



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ÊNIO STEFANI RODRIGUES CARDOSO CIDRÃO**

**O TOTALITARISMO ENQUANTO NEGAÇÃO DA POLÍTICA:  
O TERRENO FÉRTIL PARA O DOMÍNIO TOTAL E AS SUAS IMPLICAÇÕES NO  
DIREITO**

**FORTALEZA/CE**

**2024**

ÊNIO STEFANI RODRIGUES CARDOSO CIDRÃO

O TOTALITARISMO ENQUANTO NEGAÇÃO DA POLÍTICA:  
O TERRENO FÉRTIL PARA O DOMÍNIO TOTAL E AS SUAS IMPLICAÇÕES NO  
DIREITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em direito. Área de concentração: Constituição, Sociedade e Pensamento Jurídico.

Orientador: Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho.

FORTALEZA/CE

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- C51t Cidrão, Ênio Stefani Rodrigues Cardoso.  
O totalitarismo enquanto negação política : o terreno fértil para o domínio total e as suas implicações no direito / Ênio Stefani Rodrigues Cardoso Cidrão. – 2024.  
102 f. : il.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, 1, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho.
1. Totalitarismo. 2. Hannah Arendt. 3. Participação política. 4. Direito a ter direitos. I. Título.  
CDD
-

ÊNIO STEFANI RODRIGUES CARDOSO CIDRÃO

O TOTALITARISMO ENQUANTO NEGAÇÃO DA POLÍTICA:  
A FORMAÇÃO DO TERRENO FÉRTIL PARA O DOMÍNIO TOTAL E AS SUAS  
IMPLICAÇÕES NO DIREITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em direito. Área de concentração: Constituição, Sociedade e Pensamento Jurídico.

Aprovada em: 29/02/2024.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho.(Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Raquel Cavalcanti Ramos Machado  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Cleber Ranieri Ribas de Almeida  
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Ao vô Teobaldo e ao vô Didi (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela sua infinita misericórdia e fidelidade, sustentando-me em tudo, especialmente nos momentos em que fui menos merecedor.

À minha tia Elizabeth, que tem me dado suporte durante a minha trajetória acadêmica, acolhendo-me em uma cidade diferente de onde eu vivia e me ajudando no que estava ao seu alcance.

Aos meus avós, por serem os meus pilares desde a minha infância, prestando a assistência material e emocional que eu precisei. Desejaria muito que os meus avós, Teobaldo e Francisco (“Didi”), meus exemplos de amor e de hombridade, estivessem celebrando comigo o final desse ciclo. E aos meus pais pelo carinho e pelo cuidado constantes.

Ao professor Glauco Barreira, o meu orientador, que tem sido para mim uma referência de integridade e de dedicação, a quem sou muito grato por ter aceito o desafio de acompanhar o desenvolvimento da minha pesquisa, sendo mais do que isso: um conselheiro e um amigo.

Aos professores William Marques, Gustavo Cabral, Raquel Machado, Odílio Aguiar, Lucas Barreto e Maria Vital pelas vivências em sala de aula durante o mestrado, já que obtive muito mais do que conhecimentos acadêmicos, levo comigo ensinamentos e experiências para a vida.

Aos meus colegas que compartilharam comigo esse tempo de aprendizados e de intempéries. O meu agradecimento específico e afetuoso aos meus amigos Mateus Venícius e Raoni Oliveira, com os quais pude dividir alegrias e dificuldades e construir uma especial amizade.

Aos professores participantes da banca examinadora pelo tempo, pela atenção ao meu trabalho e pelas significativas contribuições.

Por fim, ao Governo Federal, considerando que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, que foi crucial para que eu me dedicasse mais à minha pesquisa.

“As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (Arendt, 1989, p. 511).

## RESUMO

Os regimes totalitários, consolidados na primeira metade do século XIX, possuem características que são fecundas para as reflexões filosóficas. A teórica Hannah Arendt desenvolveu a sua obra em torno do tema da experiência política e do drama desses acontecimentos. O assassinato em massa e a deturpação da lógica do sistema normativo despertam o pensamento para os mecanismos utilizados pelo totalitarismo para que este se implantasse, de modo a garantir a adesão e a passividade da sociedade de modo geral. Como, então, ocorre a supressão totalitária da participação política a ponto de se chegar à incapacidade de organização conjunta dos indivíduos? Tem-se como objetivo, assim, compreender qual o contexto que se mostrou propício ao fenômeno totalitário no que toca ao seu aspecto negação da dimensão política da condição humana. A pesquisa se dá pelo método dedutivo e dialético, levando em conta a aplicação de conceitos e a consideração do contexto social no qual os fatos em análise estão envolvidos, e se utiliza de fontes bibliográficas e documentais, tendo o estudo arendtiano sobre o totalitarismo como paradigma de compreensão. Conclui-se que o totalitarismo, apesar de inédito na história, cristalizou elementos que, ao longo do tempo, vinham tomando forma, como se observa no processo histórico pelo qual o homem se vê completamente desvinculado dos laços comunitários e do mundo fático no qual vem a aparecer aos seus semelhantes e a realizar as suas potencialidades políticas. No que pese o domínio total ter se instalado de modo avassalador, a sutileza do contexto social que lhe deu espaço é o que merece a atenção para que a barbárie não retorne de maneira sutil ao cenário contemporâneo, devendo se ter como orientadora a ideia arendtiana de ter direito a ter direitos como garantia à inserção efetiva em uma comunidade política organizada.

**Palavras-chave:** Totalitarismo. Hannah Arendt. Participação política. Direito a ter direitos.



## ABSTRACT

Totalitarian regimes, consolidated in the first half of the 19th century, possess characteristics that are fertile for philosophical reflection. The theorist Hannah Arendt developed her work around the theme of political experience and the drama of these events. Mass murder and the distortion of the logic of the normative system awaken thought to the mechanisms used by totalitarianism to establish itself, in order to guarantee the adhesion and passivity of society as a whole. How, then, does the totalitarian suppression of political participation occur to the point of reaching the incapacity of joint organization of individuals? Thus, the objective is to understand the context that proved to be propitious for the totalitarian phenomenon in terms of its aspect of negation of the political dimension of the human condition. The research is carried out through the deductive and dialectical method, taking into account the application of concepts and the consideration of the social context in which the facts under analysis are involved, and uses bibliographic and documentary sources, having the Arendtian study on totalitarianism as a paradigm of understanding. It is concluded that totalitarianism, although unprecedented in history, crystallized elements that, over time, had been taking shape, as observed in the historical process by which man sees himself completely detached from community ties and the factual world in which he appears to his fellow men and realizes his political potentialities. Despite the fact that total domination has been installed in an overwhelming way, the subtlety of the social context that gave it space is what deserves attention so that barbarism does not return in a subtle way to the contemporary scenario, and the Arendtian idea of having the right to have rights should be taken as a guide, as a guarantee of effective insertion in an organized political community.

**Keywords:** Totalitarianism. Hannah Arendt. Political participation. Right to have rights.

## LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Saída dos sobreviventes do campo de Auschwitz após o fim da Segunda Guerra Mundial, em fevereiro de 1945, sendo possível ver o slogan contido no brasão de entrada, *Arbeit macht frei*. O registro é de um fotógrafo russo para um filme sobre a liberação no campo..... 57
- Figura 2 – Adolf Hitler levanta o seu punho cerrado em sinal de exaltação em meio a um discurso..... 69

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OT	Origens do Totalitarismo
CH	A Condição Humana
SS	<i>Schutzstaffel</i> (Esquadrão de Proteção)
VA	<i>Vita activa</i> (vida ativa)
VC	<i>Vita contemplativa</i> (vida contemplativa)
DTD	Direito a ter direitos

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
2	<b>O TOTALITARISMO NA QUALIDADE DE CATEGORIA POLÍTICA..</b>	18
2.1	<b>A crítica resistente ao estabelecimento da categoria conceitual</b> .....	18
2.2	<b>A impossibilidade de encaixe nos conceitos tradicionais</b> .....	22
2.3	<b>Os elementos cristalizados na história rumo ao domínio total</b> .....	26
2.3.1	<i>Ideologia e terror enquanto constituintes da barbárie</i> .....	27
2.3.1.1	<i>O terror associado ao núcleo essencial do totalitarismo</i> .....	28
2.3.1.2	<i>A ideologia e o seu papel como princípio de ação da forma de governo totalitária</i> .....	30
2.3.2	<i>As leis de movimento e a subversão do direito</i> .....	36
3	<b>O PANORAMA DA CONDIÇÃO HUMANA E O SIGNIFICADO DA EXPERIÊNCIA POLÍTICA</b> .....	41
3.1	<b>O quadro geral da fenomenologia política de Hannah Arendt: a vita activa</b> .....	42
3.1.1	<i>As atividades humanas sob a perspectiva da tríade trabalho-obra-ação</i> .....	43
3.1.2	<i>A ação, o espaço público e o que é propriamente humano</i> .....	45
3.2	<b>O papel da lei em um governo constitucional</b> .....	51
4	<b>A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS E O ESFACELAMENTO DA ESFERA PÚBLICA</b> .....	57
4.1	<b>O processo de alienação do mundo e a sua culminação na modernidade</b> ...	58
4.2	<b>A glorificação do trabalho e o espaço para o totalitarismo</b> .....	63
4.2.1	<i>A derrota do homo faber e a completa falta de referências</i> .....	64
4.2.2	<i>Um regime de governo para “trabalhadores”</i> .....	68
5	<b>A CENTRALIDADE DO DIREITO A TER DIREITOS PARA A RETOMADA DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA</b> .....	72
5.1	<b>A igualdade como artifício criado na comunidade política organizada</b> .....	72
5.2	<b>O desamparo político e jurídico que foi catalisador da tragédia humana</b> ..	77
5.3	<b>Em busca da densificação do direito a ter direitos</b> .....	81
6	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	87
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	95

## 1 INTRODUÇÃO

A política é a dimensão humana pela qual se trata diversas questões importantes para a vida compartilhada no espaço público. O ser humano é um ser relacional e sociável, agrupando-se em famílias e, de modo mais amplo, em cidades, necessitando desenvolver as suas habilidades para se expressar nessa comunidade e agir em prol do desenvolvimento dela. Assim como toda aptidão, a capacidade política do ser humano pode ser florescida ou suprimida em razão das experiências vividas.

O debate ético sobre o exercício do poder não é recente, mas remonta às primeiras formas de organização humana em prol da estruturação da vida em sociedade. Há registros, ao longo de toda a história, de governantes considerados bons ou ruins, e essa avaliação é feita sob diversos critérios, desde os mais pragmáticos àqueles que buscam um paradigma abstrato daquilo que seria um governo ideal. Esse esforço de categorização pode ser encontrado nas tentativas de classificação das formas de governo, contexto no qual se pode definir qual modelo é o melhor, por exemplo, a partir do número de soberanos ou a favor de quem o poder é exercido, tendo em vista, assim, pretensões universalizantes.

No ínterim das grandes guerras vivido no século XX, desenvolveram-se regimes políticos de caráter peculiar, isso sob certas caracterizações, os quais possuíam forte apelo ideológico que promovia a manipulação de uma sociedade massificada e o controle estatal que ultrapassava os limites das obrigações essencialmente políticas.

Esse período foi repleto de fatos inéditos, como a proporção dos dois grandes conflitos ocorridos na primeira metade do século, especificamente na abrangência do conflito, em sua quantidade de mortes e no montante de prejuízo que se teve como saldo do embate bélico. A situação humanitária, portanto, era crítica e os episódios de violação da sacralizada dignidade do homem eram contabilizados em meio à consternação do que tinha acontecido e o possível vazio de perspectivas do futuro da civilização.

