



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

HANNAH ARENDT E A QUESTÃO DA IDEOLOGIA

ROBSON JOSÉ VALENTINO CRUZ

Londrina
2023

ROBSON JOSÉ VALENTINO CRUZ

HANNAH ARENDT E A QUESTÃO DA IDEOLOGIA

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Cruz, Robson José Valentino.
Hannah Arendt e a Questão da Ideologia / Robson José Valentino Cruz. - Londrina, 2023.
165 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia.

1. Investigação sobre abordagem da ideologia nas obras de Hannah Arendt. - Tese. 2. A relação da ideologia com a filosofia política moderna. - Tese. 3. A abordagem da ideologia e do racismo, da ideologia e da religião, da ideologia e da História, da ideologia e da linguagem. - Tese. 4. A relação entre o pensamento ideológico, do nacionalismo e do Estado Nacional. - Tese. I. Müller, Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ROBSON JOSÉ VALENTINO CRUZ

HANNAH ARENDT E A QUESTÃO DA IDEOLOGIA

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Cristina Müller Orientadora
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás - UFG

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 29 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos Orixás.

A Prof. Maria Cristina Müller, minha orientadora e amiga de todas as horas, que acompanhou a mim e minhas pesquisas em Hannah Arendt desde a pós-graduação.

A Ingrid, Hannah, minha mãe Neusa, meu pai Maurício (*In Memoria*) e minha família por estarem sempre ao meu lado.

A CAPES pelo auxílio através da bolsa do Mestrado.

Ao Esporte, que me proporciona coragem, energia e saúde.

Axé...

Em toda crise histórica, são sempre os preconceitos que cambaleiam primeiro, passa-se a não ter mais nenhuma confiança neles e justamente porque não podem contar mais com o reconhecimento, em seu caráter descomprometido do “dizem”, “acham”, no espaço limitado onde são justificados e usados, eles se consolidam, com facilidade, em algo que, por natureza, não existe em absoluto — ou seja, transformam-se naquelas pseudoteorias que, enquanto visões de mundo fechadas ou ideologias que tudo explicam, pretendem compreender a realidade histórica e política. Se a função do preconceito é defender o homem julgante para não se expor abertamente a cada realidade encontrada e daí ter de defrontá-la pensando, então as visões de mundo e ideologias cumprem essa tarefa — tão bem que protegem contra toda experiência, pois supostamente todo o real está nelas previsto de alguma maneira.

(Hannah Arendt)

RESUMO

CRUZ, Robson José Valentino. **Hannah Arendt e a questão da Ideologia**. 165 páginas – Dissertação de Mestrado – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

O tema da presente pesquisa é a concepção de ideologia apresentada por Hannah Arendt. Questionam-se o que é ideologia para Arendt e como a modernidade contribui para o seu uso como dominação. A pesquisa justifica-se por considerar que a ideologia na concepção de Arendt é um fenômeno da era moderna. A ideologia, como lógica de uma ideia, se configura como força que controla e guia o pensamento das pessoas e suas ações, vindo a substituir o senso comum. O senso comum, o “sexto sentido”, que possibilita o juízo reflexivo, é substituído pela ideologia transformando-se em força material da psicologia das massas. Arendt assevera que os movimentos totalitários modernos fazem uso da ideologia para controlar externa e internamente as pessoas; a linguagem, a história, o racismo e a religião assumem papel preponderante, contribuindo para a dominação da ideologia. Deste modo, a pesquisa tem como objetivo analisar como a ideologia é realizada materialmente na sociedade no que diz respeito à linguagem, a história, ao racismo e a religião. A pesquisa preocupa-se também em debater fenômenos que exemplificam como as ideologias funcionam para a fundamentação e propagação do racismo, como estopins para guerras civis, fundamento para o nacionalismo e para os movimentos étnicos e de classe, bem como para fundar e manter regimes totalitários comuns na Europa do Século XX. A hipótese aponta que a recusa ao pensar livremente é um aspecto importante das ideologias, uma recusa ativa de abertura ao mundo que destrói o poder de julgar e de compreender. Mais importante do que o conteúdo teórico, bem como a doutrina que a ideologia professa, é a cegueira que ela causa, em virtude da recusa ao mundo real e da falta de qualquer espaço para a pluralidade; recusa aos elementos que propiciam o exercício do julgamento e da autonomia de julgamento. A pesquisa é bibliográfica e concentra-se principalmente na obra de Hannah Arendt *Origens do totalitarismo*. Conclui-se que os regimes totalitários e os Estados Nacionais fizeram uso das ideologias — em seu aspecto político e racial — para alcançar o objetivo de dominação total de maneira a culminar não apenas no isolamento político, que está ligado à vida pública dos cidadãos, mas também na destruição interna da capacidade das pessoas refletirem e estabelecerem juízos acertados.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Ideologia; Modernidade; Nacionalismo; Totalitarismo.

ABSTRACT

CRUZ, Robson José Valentino. **Hannah Arendt and the question of Ideology**. 165 pages – Master's Dissertation – Center of Languages and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2023.

The theme of this research is the conception of ideology presented by Hannah Arendt. They ask themselves what is ideology for Arendt and how does modernity contribute to its use as domination. The research is justified by considering that ideology in Arendt's conception is a phenomenon of the modern era. Ideology, as the logic of an idea, is configured as a force that controls and guides people's thinking and their actions, replacing common sense. Common sense, the "sixth sense", which enables reflexive judgment, is replaced by ideology, becoming a material force of mass psychology. Arendt asserts that modern totalitarian movements make use of ideology to control people externally and internally; language, history, racism and religion play a major role, contributing to the domination of ideology. Thus, the research aims to analyze how ideology is carried out materially in society with regard to language, history, racism and religion. The research is also concerned with debating phenomena that exemplify how ideologies work for the foundation and spread of racism, such as fuses for civil wars, the basis for nationalism and ethnic and class movements, as well as for founding and maintaining totalitarian regimes common in 20th Century Europe. The hypothesis points out that refusal to think freely is an important aspect of ideologies, an active refusal of openness to the world that destroys the power to judge and understand. More important than the theoretical content, as well as the doctrine that ideology professes, is the blindness that it causes, due to the refusal to the real world and the lack of any space for plurality; refusal to the elements that propitiate the exercise of judgment and autonomy of judgment. The research is bibliographical and focuses mainly on the work of Hannah Arendt *Origins of totalitarianism*. It is concluded that totalitarian regimes and national states used ideologies — in their political and racial aspect — to achieve the goal of total domination in order to culminate not only in political isolation, which is linked to the public life of citizens, but also in the internal destruction of people's ability to reflect and establish correct judgments.

Key-words: Hannah Arendt; Ideology; Modernity; Nationalism; Totalitarianism.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 IDEOLOGIA EM ARENDT | 16 |
| 2.1 Ideologia e Modernidade | 16 |
| 2.2 Ideologia e Racismo | 33 |
| 3 IDEOLOGIA: LINGUAGEM, HISTÓRIA E RELIGIÃO | 54 |
| 3.1 Ideologia e Linguagem | 54 |
| 3.2 Ideologia e História | 66 |
| 3.3 Ideologia e Religião | 76 |
| 4 HANNAH ARENDT: IDEOLOGIA E NACIONALISMO | 89 |
| 4.1 Estado-Nação: do Ponto de Vista da Ascensão e Queda do Povo Judeu | 92 |
| 4.2 Nacionalismo | 104 |
| 5 IDEOLOGIA E TOTALITARISMO | 119 |
| 5.1 Totalitarismo | 119 |
| 5.2 Totalitarismo, Ideologia e a Propaganda | 133 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 152 |
| REFERÊNCIAS | 162 |

1 INTRODUÇÃO

Expor o tema da ideologia não é uma tarefa fácil para nenhum pesquisador, ao se ter em conta a carga conotativa e o caráter polissêmico que o termo traz consigo. Hannah Arendt aborda a ideologia sob várias formas e perspectivas, conforme demonstra esta pesquisa. A filósofa, de forma crítica, busca compreender a relação da ideologia com a linguagem, a política, o racismo, a Modernidade, o pensamento e os sentimentos religiosos. Tece considerações acerca do uso da ideologia na formação dos Estados Nacionais e na consolidação de uma opinião (como se fosse uma verdade científica), como é o caso do racismo. Finalmente, avalia um dos seus usos mais perversos: na formação da consciência das massas, para a construção dos regimes totalitários.

A pergunta central que se almeja responder com esse trabalho é a seguinte: o que é ideologia para Hannah Arendt? Para tanto, percorre-se alguns temas que ela desenvolve em suas obras para se compreender por que é importante falar de ideologia na Modernidade. Arendt foi a autora escolhida devido às suas contribuições e diferenciais perante outros pesquisadores, uma vez que seus estudos — sobre ideologia e linguagem; ideologia e religião; ideologia e racismo — são fundamentais para compreender a aplicação da ideologia, tanto na estruturação do Estado Nacional, quanto em sua aplicação, de uma forma mais sistemática, nos regimes totalitários da Europa, no início do Século XX.

A literatura sobre o assunto mostra que as concepções de ideologia de Hannah Arendt, estruturadas a partir da modernidade, diferem das considerações de outros autores, como Karl Marx e Paul Ricoeur. Para a autora, a ideologia depende da Modernidade e do indivíduo moderno “alienado”, pois é a partir dessa alienação e do isolamento do mundo que a ideologia vai ser compreendida pela autora.

Como metodologia utilizada para o desenvolvimento do trabalho, inicialmente foi realizado um levantamento bibliográfico e uma análise das menções a respeito do conceito de ideologia. Em seguida, para a concretização da coleta de dados, detalhou-se e sistematizou-se as menções à questão da

Ideologia em suas obras, com o objetivo de verificar como eles elucidam o objeto de pesquisa. Uma vez que a ideologia é um pensamento axiomático, o qual impede o juízo reflexivo (ARENDDT, 1994a), o pensamento ideológico tende a levar as pessoas, que são adeptas de alguma ideologia, a pensar, ver e sentir o mundo sempre da mesma forma, tendo a ideologia como guia para suas ações. A partir dos dados levantados e de sua interpretação, demonstra-se de que maneira a ideologia se relaciona com diversos elementos, entre os quais se destacam a Modernidade e a História. Também se associam a ela a linguagem (por meio dos clichês), o pensamento religioso, o racismo e o Estado Nacional. Por fim, é basilar a intimidade observada por Hannah Arendt entre a ideologia e os regimes totalitários, de modo que a autora considera que estes tenham feito um dos piores usos da ideologia que se tem registro até hoje na História.

Para que o tema fosse desenvolvido de forma delimitada e precisa, todo o aporte teórico foi especificamente escolhido para trabalhar os conceitos e as críticas que Hannah Arendt desenvolve sobre as questões que envolvem a ideologia. Como principais fontes, a pesquisa se utiliza das obras de Hannah Arendt *Origens do Totalitarismo* (1989) e *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999), *A vida do Espírito* (2008a), *A condição humana* (2001a), *Sobre a Revolução* (2011), *Escritos Judaicos* (2016), *O que é política?* (2002), *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008c), *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1994a), e as coletâneas de textos *A Dignidade da política* (1993), *Homens em Tempos Sombrios* (2008b), *Entre o Passado e o Futuro* (2001b).

A fim de complementar os estudos e auxiliar na compreensão, a pesquisa toma como apoio bibliográfico as importantes obras de Celso Lafer, *Internacionalização dos Direitos Humanos* (2005) e *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (2003). Como um guia para a compreensão de conceitos e temas de assuntos relacionados às obras de Hannah Arendt, o exame conta com autores como Karin Fry, Rebecca Dew, Kathlen Luana de Oliveira, Anne Mariè Roviello e Maria Cristina Müller, entre outros.

A Modernidade é muito explorada por Hannah Arendt em algumas de suas obras, tornando-se imprescindível a análise deste período histórico para a

compreensão da ideologia. A ideologia, tal como Arendt a concebe, depende da alienação do ser humano moderno; a alienação é fundamental para que a ideologia pudesse prosperar entre as classes nos séculos XVIII e XIX, ou mediante as “massas” de indivíduos alienados e isolados do início do século XX, principalmente entre a ralé. A mentalidade e a relação da maioria dos indivíduos no que diz respeito à política e ao bem comum, que neste caso é uma relação de distanciamento das coisas públicas, fazem com que esses indivíduos tornem-se perfeitos para aderirem a sistemas ideológicos. Os estudos sobre a modernidade foram realizados com as obras *A Condição Humana* (ARENDR, 2001), *Entre o passado e o futuro* (ARENDR, 2001), o livro de ensaios *Compreender* (ARENDR, 2008c), bem como a obra póstuma *A vida do Espírito* (ARENDR, 2008b); ambos trazem uma gama de informações importantes a respeito da Modernidade e do ser humano alienado.

Foi de grande importância para esta dissertação, principalmente no que concerne à fundamentação e ao desenvolvimento da discussão sobre ideologia e racismo e sobre ideologia e totalitarismo, analisar a obra de Arendt *Origens do Totalitarismo* (ARENDR, 1989), crucial no desenvolvimento deste trabalho. O pensamento racial antes do racismo, um dos capítulos desta obra, expõe como as teses de superioridade étnica da nobreza e a classificação dos seres humanos em raça, consequências da descoberta de novas etnias e das colonizações ultramarinas europeias, foram uma preparação para a política racial, que excluirá da vida pública e da participação política grupos considerados inferiores. Ainda, pode-se afirmar que tal obra também colaborou com o estudo de outros aspectos da ideologia, quiçá foi a base de todo esse trabalho — evidentemente, com a contribuição trazida por outras obras, escritas por comentaristas de Arendt.

Outro aspecto importante a ser explorado em *Origens do totalitarismo* é o uso das ideologias por parte das classes dominantes ao longo do século XVIII e XIX, entre os quais se destacam os movimentos étnicos muito comuns do século XIX. Referência é o nacionalismo tribal, cujo funcionamento respalda-se na violência, na ação ideologicamente determinada e fundada no nacionalismo e em uma política interna baseada na identidade de classes. O surgimento dos partidos políticos baseados na ideologia e nos interesses das classes, surgidos

em meados do século XIX, justificavam seus interesses por meio de ideologias classistas, ou seja, ligadas às classes dominantes.

Há uma mutação no interesse do domínio ideológico à medida que o século XX avança. Com uma grave crise econômica que atravessou a Europa após a primeira guerra mundial, muitas classes se dissolveram e a maioria das pessoas afundadas em crise econômica não mais se identificavam dentro de uma classe. É com o aumento destas pessoas que agora se encontram isoladas das classes e dissolvidas na multidão, e graças aos meios de comunicação modernos (meios de comunicação de massa, rádio, imprensa e televisão), as massas podiam ser atingidas por meio da ideologia. Sem a necessidade de pertencer a uma classe ou a um partido político de interesses, as massas puderam se sentir pertencentes à política, nem que seja de forma ideológica e alienada.

Foi também significativo o apoio na obra *Escritos Judaicos* (2016), obra que ampliou visão de como os Estados-nações utilizaram-se da figura do judeu (estereótipo) e do antissemitismo para criar uma nova versão de racismo contra o povo judeu, diferente daquela utilizada na Antiguidade e na Idade Média. Obra também não menos importante é *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo* (ARENDR, 1994b), a qual traz muitas informações importantes sobre os referidos estereótipos, assim como as questões da assimilação judaica de *párias* e *pourvenour* pelos Estados Nacionais, no período que compreende a História Moderna e Contemporânea no contexto europeu.

Sobre a Revolução (ARENDR, 2011) foi, da mesma forma, uma obra significativa, no entendimento da construção do imaginário ideológico na formação e consolidação das Revoluções e dos Estados Nacionais. Além de atuar como um complemento para a compreensão da linguagem — neste caso, a linguagem sobre um vocabulário revolucionário específico que reconstrói e retoma o estilo político romano na construção dos ideais, primeiros revolucionários e depois nacionalistas.

É necessário frisar a abordagem quanto à ideologia e ao racismo em Hannah Arendt, sendo que a ideologia racial se restringe ao racismo moderno, construído no contexto europeu das Colonizações do século XVI ao início do

século XX. Este período de contato intenso dos europeus com outros povos — chamados por eles de “primitivos” — levou a Europa a construir um imaginário de uma raça superior, respaldada e reforçada por teses preconceituosas da nobreza europeia e de “sangue azul”, principalmente a francesa.

Os trabalhos de Hannah Arendt sobre racismo também envolvem o racismo religioso contra os judeus na Antiguidade e na Idade Média, assim como o racismo norte-americano, mais ligado a uma questão social do negro nos Estados Unidos. Entretanto, não são abordadas neste trabalho, pois não configuram situações de construção ideológica, aos moldes do que a autora entende como ideologia na Modernidade. É, inclusive, uma preocupação que a leva a fazer essas distinções logo no início de *Origens do totalitarismo* quando escreve que entre o antissemitismo como ideologia leiga do século XIX (que de nome, embora não de conteúdo, era desconhecida antes da década de 1870) e o antissemitismo como ódio religioso aos judeus, inspirado no antagonismo de duas crenças em conflito, obviamente há profunda diferença. Pode se discutir até que ponto o primeiro deve ao segundo os seus argumentos (ARENDR, 1989).

O texto no qual Arendt se refere à ideologia e à História, intitulado *O conceito de História, Antigo e Moderno*, integrante da obra *Entre o Passado e o Futuro* (ARENDR, 2001b), fora o principal guia para as observações de como a Ciência Moderna, conhecida por Ciência Natural, influencia a Historiografia Moderna. Uma interferência que modifica a narrativa do tempo histórico, até então cíclica, para uma visão progressiva e linear a seu respeito, cujo estilo da narrativa é o mesmo adotado nas visões ideológicas da História. Assunto que se complementa à análise que Arendt faz sobre Hermann Broch, tratada brevemente na seção dessa pesquisa intitulada ideologia e linguagem, aborda o tipo de narrativa utilizada pelos sistemas ideológicos.

A análise sobre a narrativa, em Herman Broch, contribuiu para o entendimento de como uma narrativa própria é utilizada nas construções das narrativas ideológicas, principalmente na História. Ademais, Arendt — em *Homens em tempos sombrios* (ARENDR. 2008a) e na obra *Entre o passado e o*

futuro (2001b) — mostra que essa narrativa constrói, de forma lógica, uma ideia progressiva e linear de tempo passado, presente e futuro.

Na parte dedicada a ideologia e religião, o objetivo foi interpretar e compreender o que Arendt aponta no final do texto *O que é autoridade?*, no qual afirma que as ideologias modernas, sejam elas políticas, psicológicas ou sociais, são muito mais qualificadas para imunizar as almas do homem contra o impacto traumatizante da realidade do que qualquer religião tradicional que conheçamos.

Quaisquer que tenham sido as demais circunstâncias históricas a influir na elaboração da doutrina do inferno, esta continuou, no decurso da Antiguidade e da Idade Média, a ser empregada para fins políticos, no interesse da minoria que detinha um controle moral e político sobre o vulgo. Sob a ótica platônica, a minoria não pode persuadir a massa da verdade, por não ser a verdade objeto de persuasão, e por ser a persuasão a única maneira de lidar com a multidão.

No que se refere à linguagem e sua relação com a ideologia na modernidade, foram trabalhados textos da coletânea *A Dignidade da política* (1993) — assim intitulada na publicação brasileira —, a fim de compreender a comunicação como forma extraordinária da inteligência e sua relação com a compreensão e o senso comum. Na obra *Eichmann em Jerusalém* (2014) há aspectos que dizem respeito à utilização de clichês na formação de sistemas ideológicos, em consonância com referências ao uso da linguagem na propaganda em *Origens do Totalitarismo* (1989).

Para tratar de cada assunto ao qual Hannah Arendt recorre, a fim de aprofundar em seu conhecimento sobre ideologia, percorre-se o caminho apontado nos parágrafos acima. Procura-se analisar a relação da ideologia com outros temas de relevância social, tais como a religião, o racismo, a História e a linguagem. Em seguida, aponta-se como cada um desses aspectos da vida social contribuíram para o desenvolvimento da ideologia moderna, bem como sua aplicação sistemática no Estado Nacional e, depois, em seu pior uso já visto até o momento: nos regimes totalitários. Para tal propósito, um entendimento um pouco mais detalhado da ideologia na Modernidade se faz necessário e é pela Modernidade que se começa.

2 IDEOLOGIA EM ARENDT

2.1 Ideologia e Modernidade

Para iniciar a compreensão de como Hannah Arendt observa o fenômeno da ideologia na Modernidade, é preciso saber que a própria ideologia — conforme Arendt apresenta em sua obra *Origens do Totalitarismo* — é um produto da Era Moderna.

Um dos textos mais importantes e fundamentais para compreensão do significado de ideologia para Hannah Arendt é *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo*, que está no 4º capítulo da parte III da sua obra *Origens do Totalitarismo*. Esta obra foi produzida por Hannah Arendt entre os anos de 1945 a 1949, tendo sido editada pela primeira vez em 1951, pouco tempo depois do fim da 2ª Guerra Mundial. *Origens do Totalitarismo* é composta por três partes: a primeira analisa o antisemitismo; a segunda o imperialismo e a terceira o totalitarismo. O texto a que propomos analisar foi escrito em 1953 e incluído na segunda edição de *As Origens do Totalitarismo* como seu capítulo conclusivo, em 1958. Arendt define a ideologia como a "lógica de uma idéia", (ARENDR, 1989, p.521) tendo como parâmetro as ideologias nazista e estalinista. E o terror, como complemento da dominação totalitária juntamente com a ideologia.

O discurso que a ideologia traz consigo deriva das técnicas narrativas do historicismo, no qual se apreende a história e o tempo histórico como progresso e processo da atuação humana no mundo¹. As noções apresentadas por Rebeca Dew, comentarista de Arendt, corroboram com tal noção em *Hannah Arendt between Ideologies* (Hannah Arendt entre ideologias) (DEW, 2020), e descreve que:

¹ O Historicismo, ou seja, a extrapolação mais ou menos sofisticada e complexa de tendências passadas para o futuro. Em todo caso, a forma do futuro é vislumbrada mediante a procura de pistas no processo de desenvolvimento passado, de forma que, paradoxalmente, quanto mais espera-se inovação, mas a história se torna essencial para descobrir como ela será. Um modo essencialmente historicista de analisar como o futuro virá, que supõe um processo contínuo de mudança histórica, e o que até agora tem sido a exigência universal de modelos programáticos de sociedade.

A formulação da ideologia - cunhada pela primeira vez por Antoine Destutt de Tracy e veio a existência formal com a Revolução Francesa - é um fenômeno moderno distinto. “Desde meados do século XIX, o termo ideologia tem sido feito de forma tão espaçosa... tem se tornado diferentemente em um sistema de ideias, um espírito de época, um resumo cultural”. No entanto, a crítica da modernidade de Arendt coloca a ideologia em termos que são primeiramente filosóficos e culturais, e será onde o meu uso do termo residirá. Embora Arendt demonstre algum apoio à ideologia liberal em sua defesa do pluralismo democrático na linha da harmonia Aristotélica das vozes políticas, os desenvolvimentos ideológicos da modernidade ainda permanecem grandemente problemáticos. A modernidade é um problema nos termos de sua anti-tradição, do seu secularismo, de sua tendência a violência na exaltação da atividade e de sua necessidade interminável por progresso e mudança. Estes elementos são tanto um produto dos desenvolvimentos ideológicos modernos à medida que fazem um serviço à sociedade moderna suscetível a novas ondas de persuasão ideológica (DEW, 2020, p. 2, tradução nossa).

Nesse período, a filosofia acadêmica era dominada por uma constante troca de posições, a saber: entre idealismo e materialismo, transcendentalismo e imanentismo, realismo e nominalismo, hedonismo e ascetismo, etc. Aqui, interessa o entendimento de tais sistemas, que dizem respeito à inversibilidade deles, ou seja, o fato de que podem ser colocados às avessas a qualquer momento da história. Sem requerer, para tal inversão, os eventos históricos ou alterações de elementos estruturais envolvidos. Essas inversões já haviam sido feitas nas escolas filosóficas dos últimos séculos da antiguidade e permaneceram como parte da tradição ocidental, na qual o mesmo jogo intelectual, com um par de antítese, comandava, até certo ponto, as famosas inversões modernas das hierarquias espirituais.

Desde o século XVII, ao investigar os processos dos sentidos e da mente, num supremo esforço de autoinspeção, a filosofia produziu seus melhores e menos discutidos resultados. De fato, sob essa ótica, a filosofia moderna é uma teoria da cognição e psicologia, em que os filósofos se transformaram em epistemologistas, preocupados com uma teoria global da ciência. Com essa inversão da hierarquia do *animal laborans* para o *homo faber* da Era Moderna, o elemento de fabricação está presente no próprio experimento, o qual produz

seus próprios fenômenos de observação e, portanto, depende desde o início das capacidades produtivas do homem.

O emprego da experimentação para fins de conhecimento já era consequência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica, pois esta convicção significa que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir (ARENDETT, 2001a, p. 308).

A conhecida mudança de ênfase na história da ciência acontece por meio da modificação das perguntas “o que” uma coisa é e “por que” existe para uma nova questão: “como” tal coisa veio a existir. Diante dessa nova convicção, as respostas poderão ser encontradas apenas na experiência.

De tal modo, em seus estágios iniciais, os ideais e os ídolos da Era Moderna eram a produtividade e a criatividade, qualidades inerentes ao *homo faber*, construtor e fabricante. As mudanças dos “porquês” e “como”, reiteramos, indicam que os verdadeiros processos do objeto do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos. Em consequência disso, o objeto da natureza não é mais o universo ou a natureza e sim a história; como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo.

Antes que a Era Moderna adquirisse sua inédita consciência histórica e o conceito de história passasse a dominar a filosofia moderna, as ciências naturais haviam se transformado em uma disciplina desse caráter. No século XIX, acrescentaram às matérias mais antigas da física e da química, da zoologia e da botânica, as novas ciências naturais da geologia ou história da terra, da biologia ou história da vida, da antropologia ou história da vida humana e, de modo mais geral, a história natural.

O processo de evolução, conceito-chave das ciências históricas, também se tornou central nas ciências físicas:

(...) A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e refazer na experimentação, tornou-se um processo, e o significado e a importância de todas as coisas naturais decorriam unicamente das funções que elas exerciam

no processo global. Em lugar do conceito de ser, encontramos agora o conceito de processo (ARENDT, 2001b, p.309-10).

A insistência em considerar todas as coisas como resultado de um processo de fabricação, uma ênfase exclusiva que a Era Moderna colocou sobre este, às custas de todo interesse nos próprios produtos, constitui algo inteiramente novo. Como se o meio, o processo de produção e desenvolvimento fosse mais importante que o por fim; câmbio de ênfase no qual o cientista criava apenas para conhecer.

Arendt (2001a) aponta uma das conclusões mais plausíveis da dúvida cartesiana: a tentativa de compreender a natureza e, de modo geral, adquirir conhecimento acerca das coisas não produzidas pelo homem e que deveriam ser abandonadas. Ainda segundo a autora, o homem, para a mentalidade desta época, deveria voltar-se exclusivamente para as coisas que lhes deviam a existência.

Nesse contexto, insere-se a ideologia como produto da Era Moderna. Antes, porém, de acessar à discussão específica sobre ideologia e modernidade, é fundamental entender que Arendt (2001a) em *A Condição Humana*. Logo no prólogo, a autora chama atenção para as possíveis confusões entre a Era Moderna e o Mundo Moderno. Por isso, explica que, cientificamente, a primeira teve início no começo do século XVII e findou-se no limiar do século XX. Enquanto o mundo moderno, em termos políticos, surgiu após a explosão das bombas atômicas no fim da Segunda Guerra Mundial.

Para Arendt, (2001a) no limiar da Era Moderna, há três grandes eventos que determinam seu caráter. O primeiro foi a descoberta da América e a subsequente exploração da terra. O segundo, a Reforma, que expropriou as propriedades eclesiásticas e monásticas; desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social. E, em terceiro lugar, a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência, a qual considera a natureza da terra do ponto de vista do universo. Ainda conforme a escritora, os nomes ligados a esses eventos, como Martinho Lutero e Galileu Galilei, pertencem ainda a um mundo pré-moderno, porque não se encontram

em nenhum deles. Trata-se de um período marcado pela estranha sensação de novidade, tão característica da Era Moderna:

A veemência com que quase todos os grandes autores, cientistas e filósofos, desde o século XVII, declararam ver coisas que nenhum homem jamais vira antes e ter pensamentos que jamais haviam ocorridos a ninguém (ARENDR, 2001a, p.261).

Do século XVII em diante, a insistência na novidade absoluta e a rejeição a toda a tradição se tornaram comuns. Os mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da Era Moderna anteciparam as invenções técnicas, em que todo o espaço terrestre se tornou pequeno e próximo. Isso deu o encolhimento infinitamente maior e mais eficaz, resultante da capacidade humana, cujo uso de números, símbolos e modelos podem condensar e diminuir a escala; bem como a distância da terra, a um tamanho no qual nossos sentidos podem observá-lo totalmente em menor escala. Esses eventos impactaram o ocidente, levando-o a um rumo de acontecimentos em que se destruía a propriedade no processo de expropriação e devorava-se no processo de produção. Sendo assim, a estabilidade do mundo era minada, num constante processo de mudança, pois a instabilidade é característica da modernidade.

Hannah Arendt aponta que especulações históricas são significativas na medida em que fazem lembrar que a história é uma série de eventos — e aqui há uma crítica indireta ao pensamento ideológico —, não forças ou ideias de curso previsível. Isso porque a História não é uma série de eventos lógicos progressivos e lineares como a Historiografia moderna tenta mostrar através de suas narrativas. Essas diferenças na concepção e na narrativa histórica, tenta-se esclarecer na subseção Ideologia e História. Assim, ela prossegue nessa crítica ao cunhar que tais especulações históricas:

(...) são ociosas e até perigosas quando empregadas como argumento contra a realidade, ou quando se destinam a indicar potencialidades e alternativas positivas, visto que seu número é ilimitado por definição e lhes falta a tangível inesperabilidade do evento, que elas procuram compensar com a mera plausibilidade (ARENDR, 2001b, p.264).

No mundo moderno, politicamente surgido na esteira da explosão das bombas atômicas, houve um estilhaçamento — em inúmeros fragmentos de indivíduos e grupos atomizados. Por essa razão, o mundo intelectual também não ficou isento, sendo um cosmo que apresenta o espetáculo de um campo de batalha de partidos em guerra e doutrinas em conflito. Cada facção conflitante não só possui seu próprio conjunto de interesses e propósitos, como cada um também tem sua imagem particular do mundo, com a qual se atribui aos mesmos objetos significados e valores totalmente diferentes. Em virtude da alienação, a ausência de um senso de mundo comum prejudica a possibilidade de se recorrer aos mesmos critérios de relevância e verdade, uma vez que o mundo se mantém unido, em ampla medida, pelas palavras. Estas deixam de ter o mesmo significado pelos que a utilizam, cujas consequências são o desentendimento e a fala sem a escuta. Sendo assim, precisa-se atentar ao fenômeno da alienação na Era Moderna.

Para estabelecer uma relação entre alienação e modernidade, parte-se da obra *A condição Humana*, em que Hannah Arendt (2001a) identifica os três estágios desta alienação. O primeiro estágio é caracterizado pela crueldade, miséria e pobreza material. Havia um número cada vez maior de trabalhadores pobres, que tinham sido despojados por meio da expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade. Ou seja, de um pedaço do mundo pertencente a eles e à sua família e que, até o advento da Era Moderna, abrigara em seu interior o processo vital, individual e as atividades do labor sujeita às necessidades desse processo.

O segundo estágio estabeleceu-se quando a sociedade se tornou o sujeito do novo processo vital, como antes a família fora. A participação numa classe social substitui a proteção que antes era oferecida pela participação nesse núcleo. Por isso, a solidariedade social passou a ser uma substituta muito eficaz da que antes reinava na unidade familiar.

Por fim, a sociedade como um todo, o “sujeito coletivo” do processo vital, não permaneceu de modo algum como entidade intangível, a exemplo da “ficção comunista” de que necessitava a economia clássica. Da mesma forma como a unidade familiar era identificada com um pedaço do mundo pertencentes a donos

privados (sua propriedade), a sociedade foi identificada com uma propriedade tangível, mas pertencente a uma coletividade de donos.

À vista disso, a expropriação e a alienação do homem em relação ao mundo coincidem. Dessa forma, a Era Moderna começou por alienar do mundo certas camadas da população, aspecto que é de fundamental importância para se entender esse período, porque geralmente destaca-se seu caráter secular e confunde-se secularidade com mundanidade. A secularização, aqui, significa apenas a separação entre Estado e Igreja, isto é, a cisão entre política e religião. Conforme Arendt, isso significa:

[...] do ponto de vista religioso, implica um retorno à antiga atitude cristã de [a César o que é de César e a Deus o que é de Deus] que seria apenas separar aquilo que é do mundo e da política, deixando aos cuidados de César, ou seja, por conta do Estado e a Deus aqui representando a religião como a se preocupar somente com questões espirituais deixando por conta do Estado as coisas da vida e da política (ARENDR, 2001a, p.265).

Esses aspectos não representam uma perda de fé ou transcendência e não apontam para pontos ligados à mundanidade, tampouco manifestam um novo e enfático interesse nas coisas deste mundo. A história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a tal mundo, mas para si. A típica característica da Era Moderna, a perda de fé, não é de origem religiosa na perspectiva de Arendt (2001a), não sendo atribuída nem à Reforma nem à Contrarreforma, esses dois grandes movimentos. Além disso, seu alcance não se limita à esfera religiosa.

Para Arendt (2001a, p. 266), uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, provavelmente a contribuição mais original, tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma, à pessoa ou ao homem em geral. Uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, à experiência entre o homem e si mesmo.

A ideologia tem como uma de suas características não levar em consideração a experiência, podendo tudo ser deduzido a partir de uma premissa

verdadeira. De acordo com Arendt (2001a), o que distingue a Era Moderna é a alienação em relação ao mundo, de modo a tecer uma contraposição a Karl Marx, o qual pontuava que a alienação estava associada ao ego. Ainda com relação a Marx, a autora aponta que sua produção permaneceu apoiada no extremo subjetivismo da Era Moderna. Por isso, o socialismo científico se enquadra no rol das ideologias que trazem o passado, o presente e o previsto futuro das sociedades, analisados de forma a conceber uma ideia lógica e o que pode ser deduzido a partir dela (o materialismo histórico no caso do comunismo).

Baseada em Max Weber, toca na descoberta das origens do capitalismo, que residia precisamente na demonstração de que é possível haver enorme atividade, estritamente mundana, sem que haja qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo; atividade em que a motivação mais profunda é, ao contrário, o cuidado com o ego (ARENDR, 2001a). Explicita que o sujeito moderno não está preocupado em compor a política, tampouco se envolver com questões que dizem respeito ao bem público, pois isso seria para profissionais. Interessa-lhe que o Estado, todavia, garanta seu prazer e bem-estar a todo custo. Portanto, o público e o interesse comum não afligem o indivíduo moderno, sobretudo quanto ao ego e ao mundo comum.

À época, os regimes absolutistas, presentes em grande parte da Europa, não identificam o poder com o povo. Na Era Moderna, o sistema político não se estrutura em prol do coletivo ou dos interesses da comunidade — a qual não sustenta sequer a política, como era típico na Antiguidade Clássica. Cenário que faz eclodir as revoluções do século XVIII, as quais se alimentavam de ideologias e de um vocabulário adaptado a elas, a fim de persuadir as massas. Questões mais pormenorizadas posteriormente, a partir de *Da Revolução* (2011), ainda sob a luz de Arendt.

Um dos artifícios da construção ideológica do Estado Nacional, em consonância com a autora, baseia-se na identificação da nação e das relações entre seus membros com a família. Com efeito, a sociedade passa a substituir a família. Os critérios de “sangue e terra” devem governar as conexões entre seus membros, por isso: “a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo passam a ser os requisitos do estado nacional em toda parte” (ARENDR, 2001a, p. 268).

Como aponta Arendt (2001a), entre os vários fenômenos característicos da modernidade, encontram-se os movimentos ideológicos de massa. Estes que corroboram com a formação da mentalidade coletiva (alienada):

[...] mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigosa na formação da mentalidade, alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo (ARENDR, 2001a, p.269).

Na esteira da noção defendida pela crítica no excerto anterior, a autora também considera que a filosofia cartesiana conduz a humanidade para introspecção e promove uma perda do senso comum, surgido geralmente nas trocas do mundo para com os outros (FRY, 2010). Por isso, Arendt indica que Descartes muda o ponto arquimediano para o “eu penso”, já que a existência do espírito era considerada o fator mais assertivo do conhecimento, o que fazia com que os seres humanos escapassem do mundo para o eu. Sob tal ótica, a afirmativa do filósofo fundamenta o conhecimento e se torna ponto de objetividade para ele. Acontecimentos que conduzem à alienação e a uma sensação de desamparo, de não pertencer à terra, muito menos ao mundo humano fabricado.

Para discorrer acerca das consequências desse processo de solidão e abandono, destaca-se uma nota extraída de *Compreender Hannah Arendt* (2010), na qual Karyn Fry cita Dana Vila e Elisabeth Young Bruehl, ao tecer uma pertinente observação:

Dana Villa julga que isto torna as pessoas da época moderna mais susceptíveis às ficções totalitárias, devido ao elevado senso de solidão, alienação do mundo e falta de significativo contato com os outros. Alternativamente, a teoria de Arendt estimula a possibilidade de ação política genuína, que é inspirada pelo “amor pelo mundo”, mais do que a alienação dele. Elisabeth Young-Bruehl pensa que aquilo a que Arendt chama de *amor mundi*, ou amor pelo mundo, é o tema que unifica todo o seu pensamento. Com efeito, o título original de Arendt para *A condição humana* era *amor mundi*, porque sua teoria para a ação política enfatiza o laço emocional com o lugar e com os outros (FRY, 2010, p. 78).

Quais as razões da moderna alienação do mundo? No prólogo de *A condição Humana* (2001a, p.14), Hannah Arendt define a moderna alienação do mundo como a “dupla fuga da Terra para o Universo e do mundo para si mesmo”. Refere-se, assim, à perda do *habitat* natural, único em que é possível se mover e respirar sem qualquer artifício; e à perda do mundo, o conjunto de artefatos e relações humanas que condiciona a existência, ligando e, ao mesmo tempo, separando uns dos outros como uma mesa que se interpõe, estabelecendo o espaço que abriga a liberdade humana. A respeito do *homo faber* e o *animal laborans*, referidos acima, Arendt (2001a) postula que a vitória do *animal laborans* só foi possível porque a vida, originalmente um valor cristão da alma imortal, se tornou o valor supremo na Era Moderna, contudo sem a imortalidade que foi levada pela secularização. Com isso, a alienação do mundo levou às modernas sociedades de massa, cuja única preocupação foi a manutenção do seu processo vital, esvaziando espaços de pensamento e de liberdade.

O conceito arendtiano de alienação do mundo remete sua gênese ao início da obra da pensadora *A Condição Humana* (1958) e alcança implicações até sua obra póstuma, *A vida do Espírito* (1978). Este dimensionamento bibliográfico é elucidativo da síntese conceitual presente na noção de alienação, que pode ser remetida à formação de Arendt na tradição fenomenológica - heideggeriana e jasperiana - à sua crítica, formada nos anos 50, à ideia marxiana de alienação de si e ao diagnóstico weberiano de ascetismo intramundano, com o qual ele explicava a nova mentalidade capitalista. De todo modo, a moderna alienação do mundo diz respeito a um quadro específico, ou constelação, de atividades mundanas e espirituais que compõem o pano de fundo da condição humana da modernidade compreendida como uma progressiva perda do mundo (JUNIOR. et al, 2022, p. 31-2).

Por que o ser humano moderno se aliena do mundo? Em virtude do mundo da ciência e da tecnologia que obscurece a importância do discurso e da ação. A consequência é um tipo de alienação na qual os seres humanos não mais encontram um lugar adequado no mundo. Há um comentário em (FRY, 2010) que endossa o motivo pelo qual o ser humano se alienou do mundo na Era Moderna. Fry argumenta que o surgimento do social produz solidão, alienação, consumismo e falta de pertença a este mundo. Os seres humanos

ficam deficitários, ao não falar e ao não testemunhar ou não participar de atos políticos importantes que lhes permitam distinguir a si mesmos.

