-se em outra situação hermenêutica e se valha de outro registro analítico, a pensadora concordaria com o juízo segundo o qual, com a derrubada da autoridade tradicional pretendida pelos modernos, desagrega-se criticamente a própria vida política, pois “a crise é o estado de ausência de autoridade, o estado de anarquia [moderna]”, postulado por Reinhard Koselleck (1999: 145).

Objetivando entender como se chegou a esse estado, apenas relativo, pois sua contrapartida é a ascensão do despotismo tecnológico e, no limite, a completa remodelação da condição humana tal como entendida nas origens do mundo ocidental através da sua automatização esterilizadora, trata-se em primeiro lugar de esclarecer o ponto de partida hermenêutico da pensadora.

1. A ruptura da tradição

A modernidade é palco de uma crise que produz uma forma totalmente nova de exercício de poder, que tende a se conservar entre nós, mesmo quando não aplicado efetivamente no cotidiano. A explicação se encontra na subsistência das condições que, segundo a autora, explicam seu nascimento. Para ela, as raízes dos sistemas totalitários se encontram com efeito na transformação da experiência de solidão em fenômeno de massas que tem lugar nos tempos modernos. A solidão sempre esteve presente entre os homens como possibilidade de sua condição privada ou individual. Os filósofos, artistas e santos, por exemplo,

costumaram viver nos seus limites, e isso era condição de suas virtudes e virtuosidades. O retraimento que envolvia suas vidas e projetos não importava porém em isolamento, porque onde esse ocorria contra a sua vontade, em meio à tirania, sempre havia a reserva representada pela vida privada como válvula de escape. Enquanto o homem comum tende, nesta situação, a ser reduzido à besta de trabalho, dado que a privação da palavra não afeta a sua sobrevivência, as camadas intelectuais podem eventualmente até mesmo conhecer um florescimento criativo.

No século XX, a solidão todavia tende a se tornar um fenômeno mundano e cotidiano, em função do rompimento das tradições que definiam nossa condição humana.

“Deixamos de viver em um mundo comum onde as palavras que possuíamos em comum continham um sentido indiscutível, de modo que, para não nos condicionarmos a viver verbalmente em um mundo totalmente insignificante, concedemo-nos uns aos outros o direito de nos retirar a nossos próprios mundos de significado, passando a exigir apenas que, privadamente, cada um deles se mantenha coerente” (1972:127).

Segundo a pensadora, o problema é que, só por isso, o mundo não perderia sua condição de mundo humano. O processo depende pois de outras circunstâncias de sustentação. A principal é, ela crê, a tecnologia, em relação a qual o totalitarismo pode ser visto como expressão política. Na modernidade, contrariamente ao suposto, a liberdade tanto quanto a autoridade encontram-se em regressão. A primeira possui cada vez menos espaço para se exercer. A segunda não logra mais se instituir a partir de um horizonte de interdição. O resultado conjugado dessas duas tendências, que se equilibravam mutuamente, é o surgimento do autoritarismo.

A pretensão utópica da filosofia política clássica de fundar a cidade em uma razão autoritária tende a se concretizar nas situações de vida moderna. Os filósofos clássicos notaram que, diversamente do cosmos, a política não se rege pelas verdades passíveis de contemplação pela razão. Assim, passaram a cogitar a hipótese dessa última vir a substituir a palavra e a astúcia, dominantes nas instituições civis. O pensamento que elaboraram deslocou as fontes da autoridade política da ação coletiva para o saber, mas – note-se – permaneceu marginal no mundo clássico, até porque esse raciocínio era visto como idealizado e utópico, inclusive por eles (Arendt, 1972: 144-145).

Os gregos reconheciam a transcendência de certas realidades em sentido forte, como dimensão em que se instituía o mundo humano mas, ao mesmo tempo, afirmavam a imperfeição constitutiva do aqui e agora, vivendo em uma espécie de estado de compromisso. Conforme nota Leo Strauss, a sabedoria era considerada inacessível ao homem e, por isso, a vida cotidiana, em última instância, não admitia a idéia de perfeição (Strauss, 1968: 6-7). O conhecimento provindo da contemplação não tinha validade no mundo humano, desde o início tido como imperfeito, tanto pelos filósofos quanto pelos cidadãos. Os primeiros enfrentaram esse disparate ontológico mas não pretendiam sair do plano utópico com sua reflexão. “A função original das idéias não era governar ou modificar o caos dos assuntos humanos mas, projetando uma *lux esclarecedora*, iluminar suas trevas [para os interessados]” (Arendt, 1972: 149)

Para Arendt, a principal preocupação do homem livre comum era a ação mas, em última instância, nota, os pontos de vista entre os sábios e os leigos coincidiam porque tanto uns quanto os outros concordavam que os negócios humanos resultavam efetivamente da ação e estavam submetidos, ainda que não totalmente, a poderes transcendentais: essa era a condição de nossa eventual glória mas também de nossa tragédia.

Dentro desse horizonte, verifica-se pois sem surpresa porque havia uma prevenção valorativa em relação às atividades destinadas a assegurar a sobrevivência. O trabalho não era tido em conta em sua escala de valores, devido ao seu caráter cotidiano e necessário. Os gregos teriam consagrado “a convicção de que o máximo que o homem pode atingir é o aparecimento e a realização de si mesmo na esfera política”, contra a concepção mais mundana e corriqueira do chamado *homo faber*, segundo a qual “os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais [valer mais] que o próprio homem” ([1958] 1993: 220).

Os romanos impuseram seu poderio ao mundo helênico mas não lograram criar seu próprio universo de instituição, retomando as concepções gregas como referência fundadora e fonte de autoridade de sua civilização. O problema todo consiste em que, assim, perderam de vista a liberalidade com que os gregos lidavam com ela ao se sentirem imperfeitos. Devido à sua “necessidade infatigável de tradição”, os romanos instrumentalizaram o entendimento grego do mundo. Como os cristãos, em seguida, retiraram dele, senão as fontes de sua maneira de viver, pelo menos os recursos para trabalhar as suas pró-

prias, interpretando-os porém de um modo autoritário, que os gregos não haviam conhecido.

O resultado disso é que os princípios da filosofia política desses últimos, originariamente utópicos, passaram a ser implementados com intenção prática na vida cotidiana. O império romano e a cristandade sonharam, cada um a seu modo, em realizar efetivamente uma ordem que, de início, destinava-se apenas à contemplação. A condução dos assuntos humanos passou a depender da revelação de uma verdade indiscutível, acessível apenas aos sábios guardiães da tradição e passível de concretização unicamente por meio de um poder político autoritário supra ou intramundano.

Os acontecimentos fundadores da modernidade entrementes levaram a que a tradição assim surgida fosse reinterpretada e se passasse a pensar que a autoridade poderia ser fundada apenas na ciência matemática e experimental. O pensamento filosófico grego entendia utopicamente a possibilidade de se conduzir os assuntos humanos nessa base. A civilização latina procurou implementá-la autoritariamente. O pensamento moderno, ao contrário, pensa em poder se livrar dessa carga heterônoma transferindo a responsabilidade por esse assunto, via política, das mãos humanas para o conhecimento científico.