Na Alemanha, após a derrota devastadora na Primeira Guerra Mundial, a ascensão de Adolf Hitler, do partido nacional-socialista, em 1933 representou o início de um governo repressivo voltado para a reconstrução social e econômica do país, ainda marcado pelo ressentimento do resultado desfavorável. Além da expansão cada vez maior de poderes, o regime de Hitler também é conhecido por campos de concentração nos quais se realizou o genocídio de milhões de judeus, além do assassinato de integrantes de outros grupos sociais, como deficientes físicos.

Já na então União Soviética, Josef Stalin chega ao poder, como primeiro-ministro, em 1941, poucos anos depois da Revolução Bolchevique de 1917, impulsionada por um contexto de desemprego e escassez, na qual se buscou implantar o socialismo marxista. O governo stalinista foi caracterizado pela repressão, pela limpeza étnica, por deportações e por inúmeras execuções, matando milhões de pessoas.

Regimes ditatoriais e de viés autoritário datam dos primórdios da organização social, com forte repressão dos indivíduos e das suas liberdades; entretanto, essas manifestações haviam ainda se circunscrito a uma dimensão externa dos governados. O domínio totalitário, porém, pretende-se, de fato, total, em direção ao controle de cada âmbito da existência humana, não apenas cassando liberdades públicas, mas empreendendo a máquina do Estado e a força de toda a coletividade para vigiar quaisquer desvios da marcha pelo poder. Hannah Arendt (1906-1975) preferiu trabalhar com essa categoria, considerando que ela possui, sim, ineditismo mediante as outras experiências históricas e os modelos que se manifestaram até então. Mas não há unanimidade nesse ponto, cabendo uma análise mais detida sobre essa nomenclatura, sendo esse o ponto de partida desta pesquisa.

A pensadora alemã teve nessa forma de governo um dos seus principais objetos de estudo em sua obra. No livro “Origens do Totalitarismo”<sup>1</sup>, ela faz uma reflexão fundamentada, de modo mais concentrado, nos casos da Alemanha nazista e da União Soviética bolchevista para buscar a compreensão desse fenômeno sociopolítico e as implicações que a sua inauguração no tempo iriam trazer para o futuro. Arendt pôde vivenciar os efeitos prejudiciais da escalada de poder de Adolf Hitler na Alemanha, sendo perseguida e tendo que passar a parte final da sua vida nos Estados Unidos, onde alcançou proeminência acadêmica.

O senso comum poderia olhar, então, com perplexidade distante o modo como as pessoas se viram sujeitas à engrenagem voltada para a carnificina. Arendt, por outro lado, concentrou, assim, boa parte dos seus escritos no diagnóstico dos elementos que, inicialmente, formaram o ambiente ideal para a chegada do terror e dos fatores que, posteriormente, caracterizaram o totalitarismo em sua consolidação. O aproveitamento de ideologias como o racismo e o antagonismo de classes, além do ressentimento causado pelas perdas pela Primeira Guerra Mundial, constituiu o terreno propício para essa investida de poder. Os campos de concentração, nesse âmbito, adquiriram o status de emblema do regime político que foi responsável por dezenas de milhões de mortes.

O domínio total, no que pese a sua peculiaridade no tempo levando em conta a sua

---

<sup>1</sup> O título original em inglês ao ser traduzido de modo mais literal pode ser tido como “O Fardo do Nosso Tempo”.

aparição no séc. XX, não é um evento completamente preso ao passado, antes abriu uma margem de possibilidades que alimentam o temor pela utilização de suas ferramentas, inclusive, em regimes pretensamente democráticos. Uma janela foi aberta para um horizonte sombrio que desafia as instituições a se aperfeiçoarem no sentido do seu fortalecimento contra ameaças ao florescimento humano.

A utilização sistemática do terror tem seu lugar no processo de consolidação do regime, o medo relacionado às ameaças fabricadas pela ideologia, à vigilância, ao campo de concentração e ao outro de modo geral. Um terror que está presente em todos os locais e mina as relações humanas, gerando uma profunda solidão. O medo como ferramenta de governo e dominação é um desses elementos que ficam disponíveis como em uma tentadora vitrine que está exposta a governantes até os dias de hoje, sempre que a espontaneidade e a imprevisibilidade, próprias das ações humanas, não forem aceitáveis no processo de expansão do poder.

A migração de grandes contingentes humanos e a situação de apatridia expôs uma rachadura em um sistema que enunciava direitos do homem de caráter universal e inalienável. A teórica alemã reflete sobre essas circunstâncias de desproteção e elabora o conceito de direito a ter direitos como uma representação desse perdido lugar no mundo.

A gravidade dos acontecimentos ocorridos no seio de regimes totalitários não permitem que se negligencie os riscos de que se trilhe novamente um caminho sociopolítico que desemboque na barbárie já vivenciada. Questiona-se porque houve passividade da sociedade em meio à opressão perpetrada e como foi possível que todos aqueles envolvidos na estrutura estatal pudessem desempenhar funções burocráticas de extermínio como uma rotina comum de servidores públicos.

Em “A Condição Humana”, Arendt desenvolve o quadro de um modelo para as experiências políticas vivenciadas pelo homem, no qual se relaciona as atividades humanas (trabalho, obra e ação) e é explicado qual o lugar de cada uma delas na chamada vida ativa. Essa sistemática conceitual é o plano de fundo para se compreender de que maneira a modernidade possibilitou a instauração de regimes totalitários e que aspectos sociais, políticos e jurídicos estão envolvidos nesse movimento.

A presente pesquisa, dessa forma, tem por objetivo compreender o contexto histórico e sociopolítico que favoreceu o fenômeno do totalitarismo no que toca à ideia de que este funciona como uma negação da dimensão política dos assuntos humanos, analisando a consolidação do regime e a facilidade com a qual pôde exercer domínio total sobre os indivíduos, suplantando a lógica estruturante pela qual deve se orientar o direito.

Objetiva-se, ainda, de modo mais específico, analisar a possibilidade de adequação do totalitarismo enquanto categoria política, verificando as características dessa forma de governo e as discussões conceituais envolvidas. Em segundo lugar, tem-se como finalidade esquematizar a ideia geral de Arendt sobre as atividades humanas e a ordem de importância que ela atribui a cada uma. Pretende-se, em seguida, estudar a mudança histórica que levou o trabalho ser elevado como atividade central a partir da modernidade e de que modo essa prevalência favorece a instauração de regimes totalitários. Por último, o objetivo é delimitar o direito a ter como direitos como instrumento central para a discussão dos mecanismos de amparo àqueles que se veem excluídos da comunidade política organizada.

A pesquisa utiliza o método hermenêutico, extraindo o panorama interpretativo da obra arendtiana para estabelecer uma sequência argumentativa que atinja o propósito geral. O trabalho possui viés eminentemente teórico, restringindo-se, ainda, a uma abordagem qualitativa, em razão do seu caráter conceitual e da discussão da estrutura dos argumentos referenciados. Baseia-se no sistema de pensamento erigido nas obras de Hannah Arendt, especialmente as suas reflexões acerca do totalitarismo, sendo a autora o marco teórico do trabalho. A ideia de totalitarismo e as suas nuances na obra de Arendt são tomadas como paradigma para o estudo desenvolvido e os termos usados se ajustam à semântica utilizada em seus livros, como é o caso da ideia de liberdade, que não consiste no significado de abstenção estatal e possibilidade de ação na vida privada sem embaraços públicos, antes o indivíduo livre é aquele que pode desenvolver as suas potencialidades no âmbito da participação política e na geração de possibilidades espontâneas em seus atos.

Iniciando por uma fase exploratória, tem-se como ponto de partida a terceira parte do livro OT, a qual aborda a dominação total de modo mais concentrado e esmiuçado, especialmente após a sua consolidação. A última subseção de OT é o ponto de partida para a caracterização do totalitarismo, a partir dos fatores da ideologia e do terror. São utilizados, ainda os textos “Compreensão e Política”, e “Sobre o Totalitarismo: uma Tentativa de Compreensão”, bem como trechos de “Entre o Passado e o Futuro” e da coletânea “Pensar sem Corrimão” na parcela do trabalho que se dedica à compreensão do fenômeno totalitário enquanto ruptura da tradição e a sua demarcação conceitual.

No quadro da fenomenologia política de Arendt, recorreu-se, especialmente, à obra CH, que apresenta a ordem das atividades humanas, concluindo com a vitória da atividade do trabalho. Arendt se baseia no período da modernidade para listar os acontecimentos e as transformações sociais que levarão à desumanização dos indivíduos; mas, considerando a ligação existente dentro do pensamento manifesto nas suas obras, os



elementos enumerados permanecem na contemporaneidade, tanto que são relacionados à consolidação do totalitarismo no séc. XX. Utilizou-se, ainda, da obra “Política” de Aristóteles para se rastrear elementos da cultura grega concernentes ao objetivo específico dessa parte, já que serve de paradigma para Arendt.

O centro das referências utilizadas no último capítulo é a subseção de OT cujo título é “O Declínio do Estado-nação e o Fim dos Direitos do Homem”, em que Arendt converte a sua perplexidade na elaboração conceitual de sua proposta às lacunas detectadas. Além disso, recorreu-se a outras fontes bibliográficas e documentais, buscando-se alguns dos comentadores arendtianos sobre a temática e certos documentos internacionais de direitos humanos. O pensamento de Edmund Burke (1729-1797), filósofo e parlamentar irlandês, também é detectável em parte considerável do texto-base da noção de direito a ter direitos, centrando-se essa influência a partir da obra “Reflexões sobre a Revolução em França” do autor.

Tendo em vista o retrospecto temporal relacionado aos fatos que eram contemporâneos à reflexão de Arendt, o procedimento histórico emerge como método suplementar. Como recorte geográfico, serão levadas em conta, em primeiro lugar, as manifestações do totalitarismo na Alemanha, sob o domínio nazista e a liderança de Adolf Hitler, e na extinta União Soviética, governada por Josef Stalin.

No primeiro capítulo, a proposta reside em tratar o totalitarismo enquanto categoria política mediante a classificação tradicional das formas de governo e mediante as controvérsias sobre a sua designação enquanto fenômeno inédito, além de se discutir quais seriam seus exemplos concretos. Encerra-se com uma delimitação das principais características da dominação total, passando pela propaganda, pela ideia de um inimigo objetivo, o princípio da ideologia, dentre outros, dedicando-se um espaço especial para a centralidade da relação entre lei e poder para a análise do funcionamento das instituições totalitárias. É pertinente identificar a definição feita por Arendt acerca da concepção totalitária da lei, com o seu aspecto amorfo e de movimento a ser acelerado.

A sequência se dá para entender o desenho da fenomenologia arendtiana para o que pode ser tido como dimensão política e a devassa desta, que é aproveitada e fomentada pelo totalitarismo. Parte-se do estudo da VA em Arendt, delineando-se, no segundo capítulo, as atividades do trabalho, da obra e da ação, e a relevância de cada uma delas para a condição humana. Nota-se o lugar mais elevado que ocupa a ação, junto ao discurso, para desvelar o sujeito politicamente e ser o parâmetro para afirmar que este possui, de fato, liberdade, isto é, a possibilidade de desencadear novos começos e manifestar-se no espaço público. É

trabalhada a distinção entre a esfera privada e a pública com base no paradigma da Grécia Antiga.