O problema mais alarmante é que, com o surgimento da fabricação e da tecnologia, apareceu a capacidade de destruir o mundo. A política se inclina em direção ao totalitarismo, caso se creia que a história e a natureza sejam processos que podem ser controlados pelos poderosos. Enquanto Arendt (2002) admite que a capacidade e o potencial da ação política ainda subsistem, a imagem da liberdade está desaparecendo e sendo distorcida, tendo como consequência, possivelmente, o fim da Era Moderna com a mais estéril passividade que a história jamais conheceu. A assustadora falta de interesse em relação à política é algo que Arendt considera como uma tendência perturbadora.

Fry (2010) também indica que Arendt acredita que a alienação do mundo causa um fenômeno de massa, de solidão e alienação, que resulta de uma perda da esfera pública. Na tentativa de saciar as necessidades privadas, a disposição para ouvir e compreender opiniões dos outros torna-se limitada. Limitada a propensão aos outros, impede também as pessoas de terem uma relação objetiva com a realidade, porque há uma perda de contato com outras perspectivas que são necessárias para a confirmação da objetividade do mundo. Em termos políticos, o social incentiva um governo de ninguém, uma vez que a ação política individual é destruída e a burocracia do governo assume a administração das tarefas da vida.

Neste meio social da modernidade, hostil à participação pública e estruturado para manter os seres humanos politicamente isolados, foi terra fértil para o surgimento e o desenvolvimento de vários tipos de ideologias como: o racismo, o Estado-Nacional, o materialismo histórico, o Totalitarismo etc. É como surgem e se desenvolvem as ideologias, bem como seus artifícios, que se almeja mostrar neste trabalho, tendo em vista o conceito de ideologia sob a ótica de Hannah Arendt.

Neste ponto, reitera-se que essa preparação que substitui o princípio da ação, inserida do pensamento ideológico, dá-se pelo fato de que a ideologia substitui o princípio da ação:

Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio da ação, é a ideologia (ARENDR, 1989, p.520).

Para completar essa noção cunhada pela autora, também se destaca que se trata de uma ação livre e espontânea, a qual considera a experiência e a singularidade do indivíduo: “A auto-coerção da lógica destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir” (ARENDR, 1989, p.527).

Sob a perspectiva da autora, a ideologia e seus “ismos”, tipicamente pertencentes ao pensamento moderno, capaz de explicar eventos a partir de premissa única, são fenômenos recentes. Por isso, durante décadas, tiveram papel insignificante na vida política; todavia, ela aponta que apenas no “agora”, no presente de sua escrita, graças às vantagens do estudo retrospectivo, descobre-se os elementos que as tornaram tão assustadoramente úteis para o governo totalitário. Regimes nos quais a ideologia foi empregada em sua mais alta potencialidade (ARENDR, 1989).

Para além de sua manipulação nesses governos, Arendt (1989) indica que as ideologias são notórias por seu caráter científico, pois combinam atitude científica com resultados de relevância filosófica. E mais: pretende tornar-se filosofia científica. O próprio termo parece sugerir que uma ideia pode se transformar em objeto de estudo da ciência, como animais são na zoologia, cujo sufixo é o mesmo de ideologia; o “logo” diz respeito aos discursos científicos que se fazem sobre a ideia.

Diante disso, a expressão ideologia já transparece seu significado, haja vista que é a “lógica de uma ideia”, cujo objeto de estudo é a história na qual essa ideia é aplicada. Como resultado da aplicação de tal ideia como objeto histórico, não se postula a respeito do que algo é, mas se revela um processo que está em constante mudança.

Portanto, a ideologia trata do curso dos acontecimentos como se segue a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua ideia. Assim como o

historicismo, as ideologias pretendem conhecer os mistérios do processo histórico, desnudar os segredos do passado, as complexidades do presente e as incertezas do futuro; em razão da lógica inerente das suas respectivas ideias.

Arendt (1989) ainda comenta que as ideologias não se interessam pelo milagre do ser. Pelo fato de serem históricas, estão inclinadas no vir-a-ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas (Conde Arthur Gobineau), mesmo que busquem explicar a história por meio de uma lei da natureza (Darwinismo social).

Defende-se neste trabalho, por exemplo, que o racismo se enquadra nessa discussão, posto que a palavra raça (no racismo) não significa qualquer curiosidade a respeito das raças humanas; diferentemente do campo de exploração científica, como é tratado ao se tornar objeto da Antropologia e da Etnologia. Assim, é a ideia por meio da qual o movimento da história é explicado como um único processo coerente. O racismo é a crença de que existe um movimento histórico inerente da própria ideia de raça, profundamente utilizada pelos movimentos do Nacionalismo.

A “ideia” de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da Razão, de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação. Para uma ideologia, a História não é vista à luz de uma ideia (o que significa ver a história sob a forma de alguma eternidade ideal que, por si, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que torna a “ideia” capaz dessa função é a sua própria lógica, que é um movimento decorrente da própria “ideia” e dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade (ARENDR, 1989, p. 521).

Desse modo, Arendt (1989) alerta que o único movimento possível no terreno da lógica é o processo de dedução a partir de uma premissa. Na construção da ideologia, a lógica dialética com o seu processo de ir da tese — pela antítese — à síntese, que por sua vez se torna a tese do próximo movimento dialético, não difere em princípio. A primeira tese passa a ser a premissa e sua vantagem para a explicação ideológica é que esse expediente dialético pode fazer desaparecer as contradições factuais, explicando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico.

Em *A Vida do Espírito* (2008a), observa-se que é apropriado fazer algumas observações técnicas. O engenho do movimento triádico — da tese para antítese e dessa para a síntese — impressiona quando aplicado à noção moderna de progresso. O próprio Hegel acreditava em uma interrupção do tempo, em um fim da História que permitisse ao espírito intuir e conceituar todo o ciclo do devir. Este movimento dialético, visto em si mesmo, parece assegurar um progresso infinito, à medida que o primeiro movimento de tese para a antítese resulta em uma síntese, a qual imediatamente estabelece uma nova tese. Embora o movimento original não seja de forma alguma progressivo, mas gire para trás e retorne sobre si, o movimento de tese para tese se estabelece por trás desses ciclos e constitui uma linha retilínea de progresso.

A vantagem desse esquema como um todo é que ele assegura o progresso e, sem quebrar o contínuo do tempo, pode ainda dar conta do inegável fato histórico da ascensão e queda das civilizações. A vantagem do elemento cíclico, em particular, é que ele permite ver cada fim como um novo começo. A própria infinitude do movimento está em perfeita harmonia com o conceito de tempo do ego volitivo e com a primazia que ele dá ao futuro sobre o presente e o passado. A vontade, que não se subjeta à Razão e à sua necessidade de pensar, nega o presente e o passado, mesmo quando o presente a confronta com a realização de seus próprios projetos (ARENDR, 2008a).

A partir do momento que se aplica a uma ideia a lógica como movimento do pensamento — e não como necessário controle do ato de pensar — essa ideia se transforma em premissa. A coerção puramente negativa da lógica e a proibição das contradições passou a ser produtiva, de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-lo sobre a mente, pelo fato de se tirarem conclusões por meio da mera argumentação. Esse processo argumentativo não podia ser interrompido por uma nova ideia, com outra premissa e um diferente conjunto de consequências.

Em Arendt, as ideologias pressupõem que uma ideia é suficiente para explicar os processos do desenvolvimento da premissa. Ademais, as experiências nada ensinam, visto que tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. Assim, para a autora (ARENDR, 1989, p. 522), o risco de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela

explicação total da ideologia não é a possibilidade de se iludir com alguma suposição vulgar ou destituída de crítica. Na realidade, o risco reside em trocar a liberdade inerente da capacidade humana, o pensamento, pela camisa-de-força da lógica, a qual pode subjugar o homem quase que tão violentamente quanto uma coerção externa.

Embora o racismo e o comunismo tenham se tornado as ideologias decisivas do século XX, não eram, em princípio, mais totalitárias do que as outras. Arendt (1989) argumenta que os elementos da experiência nos quais originalmente se baseavam — a luta entre as raças pelo domínio do mundo (Imperialismo) e a entre as classes (materialismo histórico) pelo poder político nos respectivos países — ultrapassaram politicamente as outras ideologias.

Nesse caso em específico, a vitória ideológica do racismo e do comunismo sobre todos os outros “ismos” estava definida antes que os movimentos totalitários se apoderassem precisamente dessas ideologias. Arendt sintetiza:

Por outro lado, todas as ideologias contém elementos totalitários, mas estes só se manifestam através de movimentos totalitários - o que nos dá a falsa impressão de que somente o racismo e o comunismo são de caráter totalitário (ARENDR, 1989, p.522).

Na perspectiva da filósofa, veio à tona a verdadeira natureza da ideologia, seja ela qual for, que consiste em sua função no desempenho de mecanismo do domínio totalitário. À vista disso, surgem três elementos especificamente totalitários, peculiares ao pensamento ideológico. O primeiro é a pretensão na sua tentativa de explicação total: as ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa. Em todos os casos, elas estão preocupadas unicamente com o elemento de movimento, isto é, a história no sentido corrente da palavra.

Isto quer dizer que as ideologias se orientam na direção da história. Mesmo no caso do racismo, parecem partir da premissa da natureza. Nesse contexto, a natureza serve apenas para explicar as questões históricas e reduzi-las a elementos da natureza. A pretensão de esclarecimento total promete

elucidar os acontecimentos históricos — a explanação do passado e o conhecimento do presente, bem como a previsão segura do futuro.

O segundo, o pensamento ideológico, frente à capacidade supracitada relacionada às chaves do passado, presente e futuro, liberta-se das experiências nas quais não se pode aprender nada novo, até mesmo quando se trata de algo que acabou de acontecer. Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade (os cinco sentidos) e insiste em uma realidade “mais verdadeira”, escondida entre as coisas perceptíveis, que a domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. Esse sexto sentido é fornecido pela doutrinação ideológica.

A propaganda do movimento totalitário serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade; procura sempre injetar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas atrás de cada ato político público. Quando chegam ao poder, os movimentos passam a alterar a realidade segundo as suas afirmações ideológicas. O conceito de inimizade é substituído pelo conceito de conspiração, e isso produz uma mentalidade na qual já não se experimenta e compreende a realidade em seus próprios termos - a verdadeira inimizade ou a verdadeira amizade - mas automaticamente se presume que ela significa outra coisa (ARENDETT, 1989, p. 523).

Por fim, em terceiro lugar, como as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração. Isso funciona da seguinte maneira: o pensamento ideológico ordena os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, sendo deduzida dela e que age com uma coerência a qual não existe em parte alguma no terreno da realidade. Com isso, Arendt (1989) mostra que a dedução pode ser lógica e dialética; porém, em ambos os casos, acarretam um processo de argumentação o qual supostamente pode compreender o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos.

Ainda a respeito desse último ponto, as capacidades que as ideologias têm de transformar a realidade encontram-se por meio do processo de compreensão.² A filósofa insiste nesse aspecto particular da ideologia para ilustrar que a compreensão é atingida por a mente imitar, lógica ou dialeticamente, as leis do movimento “cientificamente” demonstradas, aos quais ela se integra pelo processo de imitação. A argumentação ideológica, espécie de dedução lógica, corresponde ao elemento do movimento e ao de emancipação da realidade e experiência (ARENDR, 1989).

Primeiro porque o movimento do pensamento não emana da experiência, mas é gerado por si próprio. Além disso, transforma em premissa axiomática o único ponto que é tomado e aceito da realidade verificada. O subsequente processo de argumentação permanece então inteiramente a salvo de qualquer experiência ulterior: “uma vez que se tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (ARENDR, 1989, p. 525).

Assim, escolas e partidos ideológicos pregavam o cumprimento dos deveres partidários; um guia de ação, de lógica persuasiva, que eram responsáveis por impregnar a ideologia dos governos totalitários. Aqueles que descumprissem esses preceitos ou julgassem descabido matar as raças incapazes, logo eram rotulados como estúpidos e covardes. Por esse motivo, Arendt (1989, p. 542) conclui:

Deve-se exclusivamente a Hitler e a Stalin, que, embora não acrescentassem um único pensamento novo às ideias e aos *slogans* de propaganda, só por isso devem ser considerados ideólogos da maior importância.

Principalmente em relação ao racismo, esses dois ideólogos supracitados não trouxeram nada de novo nas suas respectivas ideologias raciais, uma vez que o racismo, como ideologia; já havia sido usado pelas nações europeias desde o início da colonização da África e da América, sobretudo entre os séculos XVII e XVIII. A ideologia racial é um dos melhores aspectos para se compreender

² Na seção “Ideologia e linguagem”, detalha-se mais o tema.

o que Hannah Arendt entende como ideologia, no sentido de a lógica da ideia, por exemplo; de uma opinião emitida com uma linguagem aparentemente científica cujo objetivo é apenas persuadir as pessoas sobre uma aparente verdade, do que na realidade, não passa de uma opinião irresponsável sobre a ideia de raça. É dessa forma que ela se refere à ideologia racial, em especial no capítulo 2 e 3 da parte II de *Origens do Totalitarismo*, a saber: *O pensamento racial antes do racismo* e *Raça e burocracia* respectivamente.

2.2 Ideologia e Racismo

Antes de adentrar na discussão da ideologia e do racismo referente à obra *Origens do Totalitarismo*, além dos dois capítulos supracitados — *O pensamento racial antes do racismo* e *Raça e burocracia*, cita-se uma obra muito importante da literatura brasileira, a qual também aborda o tema. Por corolário lógico, o tema é exposto sob um viés diferente, por se tratar de um romance histórico, mas que não deixa de ser menos profundo por trabalhar muitos aspectos da ideologia racial e ter uma visão semelhante (não igual) dos trabalhos de Hannah Arendt em relação à ideologia racista. Trata-se de *Tenda dos Milagres* (1971), de Jorge Amado. O romance se passa na velha Salvador, entre os anos de 1910 e 1945, um tempo no qual a escravidão já havia sido abolida do Brasil, porém seguia marcada pela persistência de preconceitos arraigados à cultura local. Nesse sentido, havia a perseguição pública a todas as manifestações culturais negras, com uma intensificação dos preconceitos e da perseguição.

Segundo o narrador do livro, a Faculdade de Medicina da Bahia passou a ser um centro de desenvolvimento de teses preconceituosas, como a eugenia e o arianismo, em um ambiente de professores e estudantes miscigenados, que nem sequer davam conta de suas próprias condições de mestiços. É nesse meio que Pedro Archanjo, um Ojuobá do terreiro de mãe Majé Basã, sob interceção da própria Majé Basã, alcança a posição de bedel do professor Silvio Virajá, um dos poucos da universidade que não era adepto a teses preconceituosas e racistas.

Nessa ocasião, recebe a missão de mãe Majé Basã e do próprio Xangô, um dos Orixás do Candomblé, para pesquisar sobre as famílias tradicionais da

Bahia, junto aos arquivos dos cartórios da velha Salvador. E, assim, comprovar a miscigenação na genealogia da maioria dos professores e estudantes alinhados à pureza de raça: havia misturas de etnias, tanto negra quanto indígenas, na segunda, terceira, quarta e até a quinta geração. Dessa forma, alude-se a um trecho da narrativa, a qual contribui com a argumentação em relação à ideologia racial e à concepção de que Arendt, apresentada posteriormente:

Ao chegar ao chafariz, no centro da praça, foi cercado pelo grupo e um dos estudantes, quartanista pachola, dado a festas e a trotes, apreciador dos talentos de Archanjo ao violão e ao cavaquinho - ele próprio dedilhava com agrado as cordas da viola - exibiu-lhe um folheto. "Que acha disso, mestre Pedro"? Outros riam na evidente intenção de gozar o mulato janota e boa praça.

Archanjo passou a vista pelas páginas, seus olhos se fizeram pequenos e vermelhos. Para o doutor Nilo Argolo a desgraça do Brasil era aquela negralhada, a infame mestiçagem.

- O professor descasca você, não deixa vasa - comentou, a divertir-se o quartanista. - De ladrão e assassino para baixo, não faz por menos. Você está na fronteira entre o irracional e o racional. E os mulatos são piores que os negros, veja lá. O monstro acaba com você e sua raça, mestre Pedro.

Pedro Archanjo veio vindo de muito longe, recompunha-se:

- Só comigo, meu bom? - Fitou o cabelo do rapaz, a boca, os lábios, o nariz. - Acaba com todos nós, com todos os mestiços, meu bom. Comigo, com você... - e passando o olhar pelos demais -...nesse grupo ninguém escapa, nem um para remédio.

Risos breves, desenxabidos, dois ou três gargalhadas. O quartanista confessou com bom humor:

- Com você ninguém leva vantagem; já reduziu a nada as árvores genealógicas da gente.

Do grupo destacou-se um rapazola, o ar distante e impertinente:

- A minha, não - o estulto cavalgava quatro sobrenomes e duas partículas de nobreza.

- Na minha família o sangue é puro, não se sujou com negros, graças a Deus.

Archanjo dissolvera o ódio e agora se diverte; sente-se forte de um conhecimento absoluto, e se sabe que a tese do

doutor Nilo - um babaquara, um porrão de merda - é só erro e calúnia, presunção e ignorância. Olhou o rapazinho:

- Tem certeza, meu bom? Quando você nasceu sua bisavó já era morta. Sabe como ela se chamava? Maria labaci, seu nome de nação (Africana). Seu bisavô, homem direito, casou com ela.
- Negro insolente, vou lhe partir a cara.
- Pois, meu bom, não se acanhe, corra dentro.
- Cuidado Armando, ele é capoeirista - avisou um companheiro.

Mas os outros desfrutaram o enfatuado colega:

- Vamos ver, Armando, essa coragem, o sangue azul!
- Não vou dar ousadia a um bedel - retirou-se o fidalgo da arena e a discussão morreu.

O quartanista ainda zombou:

- Esse gato ruço, mestre Pedro, é metido a bêsta porque o avô foi Ministro do Império. Um tolo.

Um moço de óculos e chapéu côco interveio na conversa:

- Minha avó era mulata, foi a pessoa melhor que conheci.

Archanjo retomou o caminho:

- Pode me emprestar este folheto?
- Fique para você.

Nunca mais nenhum estudante abusou do Archanjo com tais assuntos. Nem mesmo quando a sombra de Goubineau se estendeu sobre o Terreiro de Jesus e o arianismo esteve em moda, doutrina oficial da Faculdade de Medicina da Bahia. (AMADO, 1970, p.123-124)

O pensamento racial na Europa, antes mesmo da formação das ideologias raciais por diferentes países, teve seus precedentes advindos das descobertas de novos povos e diferentes etnias que pertenciam ao contexto das grandes viagens e descobertas tão comuns na era moderna. Houve um crescente interesse pelos diferentes povos, estranhos aos olhos civilizados da época e denominados como selvagens. Arendt (1989) indica que — muito antes de o século XIX, com o aumento da oportunidade de viajar, trazer o mundo não europeu ao alcance de qualquer cidadão médio — a sociedade francesa do

século XVIII já havia tentado, espiritualmente, compreender o conteúdo da cultura de países distantes das fronteiras europeias³.

Arendt indica que, apesar de toda essa curiosidade e entusiasmo por diferentes povos e etnias, principalmente na França; encontra-se, nesse século criador de nações (século XVIII e XIX), no país amante da humanidade, o germe daquilo que mais tarde viria a ser o poderio racista, destruidor de nações e aniquilador da humanidade (ARENDDT, 1989).

A filósofa considera notável o fato de que o primeiro autor a preconizar a coexistência, na França, de diversos povos e diferentes origens fosse, ao mesmo tempo, o primeiro a desenvolver um modo definido de pensar em termos de classe. O conde de Boulainvilliers, nobre francês que escreveu no começo do século XVIII, interpretava a história da França como sendo de origem germânica, a qual havia subjugado os habitantes mais antigos, os gauleses — impondo-lhes suas leis, tomando suas terras e estabelecendo-se como classe governante, a nobreza. A legitimidade dos direitos supremos restritos aos nobres se fundamentaria na conquista, com a necessidade de obediência que é sempre devida ao mais forte.

Boulainvilliers estava preocupado em encontrar argumentos contra o crescente poder político dos *Tiers État* (Terceiro Estado) e de seus porta-vozes, o novo corpo político formado principalmente por burocratas e letrados.

³ Francisco Bethencourt, na obra *Racismos*, aponta que Lineau, em 1735, no seu *Systema Naturae*, colocava o ser humano no topo do reino animal. O Homem surgia classificado em quatro categorias: europeu, definido como branco; americano, definido como vermelho; asiático, definido como escuro; e africano, definido como negro. A crueza e a brevidade dessa classificação são marcantes e, provavelmente, foram o segredo de seus êxitos. Não havia descrições, justificações ou explicações. O essencial era que os seres humanos estavam integrados à natureza e associavam-se a outros animais numa hierarquia implícita. E o mais importante era essa hierarquia da natureza. A diferença da classificação feita por Lineau e a anterior é bastante interessante. No primeiro caso, a hierarquia se estabelecia pela cor da pele, de branco a negro, o que colocava os asiáticos e americano no meio da tabela. No segundo caso, redefiniam-se a hierarquia com a introdução de dois novos tipos, o selvagem e o monstruoso, sendo o primeiro um estágio intermediário entre o ser humano e o macaco. Esses tipos não eram novos — ambos possuíam uma longa tradição literária, da Antiguidade ao Iluminismo. A descrição física e psicológica das quatro raças humanas resumia os preconceitos desenvolvidos ao longo dos três séculos anteriores, mesmo encontrando-se as origens das tipologias africana e asiática na Antiguidade Clássica — divertidos e descuidados, por um lado, gananciosos e autoritários; por outro, personificando a percepção tradicional da África inconsistente e do despotismo oriental. Ainda assim, o contexto científico para a classificação minuciosa da natureza era sem dúvida novo, o que criava uma estrutura diferente para os velhos estereótipos (BETHENCOURT, 2018).

Boulainvilliers passou a combater também a monarquia, porque o rei da França já não queria representar a nobreza como *primus inter pares*, (primeiro entre iguais) e sim a nação como um todo. Almejando recuperar para a nobreza a primazia incontestada, ele propôs que seus companheiros de nobreza negassem ter origem comum ao povo francês. Deveriam quebrar a unidade da nação e alegar uma distinção peculiar e eterna. Boulainvilliers negava qualquer conexão predestinada entre o homem e o solo (o que em Direito é conhecido como *ius solis*; o direito à cidadania por nascimento naquele local, e não somente por questão de sangue ou hereditariedade, *ius sanguinis*). Dessa forma, admitia que os gauleses estivessem na França havia mais tempo que os francos, considerados pelos gauleses como estranhos e bárbaros.

Arendt (1989) estabelece, baseada na narrativa anterior, que séculos antes do genuíno surgimento do racismo imperialista e seguindo apenas as leis inerentes ao seu conceito, Boulainvilliers considerava os habitantes originais da França como nativos no sentido moderno, cujo privilégio é descender dos conquistadores, e que por direito de nascimento mereciam o nome de franceses. Isso porque, segundo a autora, Boulainvilliers foi fortemente influenciado pelas doutrinas do “direito da força” do século XVIII e foi certamente um dos discípulos mais aplicados de Spinoza. Porém, ao aplicar as ideias políticas de filósofo, transformou a força em conquista, que aparecia como qualidade natural, como privilégio inato dos homens e das nações.

Contudo, a teoria de Boulainvilliers ainda se refere a pessoas, e não as raças; baseia o direito do povo superior em um dado histórico, a conquista, e não em um fato físico - embora o dado histórico já resultasse das qualidades naturais do povo conquistado. Inventava dois povos diferentes na França para atacar a ideia nacional, representada pela monarquia absoluta aliada ao *Tiers État*. Ele é antinacional em uma época em que a ideia de nação era tomada por nova e revolucionária [...] Boulainvilliers preparou seu país para uma guerra civil sem saber o que uma guerra civil significava [...] Na verdade, foram essas tendências antinacionais que exerceram significativa influência entre os émigres pós-revolucionário, para serem finalmente absorvidas pelas doutrinas raciais, expostas com franqueza já no século XIX (ARENDR, 1989, p. 193).

Quando a Revolução forçou grande parte da nobreza da França a procurar refúgio na Alemanha e na Inglaterra, as ideias de Boulainvilliers demonstraram sua utilidade como arma política. A influência sobre a aristocracia francesa manteve-se viva, pela obra de um outro nobre, o conde Dubuat-Nançay, que sublinhava com maior força a ligação entre a nobreza da França e seus pares nos demais países do continente europeu. Tal porta-voz do feudalismo francês chegou a preconizar a criação de uma espécie de *Internationale* da aristocracia de origem bárbara. E, como a nobreza alemã era a única que se podia esperar uma eventual ajuda, não hesitou em identificar a origem da nação francesa com a dos alemães. Arendt (1989) supõe que, pautada nas teses de Dubuat-Nançay, as classes inferiores da França, embora já não fossem escravas, não eram livres por nascimento, mas pelas graças daqueles (a nobreza).

Para a autora, fica claro o motivo pelo qual os nobres franceses, a partir de sua luta de classe contra a burguesia, descobriram pertencer a uma outra nação e descender de outra origem genealógica. Ainda identifica que conceberam algo mais alinhado a uma casta internacional do que ao solo da França, de maneira que todas essas teorias raciais francesas deram suporte ao germanismo. Ou, pelo menos, à suposta superioridade dos povos nórdicos. A crítica conclui:

De qualquer modo, por mais paradoxal que seja, o fato é que foram os franceses a insistirem, antes dos alemães e dos ingleses, nessa *idée fixe* de superioridade germânica. Nem o nascimento da consciência racial alemã após a derrota de 1806, dirigida desde então contra os franceses, alterou o curso das ideologias racistas na França. Nos anos 40 do século XIX, Augustin Thierry ainda aderiu à identificação de classes e raças, e distinguiu a nobreza germânica da burguesia celta, enquanto outro nobre francês, o conde Rémusat, proclamava a origem germânica de toda a aristocracia europeia (ARENDR, 1989, p.195).

Por fim, este talvez até merecesse um subcapítulo à parte, devido às complexidades de sua teoria das raças e do desenvolvimento da história a partir das raças consideradas mais progressistas; foi o conde de Gobineau. Para Arendt (1989, p. 195), Gobineau transformou uma opinião em uma elaborada

doutrina histórica, já aceita entre o *metiê* da nobreza francesa, dizendo haver descoberto a lei secreta da queda das civilizações e elevando a história à dignidade da ciência natural. E, dessa forma, teria completado o primeiro estágio da ideologia racista, cujas influências seriam percebidas até a década de 20 do século XX, deixando suas marcas no Imperialismo e nos regimes autoritários que tinham como parte da política do Estado a ideologia racial.

Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista, de forma que absorveu e reviveu todos os antigos pensamentos racistas que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologia. Arendt (1989) chama atenção para o fato de que, desde meados do século XIX, as opiniões racistas ainda eram julgadas pelo critério da razão política; por isso, foram aperfeiçoadas como armas políticas e não como doutrina teórica. A autora ainda indica que, ao longo dos vinte anos da experiência nazista, havia a ciência de que a melhor forma de propagar suas ideias estava na política racial. Contudo, o racismo não era arma nova nem secreta, embora nunca tivesse sido usada com tanta meticulosidade.

Em meados do século XIX, as opiniões racistas eram julgadas pelo critério da razão política. Conforme Arendt (1989) Tocqueville escreveu a Gobineau, acerca das doutrinas deste último, com o posicionamento de que eram provavelmente erradas e certamente perigosas. O grande problema é que, no fim do século XIX, haviam concedido ao pensamento racista dignidade e importância. Considerando até o período da “corrida para a África”, percebe-se que o pensamento racista competia com muitas ideias livremente expressas que, dentro do ambiente geral do liberalismo, disputavam entre si a opinião pública. Muitas delas surgiram e tornaram-se ideologias plenamente desenvolvidas, ou seja, um sistema baseado em uma única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante amplo para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna. A ideologia difere da opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história; julga poder apresentar a solução dos enigmas do universo e dominar o conhecimento íntimo das leis universais e ocultas, que aparentemente regem a natureza e o homem.

Em meio a tal miscelânea de diferentes opiniões e ideologias, duas se sobressaíram na análise de Arendt, tendo sobrevivido à luta e à dura concorrência da persuasão racional:

Poucas ideologias granjearam suficiente proeminência para sobreviver à dura concorrência da persuasão racional. Somente duas sobressaíram-se e praticamente derrotaram todas as outras: a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes, e a que interpreta a história como uma luta natural entre as raças. Ambas atraíram as massas de tal forma que puderam arrolar o apoio do Estado e se estabelecer como doutrinas nacionais oficiais. Mas, mesmo além das fronteiras dentro das quais a ideologia racial e a ideologia de classes formaram moldes obrigatórios de pensamento, a opinião pública livre os adotou de tal modo que não apenas os intelectuais, mas até as grandes massas, rejeitam apresentações de fatos, passados ou presentes, que não se ajustem a uma delas (ARENDR, 1989, p.189).

No caso do racismo, seu aspecto científico é secundário e resulta da necessidade de proporcionar argumentos aparentemente coesos e assume características reais, porque seu poder persuasório é o que importa, acatando marcas gerais reais em virtude disto.

A persuasão não é possível sem que seu apelo corresponda às experiências ou desejos, ou seja, a necessidades imediatas. Nesse caso, a ideologia é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica. Na questão da ideologia racista, não se pode imaginá-la sem um contato com a vida política. E, aqui, julga-se imprescindível reiterar que seu aspecto político opinativo, usado como arma de doutrina e convencimento, tem uma primazia sobre seu aspecto científico e histórico. De acordo com Arendt (1989), o grande perigo foi que os cientistas desinteressados nas pesquisas foram atraídos pelas ideologias e pela possibilidade de pregar às multidões as novas interpretações da vida e do mundo. Graças a esses pregadores científicos, e não a quaisquer descobertas científicas, não há praticamente uma única ciência cujo sistema não tenha sido profundamente afetado por cogitações raciais neste período (ARENDR, 1989).

Ainda segundo a filósofa, é possível concluir que uma das drásticas consequências há o fato de que muitos historiadores se viram responsáveis por

culpabilizar a ciência pela ideologia racista, bem como tomaram como causa certos resultados de pesquisas científicas, principalmente da pesquisa filológica ou biológica. Outro desdobramento é o de que a doutrina do Direito da Força precisou de vários séculos (do XVII ao XIX) para conquistar a ciência natural e formular a “lei” da sobrevivência dos mais aptos (uma referência direta ao Darwinismo social e às suas correntes e vertente sociológicas).

A autora também defende que o racismo foi a principal arma ideológica da política imperialista. A partir disso, de forma errônea, teria surgido a noção equivocada de que o racismo consiste em uma forma exagerada de nacionalismo. Ao contrário, ela insiste em valiosos trabalhos de estudiosos, especialmente na França, os quais provaram que o racismo não é apenas um fenômeno anacional, mas tende a destruir toda a estrutura política da nação:

(...) historicamente falando, os racistas, embora assumissem posições aparentemente ultranacionalistas, foram piores patriotas que os representantes de todas as ideologias internacionais, foram os únicos que negaram o princípio sobre o qual se constroem as organizações nacionais de povos - princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade (ARENDDT, 1989, p.191).

O racismo, como observado na citação acima, instala conflitos civis em qualquer país, em virtude de não se observar o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, princípio que reúne os povos em nações. As ideologias racistas ingressaram no ambiente da política europeia quando já havia preparado, até certo ponto, o novo corpo político da nação, a ponto de o racismo (de uma forma deliberada) romper fronteiras, definidas por padrões geográficos, linguísticos e tradicionais. Além de negar a existência política nacional como tal (em que se leva em consideração o princípio da igualdade e da solidariedade entre todos os povos).

Dessa forma, conclui Arendt (1989), que a ideologia racial acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações europeias, até se inverter a situação de arma, a qual acompanhou o desenvolvimento europeu e destruiria essas nações. Por essa razão, a crítica aponta que a doutrina de Gobineau não passa de uma elaborada doutrina histórica retirada de uma opinião, aceita de

modo geral entre a nobreza francesa (Conde de Boulainvilliers, influenciado pela doutrina do direito da força do século XVII), dizendo haver descoberto a lei secreta da queda das civilizações e elevado à história a dignidade da ciência natural.

Arendt (1989) vai chamar de “Nova chave da História” o que, em 1853, o conde Arthur de Gobineau publicou, sob o título *Essai sur l'inegalité des races humaines*. A frase inicial da obra, composta por quatro volumes — “O declínio da civilização é o fenômeno mais notável e, ao mesmo tempo mais obscuro da história” — revela claramente o interesse essencialmente novo e moderno do autor, junto com o tom pessimista que domina sua obra, gerando a força ideológica capaz de unir todos os fatores ideológicos anteriores e as opiniões alheias em conflito. A autora percebe que, de fato, desde tempos imemoriais, a humanidade tem desejado saber tanto quanto possível sobre culturas passadas. Todavia, ninguém antes de Gobineau procurou encontrar uma única razão, uma força única que rege as civilizações em sua ascensão e declínio.

Para Arendt, as doutrinas da decadência parecem ter alguma conexão ideológica íntima com o sentimento racista. Por isso, afirma que foi por coincidência que outro dos primeiros apologistas do racismo, a saber, Benjamin Disraeli, sentia igual fascínio pelo declínio das culturas. Enquanto Hegel, por outro lado, cuja filosofia cuidava em grande parte da lei dialética da evolução aplicada à história, não se interessou pela ascensão e queda das culturas em si, nem por nenhuma lei que explicasse as causas da extinção. Foi precisamente essa lei que Gobineau formulou, a qual não precisou sequer do Darwinismo ou de outra teoria evolucionista para influenciá-lo (ARENDR, 1989).

Gobineau se orgulhava de ter colocado a história na categoria das ciências naturais. Além disso, acreditava ter detectado a lei natural que regia o curso dos acontecimentos e reduzido todas as manifestações espirituais e fenômenos culturais a algo que, graças às ciências exatas, os olhos podem ver, os ouvidos podem ouvir e as mãos podem tocar.

O que surpreende nessa teoria desenvolvida por Gobineau, apresentada em pleno otimismo do século XX, jaz no fato de o autor sentir-se fascinado pelo declínio e queda das civilizações. Todavia, ele não se preocupou com suas

ascensões. Arendt (1989) acredita que Gobineau, ao escrever o ensaio, não previu o possível uso de sua teoria como arma política prática, por isso teve coragem de chegar às consequências inteiramente sinistras da sua lei de declínio. Ao contrário de Spengler, que prediz apenas o declínio da cultura ocidental, Gobineau prevê, em termos ideológicos, utilizando-se de linguagem científica, persuasiva e de uma aparente verdade, o desaparecimento definitivo do Homem, ou seja, o desaparecimento da raça na face da terra. Após reescrever a história humana em quatro volumes, conclui que há a tentação em atribuir uma duração total de 12 a 14 mil anos ao domínio do homem na terra, sendo este tempo dividido em dois períodos: o primeiro já pretérito, equivalente à juventude; enquanto o segundo estaria em andamento, caracterizado pela decrepitude.

Gobineau deve ser considerado o último herdeiro de Boulainvilliers e da nobreza francesa exilada que, sem complicações psicológicas, temia pelo futuro da aristocracia como casta. Arendt (1989) considera que Gobineau, com certa ingenuidade, aceitava quase que literalmente as doutrinas do século XVIII acerca da origem do povo francês: os burgueses descendem de escravos galo-romanos, os nobres são germânicos. Lembrando da sua insistência no caráter internacional da nobreza, ele exagerava e levava além dos limites as doutrinas genealógicas, muitas vezes afirmando descender, por intermédio de um antepassado que seria um pirata escandinavo, do deus germânico Odin. Isto é, gabava-se por pertencer à raça dos deuses. Sua real importância reside no fato de que, em meio a ideologias que louvavam o progresso, ele profetizava a ruína e o fim da humanidade numa lenta catástrofe natural.

Quando Gobineau iniciou sua obra, nos dias do rei burguês Filipe, o destino da nobreza parecia estar traçado. A nobreza não precisava mais rezejar a vitória do Tiers État (terceiro Estado): esta já havia ocorrido e aos nobres só restavam lastimarem em vão. Seu infortúnio, expresso por Gobineau, é muito semelhante ao profundo desespero dos poetas da decadência, que, um decênio mais tarde, cantavam a fragilidade de todas as coisas humanas (ARENDR, 1989, p.202).

O que é interessante notar, é que uma vez estabelecida, nada pôde evitar que intelectuais muito respeitáveis do fim do século XIX, como Robert Dreyfus na França ou Thomas Mann na Alemanha, levassem a sério esse descendente de Odin, ironiza Arendt (1989). Conforme a filósofa, Gobineau era apenas uma curiosa mistura de nobre frustrado e intelectual romântico, que inventou o racismo quase que por acaso. Em consequência de, alternativamente, apenas aceitar as antigas doutrinas dos dois povos franceses, perceber que o mais sensato seria reformular a ideia de que os melhores homens galgam necessariamente o topo da sociedade.

Coube então a ele explicar por que os melhores homens (os nobres) não tinham mais as esperanças de recuperar sua antiga posição social. Identificou a queda do seu próprio castelo com a queda da França, da civilização ocidental e, finalmente, com de toda a humanidade. Finalmente, alcança a descoberta (que não passa de mera opinião com linguagem científica) pela qual foi admirado por escritores e biógrafos pósteros: a queda das civilizações se deve à degeneração da raça, causada pela mistura de sangue. Isso implica — logicamente — que, independente de qual seja a mistura, é a raça superior que acaba preponderando. Essa argumentação, quase lugar-comum no fim do século XIX, encontrou entre os contemporâneos de Gobineau uma outra ideia fixa, a da sobrevivência dos mais aptos. O otimismo liberal da burguesia ainda triunfante preferia reformular o direito da força, esnobando “a chave da história” e a prova do declínio inevitável (ARENDR, 1989).

Para Arendt (1989), foi em vão que Gobineau tentou granjear um público maior tomando partido na questão da escravidão americana. Constituiu um sistema próprio para explicar o conflito básico entre negros e brancos, que a princípio não logrou muito sucesso. Teve de esperar quase cinquenta anos pelo sucesso de sua teoria, a qual só alcançaria respaldo junto a uma “elite” branca. Suas obras conquistaram grande popularidade só em decorrência da Primeira Guerra Mundial, a qual permitiu o surgimento de tantas “escolas” de filosofia da destruição.

O que Gobineau realmente procurou na política foi a definição e a criação de uma elite que substituísse a aristocracia, afirma Arendt (1989). A autora também argumenta que em lugar de príncipes propunha uma “raça de príncipes”,

os arianos⁴ e aponta que, segundo Gobineau, eles corriam o risco de serem tragadas e extintas, por meio do sistema democrático, pelas classes não arianas inferiores. O conceito de raça tornava possível organizar as “personalidades inatas” do romantismo alemão e defini-los como membros de uma aristocracia natural, destinada a dominar todos os outros. Se a “raça” e a mistura de “raças” determinam um indivíduo, independentemente de sua situação social momentânea, seria lógico para Gobineau que todo homem excepcional pertencesse aos verdadeiros sobreviventes dos merovíngios, “os filhos dos reis”. Contudo, é graças à raça que poderia ser formada uma “elite” com direito às antigas prerrogativas das famílias feudais. Simplesmente pela afirmação de que se sentiam como nobres. Bastava o fato de ser “bem nascido” e de ter “sangue azul”: a origem superior recebida pelo nascimento implicava direitos superiores. Conclui a autora que Gobineau:

(...) a partir, portanto, de um só evento político - o declínio da nobreza - tirou duas consequências contraditórias: a decadência da raça humana e a formação de uma nova aristocracia natural. Mas não sobreviveu para assistir à aplicação prática dos seus ensinamentos, com a qual a nova aristocracia racial resolveu as contradições de sua teoria, quando realmente iniciou o “inevitável” declínio da humanidade num supremo esforço de destruí-la (ARENDETT, 1989, p. 204).