Aristóteles considerava absurda a pretensão do homem em ser a mais elevada de todas as criaturas do universo. A ciência moderna fez disso o seu projeto: pretende ser capaz de colocá-lo nesta posição, na medida em que promove o *homo faber*, o fazedor e fabricante, e não o homem de ação antigo, à condição de fundamento das mais altas de nossas potencialidades ([1958]1993: 318).

“Os Gregos surpreenderam-se ao ver a maneira avassaladora como aparecia o do ser e sentiram-se compelidos a contê-lo através da linguagem” (Zimmermann, 1990: 1981). O compromisso com a práxis realizadora do humano, a ação política, não excluía, antes estava em tensão com a atitude contemplativa para com a verdade pregada pela sabedoria filosófica mais adiantada. Deriva daí que

“Antes da ascensão da época moderna, a evidência primeira era a de que a contemplação serena, passiva e impessoal do milagre do ser ou da maravilha da criação divina devia ser a atitude própria do homem de ciência” (1972: 69).

A vertigem totalitária da era moderna é uma das principais conseqüências da reviravolta nesse entendimento promovida pelos tempos modernos.

A pretensão em se desvencilhar de todo o tipo de autoridade e em poder se dedicar por inteiro e sem entraves à vida privada que esses tempos fomentam, tomando apoio na ciência, acarretou num reordenamento da condição humana. A tradição consolidada pelos latinos foi posta de lado mas isso apenas levou a que ela passasse a reger nossas vidas de modo mutilado. “O final de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais percam seu poder sobre o espírito humano” (1972: 39).

Como mostra Leo Strauss, a concepção de natureza foi neste contexto apenas reinterpretada, levando a que ela passasse a ser vista como objeto passível de total domínio mediante uma práxis histórica de sentido intramundano (Strauss, 1953). Perdeu-se em suma a noção de limite, que coincidia originalmente com a de autoridade. A referencia tradicional à autoridade foi substituída pelo projeto moderno de asseguramento da certeza científica, tão bem comentado por Heidegger.

Para Arendt, o processo todo está ligado à privatização da existência que ocorre deste então mas essa não é decisiva, nem se verifica isoladamente. “O acontecimento histórico decisivo é que a privacidade moderna, em sua função mais relevante – proteger o que é íntimo – foi descoberta não como o oposto da esfera política mas sim da esfera social, com a qual portanto tem laços ainda mais estritos e mais autênticos” ([1958] 1996: 48).

Acompanhou a formação dos tempos modernos o desenvolvimento de uma esfera social que tem como principal razão de ser a acumulação de riqueza e, como fundamento, a atividade do que a autora chama jüngerianamente de *animal laborans* (o homem trabalhador). Em função disso, o comportamento tende nessa época a substituir a ação humana como principal forma de relação humana. A ascensão do social que também a define coincidiu com a conversão da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. O surgimento da crença de que a vida deve ser o bem supremo da humanidade não por acaso é outro de seus fenômenos característicos: é de uma radical metamorfose na condição humana que está falando a pensadora.

A religião cristã submetera o homem à alma; os tempos modernos a alma ao corpo, a salvação ao bem-estar individual intramundano.

“A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e

na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública” ([1958] 1993: 56).

A Antigüidade clássica e a cristandade medieval conheceram a figura do *homo faber*, mas haviam optado, crê a autora, por destinar-lhe um lugar secundário nas suas respectivas hierarquias valorativas. A modernidade conferiu-lhe ao contrário uma predominância, projetando socialmente a figura da besta de trabalho (*animal laborans*).

Alasdair McIntyre revelou-nos o tesouro de possibilidades de boa vida contido no que chamou de tradição ocidental de prática da virtude, cujas fontes remontam à época arcaica grega e que foi esquecida ou posta de lado pela modernidade. A condição de sentido de sua empresa é, porém, o entendimento de que essa tradição precisa ser vista como algo vivo e, portanto, algo que, nas circunstâncias atuais, só possui validade se não situarmos todas essas práticas no mesmo plano hierárquico de outrora, quer tenham ou não sido tratadas assim no passado (McIntyre, 19814).

Para a autora em foco, o ponto não se coloca da mesma maneira porque é visível em sua obra um posicionamento que, à revelia da prova histórica, valoriza abstratamente a práxis política *strictu sensu* e, dentro dela, o feito extraordinário. “A ação requer, para sua plena revelação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera a pública [política]” ([1958] 1903: 193).

Disse Hannah Arendt em uma dessas frases sublimes e que se votam à eternidade que “o poder do homem é tão grande que ele se conta entre os seres que podem ser o que quiserem”. Porém não lhe alheia a sabedoria que consiste em se impor limites e que seus criadores, os antigos, mesmo quando atingiram o extraordinário, sempre mantiveram presente em seu horizonte de existência. A pensadora não nega que neste contexto o homem tendia a se submeter a ordem natural, sem nada lhe exigir, mas nota que, na esfera política, havia também espaço para o feito individual, que impedia a fossilização do mundo, sem que se perdesse a noção de limite, a idéia de que nem tudo é permitido à humanidade.

Qualquer que seja o diferendo entre ela e McIntyre, ambos concordam porém que, chegados os tempos modernos, criou-se um mundo “onde todas as atividades são rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza, e onde não existe troca, mas somente consumo” ([1958] 1993: 221). O conformismo burocrático para

com a condução da vida social se associa à difusão de um niilismo latente para consigo mesmo, que abre espaço para a renúncia da espontaneidade, das capacidades criativas e morais, e para a subsunção do homem ao projeto coletivo e anônimo do que foi chamado de imperialismo tecnológico por Heidegger.

Verifica-se modernamente um reordenamento da existência de acordo com as linhas sugeridas por uma esfera social dominada pelo trabalho e uma esfera privada voltada para o atendimento das necessidades individuais (práticas de consumo). Os clássicos entendiam a liberdade como possibilidade de ação no espaço público. Os modernos deslocaram seu domínio para a vida interior, abrindo caminho para a sua introspecção (1972: 189). A liberdade de ação se tornou liberdade privada e interior, mas isso só ocorreu porque essa idéia foi reavaliada como a possibilidade de se fazer o que o se tem desejo, que surgiu no período helenístico e mais tarde, embora negativamente, foi confirmada pelo cristianismo.

A civilização romana consolidou como tradição o juízo de que a liberdade começa a partir do momento em que deixamos a vida pública e nos retiramos para a esfera privada. A vontade foi descoberta ou inventada a partir do momento em que os homens se viram impedidos de fazer o que tinham de fazer no espaço político (1972: 209). Os cristãos aprofundaram essa interpretação devido à experiência da perseguição e a idéia de pecado, que parece ter florescido com o problema do livre arbítrio. A confusão que trouxeram ao esclarecimento do problema da liberdade reside sobretudo nessa avaliação, não-pensada pelos clássicos e que consiste em remetê-la à relação consigo mesmo, à interioridade (1997, vol. II: 63-127).