Em continuidade, há uma especificação, no contexto do penúltimo capítulo, para tratar da vitória do *animal laborans*, isto é, a predominância da atividade do trabalho sobre as demais. Inicia-se com a valorização da obra e da figura do *homo faber*, por conta da alienação do mundo e da sobreposição do tecnicismo, mas que logo dá lugar, em razão do desprovimento de valores orientadores, à preeminência do trabalho. A produção de isolamento e o processo de massificação social são estudados como catalisadores para a instalação do domínio total, encerrando-se a seção com a visão do campo de concentração como um símbolo para a ação totalitária sobre a sociedade subjugada.

Investiga-se, no último capítulo, o contexto histórico no qual a apatridia gerou um grande contingente de indivíduos vulneráveis juridicamente e desprotegidos contra a violação da sua esfera de dignidade. Isso leva à definição do direito a ter direitos na obra arendtiana e as suas implicações em relação à dominação do totalitarismo, o que terá o potencial de evidenciar a centralidade desse conceito para o aperfeiçoamento institucional após o cenário de barbárie. Por fim, são traçadas as ferramentas que possuem decorrência direta ou indireta das considerações arendtianas acerca das falhas protetivas que lhe foram contemporâneas, delineando-se rotas de aprofundamento que são possibilitadas pelo DTD, cuja fertilidade se verá a seguir.

É feita nesse trabalho uma costura de dois grandes *topos* da obra arendtiana: o seu estudo da VA, com o destaque da ação e do discurso para a inserção no espaço público, e a reflexão sobre o totalitarismo, como fenômeno político que não havia se manifestado ainda na história e a tragédia humana por ele provocada, aparecendo o instituto do DTD como resposta no debate. O estabelecimento desse fio condutor do desenvolvimento da pesquisa é relevante porque é firmado o tratamento teórico do totalitarismo não sob o estigma de evento extremo e praticamente irrepetível, mas, sim, como perigo real diante do contexto sociopolítico que lhe deu causa e cuja presença ainda pode ser identificada na atualidade, talvez ainda de modo mais intensificado.

O domínio total encontrou brechas em sociedades vulnerabilizadas, marcadas por crises sociais, políticas e econômicas, nas quais o ser humano, em uma situação de desenraizamento do mundo, foi facilmente empurrado para uma condição de isolamento e de impotência, sem margem para resistência à opressão que se agigantava. Situações críticas são frequentes na história e, uma vez inaugurados, os mecanismos totalitários estão disponíveis como em uma estante perante os governantes, para que sejam empregados no momento em

que se observar a pertinência do controle completo dos governados em prol de um movimento que se revelará degenerador do próprio tecido social. Por isso, o estudo aqui empreendido visa buscar as raízes fenomenológicas que levam ao esfacelamento da política e à abertura para a barbárie.

## 2 O TOTALITARISMO NA QUALIDADE DE CATEGORIA POLÍTICA

O livro “Origens do Totalitarismo” foi o livro que trouxe grande êxito para Arendt no campo da filosofia política e o seu título original logo que foi publicado era “*The Burden of Our Time*” (O Fardo de Nosso Tempo), o que é perspicazmente simbólico para entender o esforço de compreensão da autora mediante os acontecimentos extremos que soube e vivenciou. Os acontecimentos relativos aos campos de concentração, que funcionavam como máquinas de morte em larga escala, chegaram ao conhecimento de Arendt (2016b, p. 482) aos poucos, gerando todo o pesar por saber o quanto o seu povo estava padecendo.

O processo de compreensão, conforme a reflexão da pensadora, é a tentativa infindável e em constantemente variável de sentir o mundo como casa, uma vez que se nasce como estranho, conciliando-se com a realidade e significando o processo de viver e o sofrimento. Por essa razão, buscar compreender o totalitarismo não é desculpá-lo, mas se reconciliar com mundo no qual ele é possível (Arendt, 2008a, p. 330-331). A figura do mundo enquanto lugar que, inicialmente, gera a sensação de se ser estranho, a qual só é debelada por um acordo constante com o real, para só aí se ter a percepção de lar, mostra a compreensão como um processo não engessado e de integração com os outros.

A atividade de compreensão, portanto, não parece confortável para os que buscam soluções sempre fáceis, lineares e interligadas para compreender a história de maneira total. Entretanto, a partir dessa reflexão introdutória, compreender se faz necessário e uma tarefa inescapável para se ter noção dos reais riscos que correm os indivíduos sob a ameaça de serem violados por regimes que lhes querem por completo.

### 2.1 A crítica resistente ao estabelecimento da categoria conceitual

Apesar de se ter o totalitarismo como lugar-comum para discussões sociais e acadêmicas, tanto em um esforço de reconstrução significativa da história quanto do debate sobre a avaliação democrática das instituições, a classificação não é uma unanimidade e gera críticas sob vários aspectos, que não devem ser ignoradas mediante a relevância dos seus fundamentos. Maria Cristina Müller (2021, p. 43-44) lembra que o texto arendtiano *Compreensão e Política* representa um diálogo da autora com os seus críticos, apesar de não nomeá-los, e o aprofundamento e o detalhamento de conceitos frutos de convicções anteriores, somados a novas distinções teóricas.

Desireé Ferreira e Raquel Machado (2022, p 582) estabelecem, nessa discussão, o

pressuposto que, em razão da complexidade das experiências práticas, termo como totalitarismo, fascismo e populismo adquirem polissemia, especialmente nos embates públicos, dificultando a precisão na categorização conceitual das manifestações políticas. Como se está diante de conceitos em disputa, é importante se analisar o contexto e os propósitos pelo qual são usados.

O conceito de totalitarismo é criticado por Slavoj Žižek (2013, n. p.) ao entendê-lo como “a principal arma do Ocidente na luta ideológica da Guerra Fria”. E é de Domenico Losurdo, filósofo italiano marxista, que provém um dos juízos contrários mais conhecidos sobre o conceito tradicional de totalitarismo. Ele apontou que Arendt foi influenciada em sua caracterização do totalitarismo pelo clima ideológico da guerra fria, excluindo o fascismo de Mussolini e ensaiando a caracterização do despotismo oriental na Índia e na China como semelhantes ao totalitarismo, sendo que a primeira era aliada da URSS. Haveria, nesse raciocínio, um ponto de contato entre o argumento arendtiano de que o totalitarismo comunista sacrifica a moral no altar da filosofia da história e das suas leis necessárias com o discurso de Dean Acheson sobre a OTAN, o qual afirma que a aliança militar representa a união contra um mundo surdo às razões morais e inspirado do sentimento comunista (Losurdo, 2003, p. 59-60).

Ao voltar a atenção para o chamado “totalitarismo religioso” no Islã, o filósofo italiano quer apontar para uma mudança de alvo que indicaria que a denúncia contra o domínio total, na verdade, funciona como uma ideologia da guerra contra os inimigos do Ocidente, para justificar violações de tratados de guerra e o tratamento desumano (Losurdo, 2003, p. 78-79).

Quanto à crítica de que o totalitarismo seria, na verdade, um “conceito de batalha” e que, portanto, estaria com a sua objetividade teórica contaminada por estigmas ideológicos para combate no contexto da Guerra Fria, Karl Ballestrin (1991, p. 54) questiona se não são assim todos os termos constitucionais acerca das boas e das más normas e, se apenas por esse fato, considerar-se-ia qualquer teoria menos informativa e compatível com a realidade.

O exercício do pensamento no âmbito da política é inevitavelmente marcado pelas situações de tensão e de conflito pela qual se passou determinada sociedade. Conhecer essas circunstâncias impulsionadoras é fundamental somente no sentido que se deve identificar as tendências parciais de julgamentos, que devem ser especificamente assinaladas e, assim, separadas do valor conceitual que subsiste independentemente destas.

Alguns críticos chegam a afirmar que o conceito seria uma espécie de “cortina de fumaça”, já que o estabelecimento de conceitos pretensamente hegemônicos visaria o desvio

da atenção de problemas internos e a unificação da sociedade para apoiar embates externos. José Chasin (2013, p. 15-16, 18) defende que o uso de categorias universais e abstratas como o totalitarismo, como um conceito negativo em comparação a um paradigma ocidental de Estado da liberdade, é feito pela ideologia liberal para manter estruturas de privilégios concretos.

Losurdo (2003, p. 63-65, 72-76) cita alguns acontecimentos em países que possuem fatores que são ligados ao totalitarismo mas que, por causa do lado do conflito que estavam em determinado momento da história, têm essas ocorrências aparentemente negligenciadas pelo que ele chama de teoria costumeira do totalitarismo, aqui representada por Arendt. São mencionados os bombardeios atômicos das indefesas Hiroshima e Nagasaki, cidades de um país já saturado militarmente, bem como as práticas eugenistas raciais inspiradas pelo modelo do Sul dos Estados Unidos.

Ainda que se assuma a validade das críticas, considerando a visão liberal pretensamente universalizante, a discussão acerca do totalitarismo parte da necessidade de compreensão de eventos marcados pela violência extrema, genocídio e institucionalização do terror. A crítica pelo uso ideológico não fragiliza ou invalida a categoria política, mas apenas reforça a necessidade de aperfeiçoamento conceitual para a construção de parâmetros de avaliação das nuances entre o democrático e o autocrático. O destaque aos elementos que contribuíram a instauração de regimes totalitários direciona o debate para a capacidade latente de se observar acontecimentos cuja possibilidade não se encerra no séc. XX (Ferreira; Machado, 2022, p. 585).

Além das peculiaridades do domínio total, é de se notar que estas convergiram de modo a sedimentar as suas qualidades distintivas. Dessa forma, por mais que se cite a presença desses elementos em outras manifestações estatais, não se verifica a reunião deste para erigir a instauração do paradigma totalitário.

Geralmente, pode-se dividir as manifestações de regimes não democráticos em autoritários e totalitários, sendo estes a forma extremada daqueles, nos quais ainda há alguma margem de liberdade e de sobrevivência de meios de oposição. Segundo Juan Linz (2000, p. 217-219), no fascismo, manifesto na Itália de Benito Mussolini, as sociedades já tinham experimentado valores democráticos e constitucionais, mas passam por crises sociais e econômicas que levam à contestação. Sem o propósito de diminuir a gravidade do fascismo e a necessidade de conhecer os seus mecanismos de supressão de opositores e de concentração do poder, este, por sua vez, ainda não se lança em direção o domínio por inteiro do indivíduo e do mundo físico.

O fascismo se contenta em tomar o poder e instalar a sua elite neste, já o totalitarismo não se limita a meios externos de controle e ao uso de uma máquina de violência, na verdade, visa subjugar e aterrorizar os indivíduos internamente, isso por meio da coação exercida por suas ideologias. A dominação permanente de todos não foi alcançada por nenhum outro Estado, assim como a tomada de poder e a alimentação da máquina de violência ainda não tinham sido utilizadas como fim em si mesmas, antes eram um meio que cessava quanto atingida a finalidade, mas, no nacional-socialismo e no bolchevismo, o movimento totalitário é constantemente acionado, não havendo um fim prático e alcançável (Arendt, 1989, p. 375-376)

Arendt (2008a, p. 351-) cita que há um problema original no pensamento político que Montesquieu destaca por meio da distinção entre indivíduo e cidadão, isto é, entre o ser humano na esfera privada da sociedade e na qualidade de membro de uma ordem pública<sup>2</sup>, e que o pensamento moderno aponta que grandes dilemas são gerados por uma espécie de dupla moral que daí decorreria. As reflexões modernas, todavia, têm se dirigido em direção ao dilema entre a legalidade do governo constitucional e a soberania arbitrária em meio às relações internacionais. O Estado totalitário alega, por sua vez, ter resolvido ambas as questões, pois, no que toca à tensão entre política interna e externa, o seu objetivo é o domínio mundial desconsiderando as leis dos países conquistados e, quanto à dicotomia entre vida pessoal e pública, pretende dominar o ser humano em todas as esferas da sua existência.