É preciso apresentar a relação entre ideologia e pensamento racial ideológico, além de reiterar que admitiram com franqueza o seu desprezo por

⁴ Francisco Bethencourt corrobora a tese de que foi Gobineau quem, em meados do século XIX, cristalizou o conceito de que os arianos eram os antepassados dos brancos de todo o mundo. Gobineau associava as principais conquistas das várias civilizações nos diversos continentes, dos egípcios aos astecas e aos incas, passando pelos chineses e pelos indianos, à presença de arianos. A criação de mitos tem sempre um objetivo. Nesse caso os arianos eram úteis para promover a supremacia branca, sendo ainda usados para atribuir uma condição natural à desigualdade social de todo mundo. Gobineau atribuía várias proporções de sangue aos diferentes povos para justificar a força original das elites, seguidas de uma mistura inevitável devido à mistura de sangue. O arianismo tornou-se uma ideologia conveniente para o Imperialismo Britânico na Ásia, pois enfatizava a ancestralidade branca comum das elites indiana e britânica. O arianismo teria igualmente um impacto extraordinário na Europa, devido à visão racializada da humanidade. A difusão do arianismo coincidiu com a ideia do pangermanismo, que fundia o nacionalismo com a construção racial. Porém, a ideia de arianismo não se difundiu em toda a Europa. No sul, era praticamente inexistente, até ser introduzida na Itália durante a fase final da aliança entre Mussolini e Hitler. Na Inglaterra, e apesar de ter sido citado por Darwin, o arianismo nunca se enraizou e teve que competir com outras origens místicas, sobretudo a saxônica e teutônica (BETHENCOURT, 2018).

todos os povos, inclusive o alemão — até os nazistas se estabelecerem como elite racial. O racismo francês foi o mais consciente, pois jamais caiu na fraqueza do patriotismo. Dessa maneira, o linguajar racista, típico dos escritores franceses após 1870, mesmo quando não correspondia ao racismo propriamente dito, segue um padrão antinacional e pró-germânico.

A amálgama dos conceitos de raça e de elite, segundo Arendt (1989), deu à *intelligentsia* internacional novos e excitantes jogos psicológicos com que brincar no grande parque de diversão da história. Destarte, a autora aponta que a inerente irresponsabilidade das opiniões românticas encontrou nas misturas de raça de Gobineau um novo alento, porque essa mistura mostrava grandiosos eventos históricos que podiam ser reconhecidos no íntimo de cada um. Conclui a autora (ARENDR, 1989), que o estado de espírito dos intelectuais modernos — os quais são verdadeiros herdeiros do romantismo, independentemente das opiniões que professavam, ressaltada delas a inocuidade espiritual e a inocência política de homens — tornara-os facilmente suscetíveis à persuasão a adotar toda e qualquer ideologia.

Convém sublinhar, dadas as semelhanças entre os sentimentos raciais alemão e inglês, a oposição ao francês. De acordo com Arendt (1989), essas semelhanças decorrem do fato de ambas as nações terem derrotado a França, tendendo, em consequência, à classificação negativa das ideias de liberdade-igualdade e fraternidade, como resultantes do pensamento estrangeiro. Como a desigualdade social era a base da sociedade inglesa, os conservadores britânicos não se sentiam muito à vontade quando se tratava dos “direitos do homem”. A desigualdade fazia parte do caráter nacional inglês.

O conceito de herança, aplicado à natureza da liberdade, foi a base ideológica da qual o nacionalismo inglês recebeu um curioso toque de sentimentos raciais desde a revolução francesa. Formulado por um escritor da classe média, significava a aceitação do conceito feudal de liberdade, vista como soma de privilégios herdados juntamente com o título e a terra, sem infringir os direitos da classe privilegiada dentro da nação inglesa. Burke estendeu o princípio desses privilégios a todo o povo inglês, elevando-o, como todo, ao nível da nobreza entre as nações. Para Arendt (1989), isso explica o desprezo por

aqueles que davam à liberdade o nome de “direito do homem”, quando esses direitos, na sua visão, só tinham sentido como o “direito dos ingleses”.

Na Inglaterra, o nacionalismo surgiu sem que houvesse sérias ameaças às antigas classes feudais. Isso só foi possível porque a pequena fidalguia inglesa a partir do século XVIII havia assimilado as camadas superiores da burguesia, de forma que, às vezes, até mesmo o homem comum podia atingir a posição de um lorde. Esse processo permitiu a grande dose da habitual arrogância dos nobres, criando considerável senso de responsabilidade pela nação como um todo. Destarte, ao mesmo tempo, a mentalidade feudal e seus conceitos influenciavam, mais facilmente que em outros países, as ideias políticas das classes inferiores, sempre passíveis de ascensão. Conclui a autora que:

(..) assim, o conceito de herança foi aceito quase sem contestação e aplicado a toda a estirpe britânica. Resultou dessa assimilação de valores, por todas as classes, a preocupação quase obsessiva da ideologia racial inglesa com as teorias de hereditariedade e com o seu equivalente moderno, a eugenia (ARENDRT, 1989, p.206-207).

Desde o momento em que os europeus tentaram englobar todos os povos da terra no conceito de humanidade ampla, começaram a irritar-se, segundo a autora, com as descobertas das substâncias físicas que os distinguiam dos homens dos outros continentes. Como citado anteriormente, o entusiasmo que se manifestava no século XVIII pela diversidade em que se consubstanciava a natureza (na realidade idêntica e onipresente, do homem e da razão) se deparava com a seguinte questão crucial — se o dogma cristão da unidade e igualdade de todos os homens baseava-se na descendência comum de um casal original. Arendt (1989) faz uma ponderação acerca de como poderiam reagir os homens diante das tribos que, ao que se sabia, nunca haviam engendrado, por si mesmas, qualquer expressão da razão ou paixões humanas, quer em atos culturais, quer em costumes populares, cujas instituições nunca haviam ultrapassado um nível muito baixo.

Arendt indica que esse problema, oriundo da cena histórica no contexto da era moderna, da Europa e da América, vem da consequência de um

conhecimento mais profundo das tribos africanas. E que já havia provocado, especialmente na América e em algumas possessões britânicas, um retrocesso na forma de organização social que julgavam definitivamente ultrapassadas pelo cristianismo. Todavia, embora a escravidão fosse estabelecida em base estritamente racial, não engendrou ideologias racistas entre os povos escravizadores antes do século XIX. Até o século XVIII, mesmo os senhores de escravos americanos consideravam a escravidão uma instituição provisória e pensavam em aboli-la gradualmente (ARENDR, 1989).

Na América e na Inglaterra, os povos tinham de resolver um problema de convivência. Parece que até os dias de hoje é assim, guardado as devidas proporções após a abolição da escravatura, com exceção da África do Sul — nação que só conheceu o racismo ocidental depois da corrida para a África na década de 80; esses países foram os primeiros a lidar com o problema racial na política prática. A abolição da escravatura acirrou os conflitos internos em vez de solucionar as dificuldades existentes, que não eram poucas. Arendt defende que isso ocorreu especialmente na Inglaterra, onde os "direitos[s] dos ingleses" não foram substituídos por uma nova orientação política. Na visão da autora, a abolição da escravatura nas possessões britânicas em 1834 e a discussão que precedeu a Guerra Civil Americana encontraram na Inglaterra uma opinião pública altamente confusa — solo fértil para várias doutrinas "naturalistas" que surgiram nessas décadas (ARENDR, 1989).

Entre as doutrinas naturalistas citadas acima, a autora apresenta como uma das primeiras a surgir a representada pelos poligenistas que, acusando a Bíblia de ser um livro de piedosas mentiras, negavam qualquer relação entre as "raças" humanas. O perigo, relata a autora, é que seu principal feito foi a destruição da ideia da lei natural como elo de ligação entre todos os homens e todos os povos. Embora sem estipular uma superioridade racial predestinada, o poligenismo isolou arbitrariamente todos os povos, como resultado do profundo abismo gerado pela impossibilidade física da compreensão e comunicação humanas. O poligenismo ajudou a evitar casamentos inter-raciais nas colônias e a promover a discriminação contra indivíduo de origem mista; esta que, segundo o poligenismo, não são verdadeiros seres humanos, uma vez que não pertencem

a raça alguma. Ao contrário, cada homem “misto” é uma espécie de monstro, porque nele cada célula é o palco para guerra civil (ARENDR,1989).

Duradouro e influente foi o poligenismo sobre a ideologia racial inglesa. Entretanto, foi derrotado e substituído por uma outra doutrina, o darwinismo, que também partia do princípio da hereditariedade. Contudo, era acrescentado a ele o princípio político peculiar ao século XIX: o progresso. Chegava-se à conclusão, de que o Homem era aparentado não somente a outros homens, mas também com a vida animal, que a existência de raça inferiores mostra claramente que somente diferenças graduais separam o homem do animal e que uma forte luta pela existência domina os seres vivos. Assim, aponta a autora:

O darwinismo devia sua força especialmente ao fato de seguir o caminho da antiga doutrina do direito da força. Mas enquanto essa doutrina, quando usada por aristocratas, expressava-se em orgulhosos termos de conquista, agora era traduzida na amarga linguagem de pessoas que apenas haviam conhecido a luta pelo pão de cada dia [...] o esmagador sucesso do darwinismo resultou também do fato de ter fornecido, a partir da ideia de hereditariedade, as armas ideológicas para o domínio de uma raça ou de uma classe sobre a outra, podendo ser usada tanto a favor como contra a discriminação racial (ARENDR, 1989, p. 208).

Para a discussão política, Arendt (1989) expressa que o darwinismo oferecia dois conceitos importantes: a luta pela existência, com a otimista afirmação da necessária e automática “sobrevivência dos mais aptos”, assim como as infinitas possibilidades que pareciam haver na evolução do homem a partir da vida animal, cuja consequência foi dar origem à nova ciência da eugenia. A doutrina da necessária sobrevivência do mais apto — com a implicação de que as camadas superiores da sociedade são eventualmente as mais aptas — morreu, como havia morrido a doutrina da conquista, no momento em que as classes dominantes da Inglaterra e a hegemonia inglesa nas colônias já não estavam absolutamente seguras (ARENDR, 1989). Ou seja, quando se tornou altamente duvidoso que os mais aptos hoje continuariam sendo ainda os mais aptos de amanhã. Todavia, aponta a autora que, infelizmente, a outra parte do darwinismo, a evolução do homem a partir da vida animal, sobreviveu.

A eugenia prometia vencer as incômodas incertezas da doutrina da sobrevivência, segundo a qual seria impossível prever quem viria a ser o mais apto quanto a proporcionar a uma nação os meios de desenvolver as aptidões eternas. Sobre o qual afirma a filósofa:

Essa possível consequência da eugenia aplicada foi enfatizada na Alemanha nos anos 20 do século passado (...) bastava transformar o processo de seleção natural, que funcionava às ocultas do homem, em instrumento racional conscientemente empregado. A bestialidade sempre esteve presente na eugenia, e é bem característica a velha observação de Haeckel, de que a eutanásia pouparia muitas despesas inúteis à família e ao governo (ARENDDT, 1989, p. 209).

Acreditava-se que a hereditariedade selecionada resultaria do gênio hereditário, e voltava-se a afirmar que a aristocracia era o produto natural não da política e sim da seleção natural de raças puras. Transformar toda a nação em uma aristocracia natural, na qual exemplares seletos viriam a ser gênios e super-homens, era uma entre variadas ideias produzidas por intelectuais liberais frustrados, em seus sonhos de substituir as antigas classes governantes por uma nova elite, por meio de meios não políticos.

No fim do século XIX, escritores tratavam de assuntos políticos em termos de biologia e zoologia. Zoólogos escreviam observações biológicas sobre política externa, como se houvessem descoberto um guia infalível para os estadistas. Todos eles apresentavam novas maneiras de controlar e regular a sobrevivência dos mais aptos, segundo o interesse nacional do povo inglês.

Arendt (1989) mostra que o aspecto mais deletério de tais doutrinas evolucionistas estava no fato de aliarem o conceito de hereditariedade à insistência nas realizações pessoais e nos traços de caráter individuais, tão importantes para o amor-próprio da classe média do século XIX. Tal classe média queria que os cientistas provassem que “o grande homem”, e não os aristocratas, eram os verdadeiros representantes da nação em que se personifica o gênio da raça. Arendt (1989) demonstra que esses cientistas proporcionaram uma fuga ideal da responsabilidade política quando provaram a verdade da antiga afirmação de Benjamin Disraeli, de que o “grande homem” é

a personificação da raça. Também indica que o desenvolvimento desse gênio teve o seu fim lógico quando outro discípulo do evolucionismo simplesmente declarou que o inglês é o Homem superior (*Overman*), e a história da Inglaterra é a história da sua evolução.

De modo diferente ocorreu na Alemanha, onde a falta de unidade nacional forçou-os a erguer uma muralha ideológica que unisse um povo carente de história e de unificação geográfica — basta se lembrar que a Alemanha foi o último país europeu a fazer a unificação dos estados nacionais imperialistas. Em contrapartida, as Ilhas Britânicas possuíam fronteiras definidas por barreiras naturais: a Inglaterra se viu na necessidade de formular uma teoria, como nação, entre os homens que viviam em colônias distantes, no além-mar, separados do país de origem por mares e oceanos. O elo que os unia era a descendência comum, a origem e a língua.

Vários escritores de classe média, como diz Arendt (1989), contribuíram para a produção e divulgação das ideias de uma origem étnica comum que está em um patamar acima em termos de evolução. Como uma forma de salvar esses antigos cidadãos britânicos, escritores como Dilke tratam de saxonidade, palavra que parecia ter o dom de seduzir e trazer de volta à pátria todos os britânicos espalhados pelo globo, inclusive nos Estado Unidos, ao qual ele devota um terço do seu livro. Dilke, por se tratar de um radical, podia agir como se a Guerra de Independência não houvesse sido uma guerra entre duas nações, mas uma espécie de guerra civil inglesa do século XVIII. As razões que explicam o fato de os reformadores sociais e os radicais promoverem o nacionalismo na Inglaterra, segundo Arendt, é a seguinte: “desejavam manter as colônias não apenas por acharem que era uma válvula de escape necessária às classes baixas; queriam, na verdade, conservar sobre o país natal a influência exercida por esses filhos mais radicais” (ARENDR, 1989, p.212).

Outro autor indicado por Arendt (1989), e que transparece essa ideia, é Froude. Froude desejava manter as colônias, porque achava possível reproduzir nelas um estado social simples e um modo de vida mais nobre do que seria possível na Inglaterra industrial. A autora também afirma que Seeley, em *Expansion of England* dizia que, quando se estivesse habituado a contemplar todo o Império reunido e chamasse-os todos eles de Inglaterra, veria-se que

também existem os Estados Unidos. A importância dos autores mencionados acima, indica a autora, reside no fato de que, qualquer que tenha sido o sentido dado por escritores pósteros à palavra “saxonidade”, este dava à obra de Dilke um genuíno sentido político, para uma nação que já não era coesa, em um país limitado. Ainda, Arendt (1989) indica que para Dilke, a origem comum, a hereditariedade, “a grandeza da raça” não eram fatos físicos nem a chave da história, mas um guia muito necessário no mundo atual, um único laço de confiança num espaço sem limites.

Por fim, pontua-se que Benjamin Disraeli — um dos primeiros estadistas ingleses a acentuar sucessivamente a sua crença nas raças, bem como na superioridade racial, como fator determinante na história e na política — não detinha qualquer interesse particular com relação à colônia e aos colonizadores ingleses. Foi Benjamin Disraeli quem fez da rainha da Inglaterra a imperatriz da Índia; foi ele o primeiro estadista inglês a considerar a Índia como pedra fundamental de um Império. A política introduzida por Disraeli significou o estabelecimento de uma casta exclusiva, num país estrangeiro cuja única função era o domínio e não a colonização. Para que esse conceito se materializasse, o racismo iria ser um instrumento indispensável. Conferia ao povo da Inglaterra, literal e figurativamente, a peculiaridade de possuir uma “raça pura”, organizada de forma, autoproclamada a “aristocracia da natureza”.

A história do racismo moderno, como se observa, foi a história de uma opinião. Embora novos componentes ideológicos sejam incluídos no racismo em diferentes países, não se trata de uma ideia dotada de lógica inerente. Para Arendt (1989), o pensamento racial constitui uma fonte de argumentos de conveniência para diversos conflitos políticos, porém não criou novos conflitos, nem produziu novas categorias de pensamento político até o fim do século XIX. Segundo ela, é provável que esse racismo teria desaparecido a tempo, juntamente com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a corrida para África e o novo imperialismo não houvessem exposto a população da Europa ocidental a novas e chocantes experiências: “O imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única explicação e justificativa de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado” (ARENDR, 1989, p. 214).

Ao estabelecer-se o racismo, ele recebeu considerável importância teórica, de maneira que uma opinião, até certo ponto tradicional, serviu para ocultar a essência destruidora da nova doutrina, respaldada na respeitabilidade nacional. Essa mesma doutrina destruiu, posteriormente, no início do século XX, as comunidades europeias, quando o racismo passou a integrar a política de Estado de alguns destes países.

Outro campo fértil a ser observado, a partir daqui, reside nas possibilidades de relação entre ideologia e pensamento religioso, nos escritos de Hannah Arendt. Desde crenças na Antiguidade até o uso instrumental da religião na Idade Média e na (era) moderna, a autora demonstra as várias possibilidades de uso ideológico arraigado nas sociedades, das crenças populares à secularização religiosa e ao ateísmo na Modernidade. Ressalta-se que, conforme Arendt (2001a), a Era Moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a Era Moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX; em termos políticos, o mundo moderno surgiu com as primeiras explosões atômicas.

Nessa seara, no capítulo seguinte, discute-se, inicialmente, a articulação de um elo fundamental: ideologia e linguagem, pois a compreensão de uma ideia, ideológica ou não, é atravessada pela linguagem e suas construções semânticas. Seguiremos discutindo ideologia e história, junto à abordagem de ideologia e religião.

3 IDEOLOGIA: LINGUAGEM, HISTÓRIA E RELIGIÃO

3.1 Ideologia e Linguagem

Neste terceiro capítulo, aborda-se como a lógica da ideia se liga a outras questões da vida social, como a linguagem, a História e a religião. Por intermédio da linguagem, faz-se o intercâmbio possível da doutrina ideológica (fonte da ideologia), cujas manifestações se dão principalmente (não exclusivamente) nos clichês. A História, cuja principal fonte também é a linguagem, utiliza-se de técnicas narrativas que se pode perceber na análise que Arendt faz de Hermann Broch e na influência das ciências naturais na ciência historiográfica, a qual conduz a uma narrativa voltada para ideia de futuro, de progresso e de processo. A religião, que desde a Antiguidade é utilizada para imunizar a alma das pessoas a partir da persuasão, além de também se utilizar da linguagem para propagação de sua doutrina, será analisada também sob a perspectiva da persuasão ideológica. Arendt (2001b) faz um paralelo com a função e a utilização das religiões na Antiguidade Clássica com as ideologias modernas.

Uma das áreas mais ricas para o observador dos fenômenos ideológicos é, com certeza, o da linguagem. Os termos que se emprega cotidianamente tendem a dizer mais do que se supõem. A linguagem é um fenômeno associado ao coletivo, por isso, pode ser equivocada a tentativa de derivá-la a partir da observação apenas de um indivíduo, pois ela está ligada aos predecessores e contemporâneos do falante. Este que compartilha a linguagem com um grupo, que influencia seu modo de pensar.

Certas palavras e seus respectivos significados ficam à disposição desses falantes e determinam, em um sentido amplo, os caminhos de abordagem do mundo que o envolve. Ao mesmo tempo, mostram de que ângulo, em que contexto de atividades, os objetos foram anteriormente perceptíveis e acessíveis ao grupo ou ao indivíduo.

As palavras, as inflexões e o modo de construir as frases têm sua própria história. Tanto no seu nascimento quanto no seu emprego, os termos da

linguagem, se despidos, mostram os valores das sociedades que os criaram e os mantêm vivos. É na linguagem que esses valores expõem suas pretensões à universalidade e suas limitações particulares. É na linguagem que se revelam os movimentos da busca do conhecimento, das aspirações generosas, mas também os movimentos dos medos dos desejos subterrâneos, dos preconceitos, das ambiguidades.

Arendt (1993) esclarece que, enquanto a linguagem popular reconhece um novo evento pela aceitação de uma nova palavra, ela invariavelmente utiliza tais conceitos como sinônimos para outros males familiares — agressividade e ânsia de conquistar, no caso do imperialismo; terror e sede de poder, no do totalitarismo. A escolha de um novo termo demonstra a compreensão de que algo novo e decisivo aconteceu, ao passo que seu uso subsequente, a identificação de um fenômeno novo e específico com algo familiar e muito geral, indica a relutância em admitir que qualquer coisa fora da rotina tenha ocorrido. A autora ainda esclarece:

É como se, com o primeiro passo - encontrar um novo nome para uma nova força que determinará o curso de nossos destinos políticos - estivéssemos nos orientando para condições novas e específicas, enquanto que, como o segundo passo (e, por assim dizer, pensando duas vezes), nos arrependêssemos de nossa ousadia e nos colocássemos com a ideia de que nada de pior ou menos conhecido do que a propensão humana geral para o pecado poderá acontecer (ARENDR, 1993, p. 43).

A linguagem popular, ao expressar uma compreensão preliminar, inicia o processo da verdadeira compreensão. Sua descoberta deve permanecer como o conteúdo do verdadeiro entendimento, para não se perder nas nuvens da mera especulação — um perigo constantemente presente. Arendt (1993) insiste nessa questão, ao expor que foi a compreensão comum e acrítica do povo, que antes de mais nada, induziu toda uma geração de historiadores, economistas e cientistas políticos a empenhar seus maiores esforços na investigação das causas e consequências do imperialismo. E ao mesmo tempo em distorcê-lo, representando-o à maneira assíria, egípcia e romana, em termos de construção de um império.

O processo de entendimento ou de compreensão de qualquer ideia, ideológica ou não, passa pela linguagem, pelas construções semânticas — as quais os processos de compreensão de uma ideia podem exigir, tanto por parte do falante (doutrinador) quanto por parte do ouvinte (doutrinado). *Compreensão e política* (1993) é um texto no qual Arendt chama atenção para o modo pelo qual se dá o processo de compreensão de um tema ou ideia ao longo da vida. Para ela, distingue-se da informação correta e do conhecimento científico, em que a compressão é considerada um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos.

Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprende-se a lidar com a realidade, reconciliando-se com ela, a fim de tentar se sentir pertencente ao mundo (ARENDR, 1993). Sendo que a compreensão é um processo que nunca acaba e não pode produzir resultados finais. Isso, ainda conforme a crítica, é a maneira especificamente humana de se estar vivo, porque o sujeito precisa reconciliar-se com o mundo em que nasceu, como um estranho que seguirá assim, em sua inconfundível singularidade.

Existem indivíduos que acreditam na possibilidade de lutar com as palavras, a fim de educar os outros e elevar a opinião pública. Empregadas com esse propósito, todavia, elas perdem sua qualidade de fala e se transformam em clichês:

O modo como os clichês instalaram-se em nossa linguagem cotidiana e em nossas discussões pode ser um bom indicador não só do ponto a que chegamos ao nos privarmos de nossa faculdade de fala, mas também de nossa presteza para usar meios de violência mais eficazes que livros ruins (e somente livros ruins podem ser boas armas) para impor nossos argumentos (ARENDR, 1993, p. 40).

Em consonância com a autora, as tentativas de persuasão baseadas em clichês têm um único resultado: a doutrinação ideológica. Como tentativa de compreensão da realidade, a doutrinação transcende o domínio comparativamente sólido dos fatos e dos números, de uma infinidade a qual se

procura escapar, como um atalho no próprio processo de transcender — arbitrariamente interrompido pelo pronunciamento de afirmações apodíticas, como se fossem tão confiáveis quanto os fatos e os números, ela destrói por completo a atividade de compreensão (ARENDDT, 1993).

Em uma passagem descrita por Arendt (1999, p.60-61), na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, ela relata que o caráter de Eichmann “era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro”. O texto alemão do interrogatório policial gravado, realizado de 29 de maio de 1960 a 17 de janeiro de 1961, com cada página corrigida e aprovada por Eichmann, constitui uma verdadeira mina de ouro para um psicólogo, ainda na ótica da crítica, desde que entenda que o horrível pode ser não só ridículo como rematadamente engraçado.

Arendt descreve (1999, p.61) que parte do humor não pode ser transmitido em outra língua, porque está justamente na luta heróica que Eichmann trava com a língua alemã, a qual invariavelmente a derrota. É engraçado que ele usa o termo “palavras aladas”, com a intenção de dizer frases feitas ou slogans. Além disso, durante a inquirição sobre os documentos Sassen, proferida em alemão pelo juiz presidente, ele usou a frase *Kontra geben* (pagar na mesma moeda), a fim de indicar que ele havia resistido aos esforços de Sassen para melhorar suas histórias. O juiz Landau não a compreendeu, desconhecendo evidentemente os mistérios dos jogos de cartas (de onde provém a expressão), e Eichmann não conseguiu encontrar nenhuma outra maneira de se expressar. Uma atmosfera captada por Arendt:

Vagamente consciente de uma incapacidade que deve tê-lo perseguido ainda na escola - chegava a ser um caso brando de afasia - ele pediu desculpas, dizendo: “Minha única língua é o oficialês [*Amstssprache*]”. Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um *clichê* (ARENDDT, 1999, p.61, grifo nosso).

Esse uso dos clichês foi notado pelos juizes e promotores no julgamento de Eichmann. Ademais, Hannah Arendt, percebendo o uso de clichês por

Eichmann e seus efeitos sobre o acusado, como mostrado acima, descreve outro momento semelhante ao supracitado:

Esse ultrajante clichê não era mais expedido de cima para eles, era uma frase feita autofabricada, tão vazia de realidade quanto aqueles clichês que orientaram a vida do povo durante doze anos; e dava quase para ver a “excepcional sensação de ânimo” que tomava conta de Eichmann no momento em que brotavam de seus lábios (...) A cabeça de Eichmann estava cheia até a borda de frases assim (...) Mas o xis da questão é que ele não esqueceu nem uma única frase daquelas que em algum momento lhe deram uma “sensação de ânimo”. Por isso, durante o interrogatório, toda vez que os juízes tentavam apelar para sua consciência, recebiam como resposta o “ânimo” e ficavam ultrajados e desconcertados quando descobriram que o acusado tinha a sua disposição um *clichê* de ânimo diferente para cada período de sua vida e cada uma de suas atividades. (ARENDDT, 1999, p.66, grifo nosso).

A doutrinação é perigosa. Um exemplo é Eichmann, ao qual se referiu anteriormente, símbolo da doutrinação ideológica nazista; não pelo fato de ela nascer de uma deturpação do conhecimento, mas da compreensão. E o resultado do processo de compreensão é o significado, que se produz durante a própria vida. Aqui, é possível perceber uma referência direta à doutrinação feita pelas escolas do socialismo soviético e pelo nazismo alemão.

Embora a ideologia do totalitarismo seja um assunto destrinchado neste trabalho posteriormente, no capítulo Ideologia e Totalitarismo adianta-se o seguinte aspecto: na ótica de Arendt (1989), a ideologia em tal sistema funciona como uma forma de sexto sentido que se emancipa dos outros cinco.

O pensamento ideológico emancipa-se da realidade que se percebe a partir dos cinco sentidos e insiste numa realidade “mais verdadeira”, a qual se esconde por trás daquilo que é perceptível e as domina a partir desse esconderijo. E exige um sexto sentido para que possamos percebê-la, como se verifica a seguir:

O sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia, por aquela doutrinação ideológica particular que é ensinada nas instituições educacionais, estabelecidas exclusivamente para

esse fim, para treinar os soldados políticos nas *Ordensburgen* do nazismo ou nas escolas do Comintern e do Cominform. A propaganda do movimento totalitário serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade; procura sempre colocar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas em cada ato político público. Quando chegam ao poder, os movimentos passam a alterar a realidade segundo suas afirmações ideológicas (ARENDR, 1989, p. 523).

Nesse excerto, percebe-se que dentro das escolas de formação partidária, a doutrinação só promove a luta totalitária contra a compreensão e, em todo caso, introduz o elemento de violência em todo domínio da política. A compreensão precede e sucede o conhecimento. Sendo a preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende.

Elas têm isso em comum: conferem significado ao conhecimento. A descrição histórica e a análise política jamais podem provar que haja algo como a natureza ou a essência do governo totalitário. Tal natureza específica é pressuposta pela compreensão preliminar, na qual se baseiam as ciências. Essa compreensão preliminar permeia de forma cabal, sem *insight* crítico, toda sua terminologia e o seu vocabulário pois:

(...) a verdadeira compreensão sempre retorna aos juízos e preconceitos que precederam e orientaram a investigação estritamente científica. As ciências podem apenas iluminar, mas nunca provar ou refutar a compreensão preliminar da qual partem (ARENDR, 1993, p.40).

Consoante a Arendt, não é verdade que a compreensão mantém relação intensamente estreita com o juízo e está a ele tão ligada. Em sua perspectiva, ambos devem ser descritos como subsunção (de um particular sobre uma regra universal). E, de acordo com Kant, a própria definição do juízo seria uma faculdade cuja ausência é a “estupidez”. Sendo assim, a autora ainda destaca essa noção de estupidez de Kant e diz que ela é relevante para que se possa entender determinados fenômenos que surgem do pensamento ideológico (ARENDR, 1993).

Desde o começo do século XX, o crescimento da falta de sentido se faz acompanhar por uma perda de senso comum. Sob muitos aspectos, isso ganhou a aparência de uma crescente estupidez. Um dos exemplos dessa estupidez é que não se conhece, em nenhuma civilização anterior a atual, pessoas que fossem suficientemente ingênuas para adquirir hábitos de compra segundo a máxima “o auto-elogio é a melhor recomendação” (ARENDT, 1993, p. 45), pressuposto de toda propaganda.

Toda vida comum precisa ser regulada por costumes. Os fenômenos totalitários, na visão da autora, não podem ser entendidos em termos de senso comum, porque desafiam todas as regras do juízo “normal”. Arendt, ao referenciar Montesquieu, para endossar a noção dos costumes inerentes ao senso comum; de que somente os costumes — que sendo convenções, constituem em termos bastantes literais a moralidade de toda civilização — impediam um espetacular colapso moral e espiritual na cultura ocidental (ARENDT, 1993, p. 47).

Perde-se mais do que capacidade de ação política, expansão da falta de sentido e perda do senso comum. Detém-se na conceituação do último, porque é válido apontar para sua significação, relativa àquela parte do espírito, uma parcela de sabedoria herdada, em comum entre as civilizações.

Além disso, conforme Arendt (1993), se o significado é consequência da compreensão, deparam-se também com uma grande perda na busca de significado e da necessidade de compreender. O povo por meio da dominação totalitária experimentou essa falta de sentido, entre uma combinação de terror e treinamento do pensamento ideológico.

A autora argumenta que, em tal contexto, a substituição peculiar e engenhosa do senso comum por uma lógica rigorosa é característica das ideologias, sobretudo do pensamento ideológico totalitário:

A lógica não é idêntica ao raciocínio ideológico, mas indica a transformação totalitária das respectivas ideologias. Se a peculiaridade da ideologia foi tratar uma hipótese científica - tal como a sobrevivência dos mais aptos, na biologia, ou a sobrevivência da classe mais progressiva, na história - como uma ideia que poderia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos, então é peculiaridade de sua transformação totalitária deturpar a ideia, transformando-a em premissa, no

sentido lógico, isto é, em alguma afirmação auto-evidente da qual tudo o mais pode ser deduzido com rigorosa consistência lógica. (Aqui a verdade torna-se de fato o que alguns lógicos alegam que ela é, a saber, consistência; só que essa equação implica a negação da idéia de verdade, na medida em que cabe à verdade sempre revelar algo, ao passo que a consistência é só um modo de ordenar afirmações, faltando-lhe assim, o poder da revelação. O novo movimento lógico na filosofia que nasceu do pragmatismo tem uma afinidade assustadora com a transformação totalitária dos elementos pragmáticos, inerentes a todas as ideologias, em lógica, uma transformação que rompe radicalmente com seus laços com a realidade e a experiência. O totalitarismo procede, é claro, de uma maneira mais brutal que, infelizmente, é por isso mesmo, mais eficaz (ARENDDT, 1993, p. 48).

A autora segue apresentando a principal distinção política entre o senso comum e a lógica. O senso comum pressupõe um mundo compartilhado no qual todos cabem e podem viver juntos, por possuírem um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais particulares àqueles de todos os outros. Ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas.

O senso comum é, para a autora, o sentido político por excelência. E se ele deixa de atender a capacidade de compreensão, é muito provável que se aceite a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é comum para todos. Um de seus estudos sobre lógica e linguagem está no em *Homens em tempos sombrios* (ARENDDT, 2008b), um artigo no qual Arendt escreve sobre o escritor Hermann Broch (1886-1951), sobretudo sua obra *O poeta relutante*.

A escrita de Arendt a respeito de Broch examina a função lógica da linguagem da psicologia de massas. Isso é interessante porque diz respeito à maneira pela qual se constrói o pensamento ideológico. Nesse bojo, a autora cita que o essencial quanto à linguagem é o fato de indicar, sintaticamente, uma anulação do tempo no interior da frase, já que coloca sujeito e objeto numa relação de simultaneidade. Sendo que a atribuição imposta ao enunciador é a de tornar audíveis e visíveis as unidades cognitivas; cunhada como principal tarefa da linguagem. Dessa forma, ela conclui:

o que quer que se congele na simultaneidade da frase - a saber o pensamento, que num único momento pode abranger conjuntos de extensão extraordinária - é arrancado à passagem do tempo (ARENDDT, 2008b, p.145).

A partir das questões trazidas pela crítica, é notável a observação da frequência com que Broch emprega palavras como “compulsão”, “necessidade”, “necessidade obrigatória”. Ademais do quanto ele dependia do caráter coercitivo da argumentação lógica. Ainda de acordo com esse ensaísta, posto sob a análise de Arendt (2008b), a expressão literária não poderia oferecer algo melhor, enquanto a matemática, ao fazer equações, está perfeitamente capacitada para assumir essa função de transformar toda sequência temporal em coexistência espacial.

No desvio radical do *mythos* para o *logos*, que constitui o ponto de partida para sua teoria do conhecimento, Broch quis então, conscientemente, substituir a coercitividade da visão mítica do mundo pela necessidade obrigatória do argumento lógico (ARENDDT, 2008b). E o que essas visões têm em comum é a necessidade obrigatória, presente tanto na visão mítica quanto da visão lógica do mundo. Apenas aquilo que é essencial — e, portanto, aparece ao homem como compulsório — pode reivindicar validade absoluta.

Nesse sistema criado por Broch, prossegue Arendt (2008b), a simultaneidade e a função de abolir o tempo que cabem à cognição tinham de ser demonstráveis com a sua aplicação a duas ordens de problemas concretos. Elas teriam de ser capazes de abolir a anarquia do mundo, isto é, coordenar o “eu” inteiramente desprovido de mundo, com o mundo inteiramente desprovido do “eu”. Além disso, teriam de substituir a profecia mítica pela profecia lógica, de modo a compelir o futuro para a simultaneidade com o presente, com a mesma certeza com que a memória redime o passado de sua perecibilidade, trazendo-o para o presente.

Ao se debruçar sobre Broch, Arendt se atém a pertinência da questão da ideologia e comenta:

(...) nessa mesma esfera do inconsciente, totalmente acessível à cognição, encontra-se a solução para o segundo problema: o domínio sobre a simultaneidade, o resgate do futuro e do

passado da sua escravização à sucessão. Mas aqui o estabelecimento da coexistência para o futuro e o passado deve se realizar pelo aspecto onírico peculiar ao inconsciente. O impulso para o futuro específico do homem e apenas do homem faz dele uma parte do presente; uma lógica que ultrapasse a lógica Aristotélica deveria algum dia poder antecipar essas inspirações a partir das quais se modela o futuro. Uma determinação formal dessas áreas, supondo que algum dia se realize, proporcionaria nada mais nada menos do que uma teoria da profecia segura, pois nos oferecia o esquema de todas as experiências futuras possíveis (ARENDR, 2008b, p.150).

Pertinentes aspectos são apontados pela autora, entre a linguagem lógica e o pensamento onírico, que é peculiar ao inconsciente, mas que funciona como um conhecimento interno já pré-estabelecido sendo tudo o mais deduzido por meio da sua lógica, características semelhantes ao funcionamento do pensamento ideológico, de acordo com o que a autora observa do fenômeno da ideologia. E a profecia lógica é o de que, embora o tempo mesmo seja considerado como o mundo externo, mas interno, tudo verdadeiramente novo no mundo, mesmo que apareça sobre um disfarce empírico, não brota da experiência atual, mas sempre e apenas do âmbito do eu. Em outras palavras, o sujeito do conhecimento, o homem em máxima abstração, é de natureza tal que traz um mundo dentro de si mesmo, e o milagre da cognição resulta da harmonia preestabelecida entre esse mundo interior e o mundo empiricamente dado.

Aqui, arrisca-se uma conjectura de que essa máxima abstração que Arendt está se referindo no ensaio sobre Hermann Broch é aquele sexto sentido que a autora considera peculiar na ideologia no sistema/regime totalitário — funciona conforme supracitado. Na teoria do conhecimento de Broch, o conceito de sistema e as unidades sintáticas cognitivas (de onde o eu deriva a convicção), as estruturas lógico-formais, repousam sobre fundamentos materiais (por isso muitos autores acreditam que há uma força material no pensamento ideológico).

Arendt (2008b) revela, sintetizando o pensamento de Broch, que a cognição, numa forma deliberadamente simplificada, manifesta-se em dois tipos de conhecimentos que correspondem a dois tipos de ciências fundamentalmente diferentes. Em primeiro lugar, há as ciências empíricas indutivas que tateiam seu

caminho de fato em fato, de pesquisa em pesquisa, e são em princípio não finitas e sem completude, exigindo para seu progresso uma sucessão infundável de novos fatos e novas descobertas. Em segundo lugar, há as ciências formais dedutivas que chegam a seus resultados axiomáticos a partir de si mesmas e são aparentemente independentes de todos os fatos empíricos. Prossegue a autora que, dessa maneira, a cognição real que vai além do simples conhecimento do fato, só pode ser alcançada nas ciências dedutivas que formam sistemas.

Isso significa que todo sistema repousa sobre um fundamento transcendente a si próprio, que é preciso postular como absoluto pois, do contrário, o sistema nem sequer poderia iniciar suas várias cadeias dedutivas” (ARENDDT, 2008b, p. 156).

A relevância de trazer à tona esse ensaio sobre Broch, feito por Arendt, jaz no entendimento da mecânica da psicologia das massas, ou seja, no entendimento do funcionamento da ideologia como guia da ação. Arendt estabelece como importante o fato de que Broch acreditava que sua teoria do absoluto terreno poderia ser diretamente aplicada à política. E, nos dois capítulos da *Psicologia das massas* (2008b), Hermann Broch efetivamente, ainda que de modo fragmentário, traduziu sua epistemologia em ideias da política prática. Contudo, Broch não estava efetivamente preocupado com a ação política ou a ação em geral.

No início deste trabalho, fora feita uma importante ressalva em relação ao pensamento ideológico como substituto do princípio da ação, o que para a autora é o grande erro no pensamento de toda ideologia moderna — substituir o pensamento livre e baseado na experiência pela camisa de força da ideologia, ou seja, do pensamento lógico. Por isso, agir e fazer diferem entre si tanto quanto pensar e conhecer. Assim como o conhecer, enquanto oposto ao pensar, tem um objetivo de cognição e uma tarefa cognitiva, também o fazer tem propósitos específicos e deve ser governado por padrões específicos de modo a alcançá-los, ao passo que o agir ocorre onde quer que os seres humanos estejam juntos, mesmo que não haja nada a se alcançar. Dessa maneira, “A categoria meios e fins, a que estão necessariamente vinculados todo fazer e todo produzir, sempre se demonstra catastrófica quando aplicada ao agir” (ARENDDT, 2008b, p.161).

Rememora-se, então, a questão do *homo faber*, trazida de uma maneira bem sintética na parte sobre a era moderna. Ainda na análise de Hermann Broch, Arendt aponta que o fazer, como o produzir, inicia-se com o pressuposto de que o sujeito dos atos conhece plenamente o fim a ser atingido e o objeto a ser produzido, de modo que o único problema é encontrar os meios adequados para realizar esses fins. É esse pressuposto que, por sua vez, supõe um mundo em que há uma única vontade ou que é disposto de tal forma que todos os sujeitos-*eu* ativos nele existentes estão suficientemente isolados entre si, para não haver interferência mútua nos seus fins e propósitos. A consequente natureza frustrante desses atos (em termos de meios e fins) é a de que a ação é algo fútil, pois é inadequada e enganadora: concebe-se efetivamente em termos do fazer e isso significa em termos da categoria meios-fins.