Os modernos puseram de lado o fundamento teológico dessa concepção mas não o seu entendimento do que vem a ser a liberdade, exigindo-a não tanto porque desejam salvar sua alma ou mesmo exercer o poder mas, antes, porque não querem que esse atrapalhe suas vidas privadas, novo foco de salvação (1972: 195). O resultado disso é a apropriação da práxis política por minorias que tendem ao totalitarismo. As tiranias do passado baseavam-se no isolamento político dos seres humanos. Os regimes totalitários avançam pelo terreno privado, na medida em que, carentes por qualquer motivo de uma vida pública, os indivíduos se limitam a uma vida privada cada vez mais isolada: embora acabem sendo um escape suicida desta situação, regimes desse tipo só chegam a avançar porque alcançam e integram as massas que nela se originam.

“Os Governos totalitários, como todas as tiranias, certamente não poderiam existir sem destruir o terreno público da vida, isto é, sem destruir as capacidades políticas do homem, ao isolá-lo em sua privacidade. A novidade dessa forma de governo resulta do fato de não se contentar com este isolamento: ela destrói inclusive a vida privada, fomentando a experiência de não-pertencer de modo algum ao mundo e que é uma das experiências mais radicais e desesperadoras do homem” ([1951] 1981: 612).

A revolução industrial, a urbanização acelerada, o expansionismo imperialista e a ruptura das tradições culturais e políticas promovidas pela era moderna logram projetar as coletividades em uma situação de abandono e desenraizamento, onde se tornam massas, predispostas a serem conduzidas para onde se sintam abrigadas em um princípio de integração e serventia. “A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massas ... cuja eclosão mal era refreada pela pertinência a uma classe social” ([1951]1981: 434).

A história moderna seria prova de que as características atribuídas ao homem massificado apareceram muito tempo antes; estariam contidas *in nuce** na própria idéia de (boa) sociedade, surgida com o moderno mundo burguês mas que a ele ficava confinada, de modo que, na origem, “ainda havia boas chances de o indivíduo sobreviver às suas pressões” (1972: 256). Na verdade, convém notar que essas chances nem sempre eram tão boas, porque se às vezes os bolsões que as abrigavam encarnavam os traços de humanidade que haviam desaparecido da sociedade, outras vezes serviam de viveiro para o que se chamava de canalha ou populacho, mas isso tudo se reduziu em muito à medida em que as elites e a canalha passaram a convergir, sob pressão dos fatos, e assim a formarem as massas modernas no princípio do século XX.

“[De todo modo, fica claro que] o indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram de uma rebelião do coração [anunciada por Rousseau]” (1972: 49)

* De *nux*, *nucis*, termo latino para noz, grão, semente, núcleo. N. do E.

Hannah Arendt se interessa em entender a cultura de massa por contraste com o mundo clássico, tomado como parâmetro de o que chama de condição humana. A autora põe de lado os fatores que explicam aquele fenômeno ou o tipificam. A preocupação não é com a significação do processo para o indivíduo mas com o seu significado para a condição humana. A pensadora procura compreender a singularidade de nosso mundo fazendo-o confrontar-se menos com a realidade do que com a tradição política clássica e a maneira como ela veio a se desenvolver no Ocidente.

Para ela, a figura do filisteu cultivado burguês anuncia a do consumidor de bens culturais atual, porque seja em um, seja no outro, a cultura se converte em puro e simples valor, “uma mercadoria que se pode fazer circular e trocar por todos os outros tipos de valores, sociais e individuais” (1972: 261). A explicação para tanto, segundo a autora, reside no fato de que a sociedade de massas não deseja a cultura mas o lazer e esse é consumido como qualquer outro bem de consumo. A sociedade moderna é uma sociedade de trabalhadores que, devido ao desenvolvimento tecnológico, trabalham e trabalharão cada vez menos, precisando consumir seu tempo livre assim como os sistemas de produção precisam consumir as matérias-primas de que necessitam para existirem. Os produtos culturais não são neste contexto elementos formativos, que estruturam um mundo para os seres vivos, mas “bens de consumo, destinados a serem usados até a exaustão, assim como qualquer outro bem de consumo” (1972: 264).

A pretensão de que assim se provê as massas de formação é patética porque o que ocorre é exatamente o contrário: a liquidação dos valores culturais com finalidades de lazer e diversão. A criação cultural é um processo cotidiano, através do qual o homem constrói seu mundo. A modernidade fomenta ao contrário um processo de consumação desse mundo e, por isso, estão errados todos os que pensam que, com o tempo, os homens dessa época se tornarão mais cultivados (1972: 270).

2. Modernidade e totalitarismo

Para Hannah Arendt, Platão foi o primeiro pensador clássico a privilegiar o produzir em detrimento do fazer, abrindo caminho para o que, nos tempos modernos, através da ciência experimental, passará

a ser o plano de domínio do mundo e consumo da vida, que de resto se expressa de forma acabada e radical no totalitarismo. Lembrando às vezes Karl Popper, suas análises argumentam, segundo um comentador, que: *“O projeto totalitário de fabricar a humanidade, de produzir a espécie, com a ajuda das leis da natureza ou da história, seria impensável sem as metáforas platônicas que se instalaram nas raízes de nossa tradição”* (Villa, 1999: 1981).

A pretensão que havia no mundo clássico de se produzir grandes obras e realizar grandes feitos retrocedeu para um plano muito secundário com os tempos modernos, interessados em produzir e consumir de maneira cada vez mais ampla e generalizada, incapazes de agir de uma maneira que não tenda à baixeza e ao nivelamento.

Embora criada contra a experiência cotidiana, a metafísica platônica acabou servindo de ponto de partida da concepção de mundo tecnicista que, séculos mais tarde, se interporia entre a vida prática (reduzida à produção) e a vida contemplativa (reinterpretada em bases científicas) (1972: 138-152). Kant talvez tenha, conforme pretende a autora, feito desaparecer a contradição teórica entre filosofia e política (1998), mas se o fez foi de modo tardio e impotente quanto ao destino que se havia imposto ao Ocidente. Influenciada nisso tudo por Heidegger, Hannah Arendt sublinha que o principal prejuízo acarretado por esse processo, em que se deve buscar parte das raízes do totalitarismo, é justamente a perda da pluralidade de ações que não só se abria mas fundava a condição humana em suas origens gregas, quando essa condição ainda não se havia convertido em objeto de tradição ([1958]).

Baseando-se nessa premissa, a pensadora sugeriu que era fraca a pretensão de nosso tempo em encontrar na tecnologia um princípio de integração social consistente: seu alcance seria limitado do ponto de vista humano e, sempre que ele faltasse, estaria aberto o caminho para alguma forma de solução totalitária. Ela não temia pela permanência desses regimes, crendo que eles cultivam os germes de sua própria destruição. A solidão organizada por eles tende à autodestruição. O problema são os estragos que tendem a produzir, sempre que os meios técnicos disponíveis sejam poderosos, antes que surja um novo começo.