Quanto ao papel das ideologias, Raymund Aron (1954 *apud* Müller, 2021, p. 44) afirma que, diferentemente do que Arendt teria defendido, o racismo não seria suficiente para fundamentar o assassinato de mais de seis milhões de pessoas, Müller (2021, p. 44) destaca que o importante era simplesmente a ideologia, independente da raça ou da classe que fosse seu objeto, pois se estava em uma sociedade atomizada e de indivíduos supérfluos.

Losurdo (2003, p. 61-63, 66-67), nesse assunto, critica a colocação do marxismo feita por Arendt na ocasião em que o coloca como sistema de pensamento propício ao totalitarismo stalinista, sendo este uma consequência lógica e inevitável daquele. Ao falar do regime totalitário bolchevista, Arendt distingue que Lenin implantou apenas uma ditadura revolucionária que, ao passar pelas mãos da burocracia, tornou-se a dominação total com Stalin. Mas o fato de Lenin ter se baseado em Marx quebraria, segundo Losurdo, a linha de continuidade entre as ideias de Marx e o totalitarismo. Além disso, quanto ao nazismo, Hitler escreveu no seu "*Mein Kampf*" elementos ligados a uma defesa dos valores do "princípio da

---

<sup>2</sup> Como se vê no trecho em que Montesquieu (2000, p. 151) afirma que, havendo a conquista de um povo por outro, a destruição da sociedade e, conseqüentemente, dos cidadãos enquanto tais, não leva à conclusão de que se pode destruir os indivíduos

personalidade" em detrimento do "princípio democrático da massa", relacionado ao marxismo, que é uma dialética manifesta pela tradição liberal.

Ao se colocar no mesmo grupo o nacional-socialismo e o bolchevismo, muitos indicam uma inadequada ausência de distinção de regimes com objetivos completamente diferentes de governar, entretanto, Ballestrem (1991, p. 55) lembra que a distinção é devidamente realizada, mas ela assume um papel apenas secundário para o objetivo teórico relacionado, que é entender o funcionamento real dessas manifestações, revelando um perigo para a política sempre que ela é vista com um meio para um fim utópico que está além do que lhe cabe e do que é, de fato, possível.

O que a classificação feita em OT traz é uma vantagem de imparcialidade ao citar dois regimes que se colam a dois extremos diferentes das polarizações ideológicas da época, o nazismo marcado pelo antimarxismo e pelo nacionalismo ao passo em que o stalinismo era contrário a qualquer manifestação religiosa e buscava a coletivização das terras. Esses regimes são unidos por elementos que lhes adjetivavam em uma categoria que não possuía precedentes e que estavam relacionadas à sua lógica de atuação, na qual as diversas ideologias são um recheio necessário porém variável para o alcance dos propósitos de conquista de tudo.

## **2.2 A impossibilidade de encaixe nos conceitos tradicionais**

Cada Estado, tal qual a sociedade para qual exerce poder, possui peculiaridades que, uma vez tendo em vista todas as suas características, atribuem-lhe uma experiência única que, sob o mesmo parâmetro, é irrepetível na história. Entretanto, qualquer esforço de classificação na ciência tem como finalidade a abstração para a reunião de fatos semelhantes que, mesmo com as suas singularidades, há um traço em comum que pode estrategicamente ser destacado para fins teóricos.

Norberto Bobbio (1998, p. 39) salienta que, no século V antes de Cristo, tem-se início a história da tipologia dos governos com a discussão fictícia entre três persas pensada por Heródoto, em "História". O historiador grego escreve que Otanes, Megabizo e Dario debateram sobre qual seria a melhor forma de governo para o país após a deposição do falsário Esmédis. Otanes teria afirmado que era arriscado confiar em um único homem que, mesmo sendo inicialmente bom, poderia se corromper, defendendo a democracia como realizadora da isonomia. Já Megabizo, desconfiado com os perigos relacionados ao governo de um só e ao de todos, argumenta que o povo pode não fazer escolhas com a razão, necessitando que apenas homens virtuosos tenham o poder. Dario, por fim, citando as



perniciosas inimizades que são possíveis numa aristocracia (o governo dos melhores) e a desordem do povo no poder, aponta que a monarquia de um homem de bem é a opção ideal (Her. *His.* III).

Um século depois, considerando a ideia de objetivo do governo, Aristóteles, em sua obra “Política” (Livro III, Cap. V, 1279b), faz a uma das primeiras classificações sistematizadas das formas de governo ainda na Antiguidade. O poder supremo voltado para o bem comum pode estar nas mãos de uma pessoa, monarquia, de poucas, aristocracia, ou da maioria, que é o chamado governo constitucional. Há, ainda, as formas deturpadas, na qual o interesse a ser buscado é o do governante, sendo elas, respectivamente, a tirania, a oligarquia e a democracia. Nessas degenerações, o que se nota, a partir do filósofo estagirita, é que independente da inclusão de mais pessoas no governo, é sempre possível o controle da máquina estatal contra o florescimento humano e uma vida melhor para todos.

Quanto aos tipos de autoridade e de governo, o pensador lembra que o senhor exerce autoridade essencialmente em seu próprio proveito em relação ao escravo, já em relação às crianças e à mulher, exerce no interesse destes ou de ambas as partes. Assim, as constituições que visem o bem comum estão de acordo com o princípio de justiça, em contraposição aos desvios daquelas que se voltam apenas para o bem dos governantes. Só que, diferentemente dessas relações que compunham o âmbito doméstico na época, um governo baseado na igualdade irá ter alternância no exercício das funções governamentais (Ari. *Pol.* Livro III, Cap. IV, 1279a).

Bobbio (1998, p. 33) interpreta que todas as teorias que abordam as modalidades de governo possuem um duplo aspecto, descritivo e prescritivo. Ao descrever, o teórico político assume o papel comparável a de um botânico, dividindo as plantas de acordo com as suas singularidades, mas, diferentemente deste, aquele acaba por postular um critério que divide entre formas boas e ruins, havendo, por vezes, a melhor de todas. Dessa maneira, os julgamentos de valores representam a ideia que mudar a realidade é, além de desejável, possível.

É, entretanto, na classificação feita por Montesquieu que Arendt se baseia para comparar o totalitarismo com categorias prévias do pensamento político. A classificação de Montesquieu acerca das formas de governo se baseia, em parte, por quem o exerce e, por outro viés, para quem ele é exercido. Ao mesmo tempo, governantes são súditos. Na república, o povo ou parte dele exerce o poder soberano, enquanto na monarquia e no despótico há um só governante, mas, ao passo que a primeira se governa pelo que são denominadas de leis fixas e estabelecidas, no segundo se impõe a vontade e os caprichos

soberano, além do fato de que a conservação do Estado se confunde com a do príncipe (Montesquieu, 1996, p. 19, 70).

Em cada uma dessas formas, existe um princípio de ação que as distingue e move a todos; na república, é a virtude cívica, na monarquia, a honra, e na tirania, o medo (Montesquieu, 1996, p. 19). Diferentemente da natureza do governo, que consiste no que ele é, o princípio é a paixão humana que move a todos a agirem conforme as leis que são estabelecidas, ideia que aponta para o modelo de Platão, sendo uma mola para o funcionamento do governo e uma base para a sua durabilidade (Bobbio, 1998, p. 132-133).

A virtude na república é o amor pela república, uma redução da importância dada à satisfação particular para se entregar à paixão geral. A honra sendo o princípio da monarquia, os súditos devem trabalhar para sustentar a nobreza. No despotismo (ou tirania), movido pelo temor, impera a tranquilidade não relativa à paz mas ao silêncio, e é uma forma comparada àquele que deseja comer uma fruta e derruba toda a árvore para fazê-lo. A caracterização de um governo despótico, apesar disso, é mais fácil de ser constatada nos Estados, pois só depende das paixões, enquanto os outros demandam articulação (Montesquieu, 1996, p. 54, 66, 69-71). Percebe-se na sistematização feita por Montesquieu que o seu objetivo era destacar a aversão à tirania e a sua concentração de poderes, o que o levou a desenvolver uma robusta teoria sobre a separação dos poderes por funções do Estado.

Equiparar o governo totalitário a algum mal do passado seria a saída que se poderia pensar primeiro, o que daria a segurança de ter a sabedoria dos que já passaram por ele. Mas, para Arendt (2008a, p. 332-333) o totalitarismo é uma ruptura de todas as tradições, pois eventuais semelhanças teóricas se desfazem perante as aplicações práticas, confundindo os critérios e as categorias do pensamento político. No Tribunal de Nuremberg, julgar os réus era extremamente complexo, pois os atributos e as motivações que levam alguém a ser um assassino naquele contexto simplesmente eram inexistentes.

Em outra passagem, é revelada uma inquietação da teórica alemã: “mas, se é verdade que estamos diante de algo que desintegrou nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento, a tarefa de compreender não terá se tornado impossível”? A falta de referências de análise era perturbadora: “como podemos medir o comprimento se não temos o metro, como podemos contar as coisas se não temos a noção de número”? E em outro lugar ela afirma, “Tudo o que sabemos sobre o totalitarismo demonstra uma medonha originalidade que nenhum paralelo histórico forçado é capaz de abrandar” (Arendt, 2008a, p. 332, 336).

A palavra totalitarismo já aduz a ideia do extremo que busca representar, sendo chamado de domínio total em outros trechos, o que também é indicativo. A totalidade que é

alvo do governo é como um círculo que se expande para dentro e para fora visando preencher tudo e todos. Desse modo, o regime totalitário vai além das autocracias que já se teve registro e das características teóricas que já foram pensadas por meio das suas manifestações.

Na semântica arendtiana, o medo é a ansiedade sentida quando o indivíduo está em completo isolamento e, enquanto princípio de ação, é inevitavelmente destrutivo e contraditório, pois impossibilita a ação em vez de impulsioná-la (Arendt, 2008a, p. 355-356). Pelo fato do terror ser intimamente ligado à consolidação totalitária, poder-se-ia, então, argumentar que se trata apenas de uma espécie de tirania, já que o medo é o seu princípio de ação. Porém, Arendt esclarece que o terror, no que pese ser a essência do totalitarismo, não dirige qualquer ação, na verdade, o domínio total usa o terror substitui os canais de comunicação para comprimi-los entre si em um anel de ferro de modo a fazer desaparecer o espaço necessário à ação livre e criadora de possibilidades. O medo tirânico ainda conservaria, por sua vez, um deserto em que é possível os indivíduos se moverem e terem um contato, ainda que mínimo e cauteloso. (Arendt, 2008a, p. 361-363)<sup>3</sup>.

O correto princípio de ação das formas totalitárias, diferentemente do que se tinha nas categorias políticas existentes, é a ideologia, que não levaria propriamente à ação, mas prepararia as pessoas para se dividirem em dois papéis, carrasco e vítima (2008, p. 368).