Dentro destas categorias, só podemos concordar com a frase do Evangelho: “pois eles não sabem o que fazem”; nesse sentido nenhum agente jamais sabe o que está fazendo; ele não pode saber e, para o bem da liberdade humana, não lhe é permitido saber. Pois a liberdade depende da imprevisibilidade absoluta das ações humanas. Se quisermos exprimi-lo paradoxalmente - e invariavelmente nos emaranhamos em paradoxos, tão logo tentamos julgar e agir segundo os padrões do fazer -, podemos dizer, toda boa ação por um mau fim efetivamente acrescenta ao mundo uma parcela de bem, toda má ação por um bom fim efetivamente acrescenta ao mundo uma parcela de mal. Em outras palavras, enquanto para o fazer e o produzir os fins predominam totalmente sobre os meios, para o agir é exatamente o oposto: os meios são sempre o fator decisivo (ARENDR, 2008b, p.161-2).

Para encerrar tal seção, é possível resumir da seguinte forma: enquanto, para o fazer e o produzir, os fins predominam totalmente sobre os meios; para o agir, é exatamente o oposto: os meios são sempre o fator decisivo. Consoante a Arendt (2008b), uma vez que Broch colocara epistemologicamente o eu privado de mundo na câmara escura, naturalmente interpretou o agir no sentido de fazer e o ator no sentido de um eu isolado, o sujeito de atos específicos. No fazer, coincidem as duas capacidades fundamentais do homem: a faculdade criativa envolvida na literatura e a faculdade cognitiva de domínio do mundo envolvida na ciência.

3.2 Ideologia e História

Para Hannah Arendt (1993), os que se empenham na busca por significado e pela compreensão perceberão que o aspecto assustador no surgimento do totalitarismo não é que ele seja algo novo, mas que tenha trazido à luz as ruínas da categoria de pensamento e dos padrões de juízos, como demonstrado na seção anterior.

No que diz respeito à história e ao historiador, a autora explica que o novo é o domínio do historiador e que, ao contrário do cientista natural, preocupado com acontecimentos correntes, lida com eventos que só ocorrem uma vez. Todavia, esse novo pode ser manipulado se o historiador insiste na causalidade e arroga-se a capacidade de explicar os eventos por meio de uma corrente de causas que nele culminou. Quando é assim, o historiador de fato se apresenta como um “profeta voltado para trás” e só o que parece separá-lo do verdadeiro dom da profecia são as deploráveis limitações do cérebro humano que infelizmente não pode conter e combinar corretamente todas as causas em jogo simultaneamente. Alerta Arendt, em particular quanto às ciências históricas que “A causalidade é entretanto uma categoria totalmente estranha e falseadora no que diz respeito às ciências históricas” (ARENDR, 1993, p. 49).

Ao analisar Lessing, em sua obra *Homens em tempos sombrios*, Arendt apoia-se na crítica, conforme à aceção de Lessing, que toma partido em prol da segurança do mundo, entendendo e julgando tudo em termos de sua posição no mundo num determinado momento. Tal mentalidade nunca pode dar origem a uma visão definida do mundo — a qual, uma vez assumida, seja imune a experiências posteriores no mundo, por se agarrar solidamente a uma perspectiva possível.

Entre Lessing e nós está, não o século XVIII, mas o século XIX. A obsessão do século XIX com a história e o compromisso com a ideologia ainda se manifestam tão amplamente no pensamento político de nossos tempos que somos inclinados a considerar o pensamento inteiramente livre, não utilizando como muleta nem a história nem a lógica coercitiva, como desprovido de qualquer autoridade sobre nós. Certamente ainda somos conscientes de que o pensamento requer não só inteligência e

profundidade, mas sobretudo coragem [...] Ele não só deseja não ser coagido por ninguém, como também desejava não coagir ninguém, pela força ou por demonstração. Considerava a tirania do que tentam dominar pelo pensamento, pelo raciocínio ou pelo sofisma, obrigando à argumentação, como algo mais perigoso para a liberdade do que a ortodoxia (ARENDR, 2008b,p.17).

Segundo Arendt (1993), ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado, a história acontece. Só então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória que pode ser contada, porque tem um começo e fim. O que o evento iluminador revela é um começo no passado que até então estivera oculto; aos olhos do historiador, o evento iluminador só pode aparecer como um final para esse recém-descoberto início. Os olhos dos historiadores representam somente o olhar cientificamente treinado da compreensão humana; todavia, só podemos saber o final e a culminação de tudo o que aconteceu antes.

Ainda para a autora (1993), generalizações e categorizações (tal como funcionam as ideologias) eliminam a luz natural que a própria História oferece, e por isso destroem a verdadeira história com seus significados e singularidades eternos, no qual cada período histórico tem para contar. Assim, prossegue a autora:

Dentro de um quadro de categorias preconcebidas, sendo a mais grosseiras delas a causalidade, os eventos significando algo irrevogavelmente novo, jamais podem acontecer; a história sem os eventos torna-se a monotonia morta da mesmice desdobrada no tempo” (ARENDR, 1993, p. 50).

Cada um dos eventos da história humana revelam uma paisagem inusitada de feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas, e, somados, transcendem a totalidade das intenções voluntárias e a significância de todas as origens. Segundo Arendt (1993, p. 51), é tarefa do historiador detectar esse novo inesperado com todas as suas implicações, em qualquer período, e trazer à luz a força total de sua significação. Todavia, ela ainda afirma que quase todas as explicações modernas para a chamada “historicidade” do homem foram distorcidas por categorias que são, no máximo, hipóteses de trabalho para

ordenar o material do passado. A grande importância que o conceito de origem e começo tem para todas as questões estritamente políticas advém do simples fato de que a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana. Aqui, é possível citar o exemplo da fundação de Roma, narrada na *Eneida* do poeta Virgílio, em que a origem da fundação é o guia político dos cidadãos livres e a autoridade do poder.

Arendt (1993) descreve que a posição central que o conceito de começo e origem deve ocupar no todo do pensamento político só se perdeu quando se permitiu às ciências históricas fornecerem seus métodos e categorias ao campo da política. É a partir desta contemplação de um curso progressivo na história — o qual é uma consequência da influência das ciências modernas e naturais na disciplina da História — que as ideologias construíram aquilo que é comum a todas. Isto é, a presumida capacidade de criar a chave da história, a lógica que traz um passado, um presente e um futuro; que tudo o mais será deduzido por meio delas.

A concepção moderna de História está em sintonia com as intenções da ciência moderna. Conforme Arendt (2001b), as relativamente novas Ciências Sociais, que rapidamente se tornaram para a História aquilo que a tecnologia fora para a física, podem utilizar o experimento de uma forma muito mais grosseira e bem menos segura do que fazem as ciências naturais, porém o método é o mesmo uma vez que também prescrevem condições. E, no caso em questão, condições relacionadas ao comportamento humano, da mesma forma que a física moderna prescreve condições a processos naturais. Por meio de um vocabulário repulsivo, e somente por terem decidido tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos.

Para a autora, essa diferença corresponde essencialmente à diferença entre a ação e a fabricação, a qual já se mencionou brevemente quando tratado do tema da era moderna. A industrialização ainda consistia basicamente na mecanização de processos de trabalho, bem como no melhoramento na elaboração de objetos. Já a atitude do homem face à natureza permanecia ainda a do *homo faber*, a quem a natureza fornece o material com que é erigido o

edifício humano. O mundo no qual se vive hoje, todavia, é mais determinado pela ação humana sobre a natureza — criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos — do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente (ARENDDT, 2001b).

E se chega a ter quaisquer conseqüências, essas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz de fazer é forçar as coisas em uma certa direção, e mesmo disso jamais pode estar seguro (ARENDDT, 2001b, p. 91).

Na fabricação, nenhuma dessas características está presente. O mundo erigido pela fabricação é de duradoura permanência e forte solidez. Apenas na medida em que o produto final da fabricação é incorporado ao mundo humano, onde sua utilização e eventual “história” nunca podem ser inteiramente previstas, inicia a fabricação um processo cujo resultado não pode ser inteiramente previsto e que está, portanto, além do controle do seu autor.

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está profundamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais da vida humana, uma vez que repousa no fato da natalidade, por meio da qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros — recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aquele que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo (ARENDDT, 2001b). Se, ao deflagrar processos naturais, começar-se a agir sobre a natureza, passa-se a transportar manifestamente a própria imprevisibilidade para o domínio que se costumava a pensar como regido por leis inexoráveis.

Para Arendt (1993, p.93), a “lei férrea” da história nunca foi mais que uma metáfora emprestada da natureza, e o fato é que essa metáfora não mais convence, pois se tornou claro que a ciência natural não pode de forma alguma estar segura de um imutável império da lei na natureza — a partir do instante em que homens, cientistas, técnicos ou simplesmente construtores do artefato humano decidiram interferir e não mais deixar a natureza entregue a si. O campo

em que os domínios da natureza e da História se entrecruzam nos dias atuais (a tecnologia) aponta de volta para conexão entre os conceitos de natureza e de história, tal como apareceram em ascensão na época moderna dos séculos XVI e XVII. A conexão se encontra no conceito de processo: ambos implicam que se pensa e considera tudo em termos de processos, não se interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais em suas causas distintas e específicas.

As palavras-chave da Historiografia moderna - desenvolvimento e progresso - foram também, no século XIX, as palavras chaves dos ramos da Ciência Natural, em particular a biologia e a geologia, uma tratando da vida animal e a outra até mesmo de assuntos não orgânicos em termos de processo histórico. A tecnologia, no sentido moderno, foi precedida das diversas ciências da História natural, a história da vida biológica, da terra, do universo (ARENDR, 2001b, p.93).

A noção de história na época moderna tem o seu denominador comum no conceito de processo, tanto quanto o denominador comum à natureza e à História na Antiguidade se assentava no conceito de imortalidade. A experiência que subjaz à noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana.

O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza à guisa de investigação científica é que hoje em dia, na formulação de whitehead, “a natureza é um processo” (ARENDR, 2001b, p.94).

O moderno conceito de processo, que foi repassado tanto à história quanto à natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente. Arendt (2001b) revela que há uma monstruosidade fatídica nesse estado de coisas. Para ela, processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis, degradando-as a funções de um processo global. A monstruosidade destas transformações tende a escapar se deixar desorientado por generalidades

tais como o desencanto do mundo ou a alienação do homem, generalidades que envolvem uma noção romantizada do passado, nas palavras da autora:

O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou eventos singulares e o significado universal. O processo, que toma por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação (ARENDR, 2001a, p.96).

Arendt (2001b) prossegue a descrição que, devido à ênfase moderna no tempo e na sequência temporal, muitos apontam que a origem da consciência histórica se encontra na tradição judaico-cristã, com seu conceito de tempo retilíneo e sua ideia de uma providência divina que dá à totalidade do tempo histórico do homem à unidade de um plano de salvação — ideia que, de fato, coloca-se em contraste tanto com a insistência sobre ocorrências e eventos individuais da Antiguidade Clássica, assim como as especulações temporais cíclicas na Antiguidade tardia.

Em contrapartida, Hannah Arendt afirma: “Essa similaridade entre os conceitos moderno e cristão de História é, porém, enganosa” (ARENDR, 2001b, p.98). Segundo a autora, essa semelhança repousa em uma comparação com as especulações históricas cíclicas da Antiguidade tardia e ignora os conceitos históricos clássicos de Roma e da Grécia. Ainda de acordo com a autora, a comparação é apoiada pelo fato de que Agostinho, ao refutar as especulações pagãs acerca do tempo, preocupava-se basicamente com as teorias temporais cíclicas de sua própria era. Com efeito, nenhum cristão podia aceitá-las, em virtude da unidade absoluta da vida e da morte de Cristo sobre a terra: “Cristo morreu uma vez pelos pecados e ressurgiu dos mortos para não mais morrer” (ARENDR, 2001b p.98).

O que os intérpretes modernos tendem a esquecer é que Agostinho reclamava tal singularidade, a qual soa tão familiar, somente para este evento (o tempo) (ARENDR, 2001b). No entanto, o evento supremo na história humana, quando a eternidade como que se quebrou no decurso da mortalidade terrena, o autor jamais pretendeu essa unicidade, como se faz, para eventos seculares ordinários. O fato de o problema da história apenas ter surgido no pensamento

cristão com Agostinho, por si só, já deveria ser um motivo para fazer duvidar de sua origem cristã. Em termos da filosofia e da teologia de Agostinho, tal ideia surgiu devido a um fato e a um acidente: a queda de Roma. A queda de Roma ocorreu durante a sua vida, e foi interpretada, tanto por cristãos quanto por pagãos, como um evento decisivo. O problema, conforme ele o via, estava em que jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ter importância central para o homem:

Sua falta de interesse por aquilo que chamamos de História era tão grande que ele devotou apenas um livro da *Civitate Dei* a eventos seculares; e, incumbindo seu amigo e discípulo Orosius de escrever uma "História Universal", ele nada mais tinha em mente que uma compilação verídica dos males do mundo. A atitude de Agostinho face à história secular não difere essencialmente da dos romanos, conquanto a ênfase seja invertida: a história permanece um repositório de exemplos, e a localização do evento no tempo, dentro do curso secular da história, continua sem importância (ARENDR, 2001b, p.98-99).

Em toda filosofia verdadeiramente cristã, o homem é um peregrino sobre a terra, e esse fato por si só o separa da consciência histórica. Arendt (2001b) indica que, para o cristão, assim como para um romano, a importância de eventos seculares está no fato de possuírem o caráter de exemplos que provavelmente repetir-se-ão de modo que a ação possa seguir certos modelos padronizados. E isso se assemelha, como se defende, com os modelos sistêmicos de pensamento ideológico, principalmente quando se aplica à "grandeza histórica"; para servir de modelos à ação política dos partidos que se respaldam em ideologias que inspiram seus membros a agir conforme determinação histórico-ideológica.

A noção de que a humanidade tem um início e um fim é uma noção alheia ao moderno conceito de história, de que o mundo foi criado no tempo e virá, por fim, a perecer, como todas as coisas temporais. Sobre isso, afirma Arendt (2001b):

a consciência histórica não surgiu quando a criação do mundo foi tomada pelos judeus como ponto de partida para a contagem cronológica, na Idade Média; tampouco surgiu no século VI,

quando Dionísio Exíguo começou a contar o tempo a partir do nascimento de Cristo (ARENDR, 2001b, p.100).

Segundo Arendt (2001b), conhece-se esquemas similares de cronologia na civilização Oriental, e o calendário cristão imitou a prática romana de contar o tempo a partir do ano da fundação de Roma. Em contraste, coloca-se o moderno cômputo de datas históricas, somente introduzido no final do século XVIII, e que toma o nascimento de Cristo como um ponto de inflexão a partir do qual o tempo é contado tanto para frente como para trás.

Para a autora, essa reforma cronológica é apresentada nos compêndios como um mero aperfeiçoamento técnico, necessário para fins de estudo, por facilitar a exata fixação de datas na história antiga sem referência a um labirinto de diferentes contagens de tempo:

Em época mais recente, Hegel inspirou uma interpretação que vê no moderno sistema de tempo uma autêntica cronologia cristã, porque o nascimento de cristo parece agora ter-se tornado o ponto de inflexão da história do mundo (ARENDR, 2001b, p. 100).

Reformas cronológicas com finalidade acadêmica já ocorreram no passado sem que fossem aceitas na vida diária, justamente porque foram feitas com finalidade intelectual, não correspondiam a nenhuma concepção temporal modificada na sociedade em geral. A autora afirma que o ponto decisivo no sistema não é que agora o nascimento de Cristo aparece como ponto de inflexão da história mundial. Nesse sentido, Arendt aponta o que interessa para compreensão da ideologia:

(...) o decisivo é, em vez disso, que agora pela primeira vez a história da humanidade se estende de volta para um passado infinito que podemos acrescer à vontade, e que podemos ainda investigar à medida que se prolonga para um infinito futuro. Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e de fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena. O que à primeira vista assemelha-se a uma cristianização da história universal elimina, na verdade, todas as especulações religiosas sobre o tempo da história secular. No que diz respeito à história secular, vivemos em um processo que não conhece princípio nem fim e que, assim, permite que entrem expectativas escatológicas (ARENDR, 2001b, p. 101).

A partir desta constatação pela autora, ela indica que, para Vico, como mais tarde para Hegel, a importância do conceito de História era basicamente teórica. Jamais ocorreu a nenhum deles aplicar esse conceito utilizando-o diretamente como um princípio de ação. Por outro lado, Marx combinava sua noção de História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna. Desse modo, em seu pensamento, os desígnios superiores — que de acordo com os filósofos da História se revelavam apenas ao olhar retrospectivo do historiador e do filósofo — podiam se tornar fins intencionais da ação política (ARENDR, 2001b).

Uma vez que a História, em sua versão moderna, era basicamente concebida como um processo, ela exibiu uma peculiar e inspiradora afinidade com a ação, a qual, de fato, em contraste com todas as demais atividades humanas, consiste, acima de tudo, em processos de iniciação. Dessa maneira, “A própria noção de processo, tão altamente característica da ciência moderna, tanto natural como a histórica, provavelmente originou-se nessa experiência fundamental da ação” (ARENDR, 2001b, p.121).

Em Hannah Arendt (2001b), no que tange a ideologia e a História, todo axioma parece levar a deduções coerentes, a tal ponto que é como se os homens estivessem em posição de provar qualquer hipótese que decidam adotar, não apenas no campo da construção puramente hipotética, como as diversas interpretações globais da história que são todas igualmente bem apoiadas pelos fatos.

Conforme a autora, esta moderna noção de história estabelece que o significado está contido no processo como um todo, do qual a ocorrência particular deriva sua inteligibilidade. Assim, não apenas é possível provar isso, no sentido de uma dedução coerente, como se pode tomar praticamente qualquer hipótese e agir sobre ela, com uma sequência de resultados os quais, na realidade, não apenas fazem sentido, mas funcionam. Sem dúvidas, “Isso significa, de modo absolutamente literal, que tudo é possível não somente no âmbito das idéias, mas no campo da própria realidade” (ARENDR, 2001b, p.123).

Em caráter conclusivo, Arendt (2001b) aponta que seus estudos sobre o totalitarismo, tentou mostrar que o fenômeno totalitário, com seus traços anti-utilitários e seu estranho menosprezo pela factualidade, baseiam-se em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido.

Portanto, conforme a autora, os sistemas totalitários tendem a mostrar que a ação pode ser baseada em qualquer hipótese e que, no curso da ação coerentemente guiada, a hipótese particular se tornará verdadeira, ou seja, se tornará realidade factual e concreta. Nos sistemas totalitários que fazem uso da ideologia, a hipótese que está por trás da ação coerente pode ser tão absurda quanto se queira; ela terminará por produzir fatos que são então objetivamente verdadeiros. O que era uma hipótese, a ser comprovada ou refutada por fatos reais, no decurso da ação coerente se transformará sempre em um fato, jamais refutável. Nas palavras da autora:

(...) o axioma do qual partiu a dedução não precisa ser, como supunham a lógica e a metafísica tradicionais, uma verdade autoevidente; ele não necessita sequer se harmonizar com os fatos dados no mundo objetivo no momento em que a ação começa; o processo da ação, se for coerente, passará a criar um mundo no qual a hipóteses se tornaram axiomática e autoevidentes (ARENDR, 2001b, p.124).

Acerca da arbitrariedade da lógica, ao se decidir acompanhar e engajar nesse tipo de ação, e sua contrapartida em processos lógicos congruentes, aponta a autora que “é ainda mais óbvia no domínio político que no domínio natural. Mas é difícil convencer as pessoas de que isso vale para a história passada” (ARENDR, 2001b, p.125). Assunto que se retoma no capítulo Ideologia e Totalitarismo, em que os regimes totalitários usam desse artifício nas ciências Sociais e Históricas para manipulação e condução das massas. Importa neste momento do trabalho: mostrar como diversos teóricos e historiadores, com base em tais novas metodologias da narrativa e do tempo, aplicaram essas teorias na construção do pensamento da nobreza europeia no período Moderno. Além de, da mesma maneira, apropriaram-nas na constituição do racismo, sendo ambos construídos e difundidos ideologicamente durante estes períodos por representantes das classes dominantes.

3.3 Ideologia e Religião

No seu texto *O que é Autoridade* (ARENDT, 2001b), Arendt recorda que Platão, sem nenhuma dúvida, apoiava-se em crenças populares, como as tradições órfica e pitagórica, para suas descrições de uma vida futura. Assim como a Igreja, que quase um milênio depois, poderia escolher livremente quais das crenças e especulações então prevalentes ela adotaria como arcabouço, para seus dogmas, e quais seriam declaradas heréticas. Para a autora, Platão foi o primeiro a tomar consciência da enorme potencialidade estritamente política inerente a tais crenças, e completa:

exatamente da mesma maneira como a distinção entre a minuciosa doutrina de Agostinho de Hipona (santo Agostinho) acerca do inferno, purgatório e paraíso, de um lado, e as especulações de Orígenes ou Clemente de Alexandria, de outro, consistiu em ter Agostinho (e talvez antes dele Tertuliano) compreendido até que ponto essas doutrinas poderiam ser usadas como ameaças nesse mundo, independentemente de seu valor especulativo acerca de uma vida futura (ARENDT, 2001b, p.175).

Arendt (2001b) relembra que fora Platão quem, pela primeira vez, cunhou a palavra “teologia”; e a passagem em que a nova palavra é usada ocorre em uma discussão estritamente política, a saber, em *A República*, quando o diálogo trata da fundação de cidades. Segundo ela, esse novo deus teológico — não um Deus vivo, nem o deus dos filósofos, nem tampouco uma divindade pagã — é um recurso político, a medida das medidas, isto é, o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão. A teologia também, assim considera a autora, ensina a como impor de modo absoluto tais padrões, mesmo nos casos em que a justiça humana parece estar embaraçada. Isto é, no caso de crimes que escapam ao castigo, bem como daqueles para os quais até mesmo a sentença de morte não seria adequada.

Platão afirma explicitamente que o principal na vida futura é que, para cada mal feito pelo homem, a quem quer que fosse, ele sofresse dez vezes mais. Arendt reitera que Platão não tinha a menor dimensão da teologia tal qual se conhece e entende hoje. Ou seja, como a interpretação da palavra de Deus, cujo

texto sacrossanto é a Bíblia. A teologia era, para ele, uma parte integrante da “Ciência Política”, especificamente aquela parte que ensinava aos poucos como governar sobre muitos.

Quaisquer que tenham sido as demais circunstâncias históricas a influir na elaboração da doutrina do inferno, ela continuou, no decurso da Antiguidade, a ser empregada para fins políticos, no interesse da minoria que detinha um controle moral e político sobre o vulgo. E o ponto em questão é sempre o mesmo: a verdade é auto-evidente por sua própria natureza e, portanto, não pode ser patenteada ou demonstrada satisfatoriamente; em virtude disto, a crença é necessária àqueles que carecem dos olhos para o que é a um só tempo auto-evidente, invisível e indemonstrável. Em termos platônicos, a minoria não pode persuadir a massa da verdade por não ser a verdade objeto de persuasão, e por ser a persuasão a única maneira de lidar com a multidão (ARENDDT, 2001b). Doravante — ao conceber que é função da ideologia o seu efeito material, relativo ao controle e à submissão das massas — a religião, quando goza de força política em determinada sociedade, apresenta tal efeito de ideologia:

(...) mas a multidão, arrastada pelos contos irresponsáveis de poetas e contadores de estórias, pode ser persuadida a creditar praticamente em qualquer coisa; os contos apropriados para transportar a verdade da elite para a massa são contos acerca de prêmios e castigos após a morte; persuadir os cidadãos da existência do inferno os fará se comportarem como se eles conhecessem a verdade (ARENDDT, 2001b, p.176).

Enquanto o cristianismo permaneceu sem interesse e encargos seculares, ele deixou as crenças e especulações sobre a vida futura tão livres como eram na Antiguidade. O inferno platônico, no corpo das crenças dogmáticas cristãs, fortaleceu a tal ponto a autoridade religiosa que ela podia esperar permanecer vitoriosa em qualquer contenda com o poder secular. Contudo, o preço pago por essa força suplementar foi a diluição do conceito

romano de autoridade⁵, permitindo-se que um elemento de violência se insinuasse ao mesmo tempo na própria estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica.

A crença em um estado futuro de recompensa e punições — projetadas conscientemente como um artifício político por Platão e adotada em sua forma agostiniana por Gregório, o Grande — deveria sobreviver a todos os demais elementos religiosos e seculares que haviam estabelecido em conjunto à autoridade na História Ocidental. Nesse ponto, a autora aborda a autoridade secular exercida pela igreja e ressalta que, ao contrário da noção comum de que o poder secular da Igreja é uma característica peculiar à Idade Média, foi na Era Moderna que pôde servir como instrumento político:

(...) não foi durante a Idade Média, quando a vida secular se tornara religiosa a tal ponto que a religião não poderia servir como instrumento político, mas durante a época moderna que a utilidade da religião para a autoridade secular foi redescoberta. Os verdadeiros motivos desta descoberta foram de certa forma obscurecidos pelas várias e mais ou menos infames alianças de “tronos e altar” nas quais os reis, atemorizados pelas perspectivas de revolução, acreditavam não se dever permitir ao povo o abandono de sua religião, pois nas palavras de Heine: aqueles que rompem com seu Deus terminarão por desertar também de suas autoridades terrenas (ARENDDT, 2001b, p.178-9).

Numa tentativa de salvaguardar a nova ordem política secular, as ideologias serão melhores substitutas para tranquilizar a alma das massas do que a religião da fé cristã tal como se conhece. A religião, em geral, e a fé cristã em particular, com sua ênfase sobre o indivíduo e seu papel na salvação, conduzindo à elaboração de um catálogo de pecados maior que o de qualquer

⁵ Arendt, neste mesmo texto, aponta-nos que, do ponto de vista político, isto é, politicamente falando, a autoridade só pode adquirir caráter educacional ao se admitir, como os romanos, que, sob todas as circunstâncias, os antepassados representam o exemplo de grandeza de cada geração subsequente, que eles são os maiores por definição. Aqui ela afirma que, sempre que esse modelo de educação por meio da autoridade, sem essa convicção fundamental, foi sobreposto ao reino da política (e isso sucedeu não poucas vezes, sendo ainda um auxílio na argumentação conservadora); serviu basicamente para obscurecer as pretensões reais ou ambicionadas ao poder, e fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar.

outra religião, jamais poderia ser usada como tranquilizante. Em razão disso, Arendt sustenta que:

as ideologias modernas, sejam elas políticas, psicológicas, ou sociais, são muito mais qualificadas para imunizar a alma do homem contra o impacto traumatizante da realidade do que qualquer religião tradicional (ARENDR, 2001b, p.179).

Conforme a autora, a perda da crença em existências futuras é politicamente a distinção mais significativa entre o presente período e os séculos precedentes. Aponta ainda que essa perda é definitiva, não importando o quanto o mundo possa ser religioso ou ainda o quanto os valores morais possam se enraizar nos sistemas religiosos, o medo do inferno não está mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações da massa:

Isso parece inevitável, desde que a secularidade do mundo envolve a separação das esferas religiosas e políticas da vida; sob estas circunstâncias, a religião estava fadada a perder a sanção religiosa da autoridade transcendente. Nessa situação, seria bom lembrar que o estratagema de Platão para persuadir a multidão a seguir os padrões da minoria permaneceram utópicos até que a religião os sancionasse; seu fim, estabelecer um governo da minoria sobre a maioria, era por demais patente para que fosse de utilidade (ARENDR, 2001b, p.180).

Pelos mesmos motivos, as crenças em estados futuros (todos ideologicamente estruturados) desapareceram da esfera pública tão logo sua utilidade política foi exposta claramente. Isso pelo próprio fato de que, fora do conjunto completo das crenças dogmáticas, foram reputadas como dignas de serem preservadas.

Quando se usa a religião como instrumento para distinção política, como fez Platão, o resultado pode ser a transformação e a perversão da religião em uma ideologia. A história moderna mostrou, inúmeras vezes, que alianças entre “trono e o altar” somente podem desacreditar ambos. No passado, o perigo consistia principalmente em usar a religião como um pretexto, inoculando, assim, na ação política e também na crença religiosa, a suspeita de hipocrisia.

Para exemplificar, pode-se apontar as implicações puramente políticas do mito platônico. Na *República*, essa história corresponde ao mito da caverna, na qual todo o trabalho está centrado. O mito da caverna destina-se aos poucos que são capazes de realizar, sem medo ou esperança de um além, a *periagogé* platônica, a reviravolta da vida de sombras da realidade aparente para confrontar-se com o céu claro das ideias.

Somente aqueles poucos irão entender os verdadeiros padrões de toda vida, incluindo os assuntos políticos que, entretanto, não despertarão mais o interesse *per se*. Aqueles que conseguiram entender o mito da Caverna não deveriam supostamente acreditar no mito concludente sobre recompensa e castigo finais, pois todos os que alcançaram a verdade das ideias, como padrões transcendentais, não mais precisariam de padrões tangíveis, tal como a vida depois da morte. Arendt insiste no conceito de vida após a morte, que não fazia muito sentido naquele momento, uma vez que a história da caverna descreve a vida na terra como uma espécie de inferno (ARENDR, 1993).

Com base na autora, entende-se que o uso que Platão faz das palavras *eidolon* e *skia* — as palavras-chave na descrição homérica do Hades, na *Odisséia* — faz com que a história toda acabe por parecer uma reversão de Homero e uma resposta a ele. Nessa resposta, não é a alma que é a sombra, nem a vida após a morte um elemento substancial; é a vida corpórea comum dos mortais que não tem êxito em voltar as costas para a caverna da vida terrena. A vida na terra seria uma vida em inferno, em que o corpo é a sombra e única realidade é a alma. Nesse contexto, Arendt conclui o seguinte, “uma vez que a verdade das ideias é auto-evidente, os verdadeiros padrões para a vida terrena jamais podem ser satisfatoriamente discutidos ou demonstrados [...] a crença é, portanto, necessária à multidão” (ARENDR, 1993, p.68).

Assim, postula-se que a crença é algo fundamental e necessário à condução da multidão, a qual faltam os olhos para as medidas invisíveis de todas as coisas visíveis. Independente de qual natureza provinha a crença de Platão na imortalidade da alma, o mito do grau de punições corporais depois da morte é claramente a invenção de uma filosofia que julgava secundários os assuntos públicos. Estes estariam sujeitos, portanto, à regra de uma verdade acessível somente a uns poucos. No entanto, os poucos não podem persuadir a multidão

da verdade, porque a verdade não pode se tornar objeto de persuasão, e a persuasão é o único modo de lidar com a multidão. Contudo, “enquanto não se pode ensinar à multidão a doutrina da verdade, pode-se, por outro lado, persuadi-la a acreditar em uma opinião, *como se essa opinião fosse a verdade*” (ARENDDT, 1993, p. 69, grifos da autora).

Nesse sentido, apresenta-se a seguinte pergunta: Há alguma semelhança com o método de funcionalização das ideologias modernas? A resposta é sim, visto que são produzidos com a mesma intenção e utilizando o método: a persuasão de uma massa de pessoas a uma opinião, de maneira a levar a alma dos indivíduos a tais crenças. A possível utilidade da religião para a autoridade secular somente pôde ser notada nas condições de uma completa secularidade da vida pública e política, isto é, no começo da era e na Idade Moderna. Durante a Idade Média, a própria vida secular tornou-se religiosa, e a religião não poderia, portanto, tornar-se um instrumento político.⁶

A liberdade que o cristianismo trouxe ao mundo significava ficar livre da política, uma liberdade de estar e permanecer fora do domínio secular como um todo, algo de que jamais se ouvira no mundo antigo. Para que um escravo cristão, sendo cristão, permanecesse um ser humano livre, bastava que se mantivesse livre de envolvimento seculares. Arendt cunha (ARENDDT, 1993) que essa também é a razão pela qual as igrejas cristãs puderam permanecer tão indiferentes à escravidão, ao mesmo tempo em que tanto se apegavam à doutrina da igualdade entre os homens diante de Deus. O único interesse que tem o cristianismo no governo secular é proteger sua própria liberdade, é garantir que o que estão no poder permitam, entre outras liberdades, que se esteja livre da política.

No seu texto *Religião e política*, Arendt aponta que um dos espantosos subprodutos da luta entre o mundo livre e o mundo totalitário foi uma forte tendência de interpretar o conflito em termos religiosos. A interpretação das

⁶ A secularidade tem um significado político e um outro espiritual, e os dois não necessariamente se equivalem. Do ponto de vista político, secularidade significa apenas que credos e instituições religiosas não possuem uma autoridade pública impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa. A autoridade secular, já que se baseia na tradição, tem uma origem política romana, e que só foi monopolizada pela Igreja quando se tornou a herança política e espiritual do Império Romano.

novas ideologias políticas como religiões políticas ou seculares seguiu-se paradoxalmente à famosa denúncia marxista de que todas as religiões são meras ideologias. O comunismo para muitos teóricos é uma religião secular. As aplicações dessa teoria trouxeram a religião de volta à esfera dos assuntos públicos-políticos, de onde havia sido banida desde a separação entre Igreja e Estado. Na perspectiva da autora, essa relação é mais antiga, ela considera que não foi o comunismo, mas o ateísmo, o primeiro *ismo* a ser condenado ou louvado como nova religião. Para tanto, o ateísmo era algo mais do que a pretensão de ser capaz de provar que Deus não existe, foi tomado como expressivo de uma verdadeira rebelião do homem moderno contra o próprio Deus (ARENDDT, 1993).

A razão para designar o ateísmo como religião liga-se estreitamente à natureza das crenças religiosas em uma época de secularidade. Desde o surgimento das ciências naturais, no século XVII, a crença e a descrença têm se originado na dúvida. A fé moderna, que saltou da dúvida para a fé, e o ateísmo moderno, que saltou da dúvida para a descrença, têm isso em comum: “ambos se calcam na secularidade espiritual moderna e evitam suas perplexidades inerentes por meio de uma resolução violenta e taxativa” (ARENDDT, 1993, p. 56).

:

(...) nosso mundo é, do ponto de vista espiritual, um mundo secular justamente por ser um mundo de dúvida. Se quiséssemos derrubar de fato a secularidade, teríamos que eliminar a ciência moderna e sua transformação do mundo. A ciência moderna baseia-se em uma filosofia da dúvida, distinguindo-se neste ponto da ciência antiga, baseada em uma filosofia do *thaumazein* ou espanto daquilo que é como é. Ao invés de nos maravilharmos com os milagres do universo que se revelam ao aparecerem para os sentidos e para a razão humana, começamos a suspeitar que as coisas poderiam não ser como pareciam (ARENDDT, 1993, p. 56).

Para Arendt (1993, p. 57), um exemplo demonstrável desta ideia está no protagonista de “*O Idiota*” — é notável que o grande escritor Dostoiévski, que apresentou, sob tantas formas, a tensão religiosa moderna entre a crença e a dúvida, apenas conseguiu mostrar uma forma da verdadeira fé no personagem

de tal romance. O homem religioso moderno pertence ao mesmo mundo secular que seu oponente ateu, justamente por não ser nesse mundo um idiota. O crente moderno que não aguenta a tensão entre a dúvida e a crença perderá de imediato a integridade e a profundidade de sua crença.

Em primeiro lugar, o ateísmo é um traço marginal no comunismo. Se o comunismo alega conhecer a lei da história, não atribui a ela, por outro lado, o que aqueles que creem nas religiões tradicionais atribuem a Deus⁷. O comunismo enquanto uma ideologia nega, entre várias coisas, a existência de um Deus transcendente. Nunca tenta responder especificamente a questões religiosas, mas assegura que seus adeptos, ideologicamente treinados na doutrina, nunca as levantem. Jamais as ideologias, que sempre envolvem a explicação do movimento da história, fornecem o mesmo tipo de explicação que a teologia.

Arendt (1993) fornece a explicação desta distinção: justifica-se porque a teologia trata o homem como um ser racional, que faz perguntas, e cuja razão carece de reconciliação, mesmo quando há em torno dele a expectativa de que acredite no que está além da razão. Para ela, uma ideologia — e acima de todas, o comunismo, em sua forma totalitária politicamente eficaz — lida com o homem como se fosse uma pedra que cai e, portanto, passível de observação quando está caindo, sob as leis da gravidade. De qualquer forma, na visão fundamentalista do comunismo, em sua forma totalitária, extrapola-se a ideia de religião respaldada no seu conceito teológico. A autora estabelece que a ideologia bolchevique lembrava mais uma rígida escolástica medieval do que uma religião em termos modernos⁸.

⁷ Waldemar Gurian, em sua excelente breve História do bolchevismo (*Bolchevism*, Notre Dame, 1952), justifica sua compreensão do movimento bolchevista e comunista “como religião secular social e política” da seguinte forma: o que os que crêem nas religiões tradicionais atribuem a Deus e o que crentes atribuem a Jesus Cristo e à igreja, os bolchevistas atribuem às leis supostamente científicas, do desenvolvimento social, político e histórico, que eles fundaram a partir da doutrina estabelecida por Marx e Engels, Lênin e Stalin. Assim sendo, sua aceitação de tais leis doutrinárias podem ser caracterizadas como uma religião secular (ARENDR, 1993).

⁸ Alguns autores, especialistas em Império Russo, são citados por Arendt, como M.N. Katkov: “Todo poder deriva de Deus; o Czar da Rússia, porém, recebeu uma importância especial que o distingue de todo o resto dos governantes do mundo (...) Ele é sucessor dos Césares do Império Oriental, (...) fundadores do próprio credo da fé de Cristo. Reside nisto o mistério da profunda diferença entre a Rússia e todas as nações do mundo”. Segundo Katkov: “o governo na Rússia significa uma coisa totalmente diferente do que se entende por governo em outros países (...) na Rússia o governo, em sua mais alta acepção, é o Supremo Poder em ação. Cita também

O Czarismo parecia, às vezes, simbolizar uma gigantesca força motora com uma auréola singular de santidade. Por isso, ao contrário do pangermanismo, que exigiu a criação de uma ideologia, o pan-eslavismo não precisou inventar uma ideologia nova que satisfizesse as necessidades de sua alma eslava e do seu movimento, mas conseguiu interpretar o czarismo como a expressão antiocidental, anticonstitucional e antiestatal do próprio movimento. Conclui Arendt que:

Essa mistificação do poder anárquico inspirou ao pan-eslavismo suas mais perniciosas teorias a respeito da natureza transcendental e da inerente virtude de todo poder. Concebia o poder como uma emanção divina, que permeava toda a atividade natural e humana. Não constituía mais um meio para a realização de alguma coisa: simplesmente existia, os homens dedicavam-lhe seu serviço por amor a Deus, e qualquer lei que viesse a regular ou reprimir sua “força terrível e sem limites” era evidentemente sacrílega. Em sua completa arbitrariedade, o poder em si era considerado sagrado, fosse o poder do Czar ou o poder do sexo. (...) fizesse o que fizesse, o governo era sempre o “Supremo Poder da ação”, e bastava ao movimento pan-eslavo aderir a esse poder e organizar-lhe o apoio popular para santificar todo o povo - uma horda colossal, obediente ao desejo arbitrário de um só homem, que não era governada pela lei nem pelo interesse, mas se mantinha coesa unicamente pela força do seu número e pela convicção de sua própria santidade (ARENDDT, 1989, p. 280).