Hannah Arendt observa no prólogo à segunda edição de sua obra que o problema do totalitarismo não se relaciona com a lavagem cerebral ou a manipulação propagandística. As massas não só tinham consciência das violências cometidas contra populações inocentes como

apoiavam, ainda que passivamente, essas ações e tudo o que o lhes era sugerido pelo regime. O fascínio carismático das lideranças totalitárias era muito menor do que o estado de confusão mental e da necessidade individual de se seguir uma dada linha de conduta, da capacidade de arregimentação e satisfação de carências revelada pelos movimentos organizados. Chaplin encantou as massas, fazendo-as rir do próprio infortúnio, apenas enquanto essas ainda não haviam sido atiradas na miséria e não lhes fora anunciado um destino, “através do qual o homem pequeno decidiu se tornar *grande*” (Arendt, 1980: 91).

Embora tenha pouco a pouco vindo valorizar o significado político do ponto (Canovan, 1990: 159-160), a pensadora sustentou, em última instância, que a comunicação, incluindo suas formas distorcidas e manipulatórias, como diria Habermas, “contém menos experiência política específica do que qualquer outra relação em nossa vida cotidiana corriqueira. Por isso sua relevância pessoal e intelectual contrasta com seu pouco significado para se entender a esfera pública política” (Arendt apud Canovan 1990, p. 149).

O permanente estado de mobilização da massas por todo o tipo de arregimentação concreta e sua própria necessidade de incorporação em qualquer instituição ou movimento eram um elemento muito mais importante do que os apelos que lhes dirigia a propaganda. Os movimentos totalitários existiram porque as massas encontraram neles uma solução, ainda que fantástica, para seus problemas. A propaganda oficial apenas legitimava as predisposições malévolas despertadas entre a população por uma situação arregimentadora ([1951] 1981: 423).

No totalitarismo apenas ocorre que o idealismo se converte em fanatismo, a mobilização ocorre em termos de massas, não de grupos ou mesmo de classes. As massas são formadas pelas pessoas atomizadas, politicamente indiferentes, que se mostram relutantes em integrar verdadeiras instituições. Nestas, crê, as pessoas são responsabilizadas individualmente. Os regimes totalitários apresentam-se, ao invés, como expressão das maiorias silenciosas. A explicação deve ser buscada no fato de que “a sociedade competitiva e aquisitiva burguesa produziu a apatia, inclusive a hostilidade, para com a vida pública” ([1951] 1981: 430).

Chegada uma era de crise, o cinismo se instala em todas as classes da sociedade, na medida em que para que uns ganhem outros precisam perder e estes tendem a se recrutar cada vez mais em todas as classes. As massas seriam pois sucessoras do populacho num sentido

especial, porque, ainda que não se distinguindo realmente desse, so-nham com outra coisa: não com a ascensão mas sim o nivelamento de todas as pessoas no plano de algum todo indiferenciado (o povo, o partido, a sociedade).

Na URSS, o regime bolchevique criou as massas, enquanto o nazismo surgiu junto com elas, segundo Hannah Arendt. Enquanto no primeiro, a burocracia estatal teve um papel decisivo, neste último este trabalho foi obra da ação de um grupo de fanáticos. A manutenção e a conquista do poder estatal foram os objetivos primeiros tanto de um quanto do outro, por isso conserva um momento de verdade a máxima segundo a qual o regime deve tudo às massas e as massas devem tudo ao regime. As elites passaram a apoiá-los a partir do momento em que a desordem do mundo as atingiu e elas viram no movimento a possibilidade de encontrar alguma organização. As massas são, em essência, produto da convergência entre elite e populacho no âmbito do movimento totalitário ([1951] 1981: 448).

Nesse contexto, acontece de fato de as massas serem levadas a “aceitar e fazer tudo que a sociedade respeitável havia proibido” e, passando por cima das velhas idéias e valores, “elevarem a crueldade a categoria de virtude principal na medida em que ela pudesse contradizer a hipocrisia humanitária e liberal da velha sociedade” ([1951] 1981: 449). Os sentimentos de desespero em virtude do abandono individual acabaram encontrando uma válvula de escape ou canalização produtiva no ativismo coletivo, furioso e violento promovido pelos movimentos totalitários.

Arendt jamais se decidiu sobre o grau em que o totalitarismo era original, variando desde uma posição maximalista (1985: 93) até outra bem relativa, que o liga às nossas circunstâncias históricas. Conforme ela nota, a ruptura do sistema de classes precipitada pelas condições econômicas cria os elementos para a formação de movimentos de massas muito antes de nelas intervir a propaganda. A propaganda totalitária desenvolveu os métodos e as técnicas mas não criou seus temas: jamais lançou mão de uma idéia que já não fosse popular, não estivesse disseminada. Os nazistas “aprenderam tanto das organizações gangsteristas quanto a sua propaganda, reconhecidamente, aprendeu com a publicidade comercial americana” (1958] 1981: 465), mas foi desigual sua influência na formação do movimento e manutenção do regime: a propaganda funcionava como suplemento, dirigindo-se sobretudo para consumo do público externo ao sistema.

O principal expediente a que esse recorria era o emprego potencial da violência, do terror; mas isso não era só porque a persuasão seria desnecessária. Ao contrário do suposto inicialmente pela pensadora, parece que, em última instância, as massas não estavam dispostas a crer em nada. O verdadeiro fundamento do regime era um misto de medo e falta de coragem cívica, um filistinismo burguês que se popularizara em função da situação e que, em troca da segurança pessoal e, se possível, de ascensão social, estava pronto a dar qualquer coisa, a fazer todo o tipo de concessão. A pensadora notou de maneira implacável que os grupos sociais se protegem do conhecimento da realidade através do emprego de clichês e estereótipos, que, em compensação, neutralizam ou anulam o potencial reflexivo contido na linguagem (1985: 116).

Eichmann em Jerusalém [1963/1964], sugere-nos a leitura de uma comentadora, precisa ser visto como estudo de caso que complementa e exemplifica o vasto painel histórico fornecido pelas *Origens do Totalitarismo*. Pontuando o texto, escreve essa autora que esse carrasco nazista não era um monstro moral: “tinha como principal motivação a ascensão na carreira; ele era um jovem ambicioso, que estava farto do seu trabalho de vendedor ambulante. [...] Na sua função de encarregado do transporte [de prisioneiros para os campos de concentração], ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado a seu trabalho, que consistia em *fazer as rodas deslizarem suavemente*” (Souki, 1998: 92-93).