Há outras similaridades, como a concentração do poder nas mãos de um único homem. Mas, ao passo que, no governo despótico, o tirano exerce o poder de forma arbitrária e perseguindo a oposição apenas até encontrar tranquilidade, no governo totalitário, o ditador se vê perfeitamente submetido ao rigor lógico de leis mais elevadas e varre a oposição de modo a ser a única cabeça da humanidade. Distinguindo-se de ditaduras modernas, como o fascismo de Mussolini e o comunismo de Lênin, no totalitarismo não há instituições que confirmem ou restrinjam poder, como o exército, a Igreja e a burocracia, antes elas devem não apenas se submeter ao regime mas deixarem de existir com o tempo em razão da ideologia. Sobre isso, é ressaltado que, no regime leninista, o poder se concentrava na burocracia partidária e, na ditadura espanhola de Franco, havia coerções impostas pela Igreja Católica (Arendt, 2008a, p. 365-366).

Logo ao iniciar o ensaio “Totalitarismo”, Arendt (2008a, p. 347), contudo, já destaca negar a liberdade é algo comum a todas as tiranias, mas Arendt estabelece uma distinção ao afirmar que “o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade”. Tiranias e

<sup>3</sup> A escolha do terror como elemento central do totalitarismo, sendo a espécie de fio condutor da política do regime, também é objeto de discordância por Juan Linz (2000, *apud*, Ferreira; Machado, 2022, p. 584) que destaca a atuação do partido único com chave de compreensão, canalizando de forma restritiva a participação política.

ditaduras em geral restringem a liberdade abolindo, principalmente, a liberdade política, já o governo totalitário quer eliminar a espontaneidade, a “mais geral e elementar manifestação da liberdade humana” (Arendt, 2016a, n. p.), por meio do seu conjunto de instrumentos constitutivos, sobre os quais se debruçará em seguida.

### **2.3 Os elementos cristalizados na história rumo ao domínio total**

O título OT para o seu livro gerou incômodo em Arendt por abrir margens a interpretações que estariam fora da perspectiva que lhe norteou a sua investigação. No ensaio “Totalitarismo”, de 1958, a autora explica que o termo “origens” pode apontar para a visão de que a história se dá de maneira causal e que se abordaria as causas inevitáveis para a instauração do regime de dominação total, quando, na verdade, Arendt (2021, n. p.) descreve que a sensação ao escrever a obra foi “como se estivesse lidando com uma estrutura cristalizada que eu precisava destruir quebrando seus elementos constitutivos”. Por isso, a pensadora chega a dizer que se deu conta que não estava, apesar do caráter de algumas de suas análises, escrevendo um livro histórico, antes era uma obra política.

Nas palavras da própria autora, em uma nota de rodapé do seu texto *Compreensão e Política*:

Os elementos do totalitarismo incluem as suas origens, desde que não sejam entendidas como “causas”. Os elementos, em si mesmos, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos. Nesse sentido, é legítimo falar em origens do totalitarismo ou de qualquer outro evento na história. (Arendt, 2008a, p. 471)

Odílio Aguiar (2008, p. 74) explana que, na reflexão arendtiana, o totalitarismo não possui uma evolução, causas antecedentes e, tampouco, um evento do passado em que ele estivesse contido, antes foi a cristalização de elementos já presentes antes, mas que afluíram para um fenômeno singular. Por isso, a autora escolhe a narração da experiência como forma de chegar à compreensão do que viveu. Em OT, “a autora está pensando e não apenas reconstituindo fatos”, afirma o comentador.

A imagem de elementos se cristalizando para a formação de um evento histórico se alinha ao seu entendimento sobre a relação entre passado e presente. A aplicação da causalidade à novidade histórica é, para Arendt (2008a, p. 341-342), uma forma de

manipulação e de distorção. O evento vai além das causas passadas que lhe são atribuídas e, mais, esse passado só existe enquanto tal por causa daquele, de modo que o evento esclarece um passado até então oculto, dando origem à história, mas nunca pode ser uma dedução infalível dele. Arendt (2021, p. 371, 375) chega a firmar o postulado de que “a história é uma estória de eventos, e não de forças ou ideias com cursos previsíveis”, nenhum evento pode ser explicado por cadeia alguma de causalidade, mas é possível se identificar uma continuidade composta de acontecimentos precedentes.

O exercício de pensar os elementos distintivos do totalitarismo elucida a compreensão do presente, à medida que a sociedade atual é marcada por características proto-totalitárias, fatos passados que anteciparam o que hoje se atribui ao biopoder<sup>4</sup> (Aguiar, 2008, p. 86). Por isso, é destacado aqui os dois elementos centrais para a definição do totalitarismo, a ideologia e o terror, dos quais se pode derivar uma série de elementos que pontualmente também são trazidos à tona em seguida.

### ***2.3.1 Ideologia e terror enquanto constituintes da barbárie***

Na segunda edição de OT, Arendt acrescentou, no ano de 1958 o ensaio “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo” como capítulo final da obra<sup>5</sup> (Correia, 2020, p. 13). Arendt (1989, p. 339-340, 512-513) explica que “havia certos conhecimentos de natureza estritamente teórica, intimamente ligados à análise dos elementos do domínio total” que ela alegou não dispor quando concluiu o manuscrito original em 1949. O trecho é fruto do seu esforço de reflexão se o governo totalitário é fruto de um arranjo de elementos acidentais, já conhecidos da tirania, ou se poderia falar de uma natureza específica dele, uma essência que lhe seja própria e distintiva, bem como nova na história.

É feito, nesse empreendimento compreensivo, um arremate de características que despertam a curiosidade para se chegar à conclusão dessa aparente aporia na história do pensamento político:

[...] o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura. Sempre que galgou o poder,

<sup>4</sup> Giorgio Agamben (2002, p. 11) anota que Hannah Arendt, em CH, já destacava a ocupação do centro da preocupação política pela vida biológica enquanto tal, no contexto da decadência do espaço público na modernidade, vinte anos antes de “A Vontade de Saber” de Michel Foucault. Arendt desenvolveu a tese que a vida natural tomou o lugar da ação política antes mesmo da arqueologia feita por Foucault, destacando a fertilidade dessa investigação e do perigo das suas conclusões para o horizonte.

<sup>5</sup> Além de adicionar o epílogo “*Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian revolution*”, que foi retirado na edição definitiva, em 1966, na qual foram incluídos prefácio para cada uma das três partes do livro (Correia, 2020, p. 49).

o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial. Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários; sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias — legais, morais, lógicas ou de bom senso — podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação. (Arendt, 1989, 512)

O objetivo era encontrar uma experiência básica dos assuntos humanos, a partir do quadro esquemático que foi desenvolvido por Montesquieu, que ganhasse expressão no totalitarismo, algo que não havia ainda estruturado uma forma de governo (Arendt, 1989, p. 513). E é nesse contexto que esse binômio político assume o lugar de centralidade na discussão, movendo os indivíduos que estão inseridos no domínio totalitário.

### *2.3.1.1 O terror associado ao núcleo essencial do totalitarismo*

O terror, tomando o lugar das leis positivas, é o elemento realizador das chamadas leis de movimento. Considerando que cada ser humano traz novas possibilidades ao mundo já soerguido, o terror visa neutralizar o caráter de espontaneidade nos seres humanos que atribui essa capacidade, pois nada pode embarçar a marcha da locomotiva da história e da natureza, conforme a visão do regime. Pretende-se não garantir bem-estar mas “estabilizar” os homens em prol da humanidade, sacrificando completamente as partes pelo todo e dissolvendo a pluralidade dos seres humanos para erigir a figura do “Um-Só-Homem” (Arendt, 1989, p. 517-518).

“Mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada”, esclarece Arendt (1989, p. 393). Sobre isso, Fernandes (2019, p. 27) esquematiza que a obra de Arendt traz duas diferenças fundamentais do terror totalitário. A primeira é que ele não se limita aos inimigos estabelecidos pelo regime, mas também se volta contra os seus amigos. E a segunda é a sua radicalidade, pois não apenas isola politicamente e tira a liberdade de ação como nas tiranias, antes destrói a possibilidade do surgimento da política na pluralidade dos homens.

O terror característico de ditaduras é marcado pela aplicação do extermínio e do amedrontamento daqueles que fazem oposição aos que estão no poder, já no domínio total, as

vítimas podem até ser inocentes, não necessitando que se provoque anteriormente a fúria do regime. O símbolo dessa engrenagem de medo é impor sobre o indivíduo a percepção de que ele não pode, em nenhuma hipótese, escolher o seu destino pessoal, pois mesmo a sua completa inocência não está a salvo da arbitrariedade com a qual são escolhidas as vítimas (Arendt, 1989, p. 26). A criação de inimigos objetivos parte da definição daquele que deve ser eliminado independentemente do que faça ou deixe de fazer, podendo ser a figura do judeu, do polonês, do cigano ou do doente, isto é, daquilo que for mais conveniente ao discurso condicionador para o domínio (Aguar, 2008, p. 82).

Em razão do terror que está espargido sobre todas as tentativas de interação humana, o totalitarismo se volta para uma massa de homens isolados, pressionando uns contra os outros, sendo essa solidão o fundamento do terror (Arendt, 1989, p. 526). Ao estar estrategicamente isolado, o indivíduo é mais facilmente impossibilitado de resistir à opressão e à indignificação, pois só o poderia fazer em conjunto com os seus semelhantes, como raciocinam Ana Carolina Braga e Maria Cristina Müller (2010, p. 155). Arendt (2008b) exalta a figura de Karl Jaspers, cujo magistério e cuja filosofia lhe serviram de inspiração, pois ele protestava contra o fortalecimento da solidão na sociedade global, defendendo que a fundamentação filosófica da humanidade deve ser a “comunicação ilimitada” (*Grenzenlose Kommunikation*).

Não é suficiente o isolamento físico e a impossibilitamento de ação no espaço público, o domínio total investe para governar sobre a solidão gerada, de modo a destruir a vida privada e a capacidade do indivíduo de acrescentar algo seu no mundo, deixando algum legado ou alguma instituição, o que o faz se sentir profundamente supérfluo. A própria identidade individual é confirmada pela companhia de outro ser humano. Há um processo em curso que, independentemente do regime de governo, cada vez mais pessoas estão sendo engolfadas pela experiência política da solidão, e, uma vez atingido um nível existencial (chamado de solidão de organizada), as pessoas se tornam inaptas para experimentarem qualquer regime político, pois não possuem a capacidade de se integrarem a um efetivamente (Arendt, 1989, p. 527-531).

Até o despotismo e o domínio total, em razão desse nível de solidão, guardam em si a sua autodestruição, pois um contexto antissocial mina as relações até que só reste impotência, como explica Arendt (1989, p. 530-531) já no encerramento de OT:

O domínio totalitário, como a tirania, traz em si o germe da sua própria destruição. Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a

dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação antissocial e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem. É o seu perigo que ameaça devastar o mundo que conhecemos — um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim — antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de firmar-se.

Partindo da ideia que a vida em comunidade é irrigada pela capacidade dos seres humanos de agirem em conjunto e com a perspectiva de que as suas ações possuem a capacidade de criar novos inícios, o terror assume, assim, feição antipolítica, minando a possibilidade de ação. O seu mecanismo se volta para o controle das massas, para que estejam em perfeita obediência e, nesse sentido, “o estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido” (Arendt, 1989, p. 26).

Unidos em prol do controle, o terror e a ideologia formam um processo que, eficazmente, tem como objetivo a conquista não só dos corpos mas, também, das almas dos indivíduos.