Os regimes comunistas eliminam as instituições religiosas e perseguem as convicções da religião, juntamente com inúmeros outros corpos sociais e espirituais detentores do poder de influência dentro da sociedade. A perseguição da religião não pode ser atribuída a motivos religiosos, em se tratando de regimes totalitários. A evidência, como entende Arendt, que se tem das perseguições nestes países não confirma a assertiva muito frequente de que a religião, mais do que qualquer outra atividade espiritual livre, é tida como ameaça principal à ideologia vigente. Para a autora, o motivo jaz no fato de que os

Pobiedonostev, em *reflections of a Russian statement* : “o poder existe não apenas por si mas pelo amor a Deus. É um serviço ao qual os homens se dedicam. Daí a força terrível e ilimitada do poder e o seu ônus terrível e ilimitado”. Outra passagem é: “a lei torna-se uma armadilha não apenas para um povo, mas para as próprias autoridades que cuidam da sua administração se a cada passo o executor da lei encontra restrições na própria lei então toda a autoridade se perde na dúvida, é enfraquecida pela lei e esmagada pelo medo da responsabilidade (ARENDDT, 1989, p.279-280). Excertos referentes às notas de rodapé 69; 70 e 71 da obra citada.

religiosos são mais perseguidos que os incrédulos pelo fato de serem os religiosos os mais difíceis de “convencer”, quanto às novas ideias impostas pelas ideologias dos regimes totalitários:

Chamar de religião essa ideologia totalitária não é apenas um elogio inteiramente inadvertido; impede-nos além disso de notar que o bolchevismo, embora nascido da história ocidental, deixa de pertencer à mesma tradição de dúvida e secularidade, e que suas doutrinas e suas ações abriram um verdadeiro abismo entre o mundo livre e as partes totalitárias do globo... a deificação que Stalin promoveu do cadáver de Lênin e a rigidez da teoria bolchevique faziam lembrar métodos escolásticos medievais (ARENDDT, 1993, p. 58).

Arendt comenta (1993, p. 59) que o termo “religião política ou secular” foi adotado por duas linhas bem distintas de pensamento e abordagem. Há, em primeiro lugar, a abordagem histórica, para a qual a religião nasce da secularidade espiritual do mundo atual, sendo o comunismo — ironiza a autora — apenas a versão mais radical de uma “heresia imanentista”. Há, em segundo lugar, a abordagem das ciências sociais, que trata a ideologia e a religião como uma só coisa, por acreditarem que não só o comunismo, mas o nacionalismo e o imperialismo cumprem, para seus adeptos, a mesma função que as congregações religiosas cumprem em uma sociedade livre.

A forma de abordagem das ciências sociais, referida anteriormente, vê a identificação entre ideologia e religião como funcionalmente equivalentes. Inclusive, para Arendt (1993), trata-se da interpretação que alcançou um destaque maior, na presente discussão entre a ideologia e a religião. Ela se baseia no pressuposto fundamental das ciências sociais de que não devem preocupar-se com a substância de um fenômeno histórico e político (tal como religião, a liberdade, ou o totalitarismo), mas somente com a função que ele desempenha em sociedade. Nessa ótica, ainda conforme a crítica, os cientistas sociais não se incomodam com o fato de que ambos os lados da batalha, o mundo livre e os governos totalitários tenham se recusado a chamar a própria luta de religiosa; acreditam poder descobrir objetivamente, isto é, sem prestar atenção ao que cada um dos lados tem a dizer. Se o comunismo é ou não é uma nova religião ou se o mundo livre está ou não defendendo seu sistema religioso.

Dentro das ciências sociais, Karl Marx foi o primeiro a utilizar os métodos para pesquisas sociais. Ele foi o primeiro a examinar sistematicamente — já ciente de que o discurso pode revelar a verdade assim como pode também ocultá-la — a história na forma como ela se revela nos pronunciamentos dos grandes chefes estadistas ou nas manifestações intelectuais e espirituais de uma época (Zeitgeist).

Marx recusava-se a aceitar qualquer um desses elementos pelas aparências, acusando-as de serem fachadas ideológicas atrás das quais escondem-se as verdadeiras forças históricas. A isso, um pouco mais tarde, ele deu o nome de superestrutura ideológica. Começou por decidir não considerar o que dizem as pessoas, mas somente o ser humano verdadeiramente ativo, cujos pensamentos são reflexos ideológicos e ecos do seu processo vital. Interpretou a religião como algo além da simples superstição ou espiritualização das experiências humanas tangíveis. Ao contrário, interpretou a religião como um fenômeno social no qual o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, assim como é dominado na produção capitalista por um produto de suas próprias mãos. A religião tornou-se para ele uma das muitas ideologias possíveis (ARENDR, 1993).

Desde *Ideologie und Utopie* de Karl Mannheim, habituaram-se a replicar o raciocínio, dizendo aos marxistas que o marxismo também é uma ideologia. A autora destaca que somente nessa época se pode chamar o comunismo de religião, sem precisar refletir sobre sua história anterior. E sem que nunca perguntar o que é de fato uma religião ou se ela chega a ser alguma coisa quando é uma religião sem Deus.

Marx não considerava o que cada época diz sobre si e possuía a convicção de que a ação política era basicamente violência, bem como que a violência era a parceira da história. Essa ideia está presente em sua filosofia da história — representada pelos homens na modalidade da falsa consciência, ou seja, na modalidade de ideologias — que pode ser feita pelos homens, tendo eles plenamente consciência do que estão fazendo.

O teórico política compreendia o fazer a história em termos de fabricação (o que já fora brevemente exposto ao citar o *homo faber*) e a fabricação de todas

as coisas feitas pelo homem implica em alguma violência. Ao humanizar os assuntos político-históricos resumia-se, conseqüentemente, em descobrir como dominar as próprias ações, tal qual dominamos a capacidade produtiva, ou, em outras palavras, como fazer história assim como fazemos outras coisas. A teoria marxista da superestrutura ideológica, consoante a Arendt (1993, p.63), que se baseia na distinção daquilo que “alguém alega ser e o que realmente é, e a concomitante desconsideração da qualidade que a linguagem pode ter de revelar a verdade, apoia-se totalmente nessa identificação entre ação política e violência”.

As chamadas ciências históricas e filosóficas, que partilhariam e sustentariam os mesmos padrões científicos da ciência natural, compartilham da ideia de que não se vive somente na natureza, mas também na sociedade humana. A sociedade deveria, portanto, abrir-se aos mesmos métodos e regras de investigação aos quais a natureza se abre. Nos termos de Arendt, seria “uma insistência no caráter complementar da natureza e da sociedade lançou, a partir de então, as bases para as categorias formais e não históricas que começavam a dominar as ciências históricas e sociais” (ARENDR, 1993, p.64). Tais categorias incluem várias escolas e métodos próprios como a luta de classes marxista, a lei de Darwin da sobrevivência dos mais aptos ou os tipos ideais de Max Weber.

Por fim, aparentemente, as religiões políticas ou seculares são o último acréscimo das categorias pontuadas, visto que essa terminologia, originalmente projetada para interpretar os movimentos totalitários, já se universalizou. Como exemplo, alude-se a Max Weber, quanto ao seu tipo ideal de “Líder Carismático”, tomando por modelo Jesus de Nazaré; discípulos de Karl Mannheim não viram dificuldade em aplicar a mesma categoria a Hitler. Algo semelhante parece acontecer com o termo religião. Não por acaso, mas pela própria essência de ver religião em todo lugar, que um de seus adeptos cita, em uma nota de rodapé, a espantosa descoberta feita pelo seu colega, segundo o qual “Deus não é só um elemento que chega tardiamente na religião: sequer é indispensável que ele viesse”(ARENDR, 1993, p.64).. Se as religiões seculares são possíveis, no sentido de que o comunismo é “uma religião sem Deus”, então não se vive mais

meramente em um mundo secular, que baniu a religião de seus assuntos públicos, mas em um mundo que chegou mesmo a eliminar Deus da religião.

Esta ideia está ligada à crescente funcionalização da sociedade, ou por outro lado, ao fato de que o homem moderno tem cada vez mais se tornado uma mera função na sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical da secularidade ou do ateísmo. Por outro lado, mostram, de forma clara, o aspecto radical da funcionalização do homem, uma vez que tais métodos de dominação se respaldam no pressuposto de que os homens podem ser completamente condicionados, já que não passam de funções de forças históricas ou naturais maiores que eles.

Nesta pesquisa, procurou-se identificar como as ideologias são empregadas em várias instituições sociais ou em vários aspectos ligados à vida social do ser humano, como a religião, a política, o racismo e a linguagem. E como também a ideologia é explorada por disciplinas ligadas ao conhecimento, como é o caso da História. Nas seções seguintes, há o interesse em analisar o uso da ideologia empregada e aplicada dentro de regimes políticos, como o Estado Nacional; além de debruçar-se sobre o conseqüente nacionalismo, ligado aos grupos étnicos de unificação e aos seus movimentos. E aos regimes totalitários, com o emprego sistemático da ideologia na política interna e na propaganda.

4 HANNAH ARENDT: IDEOLOGIA E NACIONALISMO

“A chave do súbito aparecimento do antissemitismo como centro de todo um conceito de vida e de mundo - em contraposição ao seu papel meramente político na França do caso Dreyfus, ou como mero instrumento de propaganda no movimento alemão de Stoecker - está na natureza do tribalismo e não em fatos e circunstâncias políticas. A verdadeira importância do antissemitismo dos movimentos de unificação étnica está nisto: o ódio aos judeus foi isolado de toda experiência real - política, social e econômica - , seguindo apenas a lógica peculiar de uma ideologia”

(Hannah Arendt)

Em um histórico de crescimento na Europa Moderna, os preconceitos quanto à ascendência étnica, combinados com ações discriminatórias, alcançaram uma importância significativa nos séculos XIX e XX, com a expansão do nacionalismo.

O nacionalismo apresenta-se como um novo ambiente ideológico, que começou afetando primeiro a Europa e o Oriente Médio, com dispersão posterior para praticamente o mundo todo. O nacionalismo estimulou novos projetos políticos, os quais levariam à reinvenção ou à afirmação de identidades, além da divisão ou fusão de Estados Organizados, de acordo com a lógica imperial ou a tradição local. A enorme reorganização política e social do período teve seu impacto sobre preconceitos étnicos, e a definição de inimigo ou inimigos se assentava nas discordâncias nacionais, que incluíam pressuposto acerca da religião e da raça.

A identidade religiosa ganhou uma nova importância, principalmente no que diz respeito às minorias, e a nova estrutura política passou a basear-se, em grande medida, na língua em comum e nos pressupostos acerca da ascendência partilhada⁹. As políticas de exclusão tornaram-se essenciais com a

⁹ O grande proponente do nacionalismo de classe média neste estágio foram as camadas médias educada e inferior das categorias profissionais, administrativas e intelectuais, ou seja, as classes educadas. As pequenas elites podem operar com línguas estrangeiras, mas a língua nacional se impõe uma vez que o quadro de pessoas instruídas tenha se tornado suficientemente grande. Daí, o momento em que livros didáticos e jornais são impressos pela primeira vez na língua nacional, ou quando essa língua é usada pela primeira vez para algum fim oficial, marca um passo importantíssimo na evolução nacional. O analfabetismo não constitui um obstáculo à

reestruturação fronteiriça. O debate sobre os direitos humanos, estimulado pela declaração de independência americana e, de forma ainda mais decisiva, pela Revolução Francesa, acabou por centrar-se na questão de quem teria direitos ou seria privado de cidadania e de direitos civis. As teorias das raças marcaram de forma profunda esse período — como discutido na seção Ideologia e Racismo. As realidades multiétnicas de alguns países definiram as possibilidades, bem como os limites, de aceitação das ideologias nacionais de ascendência comum (BETHENCOURT, 2018).

Reitera-se, antes de se analisar os textos de Arendt e de alguns de seus comentaristas a respeito do nacionalismo, que os desenvolvimentos políticos na Europa durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX vieram a alterar profundamente o debate sobre a variedade entre os seres humanos. A ascensão do nacionalismo europeu, além do expansionismo de potências como os Impérios Russo, Austro-Húngaro, Inglês e Alemão; colocavam as relações entre diferentes etnias no centro da ação política.

Abordar o nacionalismo pode dar a possibilidade de um viés amplo sobre o tema, todavia deixamos claro na introdução deste capítulo que o foco do trabalho é o tema da ideologia e o modo como ela é empregada na Modernidade, portanto mais especificamente, como o Estado-Nação e o nacionalismo, fazem uso da ideologia para dominação. Para isso, o primeiro passo é mostrar que o antissemitismo passou a ser eficaz durante os movimentos de unificação étnica, do mesmo modo que sua eficácia reside na fusão com o nacionalismo tribal da Europa oriental. Hannah Arendt demonstra que há uma afinidade inerente entre as teorias daqueles movimentos a respeito de povos e a existência sem raízes do povo judeu. Para ela:

Os judeus pareciam ser o único exemplo perfeito de um povo no sentido tribal; sua organização tornou-se modelo que os movimentos de unificação procuravam copiar; sua sobrevivência

consciência política, mas não há de fato qualquer prova que o nacionalismo de tipo moderno fosse uma força poderosa de massa exceto em países já transformados pela revolução dupla. Contudo, para as massas em geral, o teste de nacionalidade ainda era a religião: o espanhol era definido por ser católico, o russo por ser ortodoxo. Certos tipos de sentimento nacional, tal como o Italiano, ainda eram totalmente estranhos à grande massa do povo. Mesmo na Alemanha, a mitologia patriótica exagerou e muito o grau de sentimento nacional. (HOBBSAWM, 2008).

e suposta força pareciam a melhor prova da correção das teorias raciais (ARENDR, 1989, p.271).

Os judeus eram o exemplo de um povo que, sem país de qualquer espécie, manteve sua identidade através dos séculos e, no entanto, podiam ser citados como prova de que não havia necessidade de território para que se constituísse uma nacionalidade. Os movimentos de unificação étnica insistem na importância secundária do Estado e na suprema importância do povo, organizado em vários países e não apenas representado por instituições; os judeus eram o modelo perfeito de uma nação sem Estado e sem essas instituições.

Segundo a autora, o que arrastou os judeus para o centro das ideologias racistas, mais do que qualquer outro fato, foi a pretensão judaica de ser um povo eleito — único obstáculo sério para a mesma pretensão que advinha dos movimentos de unificação étnica. Não importava que o conceito judaico nada tivesse em comum com as teorias tribais a respeito da origem divina de um povo. Arendt finaliza afirmando que a ralé (a massa atomizada) não estava interessada em sutilezas de correção históricas e mal percebia a diferença entre uma histórica missão judaica de realizar o estabelecimento da humanidade na terra e a sua própria missão (nacionalista) de dominar todos os outros povos da terra (ARENDR, 1989).

A tese sobre a influência dos judeus, do modo em que viviam como povo, é reforçada por Arendt (1989, p. 273), no que diz respeito à escolha dos judeus, que o “Truísmo” tornado verdadeiro era de que o antissemitismo seria apenas uma forma de inveja. A filósofa considera que um povo é apartado da ação e da realização, seus laços naturais com o mundo comum são rompidos, de modo que ele tende a voltar-se para dentro de si e a alegar a missão de redimir a terra:

(...) quando isso acontece na civilização ocidental, tal povo encontra a antiga pretensão dos judeus a barrar-lhe o caminho messiânico. Foi isso que perceberam os porta-vozes dos movimentos de unificação étnica, e é por isso que se incomodaram tão pouco com a questão realista de saber se o problema judeu, em termos de números e de poder, era suficientemente importante para fazer do ódio aos judeus o esteio de suas ideologias. Do mesmo modo como o orgulho

nacional independia de qualquer realização, também o seu ódio pelos judeus independia de qualquer coisa que os judeus houvessem feito. Nesse ponto, todos os movimentos de unificação concordavam plenamente, embora nenhum deles soubessem como utilizar este esteio ideológico para fins de organização política (ARENDR, 1989, p.273).

A defasagem entre a formulação da ideologia dos movimentos étnicos e sua aplicação na política, detalhada posteriormente nesta pesquisa, é ilustrada por um documento forjado pela polícia secreta da Rússia chamada de "Protocolos dos sábios de Sião". O fato de que o fanatismo dos movimentos de unificação étnica tenha escolhido os judeus para seu centro ideológico, o qual iniciou o fim das comunidades judaicas europeias, constitui, para a autora, uma das mais lógicas e mais amargas vinganças de toda história.

Em termos políticos, não teve importância o fato de que o judaísmo e a devoção judaica, ainda intacta, houvessem sido sempre isentos da imanência direta da divindade. Para Arendt, eram até hostis a esse conceito. Isso porque o nacionalismo tribal é a perversão da religião, a qual fez com que Deus escolhesse uma nação entre as demais:

O ódio dos racistas aos judeus advinha da supersticiosa apreensão de que Deus poderia ter realmente escolhido os judeus e não a eles, de que a divina providência realmente houvesse concedido o sucesso aos judeus. Havia um certo ressentimento indeciso contra um povo que, ao que se receava, tinha recebido uma garantia racionalmente incompreensível de que surgiria finalmente, e a despeito de todas as aparências, como vencedor final da história do mundo (ARENDR, 1989, p.275).

Essa era a mentalidade da rale, que entendia o conceito judeu de uma missão divina de realizar o reino de Deus na terra em termos vulgares de sucesso e fracasso.

4.1 Estado-Nação: do Ponto de Vista da Ascensão e Queda do Povo Judeu

Em *Origens do totalitarismo*, no capítulo 2 da parte I, Arendt descreve que, no ápice do desenvolvimento do Estado-nação no século XIX, ele concedeu aos habitantes judeus a igualdade de direitos. Conforme Arendt (1989), isso esconde contradições profundas e fatais a evidente incoerência do fato de que os judeus receberam a cidadania dos governos que, no decorrer dos séculos, haviam feito da nacionalidade um pré-requisito, e da homogeneidade da população a principal característica da estrutura política. Como ele lembra em *A condição humana*, a participação numa classe social veio a substituir a proteção que antes era oferecida pela participação numa família, e a solidariedade social passou a ser substituída da solidariedade familiar:

Uma vez que a sociedade passa a substituir a família, os critérios de “sangue e terra” devem governar as relações entre seus membros; a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo passam a ser requisitos do Estado Nacional em toda a parte (ARENDR, 2001b, p. 269).

Segundo Arendt (1989, p.31), “as leis e éditos que outorgavam aos judeus o direito de emancipação prosseguiram na Europa de forma lenta e hesitante à lei francesa de 1792”. Esses decretos foram precedidos e acompanhados pela atitude ambígua do Estado-nação em relação aos seus habitantes judeus. Com a quebra da ordem feudal surgiu o conceito revolucionário de igualdade, segundo o qual não se podia tolerar uma nação dentro de outra nação. Destarte, as restrições e os privilégios dos judeus tinham de ser abolidos juntamente com todos os outros direitos especiais. A expansão dessa igualdade, contudo, dependia do crescimento da força de uma máquina estatal independente que, sob a forma de despotismo esclarecido ou de governo constitucional, superior a classe e aos partidos, pudesse, em isolamento, funcionar, governar e representar os interesses da nação como um todo.

A autora considera relevante que, a partir do século XVII, houve a expansão econômica estatal, o aumento da quantidade de crédito e o alargamento da esfera de influência econômica do Estado. Em tal cenário, ainda em conformidade com Arendt, era natural que se recorresse aos judeus, velhos e experimentados emprestadores de dinheiro. Também destaca que a

comunidade judaica possuía ligações com a nobreza europeia, a qual deviam muitas vezes proteção local e cujas finanças costumavam a administrar. Outro aspecto ressaltado é o de que nenhum outro grupo, entre as populações da Europa, estava disposto a conceder crédito ao Estado, tampouco a participar ativamente da evolução dos negócios estatais. Conclui-se, então, que era do interesse do Estado conceder aos judeus certos privilégios em troca e tratá-los como grupo à parte (ARENDR,1989).

A emancipação dos judeus, como lhes foi concedida pelo sistema de Estados nacionais na Europa do século XIX, tinha origem e significado ambíguo. Ela decorria da estrutura política e jurídica de um sistema renovado, que só podia funcionar nas condições de igualdade política e legal. De outro lado, a emancipação resultava claramente da gradual extensão de privilégios — originalmente concedida apenas a alguns indivíduos e, depois, a pequenas camadas de judeus ricos. E que passam a ser concedidos a todos os judeus da Europa central e ocidental, para que atendessem às crescentes exigências dos negócios estatais. Para Arendt, a contradição se encontra na seguinte questão:

A contradição fundamental entre o corpo político baseado na igualdade perante a lei e a sociedade baseada na desigualdade do sistema de classes impediu o desenvolvimento de sistemas eficazes e o nascimento de uma nova hierarquia política. A intransponível desigualdade da condição social - outorgada ao indivíduo e quase garantida por nascimento - coexistiam paradoxalmente com a igualdade política. Somente países politicamente atrasados, como a Alemanha imperial, haviam conservado alguns vestígios feudais. Lá, os membros da aristocracia, que, pouco a pouco, adquiriram a consciência de ser uma classe, dispunham de condição política privilegiada e, assim, podiam conservar como grupo, certa relação especial com o relacionamento dela com as outras, e não por sua posição pessoal no Estado (ARENDR, 1989, p.33).

A autora aponta, todavia, que a emancipação nesse caso específico significa, ao mesmo tempo, igualdade e privilégios. A igualdade de condição para todos os cidadãos constitui a premissa do novo corpo político. Embora essa igualdade tenha sido posta em prática, o processo coincidia com o nascimento de uma sociedade de classes. Estratificações que, novamente, separavam os cidadãos, econômica e socialmente, de modo tão eficaz quanto o Antigo Regime.

Conclui Arendt que, no continente europeu, a igualdade de condição foi substituída por uma simples igualdade perante a lei. Acrescenta que só os Estados Unidos e a Revolução Francesa, no período jacobino, tinham conhecido a igualdade de condição (ARENDR, 1989, p. 32).

Os judeus constituíam a única exceção à regra. Não formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes nos países em que viviam. Por outro lado, recebiam uma proteção especial do Estado, quer sob a antiga forma de privilégio, quer sob formas de leis especiais de emancipação. Distinções de que nenhum outro grupo necessitava e que, muitas vezes, precisava de reforço legal ulterior, frente à hostilidade da sociedade. Soma-se a isso que os serviços especiais que prestavam a governos impediam, simultaneamente, que submergissem no sistema de classes e que se estabelecessem como classe. Assim, mesmo que ingressassem na sociedade, formavam um grupo bem definido que preservava sua identidade. Mesmo dentro de uma das classes com as quais se relacionavam, fosse na aristocracia ou na burguesia.

Para Arendt (1989), não há dúvida de que o interesse do Estado-nação, no sentido de conservar os judeus como grupo especial, e evitar que fossem assimilados pela sociedade de classes, coincidia com o interesse dos judeus no sentido de sobreviver como grupo. Ela observa que as tentativas dos governos teriam sido vãs. Isto é, as fortes tendências de igualar todos os cidadãos, por parte do Estado; bem como de incorporar cada indivíduo em uma classe, por parte da sociedade; implicavam claramente a completa assimilação dos judeus. Assim, só poderiam ser frustradas por uma combinação de intervenção do governo e cooperação voluntária. Sem o interesse e as práticas dos governos, os judeus mal poderiam ter conservado sua identidade grupal:

Sua desigualdade social era bem diferente da desigualdade decorrente do sistema de classes; novamente, ela resulta da relação com o Estado, de modo que, na sociedade, o próprio fato de o indivíduo ter nascido judeu significa que ou era superprivilegiado - por receber proteção especial do governo - ou subprivilegiado, privado de certos direitos e oportunidades, negado aos judeus para impedir a assimilação (ARENDR, 1989, p. 34).

A autora apresenta, de uma forma esquemática, a ascensão e a queda do sistema de Estados-nações europeus com relação ao povo judeu. Seguem-se, dessa forma, quatro estágios. Primeiramente, nos séculos XVII e XVIII, era lento o desenvolvimento dos Estados-nações e o mesmo se processava sob a tutela dos monarcas absolutos. Muitos judeus emergiram individualmente do anonimato marginalizador para posições atraentes e quase sempre influentes de judeus da corte, que financiavam os negócios do Estado e administravam as transações financeiras dos seus soberanos. Poucos judeus eram atingidos com essas modificações em geral e a grande maioria continuava a viver dentro dos antigos padrões do feudalismo.

Em um segundo momento, após a Revolução Francesa — que alterou radicalmente as condições políticas de todo o continente europeu — surgiram Estados-nações no sentido moderno, cujas transações comerciais exigiam muito mais capital e crédito do que jamais dispuseram os judeus da corte. As novas e maiores necessidades governamentais só poderiam ser satisfeitas com a fortuna combinada dos grupos judeus mais ricos da Europa ocidental e central, confiada por eles a banqueiros judeus. Precisavam da coletividade judaica organizada como fonte de captação do dinheiro e lhe prestava apoio nesse sentido. É justamente em tal período que começa a concessão de privilégios — até então, só necessários aos judeus da corte que haviam feito fortuna nos centros urbanos no século XVII. Por fim, foi concedida aos judeus a emancipação em todos os Estados-nações, exceto naqueles países em que os judeus, devido ao seu elevado número e ao seu atraso social geral (como na Rússia), não conseguiram organizar-se em grupo especial à parte, de função econômica destinada a apoiar financeiramente o Estado (ARENDETT, 1989).

No terceiro estágio, a relação entre judeus e governo era indiferente aos olhos da burguesia, no que diz respeito à política de um modo geral e também às finanças do Estado. Essa indiferença vai chegar ao fim com o surgimento do Imperialismo no século XIX, uma vez que os negócios capitalistas em expansão necessitaram do apoio ativo do Estado para a expansão. Em virtude disso, o Imperialismo vai minar as bases do Estado-nação e incutir nas nações europeias o espírito comercial de concorrência competitiva. Os judeus foram substituídos por homens de negócio e de mentalidade imperialista.

Por fim, o quarto estágio mostra que o povo judeu do ocidente europeu, como grupo, desintegrou-se juntamente com o Estado-nação, nas décadas que precederam a primeira guerra mundial. Na era imperialista, as riquezas dos judeus haviam se tornado insignificantes. O elemento judeu, intereuropeu e não nacional, tornou-se objeto de ódio, devido a sua riqueza inútil, e de desprezo, devido a sua falta de poder. O declínio europeu, após a guerra, deixou-os destituídos de poder, atomizados em um rebanho de pessoas mais ou menos ricas (ARENDR, 1989, p. 35).

Os primeiros governos a necessitarem de renda regular e de finanças seguras foram as monarquias absolutistas, sob as quais o Estado-nação viria a nascer. Príncipes e reis feudais, antes do Estado-nação, também necessitavam de renda, e até mesmo de crédito, mas apenas para fins específicos e operações temporárias. Esses monarcas absolutos antes cuidavam de suas necessidades financeiras pelo velho método de guerra e pilhagem, e em parte pelo sistema de monopólio de impostos, o que poderia destruir seu poder, pois atingia as fortunas da nobreza e despertava hostilização por parte da população.

Antes dos éditos de emancipação, cada casa principesca, assim como cada monarca da Europa, já possuía um judeu da corte para administrar as finanças. Durante os séculos XVII e XVIII, esses judeus eram sempre indivíduos isolados, que mantinham conexão intereuropeia e dispunham de fontes de crédito na Europa, mas não constituíam entidade financeira internacional. Os judeus, individualmente — tais quais as primeiras pequenas ricas comunidades judaicas — dispunham de poder elevado, de modo que se permitiram abordar com maior relevância não só as discussões sobre seus privilégios, mas também sobre o direito de obtê-los. Em contrapartida, as autoridades dos Estados discutiam e referiam-se de maneira cuidadosa à importância dos serviços que os judeus prestavam ao Estado:

Não há sombra de dúvida quanto à conexão entre os serviços prestados e privilégios concedidos. Na França, na Baviera, na Áustria e na Prússia os judeus privilegiados recebiam títulos de nobreza, de modo que ultrapassaram o mero status de homens ricos (ARENDR, 1989, p.37).

Hannah Arendt indica que, até fins do século XVIII, nenhuma das camadas ou classes da sociedade tinha o desejo ou estava disposta a tornar-se a classe governante. Ou seja, recusavam identificar-se com o governo, como a nobreza havia feito durante o período monárquico absolutista, que perdurou nos séculos anteriores. Para ela, o fato de a monarquia não ter conseguido encontrar uma classe que substituísse a aristocracia dentro da sociedade levou ao rápido desenvolvimento do Estado-nação e à presunção de que o sistema estivesse acima de todas as classes, independente da sociedade e com a pluralidade de interesses particulares que a perfazem. O sistema do Estado-nação aprofundou a brecha entre Estado e sociedade — e a estrutura política da nação repousava em tal brecha. Conclui Arendt: “sem essa brecha não seria nem necessário nem possível incluir os judeus na história europeia em termos de igualdade” (ARENDR, 1989, p.37).

O Estado, ao falhar na tentativa de ter uma das classes como representantes, passou a dedicar-se como poderosa empresa comercial. O crescimento dos negócios estatais foi causado pelo conflito entre o Estado e as forças financeiramente poderosas da burguesia, que preferiram dedicar-se ao investimento privado, de forma a evitar a intervenção no e do Estado.

É esse um dos momentos, na perspectiva de Arendt, mais cruciais para o entendimento do porquê de as comunidades judaicas e os judeus da corte serem tão importantes para o desfecho catastrófico de tudo que viria de tal aliança. Ela aponta que:

(...) foram os judeus a única parte da população disposta a financiar os primórdios do Estado e a ligar seu destino ao desenvolvimento Estatal com o seu crédito e suas ligações internacionais, estavam em excelente posição para ajudar o Estado-nação a afirmar-se entre os maiores empregadores e empresas da época. Acentuados privilégios e mudanças decisivas na condição de vida dos judeus constituíam o preço pela prestação de tais serviços e, ao mesmo tempo, a recompensa por grandes riscos (ARENDR, 1989, p.38).

No fim do século XVIII, muitos judeus em Berlim, no ápice de suas fortunas, impediram o influxo dos judeus da província oriental (a exemplo dos

poloneses) do Império Germânico, porque não desejavam dividir a sua igualdade com seus correligionários mais pobres e menos cultos, os quais não reconheciam como iguais. Arendt relembra que, quando ao tempo da Assembleia Nacional Francesa, os judeus de Bordeaux e Avignon protestaram violentamente contra a concessão de igualdade, por parte do governo francês, aos judeus das províncias orientais.

Nota-se o desabafo da autora em relação à concessão de igualdade, mais como concessão de privilégios do que igualdade em si. A crítica indica que ficou claro que os judeus não pensavam em termos de direitos iguais, mas de privilégios e liberdades especiais. Não surpreende, portanto, que judeus privilegiados, ligados aos negócios de governos e conscientes da natureza e condição de seu *status*, custavam a aceitar a concessão para todos judeus dessa liberdade. Liberdade conquistada por eles em troca pelos seus serviços e que, por isso, não podia tornar-se um direito a ser compartilhado por todos da comunidade judaica (ARENDDT, 1989).

Ainda segundo a autora, somente no fim do século XIX, com a ascensão do Imperialismo, instigou-se as classes proprietárias a mudarem de opinião em relação à improdutividade do Estado. Com isso, em grande medida, a expansão do Imperialismo — conjugado ao aperfeiçoamento e ao domínio dos instrumentos de violência por parte do Estado — torna interessante, a partir de então, ter o Estado como parceiro nos negócios comerciais. Com isso, foram atraídas as classes dos proprietários (burguesia, aristocracia, fazendeiros, nobreza) a investirem nos negócios estatais para o além-mar. De forma gradual e automática, os judeus passaram a perder suas posições singulares — e muitas vezes exclusivas — dentro dos Estados.

Quando, em meados do século XIX, alguns Estados já tinham suficientes créditos, passaram a dispensar o financiamento e a garantia dos judeus para seus empréstimos. Como mostrado anteriormente, a evolução do Imperialismo fez que as classes proprietárias, nobreza e outros grupos que antes não contribuía para o investimento estatal passassem a dispor créditos ao governo, o quanto ele necessitasse. Percebiam que o Estado-nação se alinhava a seus interesses particulares. Nesse contexto, o Estado-nação tornou-se a única

entidade capaz e que podia realmente proteger as propriedades de seus cidadãos.

Para Arendt, o tipo de relação entre os judeus e a aristocracia impediu que o grupo judeu se ligasse a outra camada da sociedade. E, com o declínio do Estado-nação, tal relação desapareceu no fim do século XIX e não mais foi substituída. Dessa maneira, as consequências do que sobrou dessas relações foram as seguintes:

Como seu vestígio, entre os judeus permaneceu a inclinação por títulos aristocráticos (especialmente na Áustria e na França) e, no tocante aos não judeus, uma espécie de antissemitismo liberal, que colocava judeus e nobreza num mesmo nível, por alegar que ambos se aliavam financeiramente à burguesia em ascensão. Esses argumentos, correntes na Prússia e na França, eram plausíveis antes da emancipação geral dos judeus, pois os privilégios dos judeus da corte realmente se assemelhavam aos direitos e às liberdades da nobreza; os judeus demonstravam o mesmo medo da aristocracia de perder os privilégios, e usavam os mesmos argumentos contra a igualdade de todos (ARENDR, 1989, p.40).

No século XVIII, muitos judeus privilegiados foram outorgados com títulos menores de nobreza; e, no começo do século XIX, quando judeus ricos que perderam seus laços com as comunidades judaicas, buscaram *status* social seguindo o modelo da aristocracia. Contudo, Arendt (1989) também mostra que essa busca foi em vão, pois a nobreza estava em declínio, sendo empurrada pela rica burguesia em crescimento material e de influência crescente nos negócios do Estado. Ao contrário dos judeus, a burguesia ascendia em suas posições sociais. O outro obstáculo imposto a eles reside no fato de que a própria aristocracia, especialmente na Prússia, veio a ser a primeira classe a esboçar uma ideologia baseada no antissemitismo.

Como os judeus eram servos do rei e fornecedores em tempos de guerra, jamais participaram dos conflitos de uma forma politicamente direta. Quando esses conflitos se intensificaram, de forma a evoluir para guerras nacionais de cunho ideológico, os judeus mantiveram suas características de grupo internacional, ou seja, nunca estiveram ligados a uma causa nacional.

Não sendo mais banqueiros estatais, tampouco fornecedores em tempos de guerra entre estados nacionalistas, os judeus foram transformados em “consultores financeiros e assistentes em tratado de paz e de modo mais organizado e menos indefinido, mensageiros e intermediários na transmissão de notícias” (ARENDR, 1989, p.41). Para a autora, o significado da eliminação dos judeus do cenário internacional tinha um significado mais amplo e mais profundo do que o antissemitismo propriamente dito. Arendt esclarece que eram valiosos na guerra, na medida em que, usados como elementos não nacional, asseguravam a possibilidade de paz: “enquanto o objetivo dos beligerantes nas guerras de competição era a paz de acomodação e o restabelecimento do *modus vivendis*” (ARENDR, 1989, p.41).

Quando as guerras se tornaram ideológicas, sendo muitas vezes a ideologia aplicada e construída em diferentes vieses do ufanismo nacional; passaram a visar a completa aniquilação do inimigo e, portanto, desde então, os judeus deixaram de ser úteis. Como cunha a crítica, isso levou à destruição de sua existência coletiva, à extinção da vida grupal específica e à tentativa de seu extermínio físico.

Várias dessas nuances ligadas à cultura hebraica são analisadas por Arendt, em alguns textos da Obra *Escritos Judaicos* (2016). Entre eles, em *Criando uma atmosfera cultural*, a autora recorda que o termo “cultura”, tal como se conhece hoje, surgiu recentemente, durante a secularização da religião e a dissolução dos valores tradicionais. Em sua perspectiva, a secularização transformou os conceitos religiosos e os resultados da especulação religiosa de tal forma, que eles receberam um novo significado e importância independentes da fé. A esse respeito, Arendt afirma categoricamente: “essa transformação marcou o início da cultura como a conhecemos — isto é, a partir daí, a religião tornou-se uma parte importante da cultura, porém não mais dominava todas as realizações espirituais” (ARENDR, 2016, p.525).

Era importante para o estabelecimento da cultura, além da destruição dos valores tradicionais, o grande medo do esquecimento, que logo seguiu-se ao Iluminismo do século XVIII e que se prolongou durante o século XIX. Isto é, segundo Arendt, havia o perigo de perder a continuidade histórica como tal, juntamente com os tesouros do passado. Além do medo de ser roubado do fundo

propriamente humano de um passado, de tornar-se um fantasma abstrato como o homem sem sombra. A autora pontua, na sequência, que tal cenário foi a força motriz por trás da nova paixão por imparcialidade e pela coleta de curiosidades históricas, que deram origem à nova ciência histórica e filológica atual, assim como os gostos monstruosos do século XIX¹⁰.

Arendt (2016, p.526) prossegue com a seguinte afirmação: “Cultura é por definição secular” e requer um tipo de abertura de espírito do qual nenhuma religião nunca será capaz:

Pode ser perfeitamente pervertida por meio de ideologias e *Weltanschauungs* que compartilham, ainda que em um nível mais baixo e vulgar, do desdém da religião por tolerância e da pretensão de possuir a verdade. Embora a cultura seja hospitaleira, não devemos esquecer que nem a religião, nem as ideologias se resignarão, poderão ser somente partes de um todo (ARENDR, 2016, p. 526).

Arendt (2016) considera o que aconteceu não somente com o povo judeu, na Europa do Renascimento, e que vários povos não compartilharam do lento processo de secularização, a partir do qual nasceu a cultura moderna. Para ela, as consequências dessa falta de vínculos espirituais entre judeus e a civilização não judaica não foram tão naturais como lamentáveis. Os judeus que queriam cultura abandonaram o judaísmo de modo imediato e completamente, muito embora a maioria deles continuasse consciente de sua origem judaica. Prossegue a autora, concluindo que a secularização e mesmo o aprendizado secular passaram a identificar-se somente com a cultura não judaica, de forma que nunca ocorreu a esses judeus que eles poderiam ter iniciado um processo de secularização em relação à sua própria herança.

No texto *O judeu como pária: uma tradição oculta*, Arendt descreve a tendência crescente de conceber o povo judeu como uma série de unidades territoriais separadas, de separar sua história em muitas crônicas regionais e registros paroquiais. Para isso, reforça que

¹⁰ Aqui a autora se refere às ideologias dos movimentos partidários ligados à ideologias nacionais do século XIX que escrevemos no subcapítulo acima com mais detalhes sobre o nacionalismo. Tais como "origem divina de um povo" e de "povo escolhido".

(...) suas grandes personalidades foram deixadas forçosamente à sua mercê de propagandistas assimilacionistas - para serem exploradas somente a fim de reforçar interesses egoístas ou prover supostas ilustrações de ideologias dúbias (ARENDR, 2016, p. 494).

A emancipação dos judeus deveria corresponder à sua admissão, como judeus, à categoria de humanidade, e não uma concessão para maquiagem os gentios ou uma oportunidade para bancar o *parvenu* (ARENDR, 2016). Esses gentios perceberam que, nitidamente, não gozavam de liberdade política, nem sequer de integração plena à vida das nações. Em contrapartida, tinham sido separados do seu próprio povo e perdido contato com a simples vida natural do homem comum. Tais homens haviam alcançado liberdade e popularidade pela simples força da imaginação.

O *status* de judeu, na Europa, não é apenas aquele de um povo oprimido. Arendt lembra também daquilo que Max Weber chamou de “povo pária” (2016, p.495), que é um fato mais claramente avaliado por aqueles que tiveram a experiência prática do quão ambígua é a liberdade que a emancipação assegurou, assim como do quão traiçoeira foi a promessa de igualdade que a assimilação realizou. Assim esclarece Arendt que:

Em sua posição de párias sociais, esses homens refletem o *status* político de todo o seu povo. [...] o conceito de pária tornou-se tradicional, muito embora a tradição não seja senão tácita e latente, e sua continuação automática e inconsciente. Apesar da delgada base a partir da qual o conceito foi criado e a partir da qual foi progressivamente desenvolvido, ele foi, contudo, ficando maior no pensamento de judeus assimilados do que pode ser inferido das histórias judaicas padrão (ARENDR, 2016, p.495).

Essas histórias judaicas padrões, às quais se refere Arendt na citação acima, existiam das formas mais variadas. Hannah Arendt faz referência a quatro delas. O primeiro tipo 1 será o *schlemiel* e o senhor dos sonhos. Em *Rahel Varnhagem: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo* (ARENDR, 1994b, p.15), a palavra íídiche, atualmente de uso corrente no alemão e no inglês americano, significa “tolo”, “azarado”, “malsucedido”. *Schlemiel* é um personagem típico da literatura e do folclore judaico-europeu, que bem poderia ser chamado em português de “pobre diabo” ou “João ninguém”. Como os nacionalistas utilizaram-se de todo este estereótipo na criação ideológica racial contra os judeus a partir dos movimentos nacionalistas, é o que se busca expor na próxima seção.