Para Arendt, a propaganda totalitária, quando funcionou, o fez porque as pessoas só confiavam em sua própria imaginação, e isso, imagens, era o que o sistema lhes dava via propaganda. A propaganda não teria tanto poder porque jamais conseguiu satisfazer plenamente “o anseio das massas por um mundo completamente conseqüente, compreensível e previsível, sem entrar em sério conflito com o senso comum” ([1951] 1981: 473). Passa-lhe em branco a hipótese de que talvez ela estivesse ali apenas para divertir e entreter, de que as massas jamais acreditaram piamente na propaganda, porque essa nunca fez questão de dissimular sua condição de propaganda, como sugere Theodor Adorno. Como ela mesmo conclui, as massas acreditavam em tudo e nada ao mesmo tempo, incorporando a mistura de credulidade e de cinismo, um realismo flexível e astucioso, que havia sido instituído entre o populacho mas também, como idealismo, entre as camadas dirigentes ([1951] 1981: 506).

Em última instância, contudo, a pensadora parece não ter-se decidido sobre a questão, pois também afirma que, “embora de maneira vaga e abstrata”, as massas chegaram a crer nas fórmulas doutrinárias em que se converteram seus motivos ideológicos mais fundamentais.

“Os chefes totalitários basearam sua propaganda na premissa psicológica que se verificou correta de que, sob as condições vigentes, podia-se fazer as pessoas acreditar nas declarações mais fantásticas e confiar que, no dia seguinte, se recebessem a prova irrefutável de sua falsidade, essas mesmas pessoas se refugiariam no cinismo: em lugar de abandonar as lideranças que lhes haviam mentido, convenceriam-se de que essas declarações sempre haviam sido tido como mentiras, rendendo homenagem a seus líderes por sua habilidade tática superior [no manejo com elas]” (p. 506).

Líquido e certo, porém, é que a motivação central dos movimentos não estava ali mas na coerção física direta a que expunha a população, compactada não a contragosto, mas por força das circunstâncias. O poderio dos mesmos residia em última instância em suas formas de organização e no emprego potencial da violência. A coação terrorista dos regimes totalitários é uma emanção do terror vivido por essa massas: os movimentos só logram se sustentar na medida em que mobilizam a própria vontade dos homens numa dada direção coletiva.

A propaganda por si mesma não tem esse poder: ela opera com base em elementos criados pelo processo histórico. A motivação ideológica ou crença nos ideais difundidos pelos movimentos dessa espécie é apenas um verniz com que se cobre ou cola uma situação cuja marca é o sentimento de medo, de terror diante da vida e dos outros, e o elemento primeiro é o isolamento do indivíduo, que define a própria figura da sociedade.

O complemento que ajuda a explicar a situação remete ao que a pensadora chama de raciocínio lógico e que surge “quando os homens perdem a capacidade de pensar tanto quanto a de ter experiência”. Para ela, as pretendidas distinções entre experiência individual e sugestão coletiva, fato e ficção, tendem a desaparecer no âmbito desses movimentos. O pensamento se automatiza e se contenta em seguir o raciocínio apropriado às circunstâncias. A crença é bem pequena. Destarte ela sugere que, neste contexto, há, ao invés da pura repres-

são, uma espécie de liberação do imaginário coletivo: os movimentos totalitários são responsáveis pela articulação de um mundo fictício, representam uma extraordinária força criadora de fantasias, que nasce dos fatores antes assinalados. O pensamento instrumental que neles se autonomiza está associado em seu caso a “uma fé na onipotência humana, na convicção de que através da organização tudo é possível”.

Precisamente por isso esses movimentos todavia são responsáveis pela feitura de “experiências que a imaginação humana pode ter esboçado, mas a atividade jamais havia realizado” (p. 567). O cientificismo que sua condição de fenômeno moderno confere, como verniz, aos processos que envolve é muito mais radical do ponto de vista dos efeitos do que as fantasias mais selvagens criadas pela especulação tradicional. A experimentação sem limites que tem lugar nos campos de concentração corresponde ao caso extremo de uma tendência social e histórica, que procura tornar factível e cotidiana a fantasia de realização de um mundo fictício, sob abrigo de uma consciência racional e realista. No limite, “O problema é fabricar algo que não existe. Isto é, um tipo de espécie humana que se pareça a outras espécie animais e cuja única liberdade consistiria em preservar a própria espécie [disse Hitler]” (p. 569)

Segundo os regimes totalitários, a resposta definitiva e total para os problemas humanos espalha-se entre o doutrinamento ideológicos dos quadros e a prática do terror absoluto nos campos de concentração. A eliminação dos seres humanos nesse último terreno não é apenas eliminação das populações indesejáveis à planificação absoluta da vida social mas também uma maneira de experimentar e testar formas de liquidação da espontaneidade do ser humano, reduzi-lo a uma coisa totalmente manipulável, totalmente dominada. As circunstâncias de isolamento que regem os campos são uma reprodução em escala menor do isolamento político e solidão interior a que são condenadas as pessoas comuns nesse tipo de sociedade (p. 570).

Os horrores e atrocidades cometidos nos campos de concentração pertenceram ao mundo das fantasias perversas e destrutivas muito antes de se tornarem realidade. O estarrecedor, segundo a autora, não é pois esse fato mas sim o de as pessoas, contra toda a evidência, encontrarem justificativa para ele ou o negarem como fantasia absurda.

“Talvez nada distinga tão radicalmente as massas modernas das existentes em séculos anteriores do que a perda de fé em um Juízo Final: os piores perderam seu temor e os melhores perderam suas

esperanças. Incapazes de viver sem temor e sem esperança, sentem-se atraídas por qualquer esforço que pareça prometer a fabricação humana do Paraíso pelo qual anseiam tanto quanto pelo Inferno de que têm medo. Da mesma forma que as características popularizadas da sociedade de classes de Marx possui uma ridícula semelhança com a Idade Messiânica, assim também a realidade dos campos de concentração em nada se assemelha tanto quanto às imagens medievais do Inferno” (p. 579).

Destarte porém a pensadora abre caminho para acrescentar outro elemento ao entendimento do problema: a tecnologia. Arendt vincula o totalitarismo às tendências do mundo moderno, ainda que, como notam os críticos, ela não o identifique de todo com ele e ele mesmo contenha aspectos que contradizem o fenômeno. A pensadora subestimou ou não pôde ver a face esclarecida, construtiva e emancipatória que esse mundo criou, como, ainda que haja muito por fazer, constata-se ao se examinar a aplicação da lei, os progressos materiais e a expansão dos chamados direitos humanos. Embora muitas vezes falseados em sua intenção, fenômenos como esses seguem sendo forças capazes de evitar o total tratamento dos seres humanos como coisas que tipifica o totalitarismo.

Pondo de lado a tese de Jeffrey Herf (1993) segundo a qual o totalitarismo é produto da falta de iluminismo moderno e progressista, verificar-se-ia porém que de fato este várias vezes não foi capaz de impedir o aparecimento do primeiro, na medida em que, em ambos, estaria presente um processo ainda mais amplo e universal, responsável pela definição em favor de um ou de outro de acordo com a ocasião, e que é o da dissolução da vida política na era da técnica e o dos efeitos dessa última tendência na condição humana.