### *2.3.1.2 A ideologia e o seu papel como princípio de ação da forma de governo totalitária*

No processo de estabelecimento do terror, surge o papel desempenhado pela ideologia no controle da sociedade massificada. Arendt chama de ideologia todos os “ismos” que explicam a partir de uma única premissa tudo que acontece para aqueles que a eles aderem, existindo desde muito tempo na história mas só agora se revelando de estratégica utilidade para o governo total. Todos os fatos históricos só ganham sentido por meio da ideologia adotada e, por esse motivo, eles são intrincados como se o curso da sua ocorrência seguisse uma lógica. Não é história vista sob o esclarecimento de uma ideia, que estaria além do processo histórico, mas é calculada e engendrada por meio desta, sendo a ideia aquilo que coloca a história em atividade (Arendt, 1989, p. 520-521). Arendt (1989, p. 189) arremata:

a ideologia difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, e em que julga poder apresentar a solução dos “enigmas do universo” e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ocultas, que supostamente regem a natureza e o homem.

Utilizando o racismo como ilustração, a ideia de raça é tomada como atribuidora de um movimento coerente à história, constituindo uma “lei da natureza” que necessitava ser



tomada como explicadora dos acontecimentos. Fernandes (2019, p. 25) destaca que, a partir de Arendt, foram o racismo, o expansionismo e a burocracia do imperialismo que influenciaram a mentalidade dos movimentos totalitários. Arendt (1989, p. 522, 524) ainda elucida que o racismo e o comunismo, utilizados como substratos ideológicos para o nazismo e o stalinismo respectivamente, não eram mais totalitários, de forma intrínseca, do que outras ideias, mas o seu uso governamental se deu pela convergência com as experiências políticas mais importantes da sua época. Tanto a luta verificada entre as raças pelo domínio do mundo, com a necessidade de proteção dos povos germânicos, quanto a luta de classes pelo domínio político, com a consciência radical da exploração dos trabalhadores, foram os contextos ideais para a captura das mentes.

É emblemático o discurso de Josef Stalin, em 28 de janeiro de 1924, exaltando a lógica que era intrínseca à oratória de Lênin, seu antecessor e primeiro governante da União Soviética<sup>6</sup>, que havia falecido há poucos dias. Stalin afirma que “muitos delegados diziam: ‘a lógica nos discursos de Lênin é como tentáculos poderosos que prendem a gente por todos os lados e dos quais não há meio de livrar-se: é preciso render-se ou sofrer um completo fracasso’”.

Não geram surpresa, também, as palavras de Leon Trotsky, líder da Revolução Russa de 1917, que, considerando um certo faccionalismo que se instalava no partido político, defende: “não podemos ter razão contra o Partido” e, ainda, “só podemos ter razão com o Partido e através do Partido, porque a História não criou nenhuma outra forma para a realização do nosso direito”, arrematando com a frase “meu Partido, certo ou errado” (Trotsky, 1924 *apud* Deutscher, 1968, p. 152)<sup>7</sup>.

Há a libertação da experiência, uma vez que aprisionados à lógica forçadamente coerente da ideologia, os homens passam a estar emancipados. Cada fato novo é colocado sob o crivo da premissa ideológica, de modo que a realidade percebida pelos sentidos é completamente rechaçada em prol da construção psicológica de uma “realidade mais verdadeira”, que sempre está por trás do que é imediatamente apresentado, sendo a ideologia o sexto sentido. Não há uma transformação da realidade, antes uma desvinculação entre o pensamento e esta. A propaganda, então, liberta o seu público da experiência, atribuindo significados secretos aos eventos públicos e sentidos ocultos nos atos políticos, enquanto as instituições de ensino perdem o seu propósito em si mesmas para servir apenas à doutrinação

<sup>6</sup> Vladimir Ilyich Ulianov, mais conhecido pelo pseudônimo Lênin, desempenhou o papel central na criação de um Estado socialista unipartidário, além de dar concretude aos ideais advindos da visão de mundo comunista (RESIS, 2024).

<sup>7</sup> A frase, segundo Trotsky, é uma forma de conscientizar os partidários por meio da fidelidade nacional dos ingleses, que possuíam a frase “meu país, certo ou errado” (Deutscher, 1968, p. 152).

ideológica de soldados políticos (Arendt, 1989, p. 523).

Há um paralelo entre esse efeito da ideologia e a narrativa desenvolvida na obra literária “1984”, de George Orwell, que também funciona como uma crítica ao totalitarismo, especialmente o soviético, trazendo a estória de um país que foi tomado pela ascensão de um regime de controle praticamente absoluto da população, no qual o medo é onipresente e as relações humanas são anuladas pelo domínio total. Em certa passagem, o literário aborda como funcionava a circulação de notícias e o tratamento da história no regime em que seu protagonista, Winston Smith, estava inserido:

Dia após dia e quase minuto após minuto, o passado era atualizado. Desta forma, cada previsão feita pelo Partido poderia ser comprovada como correta depois de pesquisa nessas fontes, e nenhuma notícia ou opinião que entrasse em conflito com as necessidades do momento ficariam registradas. Toda a história era um palimpsesto, raspada, limpa e reescrita com a frequência com que fosse necessário. (Orwell, 2022, p. 87)

Como exemplo do mecanismo da ideologia na narrativa distópica de Orwell (2022, p. 125-127), em certo momento a “teletela”, aparelho multimídia que era usado pelo governo para transmitir e para receber informações de cada cidadão, anuncia “notícias gloriosas” de que o padrão de vida havia melhorado e que a produção de bens de consumo aumentou, só que Smith bem lembrava que o fornecimento de alimentos havia sido reduzido no dia anterior, levando-o a questionar a sua própria memória.

Ao passo que o terror total torna os homens isolados e afasta as pessoas umas das outras, a compulsão do pensamento ideológico destrói os vínculos do pensamento com a realidade. Em outros termos, a preparação pelo terror ubíquo degenera as relações humanas, a possibilidade de os homens agirem entre si, enquanto a ideologia isola o indivíduo das experiências que poderia fazê-lo despertar para outras ideias relevantes. São destruídas, então, a capacidade de sentir e de pensar (Arendt, 1989, 526). Sônia Maria Schio e Mateus Kuskoski (2011) associam esse processo à perda do senso comum, que também é trabalhada no pensamento arendtiano, fazendo que os seres humanos percam a liga que os une no momento em que dirigem o seu pensamento para questões comunitárias.

Ao retornar o olhar para o princípio de ação em Montesquieu, que é um elemento definidor das formas de governo, o totalitarismo não precisa propriamente de um, pois é buscada, justamente, a eliminação da capacidade de agir. O medo não move os indivíduos nesse tipo de regime, pois o governo totalitário escolhe as suas vítimas independentemente das ações e dos posicionamentos pessoais. A simpatia ou o apoio ao regime pouco importa,

bastando se exemplificar com o caso da escolha das tropas da SS (*Schutzstaffel*), a polícia do Estado, pois o comandante militar Heinrich Himmler selecionava os candidatos mais “puros” do ponto de vista racial (Arendt, 1989, p. 519-520).

Contrariando a primeira impressão de algum observador precipitado, Arendt esclarece que o totalitarismo não busca o perfil de súditos como aquele pensado para os estereótipos de um nazista ou de um comunista firmemente convictos dos seus ideias e que se apropriem com paixão da causa que lhes é proposta. O súdito ideal para um governo totalitário é aquele que não consegue mais distinguir fato e ficção, o que é verdadeiro e o que é falso, em uma silenciosa ausência de critérios de pensamento. O sistema educacional não buscava introduzir fortes convicções nos alunos, como se poderia esperar em um governo no qual a barbárie é uma constante, mas se visava destruir a capacidade dos indivíduos de adquiri-las (Arendt, 1989, p. 520, 526).

O sociólogo Zygmunt Bauman (1988) ainda destaca que na seleção dos grupos do morticínio havia um cuidado meticuloso em não deixar passar, até mesmo expulsando, todos aqueles que demonstrassem entusiasmo, forte carga emocional ou um zelo exacerbado com a ideologia. As características ao quadro funcional ideal era impessoalidade, a praticidade e a eficiência em seus modos mais estritos.

Os grupos de ação da *Einsatzgruppen* eram uma unidade militar que nunca haviam excedido os crimes que ordinariamente uma unidade comum do exército alemão cometia e foram convocados para o extermínio em massa. O problema, nesse caso, não era propriamente superar o peso da consciência, mas algo mais primitivo, uma piedade animal que comove emocionalmente qualquer ser humano diante do sofrimento físico. Himmler demonstrava sofrer mais com esse instinto, mas usava como truque deixar de pensar nas coisas horríveis que fez com a pessoa para pensar no fardo do seu dever burocrático (Arendt, 1999, p. 121-122).

O comportamento de Adolf Eichmann provocou inquietude e um autêntico espanto teórico em Arendt, sendo ele o oficial nazista de alto escalão que foi designado para dar efetividade à Solução Final, a execução em massa como “antídoto” para a questão judaica, organizando a identificação, a reunião e o transporte de judeus para o campo austríaco de Auschwitz e para outros campos de extermínio na Polônia (Berenbaum, 2024). Marcelo Andrade (2010, p. 112) elucida que a dificuldade de assimilação advinha do fato de se estar diante de um esforçado pai de família que, ao mesmo tempo, estava sendo acusado de ser um ferrenho burocrata assassino. E lá estava Arendt, como correspondente jornalística fazendo a cobertura do julgamento do executor, provocando-lhe diversas reflexões, a ponto de produzir

a obra “Eichmann em Jerusalém”.

Arendt (1999, p. 122-123) registra que Eichmann relatava o desenvolvimento de uma indiferença em relação à morte, pois se via mortos em todo lugar e só havia lugar para a observação da considerável eficiência da burocracia do extermínio, com uma organização administrativa cuidadosamente calculada. É feita, então, uma reflexão em “A Vida do Espírito”, na qual é destacado, diferentemente do que é comumente observado nos seres humanos, que são assediados pela realidade para pensarem e formularem juízo, parecia que Eichmann nunca teve que se preocupar com essa exigência de pensamento. Veja-se:

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a esta exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência (Arendt, 2000, p. 6).

É lembrada a luta de Platão contra os sofistas, a qual se baseava no ideal de que a arte de manipulação dos argumentos e do discurso em prol do encantamento das mentes não tinha nenhum compromisso com a verdade. Por isso, a desconfiança do pensador grego com as opiniões, já que estas, no final das contas, seriam fruto da mera persuasão e é extremamente fácil provocar ilusões (Fedro, 260-261). Arendt (1989 p. 29) detecta um sofismo moderno, que não se dá por satisfeito, simplesmente, com o triunfo momentâneo em uma discussão, sem se preocupar se isso lhe custará a verdade, antes a vitória buscada é mais duradoura, estando-se disposto a sacrificar a própria realidade. A pensadora ainda fala isso de outra forma: “aqueles destruíam a dignidade do pensamento humano, enquanto estes destroem a dignidade da ação humana” (Arendt, 1989, p. 29).

Há, até mesmo, a pretensão da ideologia de ser uma filosofia científica, tentando aliar uma atitude característica da ciência com resultado que possuem importância filosófica, fazendo que ideias pretensamente científicas deem todo o sentido do mundo exterior. E, nesse sentido, o pensamento ideológico se revela como arma política e não como doutrina teórica, pois o seu aspecto “científico” é secundário, fascinando, inclusive, cientistas que não possuem interesse no rigor da pesquisa e possuem verdadeiro deslumbramento pela chance de se dirigir às multidões e lhes apresentar visões inovadoras da vida e do mundo. “A culpa não é da ciência em si, mas de certos cientistas não menos hipnotizados pelas ideologias que os seus concidadãos menos cultos”, esclarece Arendt (1989, 189-190, 520).