4.2 Nacionalismo

Do ponto de vista sociológico, o Estado-nação era o corpo político das classes camponesas europeias emancipadas — dos latifundiários e proprietários rurais. E é por isso que os exércitos nacionais só conseguiram manter suas posições permanentes, nesses Estados, enquanto se constituía e se mantinha a verdadeira representação da classe rural, até o fim do século XIX. O exército era a honra desses fazendeiros: eles eram transformados em senhores, o exército os corporificava e os fortalecia, de modo que o patriotismo era a forma ideal da propriedade. O nacionalismo ocidental foi produto de classes firmemente enraizadas e emancipadas.

A consciência da nacionalidade é recente, se a compararmos com a estrutura do Estado. A consciência nacional é consequência da secular evolução da monarquia e do despotismo esclarecido. Até então, fosse aos moldes de Estados republicanos ou representados à maneira da monarquia constitucional; o Estado herdou como função suprema a proteção de todos os habitantes do seu território, independentemente de sua nacionalidade, e devia agir como instituição¹¹ legal suprema. No entanto, quando o Estado-nação surgiu, com a

¹¹ O direito à cidadania do nascimento expressa uma divisão importante estabelecida em finais do século XVIII, início do século XIX: o *jus soli* foi instalado pelas revoluções americanas e

crescente consciência nacional do povo, essa herança de proteger qualquer cidadão ruiu, pois a consciência nacional do povo interferiu em tais funções de proteção. Em nome da vontade do povo, o Estado foi obrigado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais” (e aqui se inicia a tragédia), visto que o Estado concedia direitos civis e políticos completos apenas àqueles que pertenciam à comunidade nacional, por direito de origem ou por direito de ter nascido no solo. Isso significou que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação (ARENDR, 1989).

A facilidade pela qual a nação (ou os nacionalistas) conquistaram o Estado se deve à queda das monarquias absolutistas e ao surgimento das classes. O monarca absoluto servia aos interesses da nação como um todo. Nesse interesse comum, corria o perigo de ser substituído por permanentes conflitos entre as numerosas classes e pela luta do controle estatal. O único laço comum que restava aos cidadãos de um Estado-nação, sem um monarca que simbolizasse a essência do grupo, era a origem comum:

Assim, num século em que cada classe e cada segmento da população eram dominados por interesses próprios, o interesse da nação como um todo era supostamente garantido pela origem comum, que encontrou sua expressão sentimental no nacionalismo (ARENDR, 1989, p.262).

O conflito entre Estado e a nação é fruto do próprio nascimento do Estado-nação moderno. Após a declaração dos direitos do Homem, na ocasião da Revolução Francesa, ficou clara a exigência da soberania nacional para que as pessoas tivessem direito a esses Direitos do Homem. O resultado prático e catastrófico, que já se sabe, foi a contradição de que, desde então, os direitos humanos passaram a ser protegidos e aplicados somente sob a forma de direitos nacionais. Nessa esteira, a instituição do Estado — cuja tarefa era a de proteger e garantir ao homem os seus direitos, como cidadão e como membro de grupo

francesas e significa o direito à cidadania para todas as crianças nascidas nesses territórios, ao passo que a Alemanha e os países do Leste Europeu estabeleceram o *jus sanguinis*, limitando o direito à cidadania aos filhos de cidadãos já existentes. Assim sendo, a noção de ascendência era crucial na visão essencialista da nação representada pelo *jus sanguinis*, ao passo que o *jus solis* representava uma compreensão mais aberta e flexível de cidadania.

— perdeu a aparência legal e racional. Podia doravante ser interpretada pelos românticos como nebulosa representação de uma “alma nacional”, que estava além e acima da lei.

Em sua essência, o nacionalismo ideológico é essa transformação do Estado em instrumento da nação e da identificação (cores, símbolos, bandeira e linguagem) do cidadão como membro da nação. A luta de classes havia enterrado a antiga ordem feudal. Um liberalismo individual permeou a sociedade nessa época na qual se acreditava, equivocadamente, que o Estado governava meros indivíduos, quando na realidade geria as classes que se digladiavam pelo poder. As mesmas classes viam no Estado uma espécie de entidade suprema.

O nacionalismo sempre conservou essa íntima lealdade ao governo e nunca chegou a perder a sua função de manter um precário equilíbrio entre a nação e o Estado, de um lado, e entre os cidadãos de uma sociedade atomizada, do outro (ARENDR, 1989, p.263).

Hannah Arendt indica que tudo isto parecia ser o desejo da nação: que o Estado a protegesse das consequências de sua atomização social e, ao mesmo tempo, garantisse a possibilidade de permanecer nesse Estado de atomização. Para isso, o Estado teve que reforçar a centralização, que monopolizou todos os instrumentos de violência e possibilidade de poder. O nacionalismo tornou-se o precioso aglutinante que iria unir um Estado centralizado a uma sociedade atomizada. E, realmente, demonstrou ser a única ligação operante, ativa entre os indivíduos formadores do Estado-nação (ARENDR, 1989).

Os cidadãos nativos de um Estado-nação com frequência olhavam de uma forma preconceituosa e com desprezo os cidadãos naturalizados (que haviam recebido seus direitos por lei e não por nascimento) do Estado, e não da nação. Já que que o Estado permaneceu uma instituição legal, mesmo em sua forma pervertida de não proteger seus cidadãos. A lei controlava o nacionalismo, à medida que o nacionalismo havia surgido da identificação dos cidadãos com seu território e com suas fronteiras delineadas.

Tais povos ainda não haviam ultrapassado o estágio de mal formulada consciência étnica. Seus idiomas nem sequer tinham saído da fase de dialetos,

pela qual passaram todas as línguas europeias, antes de prestarem-se a fins literários. Suas classes camponesas não haviam assentado raízes e estavam distantes da emancipação — para essa classe, o nacionalismo era mais um sentimento privado e portátil, mais inerente à qualidade do indivíduo do que uma questão do interesse público e da civilização.

Hannah Arendt (1989, p.263) cunhou um termo para referir-se ao nacionalismo tardio de Estados, como Itália, Rússia e Alemanha — denominou-o “nacionalismo tribal”. Isso é caracterizado pela constante tentativa de igualar-se ao orgulho nacional das demais nações ocidentais, embora percebessem carecer até mesmo de um país, sendo ainda mais distante a posse de um Estado próprio. Nem sequer possuíam realizações nacionais e, no entanto, podiam apontar apenas para si mesmos, para seus idiomas, como se a língua em si já fosse uma realização. Nas palavras da autora:

(...) num século que ingenuamente julgava que todos os povos eram virtualmente nações, só isto restava aos povos oprimidos da Austria-Hungria e da Rússia-czarista, onde não existiam condições para a trindade povo-território-Estado, onde as fronteiras mudavam constantemente durante séculos e as populações permaneciam em movimento migratório mais ou menos contínuo. Essas massas não tinham a menor ideia do significado dos conceitos de *pátria* e *patriotismo*, nem a mais vaga noção de responsabilidade comunitária limitada. (ARENDR, 1989, p.263)

Em conformidade com Arendt (1989), o nacionalismo tribal surge dessa atmosfera de desarraigamento. Esse desarraigamento foi a verdadeira fonte daquela consciência tribal ampliada; a qual, na verdade, significa que os indivíduos desses povos não tinham um lar definido, mas se sentiam em casa onde quer que vivessem outros membros de sua tribo.

Esse cenário marcou os movimentos de unificação étnica. No caso alemão, é o caso dos Três Reichs. Tanto o Reich I quanto o II e o III são movimentos de unificação étnica tribal, de caráter ultranacionalista. Nunca antes tentaram ao menos alcançar a emancipação nacional; mas, imediatamente, em seus sonhos de expansão, transcenderam os limites estreitos da comunidade

nacional. Proclamaram a comunidade de um povo que permaneceria como fator político, ainda que seus membros estivessem espalhados.

É possível demarcar uma importante diferença de tal nacionalismo tribal e os verdadeiros movimentos de libertação nacionais. Os últimos começavam com uma exploração do passado nacional; já o nacionalismo tribal projetou a base de sua comunidade num futuro, em cuja direção o movimento deveria marchar. E nada melhor do que a ideologia para sustentar suas teses de futuro inerente e inevitável.

O nacionalismo tribal assumiu novo aspecto organizacional: os movimentos de unificação. É comum entre estes a existência de povos que dispunham, de alguma forma, de um país natal, como é o caso de alemães e russos. Arendt chama atenção para o contraste entre o imperialismo e os movimentos de unificação. Para a autora, o imperialismo de ultramar se contentava com a relativa superioridade da missão nacional — mencionadas na seção deste trabalho denominada “ideologia e racismo” — ou da tarefa do homem branco, cuja missão era civilizar os selvagens. Enquanto que os movimentos de unificação étnica, reforça a autora (1989, p. 265); partiam da reivindicação absoluta da escolha divina.

Se buscar reminiscências da seção “ideologia e religião”, chamaria atenção do leitor para a questão do sentimento religioso, que está a serviço de muitas ideologias políticas. Similarmente, há ideologias modernas que se voltam à funcionalização da manipulação de massas, tal qual a religião foi utilizada para esses serviços, em alguns momentos da história. Arendt considera que o nacionalismo dos movimentos de unificação étnica é um substituto emocional da religião:

Já se disse muitas vezes que o nacionalismo é um substituto emocional da religião, mas só o tribalismo dos movimentos de unificação étnica ofereceu nova teoria religiosa e novo conceito de santidade. A função e a posição religiosa do Czar na Igreja greco-ortodoxa não seriam suficientes para levar os pan-eslavos russos a descobrir a natureza e a essência cristãs do povo russo, o qual, segundo Dostoiévski, era o próprio “são Cristóvão das nações que levava Deus diretamente aos problemas do mundo. Foi devido às pretensões de serem os russos o “único povo divino dos tempos modernos” que os pan-eslavistas

abandonaram suas antigas tendências liberais e, apesar da oposição e de certa perseguição do governo, tornaram-se fiéis defensores da Rússia sagrada (ARENDDT, 1989, p. 265).

Ressalta-se, então, que os pangermanistas austríacos tinham semelhantes reivindicações quanto à divina escolha, embora com o passado liberal permanecessem anticlericais e tenham se tornado anticristãos. Arendt (ARENDDT, 1989, p.265) completa o raciocínio lembrando de que disse Hitler durante a Segunda Guerra Mundial: “Deus todo poderoso construiu nossa nação. Ao defendermos sua existência, estamos defendendo o seu trabalho”. Arendt também aponta que essas formulações não decorriam de necessidade propagandística do momento. Esse fanatismo é algo mais que simples abuso de linguagem religiosa: por trás dele há uma estrutura teológica, responsável pelo ímpeto dos primeiros movimentos de unificação étnica e que teve considerável influência na evolução dos modernos movimentos totalitários.

Os movimentos de unificação étnica pregavam a origem divina dos seus próprios povos, em contraposição à fé judaico-cristã na qual a origem divina se encontra no homem. Segundo os movimentos nacionalistas de unificação étnica, o homem, por pertencer inevitavelmente a algum povo, apenas por meio desse povo podia receber a sua qualidade divina. O valor divino do indivíduo se encontra no fato de ele pertencer ao povo divino, não é algo inerente ao homem. Este perde esse valor divino quando decide mudar de nacionalidade, pois este ato destrói todos os laços por meio dos quais fora dotado de origem divina:

(...) e cai num estado de apatia metafísica. Era dupla a vantagem política desse conceito, fazia da nacionalidade uma qualidade permanente que já não era afetada pela história, não importando ao que acontecesse a determinado povo - emigração, conquista ou dispersão. Mas de impacto ainda mais imediato era o fato de que, no contraste absoluto entre um povo de origem divina e todos os outros povos, desapareciam todas as diferenças entre os indivíduos desse povo: econômica, sociais e psicológicas. A origem divina transformava o povo numa massa uniforme “escolhida” de robôs arrogantes” (ARENDDT, 1989, p.265).

Arendt (1989) vai além, ao demonstrar que tal teoria de origem divina dos povos é tão notável quanto a sua utilidade política. Para a autora, Deus não criou

nem os homens — cuja origem é a procriação — muito menos os povos, que devem sua existência como consequência da organização humana em grupos sociais.

Segundo Arendt (1989), os homens são desiguais segundo sua origem natural, suas diferentes organizações e seu destino na história. E completa que a igualdade entre os homens é apenas uma igualdade de direitos, ou seja, uma igualdade de objetivo humano — tal qual a igualdade que existe no Estado-nação, considerada por Arendt mais privilégio de classes do que igualdade.

Porém, há uma outra igualdade que a autora leva em consideração para o debate. Ela cunha a existência de uma igualdade que, na tradição judaico-cristã, expressa outro conceito. Um conceito de origem comum que ultrapassa a história humana, da natureza e dos objetivos humanos. A saber, uma origem comum do homem místico e inidentificável, o único que foi criado por Deus. “Essa origem divina é o conceito metafísico no qual pode basear-se a igualdade de objetivo político e de estabelecer a humanidade na terra” (ARENDR, 1989, p. 266).

O nacionalismo e o seu conceito de missão nacional, segundo Arendt, perverteram, por sua vez, o conceito nacional de humanidade como família de nações. Transformou-a numa estrutura hierárquica, onde as diferenças de história e de organização eram tidas como diferenças entre homens, resultantes de origem natural. Nessa mesma fonte, se alimentará o racismo, que foi precedido pelas teses de sangue azul da nobreza, ao tentar convencer as pessoas, por meio de meras opiniões, as diferenças naturais entre os homens.

O racismo, que negava a origem comum do homem e repudiava o objetivo comum de estabelecer a humanidade, introduziu o conceito de origem divina de um povo em contraste com todos os outros, encobrindo assim com uma nuvem pseudo mística de eternidade e finalidade o que era resultado temporário e mutável do engenho humano (ARENDR, 1989, p. 266).

De acordo com Arendt (1989), é essa finalidade que age como denominador comum entre as filosofias dos movimentos de unificação étnica e os conceitos raciais. Tal afinidade reside na ideia de que, politicamente, não importa que Deus ou a natureza venha a constituir a origem de um povo; num

caso ou noutro, os povos se transformam em espécies animais. O resultado da ideologia, nesse caso em específico, é que o “povo divino” passa a viver num mundo no qual é o perseguidor inato de todas as outras espécies mais fracas, uma vez que só as regras do mundo animal podem aplicar-se aos seus destinos políticos.

O conceito de origem divina de um povo é a base dos movimentos do tribalismo, de movimentos de unificação tão comuns na Europa durante o século XIX. Parte das atrações que exerceram o tribalismo dos movimentos de unificação, sobre a grande parte da população, consiste no grande desprezo por parte desses movimentos com que viam o individualismo liberal, o ideal de humanidade e a dignidade do homem. Assim expressa a autora sua visão:

(...) nenhuma igualdade subsiste quando o indivíduo deve seu valor apenas ao fato de ter nascido russo ou alemão; mas fica no seu lugar uma nova coerência, um sentido de confiança mútua entre todos os membros do povo que, realmente, é capaz de aplacar as justificadas apreensões dos homens modernos quanto ao que lhes poderia acontecer se, como indivíduos isolados numa sociedade atomizada, não fossem protegidos pelo próprio número e pela imposição de uma coerência uniforme (ARENDDT, 1989, p. 266-7).

Toda essa atmosfera de tendência para o isolamento tribal e para a ambição de raça dominante, segundo Arendt, resultava em parte do sentimento instintivo de que o conceito de humanidade (como ideal religioso ou humanístico) implica a responsabilidade comum. Em consequência de tal posicionamento, o fato de que tanto o tribalismo quanto o racismo são maneiras realistas, porém, destrutivas, de a humanidade fugir dessa situação de responsabilidade comum. Ainda de acordo com a autora, esse desarraigamento metafísico, que correspondia ao desarraigamento territorial das primeiras nacionalidades que vieram a seduzir, amoldava-se igualmente bem às necessidades das massas flutuantes das cidades modernas e foi, no entanto, absorvido prontamente pelos regimes totalitários (ARENDDT, 1989).

Os movimentos surgiram na Europa como uma espécie de “partidos acima dos partidos”, que abordado com mais detalhes adiante; e, desde o início,

eram carentes das forças de “emoções herdadas”. Esses movimentos, contudo, encontraram um substituto das “emoções herdadas” nas ideologias, que os partidos continentais já haviam desenvolvido. Havia, porém, uma diferença no emprego de tais ideologias, que não apenas acrescentavam a justificação ideológica à representação de interesses, mas serviam como princípios organizacionais. Concluiu Arendt da seguinte forma:

Se os partidos haviam sido entidades para a organização de interesses de classe, os movimentos se tornaram corporificações de ideologias. Em outras palavras, os movimentos estavam “carregados de filosofia” e proclamavam haver posto em marcha “a individualização do universo moral dentro de um coletivo (ARENDDT, 1989, p. 281).

O absolutismo destes movimentos é a concretização das ideias, inicialmente concebida da teoria hegeliana do Estado e da História¹², desenvolvida também por Marx. E, para Arendt, não foi ao acaso que o pan-eslavismo russo foi tão influenciado por Hegel quanto o bolchevismo foi influenciado por Marx. Ambos acreditavam no processo histórico, em que as idéias só podiam se concretizar num complicado movimento dialético. Arendt ainda revela que foi necessária a vulgaridade da ralé, para que descobrissem as extraordinárias possibilidades dessa concretização para a organização de massas. A ponto de seus líderes dizerem à turba que cada um dos seus

¹² Somente em um mundo em transformação, em que se esteja criando valores novos e fundamentais e destruindo os antigos, pode o conflito intelectual chegar ao ponto em que os antagonistas busquem aniquilar não só as crenças e atitudes específicas um do outro, mas igualmente os fundamentos intelectuais sobre os quais estas crenças e atitudes repousam. Em lugar da unidade ontológica e medieval-cristã objetiva do mundo, emergiu a unidade subjetiva do sujeito absoluto do Iluminismo - a consciência em si. Desde então, o mundo enquanto mundo somente existe com referência à mente de quem o conhece, e a atividade mental do sujeito determina a forma pela qual o mundo aparece. Isto, segundo o professor Mannheim, constitui, de fato, a concepção total embrionária de ideologia, ainda que esteja, por enquanto, despida de suas implicações históricas e sociológicas. Neste estágio, concebe-se o mundo como uma unidade estrutural, e não mais como pluralidade de acontecimentos esparsos, tal como aparecia no período intermediário, quando a ruptura da ordem objetiva parecia trazer um caos. Atinge-se o segundo estágio do desenvolvimento da concepção total de ideologia quando se vê na perspectiva histórica a noção total, mas supratemporal de ideologia. Esta é principalmente uma realização de Hegel e da escola histórica. Esta última, e Hegel em um grau ainda maior, partem da suposição de que o mundo é uma unidade e é somente concebível com referência a um sujeito conhecedor. E neste ponto se acrescenta à concepção o que, para nós, constitui um elemento original decisivo — a saber, o de que esta unidade está em processo de contínua transformação histórica e tende a uma constante restauração de seu equilíbrio em níveis sempre mais elevados. Para um aprofundamento no assunto ver: (MANNHEIM, 1984, p. 90-101).

membros podia tornar-se essa sublime e importantíssima encarnação viva do ideal, desde que fizesse parte do movimento (ARENDDT, 1989).

Para Arendt, é esse absolutismo dos movimentos que os separa e os diferencia das estruturas e da parcialidade dos partidos, além de servir para justificar sua pretensão de invalidar todas as objeções da consciência individual. Arendt observa que, dentro dos movimentos, a realidade particular do indivíduo é posta contra o pano de fundo da realidade do geral e do universal; de maneira a reduzir-se a uma quantidade insignificante ou desaparecer, na corrente do movimento dinâmico do próprio universal. A diferença entre fins e meios desaparece juntamente com a personalidade. O resultado é a monstruosa imoralidade da política ideológica. Em relação à lógica dos movimentos, a crítica conclui: “Tudo o que é pertinente é encarnado pelo próprio movimento em ação; toda ideia e todo valor desaparecem na confusão da imanência pseudocientífica e supersticiosa” (ARENDDT, 1989, p. 282), por meio da difusão da ideologia que substitui a ação pela lógica do movimento.

Arendt não atribui ao Imperialismo a responsabilidade pelo surgimento dos movimentos totalitários, nem dos movimentos chamado “partido acima dos partidos”, em fins do século XIX. Os movimentos, no seu início, não passavam de pequenas sociedades de intelectuais como é o caso da liga pangermânica. Os movimentos de unificação, todavia, que estavam entre as pequenas e relativamente inofensivas sociedades imperialistas e os movimentos totalitários, foram precursores destes últimos. Contudo, a degradação do sistema de Estados-nações, preparada pelo Imperialismo de ultramar, foi finalmente levada a cabo por aqueles movimentos que se haviam originado do seu próprio âmbito (as ligas, as sociedades de intelectuais etc.). No momento em que esses movimentos começaram a competir e serem vitoriosos com o sistema partidário do Estado-nação. Os movimentos debilitaram com mais facilidade países que tinham um sistema multipartidário, onde a mera tradição imperialista não era suficiente para lhes dar “apelo de massa” (ARENDDT, 1989).

Os movimentos utilizavam-se do *slogan* panfletário “acima dos partidos” e o apelo a “homens de todos os partidos”, conjugado com a blasfêmia de manterem-se longe de lutas partidárias. Afirmavam também a ideia de que eles representavam somente um objetivo nacional. As características acima descritas

pertencem a todos esses grupos imperialistas, como pensamento comum entre eles. O que expõe tais características como consequência natural do seu interesse exclusivo por política externa, âmbito no qual a nação deve agir como um todo, independente de classes e de partidos.

A invenção decisiva dos movimentos de unificação em relação aos partidos está no fato dos referidos movimentos se autodenominarem movimento. Refletiam a profunda desconfiança nos partidos, que era tão comum na Europa em fins do século XIX: cada novo grupo considerava que a melhor maneira para legitimar-se e apelar às massas era insistir não ser um 'partido', mas um 'movimento'. O patriotismo consistia no abandono dos interesses partidários (geralmente identificados com classes ou grupos associados) e parciais do homem, em favor dos interesses do governo e da nação.

Existe um grande debate feito por Arendt (1989) sobre o nascimento e a expansão, bem como as diversidades internas, do sistema de partidos na Europa, durante o século XIX. Uma discussão bastante rica, que propicia o melhor entendimento da relação entre tais partidos e os Estado-Nações, além da utilização da ideologia. Nesse contexto, é imprescindível mostrar algumas diferenças, para uma melhor compreensão dos partidos que levaram suas influências aos movimentos totalitários, com suas respectivas ideologias.

Um breve resumo de todo o debate seria o fato de que, desde o surgimento do sistema partidário em alguns países na Europa, é ordinário identificar os partidos com interesses particulares, econômicos ou de outra espécie. Para ela todos os partidos continentais admitiam interesses privados com toda franqueza, seguros de que o Estado, acima dos partidos, exercia o seu poder mais ou menos no interesse de todos. Todavia, o partido anglo-saxão funciona ao oposto do continental, baseado em princípios para servir o "interesse nacional" — representa o atual ou o futuro Estado do país, de modo que os interesses particulares têm sua representação dentro do próprio partido. Dado que, neste sistema saxão, bipartidário, um partido não pode existir durante algum tempo caso não possua força suficiente, não há necessidade de qualquer justificativa teórica. Conclui Arendt que, no caso dos partidos anglo-saxões, há uma peculiaridade, a saber: "não se criam ideologias e não há o fanatismo

peculiar à luta partidária do continente, que resulta não tanto dos conflitos de interesses quanto de ideologias antagônicas” (ARENDR, 1989, p.286).

A mesquinhez dos interesses particulares prendia estes partidos continentais. Separados do governo e do poder, muitas vezes se envergonhavam dos próprios interesses. Por conseguinte, eram levados a criar justificativas, ideologias para as quais seus interesses particulares coincidissem com os gerais da humanidade. Arendt emprega dois exemplos: o primeiro toca no partido conservador, que não se contentava somente em defender os interesses da propriedade rural; necessitava de uma “filosofia” (leia-se aqui ideologia), segundo a qual Deus havia criado o homem para trabalhar a terra com o suor do seu rosto. O segundo é a ideologia do progresso dos partidos de classe média. Há ainda a máxima dos partidos trabalhistas de que o proletário é o líder da humanidade. Todos exemplos de justificação, a partir da fundamentação de uma ideologia que os identifique e os represente.

Em síntese, isso quer dizer que

A principal diferença entre o partido anglo-saxônico e o partido continental é que o primeiro é uma organização política de cidadãos que precisam agir em conjunto para poderem agir com eficácia, enquanto o segundo é a organização de indivíduos privados que querem proteger os seus interesses contra a interferência dos negócios públicos (ARENDR, 1989, p. 287).

Quanto mais o sistema pluripartidário refletia os interesses de classe, mais a nação necessitava do nacionalismo, ou seja, do apoio por parte do povo aos interesses nacionais. Soma-se a isso o seguinte: uma das relações inerentes a esses movimentos é a mistificação que eles têm com o poder. E essa mistificação com o poder cresce à medida que os cidadãos se afastam da sua relação com as fontes do poder (estatal). Isso significa que o misticismo no poder ocorre mais facilmente em países governados por burocracia¹³.

¹³ Arendt (1989) aponta que na Alemanha, o espírito do serviço público exigia que um ocupante de cargo público estivesse “acima dos partidos”. Contra esse espírito do serviço público prussiano, os nazistas afirmaram a prioridade do partido, porque almejavam a ditadura. Goebbels exigiu explicitamente que: cada membro do partido que se tornar um funcionário do Estado tem de permanecer, em primeiro lugar, um nacional-socialista (...) e cooperar intimamente com a administração do partido.

O fenômeno de alienação das massas (1989) em relação ao governo é fonte e origem do seu ódio ao Parlamento. Na Alemanha, o Estado se colocava, por definição, acima dos partidos. Inclusive, os líderes partidários abandonavam sua fidelidade partidária assim que se tornavam ministros e recebiam encargos oficiais. Quem quer que assumisse um cargo público tinha a deslealdade ao partido como o próprio dever.

De acordo com Arendt, o verdadeiro objetivo de todo “partido acima dos partidos” era promover um interesse particular até subjugar todos os outros e, desse modo, fazer um grupo particular apossar-se da máquina do Estado (ARENDR, 1989, p. 289). O fato de a tomada do poder pelos nazistas ter sido vista como uma dessas ditaduras unipartidárias mostrou que a maioria das pessoas ainda não imaginavam o que estava por vir. Os fascistas também, de acordo com a autora, insistiram na afirmação de que compunham um movimento. Em contrapartida, para ela:

(...) os fascistas haviam meramente usurpado a expressão “movimento” para atrair as massas, como se evidenciou logo que se apossou da máquina do Estado sem mudar drasticamente a estrutura de poder do país, contentando-se em preencher todas as posições governamentais com os membros do partido (ARENDR, 1989, p. 289).

Os movimentos totalitários e os seus predecessores, os movimentos de unificação, segundo Arendt, nunca foram partidos acima dos partidos, que aspirassem à tomada da máquina estatal — eram formações que visavam, na realidade, à destruição do Estado. Nesse cenário, os nazistas lucraram fingindo que constituíam um partido e que seguiriam fielmente o modelo Italiano do fascismo. Com isso, puderam granjear o apoio da elite da classe alta e do mundo dos negócios. Estes, por sua vez, seguiram pensando tratar-se de um dos antigos grupos parapartidários, que eles mesmo haviam fundado e cujo único objetivo era conquistar a máquina estatal para um só partido. Ao usar a campanha de Hitler como exemplo, a autora esclarece que:

(...) os negociantes que ajudaram Hitler a galgar o poder acreditavam ingenuamente estarem apenas apoiando um ditador, um ditador feito por eles mesmos e que naturalmente

governaria em proveito de sua própria classe em detrimento de todas as outras (ARENDR, 1989, p. 290).

Isso, entretanto, não aconteceu. O que se viu foi a tentativa de destruir o Estado, no qual a sociedade havia sido inserida pelo sistema de classes, por intermédio dos Estados nacionais. Em toda parte, “os partidos acima dos partidos”, que eram menores e imperialistas, desafiavam o sistema partidário de classe, em busca de apoio popular para uma política externa agressiva e expansionista, por meio da ideologia e com o apoio das massas. Por fim, a autora expõe:

(...) ao passo que as ligas imperialistas se colocavam acima dos partidos para se identificarem com o Estado-nação, os movimentos de unificação atacavam esses mesmos partidos como parte integrante de um sistema geral que incluía o Estado-nação, não se colocavam tanto “acima de partidos” como “acima de Estados”, a fim de se identificarem diretamente com o povo. No fim, os movimentos totalitários foram levados a se descartarem também do povo, ao qual, não obstante, usaram para fins de propaganda, seguindo de perto o rastro dos movimentos de unificação. O Estado totalitário é Estado apenas na aparência, e o movimento não se identifica nem mesmo com a necessidade do povo. O movimento, a essa altura, está acima do Estado e do povo, pronto a sacrificar ambos por amor à sua ideologia (ARENDR, 1989, p. 298).

Esta é a ideologia do Estado totalitário que se pretende analisar no próximo capítulo, a partir da consideração que, em contraste com os antigos partidos (formados pelo sistema de classe), os movimentos são hoje os únicos partidos que permanecem vivos e significativos para seus seguidores.¹⁴ É necessário entender qual o papel da ideologia dentro do movimento totalitário no

¹⁴ A hostilidade dos movimentos de unificação étnica contra o sistema partidário europeu adquiriu significado prático quando, depois da primeira guerra Mundial, o sistema partidário deixou de ser um mecanismo operante e o sistema de classes da sociedade europeia entrou em colapso sob o peso crescente das massas, inteiramente marginalizadas pelos acontecimentos. Complementa a autora que para que possamos avaliar corretamente a probabilidade de sobrevivência do Estado-nação europeu, não devemos ter foco aos seus *slogans* nacionalistas que os movimentos ocasionalmente adotam com o intuito de ocultar suas verdadeiras intenções, mas sim levar em consideração que, agora, todos sabem que eles são ramificações regionais de organizações internacionais, que seus escalões inferiores não se perturbam quando evidencia que a sua política serve aos interesses da política externa de outra potência.

poder, se ela contribui para sacrificar o Estado e o povo; assim como a quais mecanismos ela recorre para isso.

5 IDEOLOGIA E TOTALITARISMO

“O conceito de “ideologia” reflete uma das descobertas emergentes do conflito político, que é a de que os grupos dominantes podem, em seu pensar, tornar-se tão intensamente ligados por interesse a uma situação que simplesmente não são mais capazes de ver certos fatos que iriam solapar seu senso de dominação. Está implícita na palavra “ideologia” a noção de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de certos grupos obscurece a condição real da sociedade, tanto para si como para os demais, estabilizando-a portanto [...] o inconsciente coletivo e a atividade por ele impelida servem para ocultar - em duas direções - certos aspectos da realidade social”.

(Karl Mannheim)

“A mentira totalitária é a forma de mentira mais perversa, uma espécie de “mentira verídica”, que já não basta confrontar com a realidade para desmascarar, porque a própria realidade se tornou uma mentira encarnada”.

(Anna Marie Roviello).

5.1 Totalitarismo

Assim como ressaltado na análise da ideologia e do Estado Nacional, o foco não seria discorrer sobre o funcionamento da estrutura interna do Estado Nacional, e sim apenas o contexto no qual a ideologia se instala e se desenvolve, uma vez que o trabalho trata de ideologia; não de funcionamento interno de regimes políticos estruturados. Neste capítulo, não será diferente. O totalitarismo como regime político é trabalhado exaustivamente nas obras de Hannah Arendt, de vários ângulos do seu funcionamento interno e externo, como em *Origens do Totalitarismo* (1989). A doutrinação ideológica é parte da estrutura do totalitarismo, tal qual do Estado Nacional e, de tal maneira, também interessa a instalação e o desenvolvimento da ideologia dentro do Totalitarismo e não da sua dinâmica interna como um regime político. Diante disso, no que tange ao funcionamento ideológico, é que se aborda parte do funcionamento interno de um regime totalitário no poder.

O Totalitarismo, regime totalitário, ou poder total, é conhecido por Hannah Arendt como uma das formas de governo mais perversas e cruéis das formas que até então já havíamos conhecido em toda história registrada dos sistemas políticos. Arendt distingue o totalitarismo de outras formas de governos tiranos, pela sua peculiaridade de tentar ser um regime total, que controla não só os corpos, mas tenta aprisionar a cabeça a uma ideologia específica.

O que importa é essa distinção que a autora faz sobre outras formas de regimes cruéis. Arendt (1989) entende como importante em tal contexto que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que pode ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos teóricos, porque o domínio total é a única forma de governo com o qual não é possível coexistir. Também se nota que, de fato, a ascendência da polícia secreta sobre o aparelho militar é característica de muitas tiranias, não somente da tirania totalitária; porém, no caso do governo totalitário, a preponderância na polícia não apenas atende à necessidade de suprimir a população em casa, como se ajusta à pretensão ideológica do domínio global (ARENDR, 1989).

É distinto do sistema totalitário inserir na realidade uma coerência constante, a qual reproduz a mesma coerência juntamente com todo o constrangimento da lógica ideológica. O que mais chamou a atenção em relação ao poder totalitário é como ele ataca a verdade sob todas as formas. Verdades lógicas ou matemáticas, as aproximadamente transcendentais, a ciência de uma forma geral e verdades de fato. No momento em que esse poder é exercido contra as verdades de fato, há a demonstração de seu aspecto mais destruidor.

É o que se conhece como falsificação da história, fenômeno bem conhecido nos dias de hoje. A título de exemplo, Arendt descreve a forma como livros didáticos de História foram publicados na Rússia após a revolução, de modo que nem sequer faziam referência à figura de Trotsky como membro da Revolução Russa de 1917. A mentira totalitária dissipa totalmente o passado, pervertendo-o ao transformá-lo em simples objeto manipulável à mercê, e ao serviço, de um presente que não faz mais sentido, porque não se encaixa na ideologia dominante.

Ao manipular a matéria factual da verdade histórica, tal reescrita causa uma eliminação da condição elementar para que um julgamento e uma

interpretação sejam possíveis. Uma discussão sobre a objetividade possível de qualquer interpretação histórica se faz possível levando-se em consideração essa liberdade de julgamento e interpretação. Da mesma forma, a liberdade à ação perde seu caráter de liberdade, sem as possibilidades de livre julgar e pensar. Sem isso, a ação também perde sua base estável, em que poderia encontrar apoio para se dirigir ao futuro.

Isso acontece também em tiranias e ditaduras. Por isso, Arendt analisou o surgimento de vários tipos de novas tiranias que se seguiram após a Primeira Guerra Mundial — oriundas de muitas revoluções e que se transformaram em tiranias fascistas, semifascistas, unipartidárias ou militares. Também se debruça sobre o estabelecimento de governos totalitários, baseados no apoio das massas. Este último, respaldado no apoio das massas, encaixa-se nos perfis de governo analisados por Hannah Arendt: na Rússia de 1929, ano que se costuma chamar de segunda revolução, e na Alemanha de 1933 (ARENDR, 1989).

É bastante perturbador o fato de o regime totalitário, malgrado o seu caráter criminoso, contar com o apoio das massas. Arendt aponta que muitos especialistas se negam a aceitar essa situação, preferem reconhecer o mero resultado da força da propaganda e da lavagem cerebral. Porém, o teor de relatórios do Reich ligados a serviços sigilosos da SS, como revela Arendt (1989, p. 339), “que a população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra a Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime”. Destaca-se, baseado em tais noções, que o governo totalitário se distingue das tiranias e ditaduras; porque, o totalitarismo (ou no domínio total) é a única forma de governo em que é impossível coexistir social e politicamente.

As medidas tomadas por Stalin, quando introduziu o primeiro plano quinquenal, de 1928, quando já tinha praticamente o total controle do partido, demonstram que a transformação de classes em massas, tal qual a concomitante eliminação da solidariedade grupal, são as condições do domínio total:

(...) o regime de Stalin era cruelmente coerente: eram tratados como mentiras todos os fatos que não concordassem, ou pudessem discordar, com a ficção oficial [...] Todas as regiões e distritos da União Soviética recebiam seus dados estatísticos e oficiais como recebiam as normas, não menos fictícias que lhes

eram destinadas pelos planos quinquenais (ARENDR, 1989, p. 346).

O que segurava essa estrutura, como assinala Arendt, era o mesmo princípio da liderança, conhecido também como “culto da personalidade”, também encontrado na Alemanha nazista. O executivo desse governo não era o partido, mas a polícia secreta, cujas atividades operacionais não eram reguladas pelo partido. E as pessoas inocentes, que o regime liquidava aos milhões, eram, na linguagem bolchevista, “inimigos objetivos” — entretanto, na verdade, eram criminosos sem crimes. Para Arendt, foi precisamente essa nova categoria, e não os verdadeiros inimigos do regime — assassinos de autoridades, incendiários ou terroristas — que reagiu com a mesma completa passividade¹⁵, na conduta das vítimas do terror nazista (ARENDR, 1989).

A grande força desses movimentos totalitários baseados na dominação de massa está na propaganda, antes mesmo de chegarem ao poder, o que se intensifica e se consolida durante os referidos governos. A propaganda dos movimentos totalitários precede a instauração dos regimes totalitários e os acompanha. A propaganda em tais regimes é tão franca quanto mentirosa. A experiência mostrou, segundo Arendt (1989), que os regimes totalitários demonstraram que o valor propagandístico do mal, junto ao desprezo geral pelos padrões morais, independe do interesse pessoal.

A atração que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade da ralé¹⁶ é conhecida de todos. Arendt descreve que, para a ralé, os atos de violência

¹⁵ No seu texto “A História do Grande Crime”, presente em *Escritos Judaicos* (2016); Arendt descreve ser muito provável que a guerra tenha conferido outra “benção” a Hitler. Depois de 1918, sob o impacto da nova experiência da guerra mecanizada, o pacifismo se tornou o primeiro movimento ideológico a insistir na equivalência entre guerra e massacre puro e simples. Arendt insiste nesta observação de que, ao longo dos anos 1920, o partido nazista se desenvolveu ao lado do pacifismo alemão e em conflito com ele. Entretanto, diferentemente de todos os propagandistas puramente nacionais e favoráveis ao militarismo, os nazistas nunca questionaram a exatidão da equação dos pacifistas; antes, eles aprovaram de maneira franca todas as formas de assassinato. Na opinião deles, observa Arendt, todas as noções de cavalheirismo e honra militar, assim como o respeito a certas leis universais da humanidade que elas implicam, eram simples hipocrisia, na qual se incluía qualquer concepção de guerra que visasse a derrota do inimigo, sem sua mais completa destruição. Tanto para os nazistas quanto para os pacifistas, a guerra era um massacre (ARENDR, 2016.)

¹⁶ É importante termos cuidado aqui com o termo ralé. O Dicionário Hannah Arendt nos traz a seguinte definição: “Concebe-se o termo ralé para designar o que Arendt designa como *mob*. A palavra *mob* significa um grande número de pessoas, que é, muitas vezes, violento ou não organizado; é conhecido também como turba ou multidão. Na língua portuguesa, o entendimento de ralé se refere às classes mais baixas que compõem a pirâmide social de um país, tornando-se desta maneira, difícil de compreender que se trata de um grupo de pessoas constituídas de

podiam ser perversos, porém eram sinal de vantagem ou de esperteza para a mentalidade deles. A autora acrescenta que o fanatismo dos movimentos totalitários, em oposição a outras formas de idealismo, desaparece quando o movimento deixa em situação de perigo os seus seguidores fanáticos, de modo a eliminar neles qualquer resto de convicção que possa ter sobrevivido ao colapso do movimento. Na estrutura organizacional do movimento, os membros fanáticos são inalcançáveis pela experiência ou pela retórica. A identificação com o movimento é tanta que os leva ao conformismo. O mesmo conformismo destrói a própria capacidade de sentir, agir e de pensar dos membros do movimento, sempre embriagados e no estado de torpor da ideologia. O ativismo político da ralé se manifestava em ações políticas pautadas na violência. Em ações nas quais é protagonista de sua ação política violenta, a ralé se sentiu atraída por um tipo de terrorismo interior, que se configurava numa espécie de filosofia, na qual demonstravam as expressões de frustração, ressentimento e ódio.