3. Rumo ao fim do mundo ?

Hermínio Martins lembra que “as possibilidades biotecnológicas de transformação dos seres humanos [atualmente em voga] ... levantam questões éticas e políticas fundamentais” que, passando por cima da cobertura que pretendem lhe dar as concepções tradicionais e modernas, tendem a ser, no essencial, definidas pela “[nova] casuística bioética biojurisprudencial” (1997: 319).

Sendo isso verdade, nenhum interessado no ponto poderá pensá-lo sem levar em conta a reflexão pioneira que lhe deu, relacionando-a com o fenômeno totalitário, Hannah Arendt. Para ela, o totalitarismo é um fenômeno ao qual se opõe o fato de os homens modernos continuarem sendo, mesmo nele, senhores tanto do processo de construção de seu mundo quanto de sua destruição. O problema todo é que suas potencialidades se modificam essencialmente com a descoberta da energia atômica. A tecnologia nuclear e, recentemente, acrescentaríamos, as biotecnologias, liberam “processos que não ocorrem na natureza terrestre, são conduzidos no sentido de produzir ou destruir o mundo” e em relação aos quais o “o homem não age mais como um ser vivo natural” (1998: 90).

Os regimes totalitários são campo de um experimento radical em que o sujeito “procura fazer em relação ao mundo das relações e assuntos humanos o que já foi feito em relação ao mundo dos objetos produzidos pelo homem” (1972: 119). Assim, porém, encobrem um processo pelo qual o homem é modelado pelas máquinas e processos sempre mais engenhosos, criados pela tecnologia e por meio das quais ele confronta-se consigo mesmo cada vez mais como objeto técnico. Através desse processo, o homem pode vir a perder seu mundo e reduzir-se a pura e simples espécie entre outras espécies, realizando-se não o sistema mas o projeto totalitário (1972: 359; 1998: 109).

“Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim” ([1958]1993: 241)

A explicação mais profunda para o totalitarismo está no rompimento da tradição e no aparecimento da brecha entre passado e presente: só então essa falha no mundo, enquanto experiência reservada a uns poucos que aí pensavam, se torna “uma realidade tangível e um problema para todos” (1972: 25). Os paradoxos, problemas e desafios colocados aos cientistas tornaram-se de tal monta que estão passando a pôr em alerta também o leigo, só que parece que esse não tem mais como se exprimir na linguagem de todo o dia com a inteligência necessária. O resultado é às vezes a superstição, às vezes o temor, mas em geral a aceitação cega, sempre que o saldo da operação revele-se proveitoso ou seja mais poderoso do que nossa capacidade de enfrentamento (1972: 343).

Os gregos fundaram nosso modo de ser no reconhecimento de nossa mortalidade: ao contrário dos seres puramente naturais, somos seres imperfeitos, que todavia violentamos a natureza, como eles próprios perceberam e nossos maiores pensadores algumas vezes comentaram com excepcional brilhantismo (Heidegger, 1956: 179-196; Castoriadis, 1999: 15-35). Doutrinariamente, porém, o máximo que aqueles se permitiam era a contemplação do cosmos: essa era o estado supremo de perfeição. O homem era a medida de todas as coisas apenas para si, porque carecia da capacidade de mensurar suas próprias ações, todas mortais. A pretensão de imortalidade se cingia às obras e aos feitos, à conservação da própria vida na memória dos pósteros, embora por vezes os homens passassem dos limites que reconheciam e procuravam respeitar cotidianamente (1972: 97).

A modernidade projetou-nos em uma situação que, politicamente, equivale a de um campo em ruínas, na medida em que, contrariamente ao que era postulado por essa tradição, pretendemos viver sem nenhuma autoridade, senão passar por todos os limites. A herança cultural é tratada como um conjunto de mercadorias mais ou menos depreciadas de acordo com o momento, por passar a ser vista como reservas de valores. A preocupação suprema se tornou a conservação da própria vida, deslocando-se seu eixo da ação política para a esfera privada. O homem surge como um sujeito errante pelo mundo, ao invés de ser parte dele, e isso está na raiz, mais do que do sistema, do projeto totalitário.

“As pessoas não possuem nada em comum além da circunstância de serem membros de uma mesma espécie e partilharem necessidades biológicas diretamente relacionada à sobrevivência individual e da espécie.” (Correia, 2001: 239)

Karl Marx e Nietzsche situam-se ao final de um tempo porque começaram a pensar em tal situação: procuraram superar o niilismo trazido por nosso tempo de uma forma que não fez senão projetar-nos ainda mais em seu interior. O niilismo moderno é função do fato de o homem procurar se assegurar privadamente de algo que não pode por definição ter: a imortalidade.

Deixando de lado as circunstâncias de como, segundo a autora, isso ocorreu, sublinhemos apenas que devido ao progresso da ciência, seu veículo, tornamo-nos seres que, embora não possamos criar a natureza, podemos engendrar ou modificar seus processos, com senti-

dos tais como recriar a vida ou explorar novos planetas. “Começamos a agir sobre o interior da natureza da mesma forma como agimos no interior da história”, e a mediação desse processo é cada vez mais a tecnologia: “ela prescreve as condições da conduta humana, assim como a física moderna prescreve as condições (de existência) dos processos naturais” (1972: 80).

O problema em tudo isso é que, por causa desse processo, surge a tendência a tratar o homem como um ser totalmente natural, cujos fenômenos vitais podem ser manipulados da mesma forma que todos os demais. A prudência respeitosa para com a intervenção no mundo dos antigos dá lugar a um projeto audacioso, que teria se manifestado da forma ao mesmo tempo mais aberta e monstruosa nas práticas extremadas dos regimes totalitários.

Os modernos procuram com efeito suprimir todos os elementos tradicionais que limitavam o contato e alcance do artifício humano com a natureza, não deixando de fora nem o si mesmo, de modo que inclusive a ação precisa ser restringida, sob pena de não se obter total controle e previsão dos processos observados. A prevalência da palavra humana sucumbe em relação à prevalência do controle maquinístico. O homem moderno vive com a convicção de que se não pode conhecer a verdade, pode pelo menos saber o que faz e “foi esta convicção, e não a dúvida que lhe deu origem, que lançou geração após geração, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descobertas e desenvolvimentos” (1972: 295).

A contradição perigosa é que, em o fazendo, levamos nossa limitação originária para um campo que antes supúnhamos regido por leis eternas e perfeitas que permitiam apenas contemplação. O processo pelo qual agimos sobre a natureza conserva as imprecisões e loucuras que o mundo humano conhece, apenas importando em maiores e mais graves conseqüências, como é, de novo, exemplo o fenômeno totalitário.

O homem moderno aprendeu a construir “máquinas para a produção e controle de energias desconhecidas à domesticidade da natureza terrestre” (1972: 354) mas nas quais ele acaba por ser, consciente ou inconscientemente, desintegrado.