“O cientificismo da propaganda totalitária é caracterizado por sua insistência quase exclusiva na profecia ‘científica’, em contraposição com o apelo ao passado, já fora de moda”, sintetiza Arendt (1989, p. 394). A pensadora rastreia em suas reflexões uma mudança na visão de mundo que é causada pelo cientificismo, a firma fé de que o conhecimento científico tornará por si só a existência humana completamente significativa e de que a natureza humana agora seria completamente moldável. A captura desse fator é feita pelo totalitarismo em sua propaganda de massa ao identificar tal obsessão do Ocidente, sendo o domínio total o último estágio de uma transformação que é operada, em princípio, pelo endeusamento do pensamento estritamente científico (Arendt, 1989, p. 394-396).

Não se pode deixar de lado o papel que a mentira e o segredo exerceram no processo de consolidação do mecanismo totalitário. Celso Lafer (1988, p. 105, 251) destaca que, no ritmo em que a mentira “desfigura ideologicamente os fatos para ajustá-los às necessidades do poder”, o segredo oculta dos indivíduos governados informações que seriam chave para que podem participar da discussão pública e, dessa forma, exercerem o seu papel de cidadãos ativos.

E na luta contra os sofistas contemporâneos, à medida que os filósofos lutam contra os manipuladores da lógica argumentativa, os historiadores se preocupam com aqueles que manipulam os fatos para que deixem de fazer parte do passado e do presente para serem meros meios de fundamentação de uma opinião, colocando em perigo a história e a sua possibilidade de ser compreendida (Arendt, 1989, p. 29).

A sistemática persuasiva da ideologia empurra os indivíduos para o cumprimento às últimas consequências das ideias políticas que alimentam o regime, de modo a se alinhar sensivelmente ao momento de terror. A ideologia é transformada em arma para que, por exemplo, a ideia de escalonamento de raças deveria levar à fatal dedução de que algumas são indignas de viver e que, portanto, deveria haver o seu extermínio, acontecendo de modo semelhante com a noção incutida de que haveria classes sociais, como a burguesia que deveriam ter seus membros condenados à morte para se chegar a cenários utópicos. Quem pensasse diferente disso era socialmente visto como covarde (Arendt, 1989, p. 524-525).

A argumentação no contexto da ideologia é baseada em dois elementos. Primeiro, tem-se o movimento, que gera a si próprio e forma a premissa axiomática, não partindo da realidade, e, segundo, há a emancipação da experiência, somente se aceitando os fatos ulteriores quando estes corroboram para a ideologia, impossibilitando o aprendizado pelo contato com a realidade (Arendt, 1989, p. 523-524).

Tal movimento nunca se vê satisfeito, busca-se uma transformação constante e

valorada em si mesma, até o ponto em que a ideologia totalitária se mostra autofágica, fazendo que a máquina governamental leve à destruição dos próprios governados. Ao se observar o domínio bolchevista, os trabalhadores soviéticos perderam até os direitos que haviam obtido no contexto da opressão czarista, já os alemães passaram por uma guerra tão voraz mas que não tinha relação alguma com as necessidades de sobrevivência e de desenvolvimento dos arianos (Arendt, 1989, p. 524).

O uso da ideologia possui um lugar central nos regimes totalitários, sendo o suporte do regime para que as mentes continuem cativas ao propósito de movimento, sendo levadas facilmente uma vez que estão diluídas em meio à massificação social.

### **2.3.2 As leis de movimento e a subversão do direito**

Com o propósito de movimento permanente, as leis, em sua função limitadora já não poderiam ter mais lugar, necessitando que também servissem aos objetivos de domínio total<sup>8</sup>. No que toca à lei e ao sistema normativo em geral no contexto totalitário, Arendt também destaca características peculiares. De antemão, o tema da lei assume uma posição transversal na obra arendtiana, estando espargido sobre diversas discussões, podendo se estabelecer um paralelo entre o que seria o paradigma legal no âmago do totalitarismo e a forma que isso deve ocorrer em um governo constitucional, nomenclatura que é utilizada aqui em contraposição aos sistemas totalitários. Montesquieu (1996, p. 53) afirmou que, considerando que cada forma de governo possui um princípio de ação, o legislador deve criar leis que estejam relacionadas a esse princípio em uma espécie de retroalimentação.

Por mais que o totalitarismo adote leis, não se encaixando na qualidade de arbitrário, estas se relacionam à noção de movimento. A natureza ou a história seguem em direção a um apogeu, seja a prevalência da raça ariana seja a vitória do proletariado, como no nazismo e no stalinismo, respectivamente; cabendo ao direito e a todos os elementos da sociedade servirem a esse propósito, acelerando-o e mitigando as novas possibilidades de futuro que advém dos novos nascimentos (Arendt, 1989, p. 515-516).

O movimento que impulsiona tudo que está relacionado ao regime é determinante na definição dos inimigos. Arendt (1989, p. 474-475) reflete que, se o problema do nazismo fosse apenas odiar os judeus e a questão do bolchevismo totalitário se concentrasse nos burgueses, bastaria um crime de grandes proporções e os acontecimentos voltariam ao seu

---

<sup>8</sup> Orwell (2022, p. 17) chega a citar na sua distopia totalitária “1984” que “nada era ilegal, já que não havia leis”, o que pode aduzir ao significado solidificado pela tradição acerca do que é a lei.

curso “normal”. O oponente muda de acordo com a situação do momento, sendo o obstáculo contra a sua marcha. Na União Soviética, o terror foi dirigido, inicialmente, aos descendentes das antigas classes governamentais, passou pelo russos de origem polonesa e chegou aos judeus. Hitler já antevia o sucesso do extermínio judaico e, por isso, já preparava o genocídio polonês e cogitava a dizimação de determinados grupos do povo alemão.

Cabe ao líder totalitário o dever de lutar, com toda a prioridade possível, contra a estabilização causada presumivelmente pelas leis e pelas instituições, pois o movimento se esgotaria e, com ele, a perspectiva de dominar todo o mundo. Um homem sozinho ainda não poderia ser dominado se o totalitarismo não fosse global. Ao mesmo tempo, o líder também se esforça para que o movimento seja introduzido de forma estável no dia a dia das pessoas, que o mundo fictício se torne realidade operante. Contudo, esse novo modo de vida não pode se normalizar a ponto das massas perderem o ânimo que abastece a ficção totalitária: um constante ressentimento diante do *status quo*, recusando a sua aceitação como única possibilidade de vida. Se as instituições conseguissem estabilizar um modo de vida, este seria colocado de modo paralelo aos de outras nações, introjetando nas mentes a noção de que, sendo assim, cada nação mereceria possuir o seu território e as suas tradições (Arendt, 1989, p. 441-442).

Quando um ordenamento de normas é marcado por variações cotidianas e por uma pretensão de validade irrestrita para a espécie humana, está-se diante da ilegalidade, que pode ser mascarada pela legalidade de “leis” da natureza ou da história, que são interpretadas diretamente pelo chefe de Estado. O efeito desse estado de coisas é a criminalização de típicos mecanismos para se governar uma comunidade política, típica do totalitarismo (Arendt, 1989).

O totalitarismo rechaça o princípio da autoridade, pois logo se trabalha para que não exista níveis intermediários com porções relativas de autoridade e de obediência, já que o desejo do *Führer*<sup>9</sup> pode se materializar em qualquer lugar e a qualquer momento. Qualquer estrutura que aparente a presença da atuação de uma hierarquia com níveis é apenas uma imitação distorcida de um Estado autoritário (Arendt 1989, p. 455). E é por ter uma forte vinculação à figura centralizadora do líder, o totalitarismo acaba se fragmentando rapidamente quando se encontra com a barreira da sucessão deste no poder (Arendt, 2021, n. p.).

O terror servia como propaganda de força a partir do momento que os nazistas assassinavam membros de partidos inimigos. Para a população, a percepção era de que o

---

<sup>9</sup> Título utilizado por Adolf Hitler para designar a sua função enquanto autoridade absoluta no governo da Alemanha, havendo, no que se poderia visualizar como abaixo dele na hierarquia, vários *Reichsleiter*, que atuavam como ministros para áreas específicas (Encyclopedia, 2024)

poder dos nazistas era maior do que o das autoridades, pois nem a polícia e tampouco os tribunais os reprimiam de forma efetiva, oferecendo mais segurança integrar uma organização paramilitar nazista do que ser um republicano seguidor das leis (Arendt, 1989, p. 393).

Contudo, o domínio total não é propriamente ilegal. O seu desafio à legalidade tradicional se dá pela defesa de uma legitimidade superior, a qual justifica que se sacrifique qualquer interesse essencial e urgente em prol de se alimentar a execução da lei da história ou da natureza, que estão acima de sistemas legais que, nesse sentido, são menores. Os nazistas acreditavam que as leis raciais expressavam a lei da própria natureza, vendo, a partir da, ideias de Darwin, o homem enquanto produto da evolução natural e que esse processo evolutivo ainda está em curso ao continuar selecionando os mais fortes dentre a espécie atual. Já os bolchevistas viam a luta de classes sociais como uma expressão da própria história, bebendo da fonte das ideias de Marx ao enxergar esse conflito como reflexo do movimento histórico que se dirige até o fim dos tempos. E esse movimento, no contexto totalitário não vê esse fim como uma possibilidade prática e factível, mas, partindo dos pressupostos que a natureza elimina o que é indigno de viver e a história é movida pela sucumbência de classes, sempre tem que haver um grupo a ser combatido (Arendt, 1989, p. 514-516).

Arendt (1989, p. 514-515) afirma que a execução dessas leis da natureza e da história não se dá pelo regramento da conduta individual, visando a compreensão de parâmetros do que é certo e do que é errado, de modo que todo ato e desejo humano tenha a promessa de libertação do cumprimento da legalidade nos moldes constitucionais. A lei é aplicada diretamente na humanidade, sendo a espécie humana, sob um ponto de vista abstrato e ultrageneralizante, a portadora dessa legalidade fluida e, a um só tempo, o seu produto final.

Como efeito dessa legalidade encarnada na própria humanidade, há um rompimento consciente do elo que liga, do ponto de vista legal, uma comunidade política, o *consensus iuris* (Arendt, 1989, p. 514), expressão que remonta a Cícero, filósofo e político da República Romana. O conceito de *consensus iuris* é extraído da obra “Da República”, que se desenrola em meio a um debate acalorado entre personagens ficcionais que trata de questões referentes ao contexto social e político de Roma à época e, em certo ponto, chega-se à discussão sobre as melhores formas de governo, na qual Cipião Africano, representando a voz da experiência com os negócios públicos, disserta:

a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas



com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum. (Cícero, 2019, p. 35-36)

Até mesmo um criminoso necessita estar vinculado a essa ligação comunitária, de modo que o seu julgamento assume a feição de justo, inclusive para o desviante (Arendt, 1989, p. 514). Revela-se, assim, como o ato de cada indivíduo ao lançar-se em direção à convivência duradoura com os seus semelhantes, tendo que abrir mão de subjetividades arbitrárias e construir uma noção de objetividade que dê origem ao compartilhamento da vida pública e ao seu respectivo regramento.