Os movimentos totalitários tinham como objetivo organizar as massas, ao contrário dos movimentos partidários que objetivavam organizar as classes. Os movimentos totalitários dependem de uma escala numérica maior de pessoas do que os grupos políticos, pois dependem da força bruta da população a ponto

forma não organizada e ao mesmo tempo apresentando características de adesão a ações de violência. Portanto, ralé, no sentido arendtiano, diferentemente do que se estabelece trivialmente, não pode ser concebido como classe desfavorecida do ponto de vista econômico, uma vez que seu significado ocorre no campo das manifestações, as quais são direcionadas às instituições de natureza política. (...) é a partir daí que a ralé [mob], fruto da incontrolada acumulação do capital, acompanhava os donos do capital supérfluo eram os únicos atores capazes de usar os homens supérfluos oriundos de todo o canto do mundo. A aliança entre dinheiro e gente supérflua produziu bens muito supérfluos e irreais. Essa foi uma das principais características do imperialismo. Nota-se que, na perspectiva Arendtiana, a chamada “ralé” [mob] é associada ao processo de expansão imperialista, isto é: “A aliança entre a ralé e o capital está na gênese de toda a política imperialista”. (...) a definição de ralé [mob] passa pela concepção arendtiana de que ela era composta pelo refugio de todas as classes e que era também o subproduto da sociedade burguesa, da qual foi diretamente gerada e nunca separável dela completamente. Nesse sentido, existe um sentimento de parentesco alimentado pela junção entre os genitores e a prole; isto é, entre a burguesia e a ralé [mob]. (...) o entendimento que Arendt possui acerca da ralé insiste em diferenciá-la da concepção de povo. Ao afirmar que a ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. De maneira diferenciada, a “ralé” sempre brada pela ascensão do “homem forte”, isto é, pelo grande líder. Para além do imperialismo, pode-se dizer que a insatisfação da “ralé” [mob] se apresentou também como elemento fundamental para criar condições para o advento e a consolidação do movimento totalitário do século XX. Antes de se configurar como domínio total, o totalitarismo foi um movimento que atraía simpatizantes, a exemplo da ralé. Arendt salienta “esses homens sentiam-se atraídos pelo pronunciado ativismo dos movimentos totalitários, pela curiosa e aparentemente contraditória insistência no primado simultâneo da ação pura e da força irresistível da necessidade” (OLIVEIRA. et.al. 2022, p.355-359).

de serem impossíveis os movimentos totalitários em países de pequena população (ARENDR, 1989).

Para Arendt, a Alemanha, somente se tivesse vencido a guerra, teria de fato conhecido um governo totalitário completo (como aquela sociedade totalitária já consolidada do romance de George Orwell 1984). De toda maneira, foi somente durante a guerra, depois que as conquistas do leste forneceram grandes massas e tornaram possíveis o campo de extermínio, que a Alemanha conseguiu exercer realmente um governo totalitário.

O regime totalitário encontra ambiente favorável nas áreas de tradicional despotismo oriental como a Índia e a China, onde existe material humano inesgotável para alimentar a máquina de poder e de destruição de homens que é o domínio total, e onde, além disso, a superfluidade do homem da massa - um fenômeno inteiramente novo na Europa, resultado do desemprego em massa e do crescimento populacional dos últimos 150 anos - prevalece há séculos no desprezo pela vida humana (ARENDR, 1989, p. 361).

Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser eliminadas sem problemas desastrosos para o povoamento é que se torna viável o governo totalitário. O que o distingue do movimento totalitário, cuja propaganda e difusão ideológica do movimento é o principal objetivo.

Finalizou-se capítulo Ideologia e Nacionalismo deste trabalho, mencionando a respeito dos partidos e os movimentos dentro do Estado Nacional, no que concerne a como eles eram articulados ideologicamente. Todavia, tal ideologia, no Estado Nacional, funcionava na forma de ideologia de classes; enquanto que, no regime totalitário, a ideologia articula as massas. E isso traz uma grande diferença. Assim descreve Arendt:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa por objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se pode integrar uma organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer

país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o direito de voto (ARENDDT, 1989, p. 361).

No momento da ascensão do movimento nazista na Alemanha e do comunismo na Europa depois de 1930, esses movimentos recrutaram seus membros no meio dessa massa de pessoas aparentemente indiferentes. E a maioria de tais indivíduos nunca antes tinha participado da política, por estar fora da casta de classes que dominavam os partidos políticos. Não pertenciam sequer a uma classe. Tudo isto permitiu a inserção de novas maneiras de propaganda política e desdém aos argumentos da oposição. Segundo Arendt: “os movimentos, até então, colocados fora do sistema de partidos e rejeitados por eles, puderam moldar um grupo que nunca havia sido atingido por nenhum dos partidos tradicionais” (ARENDDT, 1989, p. 362) — aqui, referia-se às massas. Como os movimentos não tinham necessidade nem a capacidade de refutar argumentos contrários, recorriam ao método que levava à morte, em vez da persuasão; e que trazia o terror, no lugar da convicção. Atitudes que, para Arendt, são totalmente contrárias à política.

Há uma característica notável em comum das massas com a ralé, qual seja: ambas estão fora de qualquer ramificação social e representação política. No entanto, os padrões do homem da massa são determinados não apenas pela classe a qual pertence ou antes pertenceu, mas sobretudo por influências e convicções gerais que são compartilhadas por todas as classes da sociedade. São flexíveis e maleáveis, em relação às crenças, e se tornam extremamente suscetíveis à propaganda ideológica. Por isso, a consequência dos partidos em movimento foi que eles se tornaram cada vez mais psicológicos e ideológicos em sua propaganda — também mais apologéticos e nostálgicos em sua orientação política (ARENDDT, 1989, p. 365).

E foi nesse ambiente que Arendt observa como surgiu o homem-de-massa da Europa: “Foi nesta atmosfera de colapso na sociedade de classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa” (ARENDDT, 1989, p. 365). Massa de homens insatisfeitos e desesperados, que cresceu vertiginosamente na Alemanha e na Áustria, após a Primeira Guerra Mundial, como consequência da inflação e do desemprego, os quais agravaram as derrotas militares. Massa que apoiou vários movimentos extremistas pela

Europa no período entreguerras. Todos caracterizados pela difusão da propaganda ideológica, como uma das metas até chegarem ao poder.

Crítica contundente aqui é feita por Arendt (1989) ao capitalismo e à burguesia, como contribuidores da atomização e da alienação do homem moderno. Isto trouxe consigo a indiferença aos negócios públicos e a neutralidade em relação à política. Foi nesse meio hostil à política que os movimentos totalitários prosperaram. Para Arendt, a sociedade competitiva de consumo, criada pela burguesia, gerou apatia e hostilidade em relação à vida pública — o que não significa que são os únicos responsáveis pelos movimentos totalitários, mas contribuíram para isto. Fenômeno que não apenas impactou as camadas mais subalternas e excluídas da participação do governo, mas a própria classe da burguesia. Durante muito tempo, a burguesia se contentou em ser a classe social dominante, sem ter nas mãos o poder político, que era relegado à aristocracia. Situação agravada quando:

(...) foi seguida pela era imperialista, durante a qual a burguesia tornou-se cada vez mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo. Tanto a antiga apatia como a nova exigência de direção monopolística e ditatorial resultavam de uma filosofia para a qual o sucesso ou fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que os exercícios dos deveres e responsabilidades do cidadão eram tidos como perda de tempo desnecessária do seu tempo e energia (ARENDR, 1989, p. 363).

A consciência da desimportância e a dispensabilidade deixava de ser expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa. Arendt (1989) compara a massa a uma situação pior que a do pobre. Segundo ela, nem sequer o velho provérbio de que o pobre e o oprimido nada têm a perder, exceto o sofrimento, aplica-se à situação da massa. Isso porque os homens de massa, ao perder o interesse no próprio bem-estar, perdiam muito mais do que o sofrimento da miséria. Conforme a autora, perdiam a fonte de suas preocupações e cuidados, que inquietam e moldam a vida humana. Citando um discurso de Himmler, o qual Arendt aponta ser um grande conhecedor da mentalidade daqueles que ele organizava, afirma que ele descreveu que não apenas os membros da SS, mas as vastas camadas em os recrutava, não

estavam interessados em problemas ordinários e sim com questões de ideologia:

(...) não estavam interessados em problemas do dia a dia, mas somente em questões ideológicas de importância para as próximas décadas ou séculos, conscientes de que trabalham numa grande tarefa que só aparece a cada dois mil anos. A gigantesca formação de massas produziu um tipo de mentalidade que, como Cecil Rhodes quarenta anos antes, raciocinava em termos de continente e sentia em termos de século (ARENDDT, 1989, p.366).

Já fora assinalado anteriormente que a atomização social e a individualização extrema vieram antes dos movimentos de massa, que atraíram e acolheram aqueles que não pertenciam a uma classe nem a nenhum partido tradicional. Os movimentos de massa absorveram os completamente desorganizados, conhecidos como não alinhados. Estes, por questões individualistas, nunca haviam reconhecido laços ou obrigações sociais. Reitera Arendt: “A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe” (ARENDDT, 1989, p.366).

Nem a rudeza nem a brutalidade são características importantes das massas. O que importa, para que elas sejam presas fáceis da ideologia apologética, é o seu isolamento e a falta de relações sociais comuns. As massas são oriundas da sociedade do Estado-nação, as quais eram dominadas por classes solidificadas pelo sentimento nacionalista, todavia, essa massa, num primeiro momento, teve tendência ao nacionalismo violento, cujos líderes aceitaram por questões demagógicas, pois iam contra suas próprias intenções de finalidades (ARENDDT, 1989).

A lealdade total é a base psicológica do domínio total, visto que os movimentos totalitários são compostos por indivíduos atomizados e isolados, observa-se que isso os distingue de outros partidos e movimentos, com uma lealdade irrestrita e incondicional de cada membro. Essa exigência dos movimentos totalitários é feita por seus líderes, antes mesmo de chegarem ao poder; e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização

alcançará toda a humanidade em um tempo futuro próximo. Usando o mesmo método historicista que respalda o pensamento ideológico.

A única maneira que eles têm de buscar essa lealdade absoluta reside em recrutar seres humanos completamente isolados, desprovidos de laços essenciais de amizade, família e camaradagem. A única forma que essa massa isolada tem de pertencimento ao mundo é quando participam de um movimento e estão inseridos nestes partidos (ARENDRT, 1989).

Comentarista de Arendt, Anne-Marie Roviello destaca que o indivíduo de massa, desenraizado, é um indivíduo ao qual o mundo já não aparece, não se revela. Na ótica de Roviello (1989), a “*personalidade totalitária*” caracteriza o indivíduo sem identidade, sem personalidade e experiência própria. Obviamente, tal personalidade não designa qualquer indivíduo que vive num regime totalitário, mas um cidadão *ideal* de um tal regime. Assim como as fórmulas vazias da ideologia proporcionam, a esse tipo de indivíduo, um último sucedâneo para sua incapacidade e o seu medo de pensar; este também se deixa seduzir e ser recrutado pelo movimento porque, ao ser transformado por ele em uma mera peça da engrenagem do sistema, obtém um substituto para sua identidade perdida (ROVIELLO, 1987).

Naquilo que se refere aos absurdos do pensamento ideológico, complementa a comentarista com a seguinte passagem, a qual também tangencia assuntos do capítulo Ideologia em Arendt, a saber: a interferência da ideologia no princípio da ação.

Desapossados dos sentidos das suas próprias ações, porque despossuídos do sentido interno que lhes permitiria orientar-se no real, estes indivíduos aceitam as teorias e os acontecimentos mais absurdos. Fascinados pelas mais abstratas ideias, acolhem-na com tanto mais benevolência quanto elas se afastam das regras elementares do bom senso e de uma experiência possível. Nomeadamente estes indivíduos estão prontos a aceitar a ideia de leis naturais e leis históricas necessárias e universais, nas quais são absorvidos todos os acontecimentos particulares, qualquer ação e, portanto, qualquer responsabilidade particular. O indivíduo que adere à ideologia da necessidade histórica perde deste modo o próprio fundamento do livre exercício da faculdade de julgar, porque só o discurso anônimo da ideologia pode enunciar a verdade oculta das ações e acontecimentos particulares (ROVIELLO, 1987, p.128-9).

Neste ponto do trabalho, é possível tecer a distinção que Hannah Arendt explicita o diferencia a ideologia no sistema totalitário e problematiza tal conceito, com a concepção usualmente conhecida da ideologia como visão de mundo. E, também, em tal tópico particular que Arendt distingue-se dos demais autores que trabalham o tema da ideologia, inclusive do próprio Karl Mannheim, cujas obras foram resenhadas por Arendt. A ideologia — que fornece o “sexto sentido”, segundo Arendt:

Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com nossos cinco sentidos e insiste numa realidade mais verdadeira que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir deste esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. O sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia, por aquela doutrinação ideológica (ARENDR, 1989, p.523).

Sobre o que se comentou no capítulo Ideologia em Arendt, ponto central do seu conceito de ideologia, é na verdade uma recusa ativa de abertura ao mundo, uma destruição do poder de julgar e de compreender. Mais importante do que o conteúdo teórico, bem como do que a doutrina que a ideologia professa, é a cegueira que ela causa, em virtude da recusa ao mundo real e da falta de qualquer espaço para a pluralidade; recusa aos elementos que propiciam o exercício do julgamento e da autonomia de julgamento.

Quando as massas aderem às ideologias, aos moldes que explicitamos acima, elas se situam no extremo oposto da convicção compartilhada, criando um substituto para o mundo comum. Uma multiplicidade de indivíduos que compartilham, na verdade, uma mesma mentalidade (visão de mundo) em comum. A ideologia totalitária, que levará ao ponto mais extremo a lógica de uma ideia, é como se fosse uma forma de subjetivismo ao extremo. Ou como descreve Roviello:

(...) de um *narcisismo primário* do pensamento que se liberta da alteridade, da resistência do real e da experiência do real. (...) O poder da ideologia totalitária é acompanhado pela demissão da subjetividade individual da sua tarefa de pensar, do seu poder de abrir-se à realidade do mundo através das experiências. A ideologia totalitária não é simplesmente um pensamento que se

equivoca ou um pensamento falacioso, é um pensamento que se nega a si próprio, *um pensamento que tem por objetivo não pensar* (ROVIELLO, 1987, p. 129 e 131).

Uma visão semelhante à apresentada por Roviello é apresentada por Dew (2020), que dedica um capítulo exclusivamente à leitura que Arendt faz sobre Kant. Isso contribui para a compreensão que Arendt tem da ideologia e que está explícita em muitas de suas obras, inclusive em vários capítulos dedicados exclusivamente ao assunto. Dew, no capítulo 3, denominado *Arendt Reading Kant* (Arendt leitora de Kant) mostra que a influência de Kant na obra de Arendt fica óbvia, particularmente no livro de Arendt *The life of the mind*, que é traduzido para o português do Brasil como *A vida do Espírito*.

Essa influência se observa na visão que Arendt tem sobre o julgamento — assim como ele tem com o aspecto intelectual da autora, como o que faz pensar; ou seja, é por meio do julgamento que se engaja no verdadeiro sentido do pensar. Para Dew, o engajamento intelectual de Arendt com a crítica do juízo de Kant é de relevância direta, para entender a ênfase que ela dá ao combate às ideologias ao longo de seus trabalhos (DEW, 2020).

Dew (2020) considera que o efeito kantiano em Arendt é mais bem visto na coleção de trabalhos da autora cujo título original é *Lectures on Kant's Political Philosophy*, editado por Ronald Beiner. É traduzido no Brasil com o título *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Assim, ela se refere ao conteúdo deste trabalho, o qual converge ao que fora exposto sobre o não pensar e o que seria esse "não pensar" para Arendt.

Na sua coleção *Lições sobre a filosofia política de Kant*, nestes, Arendt aborda o que ela interpreta como ser visões de Kant sobre a liberdade, julgamento e imaginação com aplicação particular para o *sensus communis* e a capacidade racional para o pensamento ampliado. Mas o tema mais interessante que emerge da leitura que Arendt faz de Kant é o valor e a necessidade de intercâmbio subjetivo humano - não apenas socialmente, mas ideal e moralmente falando (DEW, 2020, p. 53, tradução dos autores).

O que é comunicado pelo discurso ideológico nem sequer é uma questão de verdade ou mentira. É uma decisão a não esperar mais que as palavras dos outros comuniquem o seu ponto de vista pessoal sobre o mundo, uma atitude a

não interpelar mais os outros comunicando-lhes o ponto de vista pessoal sobre o mundo. A ideologia destrói a intersubjetividade intercambiada com base na linguagem e no mundo, pois a minha percepção do mundo necessita alimentar-se da percepção que outrem tem do mesmo mundo.

Os movimentos totalitários e o uso peculiar que eles fazem da ideologia, cada um conforme suas doutrinas, depois transformados em partidos, fizeram de tudo para livrarem-se de programas de governo que abordassem conteúdos concretos do programa e do partido. O objetivo era eliminar tudo que não entrasse em harmonia com as narrativas ideológicas por eles criadas, tal qual o que não estivesse de acordo com a evolução narrada segundo professa a ideologia de cada partido. Arendt (1989) não hesita em afirmar que a ideologia é muito mais importante para esses partidos de mobilização de massa do que um programa político bem definido. Como os membros devem ser maleáveis a mudanças de opinião — visto que as massas têm esta peculiaridade, de aderir a consciências variáveis — Arendt mostra que a ideologia é muito mais essencial do que programas concretos de governos. Em contrapartida, esses programas eram característica dos partidos de classe:

Por mais radical que seja, todo o objetivo político que não inclua o domínio mundial, todo programa político definido que trate de assuntos específicos em vez de referir-se a “questões ideológicas que serão importantes durante séculos” é um entrave para o totalitarismo. A grande realização de Hitler ao organizar o movimento nazista - que ele gradualmente construiu a partir de um pequeno partido tipicamente nacionalista formado por gente obscura e meio louca como ele - é que liberou o movimento do antigo programa do partido (...) simplesmente por recusar-se a mencioná-lo e discutir seus pontos (ARENDR, 1989, p. 373-374).

A ideologia, neste contexto, é uma maneira de subjugar as massas, ao coagir e as aterrorizar internamente, sem a necessidade de violência externa. Ou seja, há um terrorismo psicológico imposto por essas ideologias, na condução do seu programa. Por isso, o totalitarismo não se satisfaz apenas com a dominação de meios externos, como a violência, aplacada pelo Estado, por meio de sua máquina de repressão física.

Todavia, é graças à sua ideologia peculiar, assim como ao papel de tal ideologia no aparelho de coação, que o totalitarismo descobriu uma forma de

subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. Aqui, alude-se à imprensa e à propaganda, além de sua utilização como força de promoção do Estado. Faz-se também alusão à censura sobre a imprensa livre e à manipulação de massas, de forma a utilizar os meios de comunicação dominados pelo Estado. É de tal maneira que a coação interna é realizada ou materializada: a propaganda é basilar para difundir as ideologias. Arendt afirma que

O fim prático do movimento é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação; um objetivo político que constitua a finalidade do movimento totalitário simplesmente não existe (ARENDR, 1989, p. 376).

No capítulo Ideologia em Arendt deste trabalho, voltado à questão da ideologia como algo que interfere no princípio da ação, compreende-se a finalidade do totalitarismo e percebe-se o quão é utópica. Em termos da própria Hannah Arendt (1989), o objetivo político cuja finalidade é tal simplesmente não existe.

Grande estudioso de Hannah Arendt no Brasil, jurista e membro da academia brasileira de letras, Celso Lafer, cujo verbete “Origens do totalitarismo” se encontra no Dicionário Hannah Arendt, escreve que:

Os movimentos totalitários, esclarece Hannah Arendt, preparatórios de um regime de natureza totalitária, voltam-se para organizar massas de indivíduos atomizados e isolados, oriundos de processos da diluição das classes sociais. São aqueles a serem mobilizados pela orquestração da propaganda. O objetivo da propaganda não é a persuasão pela discussão e pelo argumento. É o de acumulação da força de organização das massas. Baseia-se na ideologia, literalmente concebida como lógica de uma ideia a realizar que prescinde de antenas voltadas para captar os dados da realidade. A ideologia tem como função desvendar com suas ficções processos em andamento de conspirações - por exemplo a conspiração judaica mundial e as conspirações "contra revolucionárias" -, que seriam impeditivos da expansão do poder. É na dinâmica destituída de tradicionais considerações utilitárias e da lógica de meios e fins que caracterizam o também conhecido realismo da razão de estado (LAFER, [et al.], 2022, p. 280).

Importa, agora, observar os meios pelos quais a ideologia é propagada e difundida em uma sociedade cujo movimento totalitário disputa ou se encontra no poder — cenário que corresponde ao governo totalitário, sendo importantes

as diferenças, já esclarecidas acima, entre movimento totalitário e governo totalitário. O que importa, daqui em diante, são os meios que eles utilizam para chegarem e manterem-se no poder, por intermédio da propaganda. Destaca-se nela, sobretudo, o culto à personalidade de seus líderes. Por quais meios isso é possível?

5.2 Totalitarismo, Ideologia e a Propaganda

Exerce grande relevância na compreensão do totalitarismo e da ideologia a propaganda de massa. A difusão ideológica nas sociedades europeias, no pós-primeira guerra, deu-se graças aos meios de comunicação modernos: a imprensa, o rádio e a televisão. O rádio e a TV, veículos de comunicação de massa por excelência, exerceram um papel importante na propagação da ideologia de um partido ou de um governo. Também serviram de canal para propagação dos produtos e serviços da indústria, desde alimentação até aos chamados artigos culturais, que se caracterizam pela venda de artigos de “cultura” como livros, música, filmes, etc. Principalmente quando os veículos de comunicação se encontram censurados e a serviço único e exclusivo de governos ou partidos são utilizados para propagação ideológica.

A propaganda é a única maneira pela qual as massas são conquistadas pelos movimentos totalitários, ao contrário da ralé e da elite que são atraídos pelo próprio ímpeto do totalitarismo:

(...) quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias (ARENDR, 1989, p. 390).

Depois que se conquista o poder, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que se chama de propaganda. A propaganda totalitária, dirigida à população interna, sobretudo àqueles cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. Em suma, o domínio totalitário, utilizando-se da propaganda para fins externos e internos, revela-se com o seguinte caráter:

(...) na medida do possível, estabelece-se, logo na fase anterior à tomada do poder, a diferença entre a doutrina ideológica destinada aos iniciados do movimento, que já não precisam de propaganda, e a propaganda para o mundo exterior (ARENDR, 1989, p. 392).

Essencialmente, isto é, no seu âmago, o que importa é que as necessidades de propaganda são ditadas pelas necessidades do mundo exterior. Tais movimentos não se propagam por si mesmos: doravante, por meio da doutrinação. A propaganda é parte integrante da guerra psicológica travada entre os movimentos e a massa, porém o terror é mais intenso. Mesmo depois de atingido o objetivo psicológico por parte do regime, ele continua a empregar o terror. E aqui jaz o verdadeiro drama segundo Arendt, uma vez que ele (o terror) é aplicado contra uma população já completamente subjugada. Conclui a autora da seguinte forma:

Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente [...] a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência de sua forma de governo (ARENDR, 1989, p. 393).

A sedução que a publicidade comercial americana exerce sobre o público para adesão ao consumo desenfreado, aquilo que se conhece como *marketing* ou *merchandise*, serão armas utilizadas pelos regimes totalitários. Só que, em vez de seduzir as pessoas para o consumo, especialistas da propaganda irão seduzir a população destes regimes com mentiras e ideias absurdas, espalhadas ideologicamente sobre o governo, para criar um mundo fictício e lógico em suas cabeças. Na intenção de mostrar que estão na direção certa do trem da história.

Descreve-se na na secção "Ideologia e História", como os membros dos movimentos precisavam se sentir, ideologicamente falando, construtores de uma História inexoravelmente determinada pela luta entre as raças (como é o caso do nazismo); ou pela luta de classes que se desenrola, segundo o materialismo histórico, desde a Antiguidade, numa luta constante entre patrão e empregado, entre quem possui os meios de produção e quem possui somente a força de trabalho (como ocorre no comunismo). Portanto, nos movimentos totalitários, a propaganda que se alude

(...) ameaça as pessoas com a possibilidade de perderem o trem da história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem as suas vidas inutilmente, tal como os nazistas as ameaçavam com uma inexistência contrária às eternas leis da natureza e da vida com uma irreparável e misteriosa degeneração de sangue (ARENDDT, 1989, p. 394).

É intensa a ênfase que a propaganda totalitária dá à natureza “científica” dos seus axiomas, ou seja, das suas afirmações nas propagandas ideológicas. Tais afirmações têm sido comparadas a determinadas técnicas publicitárias, também dirigidas às massas, embora estas visem ao consumo. Segundo Arendt: há um certo elemento de violência nos imaginosos exageros publicitários, tanto no que se refere à publicidade comercial ou no caso da propaganda totalitária — a ciência é apenas um substituto do poder. Existe uma obsessão dos movimentos totalitários por demonstrações “científicas” de suas afirmações, usando uma linguagem também científica, o que confere a essas afirmações o *status* de verdade inquestionável (ARENDDT, 1989).

Destaca-se um trecho que reitera a importância do cientificismo na propaganda totalitária:

(...) o cientificismo na propaganda totalitária é caracterizado por sua insistência quase exclusiva na profecia “científica”, em contraposição ao apelo ao passado, já fora de moda. Nunca se percebe claramente a origem ideológica do socialismo e do racismo como quando os seus porta-vozes alegam ter descoberto as forças ocultas que lhes trarão boa sorte na “corrente da fatalidade” (ARENDDT, 1989, p.394).

Arendt vai além: para ela, a propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica das afirmações proféticas. Em virtude disso, o cientificismo da propaganda de massa tem sido aplicado de maneira universal na política moderna, de modo que chegou a ser identificado como sintoma mais geral da obsessão com a ciência, que caracterizou o ocidente desde o florescimento da matemática e da física no século XVI. De fato, há uma ligação entre o cientificismo e o surgimento das massas. O “coletivismo” das massas foi recepcionado de bom grado por aquelas pessoas que viam, no surgimento de “leis naturais do desenvolvimento histórico”. A eliminação da detestável imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo (ARENDDT, 1989)

Comparando o totalitarismo a outras teorias, tais como o positivismo, o pragmatismo e o behaviorismo; Arendt considera que nenhuma dessas teorias aceita a possibilidade de transformar a natureza do homem, como o totalitarismo realmente procura fazer. Pelo contrário, elas presumem que a natureza do homem é sempre a mesma, que a história é o relato de situações circunstanciais, e que o interesse, quando corretamente compreendido, pode levar a mudanças de circunstâncias. Todavia, nunca admite a mudança das reações humanas em si (ARENDR, 1989).

Nenhum tipo de propaganda baseada no mero interesse consegue ser eficaz entre as massas, pois a característica principal delas é não pertencerem a nenhum corpo social ou político e constituírem um verdadeiro caos de interesses individuais. E é essa falta de interesse que movia as classes, que os fanáticos membros dos movimentos totalitários, cuja intensidade difere claramente da lealdade dos membros de partidos comuns; resulta tal fato justamente da falta de egoísmo interesseiro dos indivíduos que formam as massas e que estão dispostos a sacrificarem-se pela lógica de ideia (ARENDR, 1989). Como descreve Arendt:

Pois as massas, em contraste com as classes, desejam a vitória e o sucesso em si mesmos, em sua forma mais abstrata; não anem a quaisquer interesses coletivos especiais que considerem essenciais a sua sobrevivência como um grupo e pelos quais, portanto, poderiam lutar contra a adversidade. Mais importante que a causa que venha a ser vitoriosa ou o empreendimento que tenha possibilidade de vencer, é para elas a vitória em não importa que causa e o sucesso em não importa que empreendimento (ARENDR, 1989, p. 400).

O que convence as massas não são os fatos em si, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema de pensamento (ideologia) do qual fazem parte. As massas se recusam a compreender a fortuidade de que a realidade é feita. Outro aspecto importante a notar é como as massas se predispõem a toda e qualquer forma de ideologia, porque as ideologias explicam os fatos como simples exemplos de leis (axiomas) inerentes à natureza e ignoram as coincidências, criando uma onipotência que a tudo alcança e que está na origem de todo acaso. O que sucede então é que: “A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção,

da coincidência para a coerência” (ARENDDT, 1989, p. 401). A revolta das massas contra o realismo, o bom senso e todas as coerências do mundo resultou da sua atomização, da perda de seu *status* social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido.

Antes de tomarem o poder e criarem um mundo à imagem da sua doutrina, os movimentos totalitários invocam esse falso mundo de coerências, que é mais adequado às necessidades da mente humana do que a própria realidade; nele, através de pura imaginação, as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas (ARENDDT, 1989, p.402).

Essa seria a grande força da propaganda totalitária, as massas vagando num mundo completamente imaginário, dentro de uma ideia lógica e coerente. Sua força de persuasão jaz em sua potencialidade para isolar as massas do mundo real. A materialização da ideologia. Já dito anteriormente, mas convém reiterar, que a ideologia não é a única forma de poder do totalitarismo, ou sua única grande arma, mas tem uma grande contribuição na formação e doutrinação dos membros; principalmente na fase de luta pelo poder e pelo apoio das massas alienadas de sua realidade política. São elas que dão movimento aos Movimentos partidários. São elas que dão vida, por meio da lógica da ideia, às ficções políticas vividas pelas massas; e as alimentam, durante o governo totalitário, com suas doutrinas, principalmente com mentiras e conspirações.

A exemplo disso, Hannah Arendt traz a seguinte passagem, na qual o racismo foi impregnado de ideologia. Ou, como prefere Arendt, opiniões irresponsáveis, expressas de forma lógica e com linguagem científica; o que lhes dá a aparência de verdade. Assim, para a autora, é a ideologia, quando se trata de sua aplicação ao racismo. Dessa forma, prossegue Arendt:

A mais eficaz ficção da propaganda nazista foi a história de uma conspiração mundial judaica. Concentrar-se em propaganda anti-semita era expediente comum dos demagogos desde fins do século XIX, e muito difundido na Alemanha e na Austria na década de 1920. Quanto mais constantemente os partidos e órgãos da opinião pública evitavam discutir a questão judaica, mais a ralé se convenciu de que os judeus eram os verdadeiros representantes das autoridades constituídas, e de que a questão judaica era o símbolo da hipocrisia e da desonestidade de todo o sistema (ARENDDT, 1989, p. 403).

Mostra-se que a substituição dos governos monárquicos pelas repúblicas na Europa central terminara com a desintegração das comunidades judaicas da região. Com essa transição de regimes e a perda de grande parte da influência dos judeus nos regimes monárquicos, doravante republicanos; os judeus não mais puderam contar com a ajuda de um soberano que os protegesse, porque também faltava um interesse por parte destes novos governos para dar-lhes proteção.

Em meio a um grande número de grupos antissemitas concorrentes e num ambiente carregado de antissemitismo, a propaganda nazista desenvolveu um método próprio para tratar deste assunto. Para isso, os nazistas deram à questão judaica a posição central de sua propaganda. O antissemitismo já não era uma questão de opinião, nem uma questão de política nacional. Por exemplo, ninguém podia pertencer ao partido se a sua árvore genealógica não estivesse de acordo com as exigências do partido — quanto mais alto o posto na hierarquia partidária, mais longe era vasculhado o passado do membro do partido. Segundo Arendt:

A propaganda nazista foi suficientemente engenhosa para transformar o antissemitismo em princípio de autodefinição, libertando-o assim da inconstância de uma mera opinião. Usou a persuasão da demagogia de massa apenas como fase preparatória, e nunca superestimou sua duradoura influência, fosse em discursos ou por escrito (ARENDDT, 1989, p. 406).

Completa a autora dizendo que essa situação, da transformação do antissemitismo em autodefinição, deu — às massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e fúteis — um meio de se autodefinirem e identificarem. Com isso, restaurou-se a dignidade que antes possuíam, em virtude da sua função na sociedade, e também criou-se, na mentalidade da ralé, a ideia de falsa estabilidade, que fazia deles melhores candidatos à participação ativa. Era por meio desse tipo de propaganda, capaz de identificar e autodefinir as massas, que o movimento podia apresentar-se como um prolongamento artificial das reuniões de massa e, ao mesmo tempo, racionalizava os sentimentos de histórica segurança. Todo esse sentimento, oferecido a uma falsa ideia de

segurança, servia bem aos indivíduos atomizados e isolados dentro de uma determinada sociedade¹⁷ (ARENDR, 1989).

Os nazistas iniciaram uma onda de propaganda que ficou conhecida como os “Protocolos dos sábios de Sião”. O papel dos nazistas seria combater essa conspiração judaica mundial. Atualmente, é sabido que se tratava de documentos fraudados pelos próprios nazistas. É interessante que os nazistas respondem, de forma propagandística, a respeito de qual seria o seu papel diante dessa suposta conspiração, com a adoção da mesma atitude: estabelecem um modelo para a futura organização de massas alemãs num império mundial. Arendt aponta que os motivos da fraude dos protocolos residem na denúncia contra os judeus, bem como em despertar a ralé para os perigos do domínio judaico. Assim, conclui Hannah Arendt que:

Em termos de mera propaganda, a descoberta dos nazistas foi que as massas não receavam tanto que os judeus dominassem o mundo, quanto estavam em saber como isso podia ser feito; que a popularidade dos protocolos se baseavam mais na admiração e na avidez de aprender, do que no ódio; e que seria boa a ideia de adotar algumas de suas principais fórmulas, como no caso do famoso *slogan* “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”, que foi copiado das palavras dos protocolos: “tudo o que beneficia o povo judaico é moralmente correto e sagrado” (ARENDR, 1989, p. 407-8).

¹⁷ Na nota de pé de página número 38, Hannah Arendt, citando o historiador da imprensa russo Hadamovsky, traz seguinte trecho: “As reuniões de massa são a forma mais poderosa de propaganda (...) porque cada indivíduo se sente mais forte e mais confiante na unidade de massa. O entusiasmo do momento torna-se um princípio e uma atitude espiritual através da organização e do treinamento e disciplina sistemáticos.” (ARENDR, 1989, p.406). Complementamos o trecho expondo que as características por ela citadas são complementares ao assunto da obra *psicologia de grupo* de Sigmund Freud, que Adorno analisou em um texto chamado *A teoria freudiana e o modelo facista de propaganda*, de 1951. Nele, Adorno expõe que a esmagadora maioria do procedimento do conjunto dos agitadores é feita *ad hominem*. Baseiam-se claramente em especulações psicológicas, mais do que na intenção de ganhar seguidores através de procedimentos e objetivos racionais. O termo “rabble rouser” que significa “sublevador da ralé”, embora objetável pelo seu menosprezo com as massas como tais, parece adequado, na medida em que consegue expressar a atmosfera de agressividade irracional e emotiva propositadamente promovida pelos candidatos a Hitler. Embora seja impudico chamar o povo de ralé, a verdade é que o objetivo do agitador é nisso transformá-lo; isto é, multidões dispostas a agir de modo violento e sem qualquer objetivo político. O propósito universal desses agitadores é instigar o que, metodicamente, desde o famoso livro de Le Bon, é conhecido como “psicologia de massas”. Segundo Adorno, o termo sistema se associa ao de paranoia. De acordo com Freud, o problema da psicologia de massa está intimamente relacionado ao novo tipo de padecimento psicológico, característico de uma era que, por motivos socioeconômicos, testemunha o declínio do indivíduo e seu subsequente enfraquecimento. Apesar de Freud não ter se preocupado nas suas obras com as mudanças sociais em curso, pode ser dito que, mesmo se limitando aos confins monodológicos do indivíduo, ele conseguiu elaborar os traços de sua crise profunda e de sua vontade de inquestionavelmente se entregar às exigências coletivas e poderosas existentes no mundo exterior. (ADORNO, 1951)

A carga semântica e ilusória de domínio mundial, trazida pelos protocolos, é idêntica à defendida pela propaganda nazista. No documentário “Arquitetura da destruição”, dá-se maior destaque à importância da arte na propaganda. Destaca-se tal relevância, pois a arte e a propaganda tiveram papel fundamental no desenvolvimento do nazismo em toda Alemanha. No documentário, é possível observar o que era o nazismo na mentalidade das pessoas mais comuns e afastadas dos grandes centros. Não tinham muita noção do que era o nacional-socialismo e o nazismo: para eles era algo relacionado, em alguma medida, com a ideia de pureza. Há uma famosa frase de Hitler muito falada e reiterada, em filmes e documentários sobre o nazismo, que é a seguinte: “Quem quer entender o Nacional Socialismo tem que entender Wagner”. Dois temas em Wagner são importantes para Hitler, o antissemitismo e o culto ao legado nórdico, o mito de sangue puro. A propaganda era uma saída para as suas ambições artísticas: ele mesmo criou todos os adereços do partido nazista, inclusive o uniforme do exército e da SS. O mito do corpo alemão significa que, na Alemanha, as massas formam um só corpo; esse corpo é o povo alemão.

Os nazistas tinham a ideia de deixar o mundo mais bonito, este era um dos princípios da ideologia nazista. Todavia, somente um retorno aos ideais da Antiguidade Clássica poderia fazer com que tal ideologia prosperasse. A exposição dos judeus nas propagandas oficiais do governo nazista pelo Estado alemão, governado pelo partido à época, representava os judeus como se fossem micróbios que subvertem a sociedade e trazem doenças para o corpo sadio do povo alemão. Era mesmo um discurso higienista, que recorria a termos médicos e científicos, com intenções propagandísticas. Apontavam contra os judeus como forma de alimentarem a ideologia racial.

O objetivo da guerra secundária era a aniquilação dos judeus. Em uma conferência em Wassen, no dia 20 de janeiro de 1942 (em plena Segunda Guerra Mundial), formou-se o plano para a “Solução Final”.

A propaganda nazista descobriu, no judeu supranacional, o precursor do conquistador germânico no mundo. E assegurou às massas que as nações que primeiro conhecessem o judeu pelo que é, e fossem as primeiras a combatê-lo, tomariam o seu lugar no domínio mundial. Por isso, a ilusão de um domínio mundial judeu já existente constitui a base de uma ilusão do futuro mundial

alemão, assim como os *Protocolos dos sábios de Sião* apresentavam a conquista mundial como uma possibilidade prática. Nesse contexto, o único estorvo à vitória alemã sobre o mundo era um pequeno povo, os judeus, que dominava sem possuir instrumentos de violência (ARENDR, 1989).

A mesma propaganda que se fez referência no parágrafo anterior concentrou toda essa nova visão num só conceito, que chamaram de *Volksgemeinschaft*. Era uma comunidade concretizada no movimento nazista, em um momento de atmosfera pré-totalitária. O conceito baseava-se na total igualdade de todos os alemães: igualdade não de direitos, mas de natureza, nórdica e ariana, e na diferença que os distinguia de todos os outros povos. “ A *volks-gemeinschaft* era apenas a preparação propagandística para uma sociedade racial ‘ariana’ que, no fim, teria destruído todos os povos, inclusive o alemão” (ARENDR, 1989, p.410). Para Arendt, a grande vantagem era que a sua criação não necessitava esperar por uma data futura e também não dependia de condições objetivas: podiam sempre ser realizadas imediatamente no mundo fictício do movimento, ou seja, ideologicamente.

O real foco da propaganda totalitária não é o convencimento, mas a organização. Ou seja, acumular força sem a posse dos meios da violência, mas pelo uso midiático da propaganda ideológica. Contudo, a originalidade do conteúdo ideológico é considerada desnecessária. Arendt considera que os dois movimentos totalitários mais significativos só foram novos em seus métodos de domínio, ao passo que se comportaram de maneira engenhosa em suas formas de organização. Segundo a autora analisada, nunca criaram uma doutrina nova nem sequer uma ideologia:

(...) nunca prepararam uma doutrina nova, nunca inventaram uma ideologia que já não fosse popular. Não são os sucessos passageiros da demagogia que conquistam as massas, mas a realidade palpável e a força de uma organização viva. (...) o que distingue os líderes e ditadores totalitários é a obstinada e simplória determinação com que, entre as ideologias existentes, escolhem os elementos que mais se prestam como fundamentos para criação de um mundo inteiramente fictício (ARENDR, 1989, p. 411).