“A imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tonaram triviais e vazias – isso parece ser uma das principais características do nosso tempo”
([1958]1993: 13)

Arendt acusa assim a sociedade moderna do que não é estranho a todo o tipo de sociedade até agora conhecida, afirmando que ela “espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada” (1972: 59). A verdadeira idealização do mundo político grego e a subestimação das estruturas sociais do mundo moderno feitas assim não deveriam nos fazer perder de vista porém o que há de incisivo e de interesse humano em suas análises. Parece-nos menos importante hoje o fato de a autora não ter notado que, na prática, há tanta ou mais realização individual no nosso tempo quanto havia no passado. Os problemas que ele coloca à condição humana situam-se agora num horizonte bem mais temerário e explosivo, cuja reflexão dos perigos, perdas e ganhos pode ser bem encaminhada com a ajuda os escritos de Hannah Arendt.

A formação da modernidade teve como ponto de partida “a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a da inversão entre a vida e o mundo” (1972: 333), na medida em que sua essência reside na conversão em supérfluo de tudo o que não é exigido pela metabolismo da vida com a natureza. Reduziu-se ao ponto de liquidação a experiência contemplativa da qual o cristianismo não abdicara como esfera de atividade humana relevante e significativa. A premissa em que se instituiu a época moderna baseia-se na idéia de que “é a vida, e não o mundo, o bem supremo do homem” (1972: 332). A cultura de massa é apenas um dos engodos com que se procura encobrir a falsidade dessa situação. O sentimento de mal-estar que ela procura debelar provém, entre outras razões, do fato de se ter “descoberto que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós” e que nós nos situamos agora, como objetos de análise, “de um ponto de vista que se situa teoricamente fora da Terra” (1972: 335).

A atividade de fabricação que lhe subjaz é, enquanto criação material do mundo, a origem do trabalho, mas este, como notamos, tinha um papel secundário nos ordenamentos tradicionais. Atualmente, o trabalho (labor) não só veio a preencher a esfera pública como atividade capaz de assegurar a sobrevivência, principal bem, mas há muito passou a ser apenas um meio de ganhar a vida privada. O desencadeamento do processo que culmina com o entendimento da ação política como sacrifício individual tem aí a sua raiz (1972: 156).

Para a autora, o problema assim posto já seria de enorme monta se não houvesse ainda para agravá-lo o fato de que, por essa via, o trabalho começa a se automatizar e, assim, a projetar novos e pavorosos horizontes à condição humana tal como pensada por nossa tradição. O capitalismo industrial emancipou o trabalho e começou a substituição das ferramentas, em que aquela se assentava, pelas máquinas. A paulatina substituição da capacidade de trabalho humana, sua força física, pela tecnociência maquinística produziu com o tempo um ajustamento no ser humano. Aconteceu primeiro de as máquinas substituírem os utensílios; em seguida, porém, as máquinas começaram a tornar supérfluo o próprio homem, como bem se pode ver na atualidade.

“[Destarte] A questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas” (1972: 164).

O fenômeno não significa que as máquinas passem a viver em função de si mesmas mas sim que podemos estar passando a ser meros sujeitos de necessidades, consumidores. O perigo é que as máquinas conheçam apenas esse princípio de funcionamento, engendrando uma situação em que tendamos a nos tornar parte do mecanismo em conjunto. Citando Heisenberg, a autora afirma que a tecnologia realmente já não parece ser “produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente [maquinístico] da humanidade” ([1958] 1993: 166).

No limite, a sociedade atual “requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse, por assim dizer, levado a abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e a aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizadora”. O problema das modernas teorias behavioristas não é que estejam erradas, mas sim que possam vir a tornar-se verdadeiras, “que realmente possam constituir as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna, [porque]

é perfeitamente concebível que a era moderna venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” ([1958] 1993: 335-336).

Nádia Souki observa que entre os comentários da autora ao julgamento de Eichmann se destacam aqueles relativos ao manejo da linguagem por parte do carrasco nazista.

“Dentre as características mais chocantes da personalidade de Eichmann, está a linguagem. A linguagem administrativa era única que conhecia, pois ele era incapaz de pronunciar uma só frase que não fosse um clichê” (Souki, 1998: 94).

Devedora dos ensinamentos de Heidegger, a pensadora considerava que a tecnologia nos empurra na direção de um deserto espiritual, na medida em que esvazia nosso espaço de existência das atividades políticas, da criação cotidiana e não-especializada. A sociedade de massas é continuamente obcecada pelo problema de não saber o que fazer quando não está produzindo e, agora que o trabalho está em vias de extinção, de não saber o que fazer quando não está consumindo, sempre que o sujeito dispõe dos recursos necessários.

Hannah Arendt reconhece que o recurso à ação e o emprego da palavra, a prática da política, ainda não desapareceram totalmente de nosso horizonte mas encontram-se marginalizados de uma maneira ampla e à primeira vista sem esperança de um novo florescimento (1972: 217). A procura do extraordinário com que está comprometida toda a ação desse tipo tende a escassear em um mundo onde o campo em que poderia ser exercida está esvaziado moralmente e todas as tendências no espaço do que outrora foi o da política apontam para alguma forma de despotismo.

A postulação da autora de que atualmente estaria havendo um processo de substituição da sociedade de trabalhadores por uma sociedade de detentores de empregos que nos assegure a capacidade de consumo parece vencida pelos acontecimentos, se levarmos em conta que, mediante os processos de automação em curso na sociedade capitalista, nem mesmo isso mais parece certo: o crescimento do deserto humano é também material, conferindo à crise de nossa condição umas feições de barbárie de que ela não cogitara.

Qualquer um que leia sobre as práticas políticas a que recorreram os cidadãos do mundo clássico não se surpreenderá com as tropelias ocorridas no cotidiano da democracia moderna mas se não for

embotado forçosamente notará o quanto seus princípios de instituição mais gerais e seus horizontes de efetivação são distintos. Certamente um e outro conhecem suas ilusões e abusos mas não são os mesmos seu sentido valorativo e seu modo de funcionamento societário. Os ‘ciberespaços’ públicos que estão se multiplicando apenas acrescentam um complicador a mais em relação à matéria e que pode ser avaliado com a ajuda das idéias elaboradas pela pensadora, desde, cremos, que o ponto de partida não seja uma distinção apriorística quanto ao valor da interação face à face e a da mediada pelas redes de computadores (cf. Barber, 1998; Wilhelm, 2000).

Quer uma quer outra contém em tese os mesmos potenciais de ação criadora e conduta padronizada. O problema político não se refere aos meios mas à natureza e ao sentido (ao conteúdo) dos processos de interação humana. Pretender que as redes podem operar como forma de agora eletrônica, uma espécie de Nova Atenas, apenas porque facilita o acompanhamento dos assuntos públicos e facilita o acesso à participação política é cair em uma concepção totalmente abstrata da política, passar por alto o exame de seus princípios de instituição e subestimar a complexidade de sentido dessa atividade, que, para ser entendida, precisa ser pensada como práxis humana, social e histórica.