A arte da propaganda totalitária, na criação de um mundo fictício no totalitarismo, está em usar e, ao mesmo tempo, transcender o que há de real —

isto é, de experiência demonstrável na ficção escolhida. De tal forma, generaliza tudo num artifício que passa a estar definitivamente fora de qualquer controle possível por parte do indivíduo. Ao utilizar essas generalizações, a propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real. Mundo real que traz consigo, como a principal desvantagem: consiste em não ser lógico, não ser coerente, muito menos organizado. A organização de toda a conexão da vida social segundo uma ideologia, na visão de Hannah Arendt, só pode realizar-se completamente sob um regime totalitário. Na Alemanha nazista, duvidar da validade do racismo e do antissemitismo, quando nada importava senão a origem racial (...) era como colocar em dúvida a própria existência do mundo (ARENDR, 1989, p. 412).

O fundamental da propaganda totalitária, ou seja, sua superioridade em comparação com propaganda de outros partidos e movimentos, consiste no seu conteúdo. Tal conteúdo, principalmente para os membros do partido, deixa de ser uma questão objetiva a respeito da qual as pessoas possam ter opiniões. A partir de então, é tão real e intocável de sua vida como as regras da matemática. Tais conteúdos as dominam e influem nas suas ações, que, paradoxalmente falando, são “deliberadamente ideológicas”.

A fraqueza da propaganda totalitária só vem à tona, isto é, só se torna visível em caso de derrota, no momento do colapso do movimento. Os membros, sem a força do movimento, sentem-se enfadonhos imediatamente por terem acreditado naquele dogma pelo qual, durante tempos, estavam dispostos a lutar e a sacrificar suas vidas. Quando o mundo fictício que abrigou durante tempos a ideologia é eliminado, acontece que: “as massas reverterem ao seu antigo *status* de indivíduos isolados que aceitam de bom grado uma nova função num mundo novo ou mergulham novamente em uma antiga e desesperada superfluidade” (ARENDR, 1989, p. 413).

Os membros do movimento sempre se mostram extremamente fanáticos durante a existência do movimento, cujo suporte ideológico os preenchem. Embora antes estivessem dispostos a morrer pela ideologia, não o fazem como os mártires religiosos: as massas, abandonadas pela lógica que antes determinava suas ações, agora (depois do fim do movimento) abandonam calmamente o movimento, de uma maneira na qual se sugere que o movimento não deu certo. O que é ainda mais grave, na visão de Arendt, é que essas

peessoas estão sempre dispostas a buscar em torno de si outra ficção que lhes dê esperança, ou esperam que uma velha ficção recupere força suficiente para criar um novo movimento de massa. Este é o trágico círculo vicioso, o qual lhes acorrenta a todo e qualquer pensamento ideológico, cujo dogma não importa, mas sim seu efeito: o aprisionamento dos indivíduos na lógica de seus dogmas.

O nazismo, como ideologia, havia sido realizado de modo tão completo que o seu conteúdo deixara de existir como um conjunto independente de doutrinas. Perdera, assim, a sua existência intelectual; a destruição da realidade, portanto, quase nada deixou em seu rastro, muito menos o fanatismo dos adeptos (ARENDR, 1989, p. 413).

Para Hannah Arendt, há um diferencial nos novos ideólogos totalitários — e aqui ela está se referindo especificamente a Stalin e a Hitler — quando comparados aos primeiros ideólogos nacionalistas e dos partidos em movimentos. Tal peculiaridade reside no fato de que ambos já não são atraídos basicamente pela ideia de ideologia, qual seja: a luta de classes e a exploração dos trabalhadores, ou a luta de raças e a proteção dos povos germânicos. Todavia, o que importa é o processo lógico que dela pode ser deduzido. Arendt, fazendo referência a um discurso de Stalin de janeiro de 1924, indica que, para ele, nem a ideia, tampouco a oratória, mas sim a força irresistível da lógica subjugava completamente o público. Passou-se a observar, por parte desses ideólogos, o seguinte: a força que Marx julgava surgir, quando a ideia se apossava das massas, não residia na própria ideia, mas no processo lógico. Este, como uma camisa de força, apertada de todos os lados, e não dá controle nem força para sair, entregar ou se resignar à mais completa derrota (ARENDR, 1989).

Essa força somente se manifesta quando está em jogo a realização dos objetivos ideológicos, qual seja, a sociedade sem classes ou a raça dominante. No processo de materialização — realização da ideologia — a substância original que servia de base às ideologias, no tempo em que buscavam atrair as massas, gradualmente se perdeu, devorada pelo próprio processo. Em perfeita consonância com o “raciocínio frio” e a “irresistível força da lógica”, os trabalhadores perderam, sob o domínio bolchevista, direitos que haviam obtido sob opressão czarista; ao passo que, no caso do povo alemão, sofreu-se um tipo

de guerra que não tinha a mais leve ligação com as necessidades mínimas de sobrevivência da nação alemã (ARENDR,1989, p. 524).

Para Hannah Arendt é da natureza das políticas ideológicas, que o verdadeiro conteúdo da ideologia, no caso por ela estudado e já citado anteriormente como sendo o conteúdo da classe trabalhadora para os bolcheviques ou os povos germânicos no caso do nazismo. Segundo ela, o que originalmente havia dado azo à ideia da luta de classes como lei da história ou a luta de raças como lei da natureza foi devorado pela lógica, com a qual a ideia é posta em prática. No totalitarismo, Arendt esclarece que a armadilha da lógica guiando a ação é colocada em prática da seguinte forma:

O preparo das vítimas e dos carrascos, que o totalitarismo requer em lugar do princípio da ação de Montesquieu, não é a ideologia em si - o racismo ou o materialismo dialético -, mas sua lógica inerente. Neste ponto, o argumento mais persuasivo - argumento muito do gosto de Hitler e de Stalin - é não se pode dizer A sem dizer B e C, e assim por diante, até o mortífero alfabeto. Parece ser esta a origem da força coerciva da lógica: emana do nosso pavor a contradição. Quando o expurgo bolchevista faz com que as vítimas confessem delitos que nunca cometeram, confia principalmente neste medo básico e argumenta da seguinte forma: todos concordamos que a história é uma luta de classes e com o papel do partido nesta luta. Sabemos, portanto, que do ponto de vista histórico, o partido sempre tem razão (nas palavras de Trotski, "só podemos ter razão com o partido e através dele, pois a história não nos concede outro meio de ter razão (ARENDR,1989, p.525).

A autora segue a explanação, visto que se está em um momento histórico que obedece a leis historicamente determinadas, certos crimes serão cometidos e o Partido, conhecendo a lei da história, deve puni-los. Para lidar com esses crimes, prossegue Arendt em seu argumento, o Partido necessita de criminosos, e pode suceder também que o Partido, não conhecendo os criminosos, reconhece ser mais importante puni-los do que reconhecer os criminosos em si; porque, sem a punição, a História não poderia progredir, e até mesmo o seu curso poderia ser estorvado por estes crimes. No entanto, chegasse a uma lógica em que o sujeito se encontre na seguinte situação: ou cometeu os crimes ou foi convocado pelo Partido para desempenhar o papel de criminoso.

Dessa forma, não deixa de ser, objetivamente, um inimigo do Partido. E, se não confessar, deixará de ajudar a História por meio do Partido, e se tornará

um verdadeiro inimigo. Conclui Arendt (1989, p. 525) que: “A força coerciva do argumento é: se te recusas, te contradizes e, com essa contradição toda a tua vida perde o sentido, pois o A que pronunciastes domina toda sua vida através das consequências do B e do C que se lhe seguem logicamente”. É aqui que o “eu”, o sujeito do conhecimento analisado no capítulo Ideologia em Arendt, flui com seu pensamento amarrado à lógica coercitiva da ideia. Limitando seu conhecimento e sua ação a um pensamento sistemático, fechado numa caixa; pronto para ser utilizado segundo o dogma e a lógica de sua ideia, sem possibilidades de crítica ou de contradição.

(...) quem concordasse com a existência de classes agonizantes e não chegasse à consequência de matar seus membros, ou com o fato de que o direito de viver tinha algo a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as “raças incapazes”, evidentemente era ou estúpido ou covarde. Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda estrutura dos movimentos e governos totalitários (ARENDR,1989, p.524).

Em se tratando de mobilização das massas, esta é indispensável para um governo totalitário! As massas contam com a compulsão, que a impele a seguir em frente por alguma ideia, cultivada por eles no fluxo da ideologia. Segundo a professora Arendt: essa compulsão interna é a tirania da lógica, cuja única capacidade de enfrentamento está na capacidade humana de começar algo novo.

A tirania da lógica se inicia com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para formar o seu pensamento. Quando as pessoas se submetem a essa forma de pensar, elas (as massas) renunciam à sua liberdade, tal como renunciam à liberdade de movimento quando se curvam à tirania externa. Nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo como forma de premissa. “A força coercitiva da lógica pode ser também mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório da dedução” (ARENDR,1989, p.526). Esta é a única maneira na qual o governo totalitário consegue se sentir seguro e dono da situação política momentânea. Encontram-se as razões pelas quais é basilar o uso do marketing político, da imprensa — da mídia de uma

forma geral — pelo governo totalitário, como meio de sentir-se seguro. Apenas assim consegue mobilizar a própria força de vontade do homem, para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da natureza, que enxerga a humanidade meramente como veículo material para seus fins.

A união entre terror e ideologia é crucial dentro do governo totalitário. Por um lado, há a compulsão do terror total; cuja função é comprimir as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dar suporte num mundo que, para elas, tornou-se um deserto (consequência da atomização da era moderna). E, por outro lado, existe a força auto coerciva da dedução lógica, que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário, contra todos os outros.

O governo totalitário precisa de ambas as premissas; e elas se correspondem uma à outra, para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em atividade. Juntamente com a auto compulsão do pensamento ideológico, ambas destroem toda a relação com a realidade. As pessoas perdem o contato com seus semelhantes e com a realidade que os rodeia. A consequência de tudo isso é que os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. Dessa maneira, em virtude das referidas perdas da realidade e da capacidade de pensamento livre de sistemas, Arendt menciona que, para o governo totalitário:

“O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios de pensamento).” (ARENDR, 1989, p.526).

Esta forma de governo, cuja essência é o terror e onde o princípio de ação jaz na lógica do pensamento ideológico, nunca antes havia sido usada, com tal mistura nas várias formas de domínio político. Destarte, Arendt convida a observar que é característico do terror reinar absolutamente entre homens, quando estes se isolam uns contra os outros. A preocupação fundamental de todo governo tirânico é gerar esse isolamento: “o isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele...os homens isolados são impotentes por definição” (ARENDR, 1989, p.526).

Arendt confirma essa tese em *Sobre a Revolução*, quando diz que o terror, como instrumento institucional para acelerar a revolução, era desconhecido

antes da Revolução Russa. Segundo ela, não há dúvida de que os expurgos do partido bolchevista seguiram, originalmente, o modelo dos acontecimentos que determinaram o curso da Revolução Francesa; bem como invocavam tais modelos, muitas vezes, como justificativa ao terror. Até mesmo a linguagem, empregada na condução do processo, revela semelhança com a Revolução Francesa. Prossegue a autora descrevendo (2011) que o terror do século XVIII fora colocado em prática de boa-fé, mas tornou-se desmesurado porque a caça aos hipócritas fora, por sua própria natureza, sem rédeas. Já os expurgos no partido bolchevista, antes de sua ascensão ao poder, foram motivados principalmente por divergências ideológicas.

O Totalitarismo que aspirou ao poder criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas dos países em que o governo totalitário conseguiu chegar até o poder. Independente da tradição nacional ou da fonte particular de sua ideologia, o governo totalitário transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa. Transferiu o poder do exército para a polícia secreta e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial (ARENDR, 1989).

Uma observação importante sobre as massas e sua importância para o governo totalitário está em Maria Cristina Müller (2012), quando a autora menciona que Hitler chegou legalmente ao governo; e, além de manter-se ali durante longo período, enfrentou lutas intrapartidárias e superou crises porque tinha o apoio e a confiança das massas. Segundo ela, as massas concederam força bruta aos movimentos totalitários, ou seja, sustentaram-no sem questionar seus rumos. Reforça a comentarista que mesmo que isso pareça à primeira vista paradoxal, as massas, por um motivo qualquer, sentiram interesse pelo governo; não porque tinham algum interesse em comum, algum objetivo político determinado, limitado ou mesmo atingível; mas foi justamente este interesse indeterminado e irrefletido de massa que concedeu força ao movimento. Por isso os movimentos totalitários tem por objetivos organizar as massas.

O “Terror”, como complemento da ideologia para o domínio totalitário é um arranjo improvisado que adota os métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência conhecidos da política da tirania do

despotismo e das ditaduras. De acordo com Arendt (1989), a política totalitária, a qual passou a adotar a receita das ideologias, desmascarou a verdadeira natureza desses movimentos, ao mostrar que o processo era infinito, ou seja, nunca teria fim. Uma vez que é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver. A lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio.

Prossegue Arendt (1989) argumentando a respeito do terror. No corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade (materializando a ideologia) a lei do movimento da história ou da natureza. O terror torna-se total quando independente de toda oposição; reina supremo sem que ninguém lhe estorva o caminho. Arendt (1989, p. 517) concluiu: “se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário”. Tanto é assim, que o terror é uma realização e uma aceleração da lei do movimento, cujo principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história se disseminar livremente, por toda a humanidade, sem impedimento de qualquer ação humana espontânea. O terror procura estabilizar os homens com o intuito de liberar as forças da natureza e da história.

E vai ser por meio da escolha dos inimigos que o terror se direcionará na eliminação daquilo que é indesejável para o movimento totalitário. Esse movimento. Em consonância com o pensamento de Arendt, é possível destacar:

seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode admitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça (ARENDR, 1989, p. 517).

Culpa e inocência viram conceitos vazios, “culpado” é quem quer impedir o processo do caminho natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às raças inferiores, quanto a quem é indigno viver, quanto “a classes agonizantes e povos decadentes” (ARENDR, 1989, p.517).

O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinos porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo sua lei inerente. O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre humana, seja a Natureza ou a História. (ARENDR, 1989, p.517)

Considerando o terror como execução da lei do movimento, Arendt (1989, p.517) aponta que o fim último do movimento não é o bem estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, descarta o inimigo pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo”. O terror, em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói uma barreira que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em “Um-Só-Homem” de dimensões enorme. De acordo com Arendt (1989), quando são abolidas as cercas da lei entre os homens, como o faz a tirania, tiram-se dos homens os seus direitos e destrói-se a liberdade como realidade política; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. Pressionando os homens uns contra os outros, o terror total abole o espaço entre eles.

Nas observações de Arendt (1989), esse movimento, que transcorre segundo sua própria lei, não pode ser tolhido a longo prazo, porque no final sua força se mostrará mais poderosa do que as forças engendradas pela ação e pela vontade do homem. Então, “Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de interferir com forças superiores” (ARENDR, 1989, p. 518). Deriva disso, ainda conforme a crítica, o fato de o terror, como servo obediente do movimento natural ou histórico da ideologia representada, precisar eliminar do processo não apenas a liberdade, mas a própria fonte da liberdade, que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo.

Para Arendt (1989, p. 518), o cinturão de ferro supracitado, que destrói os canais de comunicação entre os seres humanos, é o responsável por destruir a pluralidade dos homens e faz daquele “Um-só Homem”, que agirá como se ele

próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, se encontrou um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas imputou-lhes uma velocidade que elas por si mesmas jamais atingiram:

Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são “indignos de viver”, ou que a história decretou contra as classes agonizantes, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza (ARENDR, 1989, p.519).

Num perfeito governo totalitário, o terror manterá o movimento em constante atividade, pois um princípio de ação separado da sua essência seria absolutamente desnecessário. O terror, enquanto em sua dupla função de essência de governo e princípio — não de ação mas de movimento — não pode ser realizado na plenitude. Para Arendt (1989), do mesmo modo como a legalidade constitucional não é suficiente para inspirar e guiar as ações dos homens, também o terror no governo totalitário não é o suficiente para guiar e inspirar a conduta humana. É por isso que, nas condições do terror total, nem mesmo o medo pode convencer o cidadão a determinadas condutas, uma vez que o terror escolhe suas vítimas independente de ações ou pensamentos singulares; e sim segundo uma necessidade objetiva do processo, natural ou histórico, que lhes convier de acordo com suas ideologias.

O totalitarismo, na ótica da crítica, introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas, que dispensa inteiramente o desejo humano de agir. Atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual dependem todos os destinos pessoais. Por isso, “os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere seu movimento; como tal, só podem ser carrasco e vítima da sua lei inseparável” (ARENDR, 1989, p.520) . O terror, potencialmente acompanhado da ideologia, prepara seus cidadãos tanto para representarem o carrasco quanto a vítima.

Conclui-se, então, que a ideologia no totalitarismo, além da doutrina e do conteúdo ideológico que professam, se utilizam de meios de comunicação

modernos e de técnicas de marketing e propaganda para melhor elaboração e convencimento de suas doutrinas. Os meios de comunicação que são responsáveis pela disseminação e propagação da ideologia e visam atingir na sua maioria as massas da população, também contam com o terror, cujo principal objetivo é acelerar as profecias ideológicas de forma violenta para que nenhum cidadão ideologicamente determinado fique fora do trem da História.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta pesquisa, sobretudo no capítulo intitulado Ideologia em Arendt observa-se que, para Hannah Arendt (1989), as ideologias pressupõem que uma ideia é suficiente para explicar os processos do desenvolvimento da premissa. Arendt indica, em se tratando de ideologia, que as experiências nada ensinam, visto que tudo está compreendido no coerente processo de dedução lógica que o pensamento ideológico traz consigo. Assim, verifica-se que o risco de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia não está na possibilidade de iludir-se com alguma suposição vulgar ou destituída de crítica; na realidade, o risco reside em trocar a inerente capacidade humana de pensamento livre, pela camisa-de-força da lógica, a qual pode subjugar o homem quase que tão violentamente quanto uma coerção externa.

Ainda no capítulo Ideologia em Arendt, apresenta-se as considerações que Arendt (1989) expôs sobre o racismo e o comunismo, no sentido de apontar que ambos se tornaram as ideologias decisivas do século XX. Evidencia-se que as argumentações da crítica de Arendt, assim como suas observações a respeito dos elementos da experiência nos quais originalmente se baseavam essas duas ideologias — a luta entre as raças pelo domínio do mundo (Imperialismo) e a luta entre as classes (materialismo histórico) pelo poder político nos seus respectivos países — ultrapassaram politicamente as outras ideologias. Demonstra-se que as ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa. Em todos os casos, elas estão preocupadas unicamente com o elemento de movimento, isto é, a história no sentido corrente da palavra.

Outra observação tecida ao longo do capítulo Ideologia em Arendt, é que o pensamento ideológico está relacionado às chaves do passado, presente e futuro. Este liberta-se das experiências nas quais não se pode aprender nada novo, até mesmo quando se trata de algo que acabou de acontecer. Assim, apresentou-se que o pensamento ideológico se emancipa da realidade (os cinco sentidos) e insiste em uma realidade “mais verdadeira”, escondida entre as coisas perceptíveis, que a domina a partir desse esconderijo e exige, o que

Arendt chama em *Origens do totalitarismo* (1989, p. 523), de sexto sentido para que possamos percebê-la. Esse sexto sentido é fornecido pela doutrinação ideológica.

Outra observação importante, que está relacionada ao pensamento ideológico é o fato que as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, mesmo assim, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração. Isso funciona da seguinte maneira: o pensamento ideológico ordena os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, sendo deduzida dela; esse processo oferece uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade; o que torna a ideologia quase que intransponível, afinal a realidade nem sempre é preferível. Com isso, mostrou-se que a dedução pode ser lógica e dialética; porém, em ambos os casos, acarretam um processo de argumentação o qual supostamente pode compreender o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos.

Conclui-se então, a partir das observações do capítulo *Ideologia* em Arendt, que as ideologias têm a capacidade de transformar a realidade e modificar a capacidade de compreensão. A filósofa insiste nesse aspecto particular da ideologia para ilustrar que a compreensão é atingida uma vez que a mente pode imitar, lógica ou dialeticamente, as leis do movimento “cientificamente” demonstradas, aos quais ela se integra pelo processo de imitação. A argumentação ideológica, espécie de dedução lógica, corresponde ao elemento do movimento e ao de emancipação da realidade e experiência.

No capítulo intitulado *Ideologia, Linguagem, História e Religião*, indicou-se que na concepção de Hannah Arendt a ideologia pode se instalar e se desenvolver em diferentes aspectos da vida humana e social, nos quais a ideologia pode se instalar e se desenvolver. Arendt descreve a importância da ideologia e o uso que faz da linguagem. A ideologia uso, por exemplo, os clichês, que são como uma espécie de pensamento pronto; os clichês são fundamentais para o desenvolvimento da ideologia e das narrativas fundadas na lógica da ideia.

Verificou-se que as ideologias políticas modernas, do ponto de vista da persuasão, são semelhantes às religiões modernas e assumem a mesma importância dessas. Ainda, identifica-se a semelhança das ideologias aos mitos da Antiguidade e da Idade Média quanto às suas funções de convencimento e de temor do povo que estão ligadas a essas histórias, como é a situação da criação da ideia de inferno na Antiguidade e no Medievo. Ou seja, tais ideias eram utilizadas principalmente para a persuasão e o temor da população em relação às narrativas, criadas também com esse intuito.

A utilização ideológica na narrativa histórica é outra função utilizada pela ideologia, que se fundamenta também na concepção moderna da teoria e da historiografia. Sendo influenciada pelas ciências modernas, leva-se em consideração uma concepção do tempo retilínea e progressista. A utilização desta, por sua vez, nas narrativas históricas, trouxe o historicismo como instrumento capaz de criar ideologias a muitos grupos e movimentos, que desejavam narrar a história conforme seus pontos de vista, bem como interesses particulares e políticos partidários, que se utilizam da moderna narrativa do historicismo.

Na seção cujo título é Ideologia e Racismo e no capítulo Ideologia e Nacionalismo, demonstrou-se a diferença que Arendt destaca entre pensamento racial e racismo, além da explanação de como se relacionam com o nacionalismo e com os princípios de igualdade. Para ela, o racismo não é apenas equivalente ao nacionalismo: na verdade, mina o nacionalismo. Embora não se tenha argumentado que o racismo é o mesmo que o nacionalismo, porque certamente não é o caso que todo o nacionalismo é racista, também é verdade que o racismo e o nacionalismo não são tão mutuamente excludentes. Historicamente, racistas têm um pior registro de patriotismo do que representantes de todas as outras ideologias internacionais. Foram os únicos que consistentemente negaram o grande princípio sobre o qual as organizações nacionais são construídas — o princípio da igualdade e da solidariedade de todos os povos, garantidos pela ideia de humanidade.

No capítulo chamado Ideologia e Totalitarismo, enfatizou-se a argumentação a respeito da ideologia no totalitarismo. Demonstrou-se que a expansão e consolidação da ideologia nos regimes totalitários encontrou, na propaganda de massa, seu principal aliado. Constatou-se que foram os meios

de comunicação modernos, baseados em suas técnicas de propaganda e marketing, os principais responsáveis pela difusão e propagação das ideologias nos Movimentos e Partidos políticos no limiar do século XX, principalmente no período entre as duas guerras mundiais.

Percebeu-se também que, ao longo das observações de Arendt sobre a ideologia no totalitarismo, uma vez que se trata do apoio das massas a partir do início do século XX, colocou-se à baila a questão ou a dúvida de como persuadir as massas. Ficou evidente, nesse sentido, a centralidade da propaganda e de seus meios de difusão; junto à censura dos meios de comunicação, que garante não haver interferência na ideologia, nem propaganda de ideias contrárias à ideologia dominante.

Outra observação importante que se cunhou ao longo do capítulo Ideologia e Totalitarismo, mais especificamente na seção Ideologia, Totalitarismo e Propaganda, que se alia à ideologia no totalitarismo como um complemento da dominação total, é o terror, espécie de impulsionador da ideologia. Dessa maneira, o terror — implantado no campo de concentração nazista e nos Gulags da união soviética — era um artifício que acelerava o movimento inexorável da História e, conseqüentemente, da ideologia.

O terror para as ideologias é um arranjo improvisado que adota os métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência conhecidos da política da tirania, do despotismo e das ditaduras no corpo político do governo totalitário. Assim, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, o qual se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza que a ideologia traz na sua doutrina.

Ademais, fora exposto como os partidos políticos e seus movimentos eram verdadeiras escolas de construção e difusão de suas ideologias, funcionando como verdadeiros centros de ensinamento das doutrinas.

A partir das considerações desenvolvidas no decorrer do trabalho, nota-se que o objeto desta pesquisa, qual seja, a ideologia e a relação entre ideologia e racismo, é assunto de relevância principalmente para o pensamento político crítico. Este não se utiliza de ideologias para suas fundamentações, mas da liberdade de pensamento, da espontaneidade e da experiência do pensamento. De tal modo, justifica-se a importância desta pesquisa, com o intuito de colaborar

com tais questionamentos presentes na Filosofia Moderna e Contemporânea, mais especificamente nos seus aspectos éticos, políticos e jurídicos.

A presente pesquisa liga-se também a outras questões relevantes dos tempos atuais; tem-se acompanhado exemplos recentes na mídia que ilustram o impacto negativo que o racismo — produto ideológico — tem diante da sociedade. O ordenamento jurídico brasileiro, na sua carta magna, Artigo 5º, inciso XLII, disciplina que a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. Por ser algo recorrente, o ordenamento jurídico, por meio da Lei 12.288, de 20 de julho de 2010, trata do estatuto da igualdade racial.

Outrossim, recentemente o ano de 2020 foi marcado por mortes de pessoas negras por policiais brancos, como exemplo temos George Floyd, Breonna Taylor, Rayshard Brooks, Jacob Blake. Nos Estados Unidos a estatística de mortes de pessoas negras por policiais é dramática. No caso especial de George Floyd, a comoção foi tanta que levou milhares de pessoas a manifestações nas ruas, em plena pandemia, e à paralisação da Liga Norte-americana de Basquete (NBA), que adotou o tema para este ano: *Black lives matter* (vidas negras importam). Dessa forma, a presente pesquisa apresenta um impacto social, ao contribuir com a reflexão e o esclarecimento à sociedade a respeito do pensamento ideológico racial, o qual se configura como um fenômeno vigente, passível de críticas sem fundamentos. Necessita, portanto, ser debatido e estudado.

Pode-se dizer que os objetivos de pesquisa propostos no início do trabalho foram atingidos, uma vez que se esclareceu o que é a ideologia na concepção de Hannah Arendt, de modo a confirmar a hipótese do trabalho. Isso consiste no pressuposto de que a ideologia, embora seja uma doutrina e tenha um conteúdo teórico, é descrita por Arendt de um modo mais amplo, pois obstrui o intercâmbio intersubjetivo de ideias e atrapalha a autonomia do julgamento. Verificou-se tal confirmação por meio do conteúdo dos textos da autora, os quais mostram como as ideologias, que trazem consigo uma carga doutrinária na construção de seu sistema, ultrapassam questões teóricas de sua doutrina. Trazem a recusa ao pensar livremente e dificuldades para estabelecer juízos

acertados aos seus adeptos. Reiterou-se, ainda, que a oposição ao pensar livremente é um aspecto importante das ideologias, uma resistência ativa de abertura ao mundo, que destrói o poder de julgar e de compreender.

Destarte, conclui-se que, para Hannah Arendt, a ideia de ideologia tem uma concepção diferente. Os objetos deste exame — ou seja, a ideologia em Hannah Arendt e a relação entre ideologia e Modernidade, ideologia e linguagem, ideologia e história e ideologia e racismo — apesar de terem sido analisados separadamente, interagem e complementam um ao outro. Ao demonstrar como foram aplicados nos regimes políticos dentro do Estado Nacional e do regime totalitário, sob a ótica da ideologia segundo a concepção de Hannah Arendt, evidenciou-se que se trata de assuntos de relevância, principalmente para o pensamento político crítico.

Posteriormente a tais investigações, foi possível concluir que a política - conforme aqui adotada a concepção de Arendt e a ideologia racial são opostas, ao embasar-se no que, para Arendt, é o sentido da política, cuja compreensão por ela é vinculada com as ideias de liberdade e da espontaneidade humanas e da pluralidade na ação, por intermédio da comunicação ilimitada. Assim, a principal motivação para o desenvolvimento deste trabalho foi contribuir para a compreensão do que é a ideologia para Hannah Arendt; além do entendimento de como ela a considera algo pernicioso para o pensamento livre e crítico, haja vista que leva as pessoas a conceber tudo por meio da lógica coercitiva da ideia.

Desse modo, este trabalho se mostra relevante, pois serve como uma referência a respeito de como funcionou o racismo moderno, desde seus primórdios com as teses da nobreza francesa de “sangue azul” até sua consolidação dentro dos Estados Nacionais e seus movimentos étnicos de separação e preconceito populacional dentro de uma nação.

A pesquisa também é pertinente, porque permitiu refletir sobre o impacto que a ideologia possui na sociedade e no domínio de cunho psicológico das massas que aderiram aos regimes totalitários do século XX. Para Hannah Arendt, a ideologia depende da Modernidade e do indivíduo moderno “alienado”, pois é a partir dessa alienação e do isolamento do mundo que a ideologia vai ser compreendida pela autora, conforme mostrou-se no início do capítulo “Ideologia em Arendt”. Como as características da anti-tradição, da secularidade e do

anseio pelo novo são condições ideais para propagação de sistemas fechados de pensamento como são as ideologias.

Ademais, confirmou-se como consequências práticas no seio de uma sociedade atomizada que a ideologia impede ou impossibilita a intersubjetividade e a pluralidade dos seres humanos. O que é comunicado pelo discurso ideológico nem sequer é uma questão de verdade ou mentira. É uma decisão a não esperar mais que as palavras dos outros comuniquem o seu ponto de vista pessoal sobre o mundo, uma atitude a não interpelar mais os outros comunicando-lhes o meu ponto de vista pessoal sobre o mundo. A ideologia destrói a intersubjetividade intercambiada através da linguagem e do mundo, pois a minha percepção do mundo necessita de alimentar-se da percepção que outrem tem do mesmo mundo. Por esse motivo, dentro de uma nação e o povo que a constitui, quando a ideologia reverbera sobre classes ou massas de pessoas, a pluralidade, que foi importante para que os diferentes povos se constituíssem em nação, vê-se enfraquecida pelo radicalismo das ideias fechadas que impedem um intercâmbio subjetivo de ideias para uma melhor compreensão do bem comum.

Depreende-se que, de fato, o racismo constitui-se em modalidade qualificada de discriminação que sustenta a superioridade de uma raça sobre a outra: baseia-se na equivocada premissa de que existem raças inferiores e raças superiores, e que aquelas não poderiam desfrutar de iguais direitos destas. Em termos jurisprudenciais, a jurisprudência do STF, 'a divisão dos seres humanos em raça resulta de um processo de conteúdo meramente político-social', no *habeas corpus* (HC 82424, Tribunal pleno, rel. min. Moreira Alves, rel. p/ acórdão min. Maurício Corrêa, j. 17.09.2003), de modo que o conceito jurídico associado ao racismo não pode ser delineado a partir de referências raciais ancoradas em compreensões científicas há muito superadas'.

Arendt utiliza seu método usual de distinção ao diferenciar o colonialismo e o imperialismo ao longo do pensamento racial e do racismo. Esse conjunto de distinções estão inter-relacionados e influenciam a análise de Arendt da África e dos afro-americanos no contexto do imperialismo e da escravidão.

A opressão sistemática que ocorreu durante a era colonial nas Américas teve todos os contornos imperialistas, isto é, as bases para o pensamento racial e o racismo foram estabelecidas muito antes do que Arendt considera ser a era

do imperialismo. Sua sugestão de que o racismo é um subproduto do imperialismo mina a relação entre o racismo (não apenas o pensamento racial) e a escravidão na Europa e nas Américas durante e após a era colonial.

É evidente que o colonialismo compartilha muitas características violentas e expansionistas com o imperialismo. Embora o imperialismo possa diferir do colonialismo em seu tempo, algumas de suas motivações e seu papel como precursor do totalitarismo, também é o caso de que, como o imperialismo, o colonialismo nas Américas empregava violência semelhante, religiosas e até táticas racistas com o propósito de expansão econômica. Aqui, insere-se uma observação importante, sua análise a leva a conectar o racismo ao imperialismo, em vez de identificar as sementes do racismo que já foram plantadas durante o colonialismo.

A partir do que Arendt registrou em *Origens do Totalitarismo*, a respeito do pensamento racial antes do racismo, nota-se que ela acredita que não foi o pensamento racial, mas a nova era do imperialismo que deu origem ao racismo. Ela distingue entre o pensamento racial, como estudos pseudocientíficos e antropológicos sobre hierarquias e origens raciais, e o racismo, o qual descreve como a ideologia, eventualmente usada como justificativa para as agendas políticas nacionais do imperialismo. Além disso, enquanto o pensamento racial é em grande parte uma questão de opinião livre, o racismo é mais ideológico, porque permeia a opinião pública e leva as pessoas a abandonar fatos concretos por princípios racistas.

Em consonância com Arendt, quando observada de perto as ideologias racistas, percebe-se que as ideologias são sistemas baseados em uma única opinião que se mostrou forte o suficiente para atrair e persuadir a maioria das pessoas e ampla o suficiente para conduzi-las através das várias situações da vida moderna. Arendt descreve o pensamento racial como uma questão de opinião que muitas vezes usa a pseudo-ciência e a antropologia para apoiar as reivindicações de hierarquias raciais. O racismo, por outro lado, é ideológico, abandona os fatos por princípios racistas e interpreta a história como uma luta das raças. Ela afirma que o racismo não é tanto um subproduto do pensamento racial, como é um subproduto do imperialismo. E como o imperialismo precisava de justificção, o racismo teria sido inventado mesmo na ausência do pensamento racial. A crítica ainda identifica corretamente o racismo como uma

ferramenta usada pelos europeus para justificar a exploração e a opressão na forma de imperialismo.

Arendt expõe em *Origens do Totalitarismo* o desenvolvimento do pensamento racial e do racismo no contexto colonial e atribui o racismo ao imperialismo. Segundo ela, o período do imperialismo foi um estágio preparatório para as próximas catástrofes do totalitarismo. A avaliação de Arendt é motivada por sua preocupação com a ascensão do imperialismo como precursor da ascensão do totalitarismo. A autora defendia que o totalitarismo nazi e soviético não eram aberrações nascidas de personagens nacionais ou histórias políticas peculiarmente disfuncionais; em vez disso, foram fenômenos tornados possíveis por uma constelação particular de eventos e tendências dentro da história e da cultura europeia moderna.

Tais eventos e tendências incluíram o modelo expansionista do imperialismo, bem como a evolução e disseminação do racismo particularmente por aqueles no ocidente. Como mostrado ao longo da dissertação, Arendt identifica a relação entre a burguesia, o racismo e o imperialismo, de um lado; e o anti-semitismo e a tentativa de obliteração do povo judeu, de outro.

Dessa forma, após todos os resultados apresentados, conclui-se que o aprofundamento no tema Ideologia em Hannah Arendt, configura-se como fundamental, visto que muito se falou sobre Ideologia, mas não da forma tal qual se abordou nesta pesquisa. O prisma lançado tende a contribuir com os estudos da temática, que se mostra relevante dado o cenário que o mundo se encontra, principalmente no que diz respeito à questão racial, ao radicalismo político motivado por ideologias e não pelo diálogo nas construções de ideias para o bem comum, aos fundamentalistas religiosos e os seus diferentes proselitismos, aos que se utilizam da História e de suas narrativas de representações de fatos narrados ao prazer dos seus interesses particulares ou de grupo.

Para futuras investigações que venham a dar continuidade a pesquisa empreendida até aqui serão consideradas outras obras da autora que não foram referenciadas neste trabalho; o intuito é aprofundar os estudos sobre a ideologia política e a ideologia racial; como elas são opostas à liberdade e à pluralidade, o que para Arendt é o sentido da política por meio da comunicação ilimitada. Assim, indica-se novas abordagens que envolvam tal temática com o objetivo de

contribuir para a compreensão ainda mais vasta do que é a ideologia para Arendt.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **A Teoria Freudiana e o modelo fascista de propaganda.** Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/Theodor_Adorno_-_A_Teoria_freudiana_e_o_modelo_fascista_de_propaganda_1951_.htm?1349568035. Acesso em 20 fev. 2022.

AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres.** São Paulo: Ed. Martins editora S.A, 1971.

ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos.** Barueri, SP: Ed. Amariyls, 2016.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (Ensaio).** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008c.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 261-281.

ARENDT, Hannah. **O que é Política?.** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001b.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994a.

ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagem: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo.** Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994b.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política: ensaios e conferências.** Rio de Janeiro. Relume-dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das cruzadas ao Século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 set. 2020.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 jul. 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm. Acesso em: 20 set. 2020.

CARDOSO JUNIOR, Nerione Nunes. **Hannah Arendt e do declínio da esfera pública**. Brasília: Editora do Senado Federal, 2005.

CHÂTELET, François. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Ed., 2000.

CORREIA, Adriano.(org) [et al...]. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

DEW, Rebecca. **Hannah Arendt: between ideologies**. Oxford: Palgrave Mcmillan, 2020.

FREUD, Sigmund. **Psicologia de Grupo**. In_ Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Vol.XVIII. Rio de Janeiro: ed: Imago, 1996.

FRY, Karin. A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

HOBSBAWM, Eric J. **Sobre História**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo. Ed, Companhia das Letras, 2000.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeiras e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Ed, Paz e terra, 1977.

KING, Richard H. & STONE, Dan. **Hannah Arendt and the Uses of The History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide**. ed. Berghahn Books. New York, 2007.

KNOTT, Marie Luise. **The correspondence of Hannah Arendt and Gersom Scholem**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017.

KONDER, Leandro. **A Questão da ideologia**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002.

LAFER, Celso. **A internacionalização dos direitos humanos: Constituição, racismo e relações internacionais.** Barueri: Ed. Manole, 2005.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2003.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia.** Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 1960.

MORAES, Alexandre de..*et al.* **Constituição Federal Comentada.** 1º edição, Rio de Janeiro, Forense, 2018

MÜLLER, Maria Cristina. **Hannah Arendt, leitora de Agostinho de Hipona.** Da Silva, José Luiz Borges e Melo, José Joaquim Pereira (org). In: Agostinho em Diálogos: Filosofia, Teologia, História e Educação. Ed: Fonte Editorial. São Paulo, 2019.

MÜLLER, Maria Cristina. **Comunicação Ilimitada: vínculo do cidadão nas comunidades políticas.** SCHIO, Maria Sônia, KUSKOSKI, Matheus Soares (org). In: Hannah Arendt: Pluralidade, Mundo e Política. Grupo de estudos Hannah Arendt UFPEL, 2013.

MÜLLER, Maria Cristina. Totalitarismo e poder político em Arendt. In: CHITOLINA, Claudinei Luiz. *et al.* (orgs). **Estado, Indivíduo e sociedade: Problemas contemporâneos.** Jundiaí: Pacó Editorial, 2012, p. 307-325.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt.** 4 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

ORWELL, George. **1984.** Tradução de Sandro Ribeiro. Brasil. Ed. Pé de letra, 2020.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias.** 4o edição. Trad. de H.Japiassu. Rio de Janeiro, 1990.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do Facismo.** 2o edição. Martins Fontes, 1988

ROVIELLO, Anne Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt.** Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

VIRGÍLIO. **Eneida.** Tradução de Carlos Alberto Nunes; organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2014.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política.** 2º edição. Rio de Janeiro: Difel editora, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt: por amor ao mundo.** Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1997.

ADENDO:

ZIZEK, Slavoj. **O Guia Pervertido da Ideologia**. Documentário. Diretora, Sophie Fiennes. 2012. Canal: Curta On.

A ARQUITETURA DA DESTRUIÇÃO. Direção, Peter Cohen. Produção, Sandrew film Teuter AB. local, Alemanha, Produtora, Svenska Filminstitutet. 1989.

GULAG. A História dos campos de concentração Soviéticos T1 E1. Direção: Patrick Rotman. Produção, Arte France & Kuiv-Michel Rotman. Produtora, Cinémage 13. Local, França. 2019.