Hannah Arendt logrou ver muito além disso porque pensou de maneira brilhante e corajosa, ainda que não aprofundada, em um ponto assustador para qualquer pessoa séria de nosso tempo, cogitando a hipótese de a política estar virtualmente desaparecendo de nosso horizonte existencial.

“A concepção segundo a qual a política existiu sempre e em toda a parte onde existiram e existem homens, é ela própria um preconceito: o extinguir-se da coisa política pertence a essas tendências objetivamente demonstráveis dos tempo modernos” (Arendt, 1998: 85, com nota 25).

A perspectiva antimoderna defendida pela autora não significa é claro uma rejeição histórica de nosso tempo, nem muito menos uma sugestão nostálgica de que devemos voltar ao passado ou, pior ainda, tentar recriá-lo por qualquer recurso, para não falar da pretensa superioridade intrínseca que a comunicação face à face teria, *per se*, ante as formas de interação mididadas: todas essas tolices precisam ser postas de lado, se quisermos refletir com seriedade o que efetivamente está em jogo nas teses da pensadora.

A reconciliação do homem consigo mesmo foi sempre uma pretensão da filosofia política antiga, porque emancipada do pensamento mítico, ela logrou ver que essa era mais uma idéia do que realidade, por mais que os textos da autora não deixem claro o ponto e às vezes aceitem acriticamente o retrato da ordem política ideal feita pelos pensadores clássicos como registro fiel da efetividade histórica. O pensamento subjacente seria melhor avaliado se visto, cremos, como um julgamento de caráter reflexivo e moral sobre a modernidade, que procura manter livre do perigo da procura de solução tecnológica, a capacidade que em pelo menos alguns de nós sugere-se existir de eventualmente agir em sentido realmente político.

Porém essa ainda é uma mensagem fraca que se pode tirar de suas análises, se deixarmos de lado a proposição paradoxal de Claude Lefort, segundo o qual o projeto de compreensão do mundo moderno elaborado pela autora incluía uma “tentativa de *reconciliar-se com o tempo* [presente]” (1991: 66).

Diversos comentaristas parecem-nos certos ao sugerir que o pensamento da autora é anacrônico, dado que seus horizontes encontram-se perdidos de uma maneira virtualmente definitiva, mas isso não seria um equívoco se tirássemos todas as suas conclusões e passássemos a pensar a hipótese de que anacrônico virou, na verdade, o próprio campo da política. Atualmente, escreve ela mesma, “a falta de sentido em que cai a política no todo se revela no beco sem saída em que deságuam todas as questões políticas particulares” (Arendt, 1993: 119).

Olivier Mongin tangenciou essa pista, defendendo que só ela evitaria que sua crítica à modernidade (totalitária, tecnológica e massificadora) termine caindo “no culto nostálgico da tradição e nos leve a ler a história como uma simples queda na negatividade que sucedeu à apoteose grega” (1980: 108). A pretensão do comentarista de que a autora chegou a sugerir uma abertura, por ele próprio endossada, no sentido da estetização da vida política é tão disparatada quanto a de outro, para quem ela pode ajudar a entrever (criticamente, é certo) as possibilidades de ação política contidas no ciberespaço (Kealey, 1994): ambas são inviáveis em nosso tempo, como ela mesma observou em sua análise da cultura de mercado (1972: 253-288).

Gostemos ou não, a reabilitação elitista e, portanto, antimoderna com que, segundo alguns (Caroux, 1980: 86-87), ela talvez viesse a defender uma solução (teórica) de nossos problemas civis colide com

sua análise da condição humana na contemporaneidade (Arendt, [1958] 1993).

Destarte, caberia pensar com propósito de esclarecimento emancipatório, ao invés, se os tempos modernos não implicam de um modo distinto quanto às formas e sentido, mas análogo em termos epocais, na continuidade do processo de esquecimento ou abandono da noção de vida política que começou nos últimos dias da República romana e, conforme nota a pensadora, a nós se transmitiu via a Idade Média Cristã, por mais que um ou outro fato venham a recolocá-la na ordem do dia (pensemos em sua análise da Revolução Americana).

Hannah Arendt afirmou que se há lugar para se ter confiança quanto ao destino do homem esse lugar é a política mas se cogitarmos a hipótese, sugerida por seus próprios escritos, de que talvez a política não mais exista, encontramos-nos menos diante de um precipício do que de uma encruzilhada. Descartando como irracionalista a esperança arbitrária que ela pôs no eventual “milagre” de sua ressurreição (1993:119-122), julgamos que não é compulsório o abandono de nossa capacidade de ação: também há espaço para voltá-la noutras direções e, se não for o caso de sairmos em busca deles, ao menos pensarmos em outros destinos para nossa humanidade.

Referências Bibliográficas

1) Hannah Arendt

Los orígenes del totalitarismo [1951]. Madri: Alianza, 1981.

A condição humana [1958]. Rio de Janeiro: Forense 1993.

La crise de la culture. Paris: Gallimard, 1972.

La disobbedienza civile. Milão: Giuffré, 1985.

A Dignidade da política. São Paulo: Relume, 1993

A vida do espírito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

O que é política? Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

2) Textos auxiliares

Barber, Benjamin. *A Passion for democracy*. 1998

Batista, José. Sociedade de massa e totalitarismo. In : Aguiar et al. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Relume Dumará, 2001.

- Benhabib, Sheyla. *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks (CA): Sage, 1996.
- Calhoun, Craig (org.): *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA): MIT Press, 1992.
- Canovan, Margaret. Socrates or Heidegger? Arendt's reflections on philosophy and politics. In *Social Research* Vol. 57, 1 (135-165) 1990.
- Carroux, J. Quel monde pour l'homme de masse. In *Esprit* Vol. 6 (80-87) 1980.
- Castoriadis, Cornelius. *Figuras del pensable*. Madri: Cátedra, 1999.
- Correia, Adriano. O desafio moderno. In Moraes & Bignotto (orgs.): *Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Ufmg, 2001.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956.
- Herf, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.
- Kealey, Caroline. Hannah Arendt in cyberspace. Cf. ckealey@chat.carleton.ca, 1994
- Kosellek, Reinhardt. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- Lefort, Claude. *Pensando o político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- Martins, Hermínio. Tecnologia, modernidade, política. In *Lua Nova* 40/41 (289 -320) 1997.
- McIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame, 1984.
- Mongin, Olivier. Du politique a l'esthétique. In *Esprit* Vol. 6 (98-108) 1980.
- Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- Souki, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.
- Strauss, L. *Liberalism, ancient and modern*. Chicago: The University of Chicago, 1968
- Villa, Dana. *Politics, philosophy, terror*. Princeton (NJ): Princeton Univ. Press, 1999.
- Wilhelm, Anthony. *Democracy in the digital age*. Nova York: Routledge, 2000.
- Zimmerman, Michael. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1990.