Ao contrário do que é possível associar, o sistema totalitário não recorre à retórica do direito natural, considerando o núcleo das manifestações dessa teoria na história. O jusnaturalismo está relacionado ao reconhecimento de uma ordem normativa que tem como fonte a natureza ou a divindade, ao passo que, no totalitarismo, a espécie humana encarna a lei de modo que não há fontes externas aos desejos humanos (Arendt, 1989, p. 515). Nessa perspectiva, não há tradição ou fundamento transcendente que se coloque como obstáculo à voracidade do movimento natural que arrasta a todos em ficção irrealizável, mas factível ao extremo para os envolvidos na ideologia. Arendt (1989, p. 12) lembra que não foi apenas uma percepção incutida de que o movimento totalitário era uma necessidade histórica que levou a sociedade a se sentir irresistivelmente tentada nesse processo de desintegração; antes, o domínio total encontrou os valores da tradição em estado de debilidade, a ponto de se dizer que “começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irreais”.

Em uma perspectiva clássica, há uma lei universal, que é única, eterna e inamovível, e desse caráter que as leis positivas fundamentam a sua permanência, ainda que relativa, e, assim estabilizam os negócios humanos constantemente em mudança. Já no totalitarismo, a lei universal assume a forma de uma lei de desenvolvimento, a qual pode ultrapassar todas as prescrições feitas pelo homem, não se sustentando mais a distinção entre esta e a lei positiva. O terror na qualidade da execução constante dessa lei de movimento leva à inviabilidade da permanência da lei positiva e é um risco sempre que a lei universal perde a sua eternidade e é combinado a um movimento progressivo da natureza ou da história (Arendt, 2011, p. 279-280).

O totalitarismo nazista, por exemplo, não revogou as leis postas, estando vigentes as normas republicanas que, até então, estavam estabelecidas para dar bases sólidas para a reconstrução de um povo arrasado material e psicologicamente. O que se fazia era violar, essencialmente, os enunciados e os fundamentos da legalidade vigente em tese, instalando um amorfismo jurídico. Uma ilustração dessa situação é a Constituição de Weimar na Alemanha,

lembrada historicamente por ser um marco no reconhecimento de direitos humanos no âmbito nacional, mas que o Parlamento ab-rogou por meio da Lei de Concessão de Plenos Poderes de 1933, a fim de dar ar de legalidade às ações de Hitler (Lafer, 1988, p. 95).

Arendt (1989, p. 511) está convicta de que “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”. Assim, os elementos totalitários não podem ser vistos como fatores que surgiram de forma brusca na sociedade, de modo que, repentinamente, as pessoas foram envolvidas no processo de consolidação do regime. A fragmentação da esfera pública e a vulnerabilidade da consciência política foram o cenário propício nesse contexto.

### 3 O PANORAMA DA CONDIÇÃO HUMANA E O SIGNIFICADO DA EXPERIÊNCIA POLÍTICA

A aparição do regime totalitário na história é uma interpretação característica do pensamento arendtiano, ressaltando, nessa visão, o ineditismo desse fenômeno político. Entretanto, especialmente em “A Condição Humana”, Arendt desenvolve o arcabouço para uma visão global das atividades humanas, chegando a detectar que, ao longo do tempo, houve um processo de desumanização capaz de ofertar um terreno fértil para que o totalitarismo pudesse revolucionar as categorias políticas existentes. Desse modo, mostra-se imprescindível a explanação do que consiste a dimensão política da condição humana, para que se chegue à compreensão da supressão dela pelo totalitarismo.

Theresa Calvet Magalhães (2006, p. 2) acrescenta que “o totalitarismo, fenômeno essencialmente original do século XX, apóia-se no desaparecimento do espaço público, no isolamento político do indivíduo, nesse homem isolado e desenraizado, homem moderno”. São características que compõem uma “condição vem sendo preparada desde a Revolução Industrial”. Pedro Vinícius Dias Alcântara (2018, p. 115) chega a concluir que a principal inquietação arendtiana não é em relação à crise da política nos tempos atuais, limitando o debate e a sua solução apenas a questões relativas às formas de governo. A angústia reflexiva de Arendt se volta para a forma de se viver, uma discussão de fundo que tem, naturalmente, desdobramentos no campo político.

A relação entre elementos da modernidade e o totalitarismo também é explorada pelo sociólogo Zygmunt Bauman (2018), a título de ilustração, que os regimes totalitários se revelaram como uma possibilidade oculta da própria modernidade. O Holocausto<sup>10</sup> nazista, nomenclatura que passou a ser associada pela consciência popular ao extermínio dos judeus (Rees, 2018, p. 370), teve seus ingredientes, ainda segundo Bauman (2018) inseridos dentro de uma normalidade, não porque o fato intrínseco fosse familiar, mas em razão de ter sido acompanhado de aspectos perfeitamente ligados ao estado atual da civilização, bastando citar o poderio industrial e o conhecimento tecnológico, frutos da admiração pela eficiência técnica<sup>11</sup>. O Holocausto ensina que o processo civilizador, com o seu anseio racionalizador

<sup>10</sup> O termo *holocaustum* (ολοκαύτωμα) possui origem greco-latina e significa “totalmente queimado” ou “vítima de um incêndio” (Hornby; Stavropoulos, 1988). A palavra é empregada, historicamente, para cultos religiosos no contexto da oferta de sacrifícios a deuses e, a partir dos anos de 1980, foi vinculada no imaginário comum ao morticínio judaico pelos nazistas alemães (Rees, 2018).

<sup>11</sup> Bauman (2018) traz pontos peculiares de reflexão ao estudar o episódio histórico do Holocausto, buscando se desembaraçar do espanto paralisante e distante que impede a muitos de fazer esse exercício de pensamento. Segundo ele, foram a burocracia cega e a ciência/tecnologia meramente instrumental (destituída de valores) que deram sucesso ao Holocausto. A sociologia (e a ciência em geral) perde a sua capacidade de

(no sentido de uma espécie de racionalidade puramente técnica), está produzindo a degradação das motivações morais, abrindo portas para mais morticínios frios.

CH é um livro voltado à realização dos esforços teóricos de Arendt para promover resistência e reconstrução aos processos desencadeadores da barbárie, parafraseando Paul Ricoeur (2018) em seu prefácio à edição francesa dessa obra arendtiana. Isso se dá porque a tarefa, sete anos após a publicação de OT, não é mais compreender a natureza do totalitarismo, ou ainda analisar quais semelhanças se pode observar nas estruturas social e governamental do nazismo e do stalinismo, mas formular bases para se pensar os traços mais permanentes da condição humanas, aquilo que não está tão sujeito à instabilidade da era moderna (Magalhães, 2006, p. 2).

Para compreender como o domínio total irrompe as classificações tidas até então e inova em seu regime de governar, vale desenhar o panorama que é traçado pela fenomenologia de Arendt, que refletiu sobre os assuntos humanos de modo a entender a partir de que paradigma o governo totalitário distorce e esfacela aquilo que caracteriza a humanidade enquanto tal.

### 3.1 O quadro geral da fenomenologia política de Hannah Arendt: a *vita activa*

Além dos regimes totalitários, os aspectos livre e plural da política dão a tônica da obra da pensadora. Lançando-se para o desafio teórico de refletir sobre “o que estamos fazendo”, Arendt escreve CH dividindo-o no estudo das atividades que constituem a chamada *vita activa*. O termo possui uma carga semântica na tradição do pensamento, sendo conceituado pela filósofa como “uma vida dedicada aos assuntos público-políticos” (Arendt, 2020, p. 72), o que lhe faz ficar em posição paralela à, mais superior, vida contemplativa, que, por sua vez, é trabalhada no livro, postumamente publicado, “A Vida do Espírito”<sup>12</sup>. A vida ativa é dividida entre o trabalho, a obra (ou a fabricação) e a ação.

---

enxergar o Holocausto como perigo e como ameaça permanente porque, assim como a sociedade a qual estuda, tem repugnância por avaliações éticas. Por isso, o Holocausto tem muito mais a falar da sociologia do que ela dele. A mediação da ação, que é um dos fatores do sucesso social do nazismo, é uma marca da sociedade moderna, de ampla divisão de departamentos e de funções. A maldade intermediada e sem visão do seu resultado último é mais facilitada. Complementa-se o raciocínio do sociólogo, citando-se como exemplo que jogar lixo no chão ou comprar uma mídia pirateada é fácil quando não se vê o prejuízo imediato que se está causando, tal qual ocorre quando se mata um soldado inimigo por meio de imagens transmitidas por um drone de guerra, o que mais se aproxima de uma simulação de um jogo eletrônico. As câmaras de gás são o símbolo perfeito do quanto a mediação da ação pode tornar invisíveis as vítimas (para os algozes e para a sociedade).

<sup>12</sup> Ao tratar da vida ativa em CH, Arendt (2020, p. 72) comenta que não se ocupará no livro com a “mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, a atividade de pensar”, sendo tal pureza caracterizada pelo desinteresse.

### **3.1.1 As atividades humanas sob a perspectiva da tríade trabalho-obra-ação**

A teoria política de Hannah Arendt trata de uma vastidão de temas, os quais podem encontrar um ponto de partida de compreensão na discussão que a autora faz acerca das atividades humanas que são objeto do seu livro CH. Arendt (2020) distingue as atividades do trabalho, da obra e da ação, indo daquilo que está mais relacionado à sobrevivência biológica dos homens, a sua dimensão laborativa, para aquilo que se desprende das suas necessidades, a fim de desenvolver a sua pluralidade e a sua capacidade de iniciar algo novo na história: a ação política. As três atividades humanas da VA estão, cada uma, associadas a uma condição básica da vida disposta a cada indivíduo.

Nessa tríade, o trabalho é composto das atividades que alimentam a dimensão biológica do corpo humano e as coisas que são produzidas nesse esforço, as quais são estritamente materiais, têm o destino de serem consumidas, exaurirem-se após alguém se valer delas. As necessidades vitais são satisfeitas pelo desempenho do trabalho, fazendo que o homem não só sobreviva individualmente, mas que se garanta a subsistência da espécie. O trabalho está vinculado à própria condição básica da vida (Arendt, 2020, p. 74-76). Aguiar (2022, p. 423) destaca que essa atividade não pode ser descartada da existência humana, pois apenas quando se tem acesso ao aspecto mais natural da condição do ser humano é que se pode ascender aos aspectos mais fundamentais, isto é, os sentidos mais elevados, mundanos e políticos da vida.

O trabalho inicia a apresentação da VA não só na ordem de explicação, mas porque é com a satisfação dos processos metabólicos relacionados à alimentação do corpo é que se possibilita a ascensão para as demais atividades, não significando, assim, uma estagnação em si mesmo.

Pelo desempenho da obra, é possível se criar uma estrutura mundana que é essencialmente artificial, distinguindo-se do ambiente natural e produzindo mecanismos que dão o caráter de permanência à vida mortal em toda a sua futilidade. O homem retira a árvore da natureza, extrai dela a madeira e produz a mobília, assumindo um papel de criador, não como Deus, que faz surgir as coisas *ex nihilo*, mas criando a partir da substância natural, em um processo chamado de reificação. Em razão disso, a fabricação necessita da presença da natureza, pois é dela que obtém a sua matéria-prima, devendo, assim, estar circundada pelo mundo físico. No momento em que os artefatos são fabricados, tornam-se independente do

seu criador e passam a ser capazes de fazer que um legado seja deixado mesmo depois da partida daquele (Arendt, 2020, p. 74-76, 179-181, 236, 297). Paul Ricoeur (2018) chega a dizer que a análise das atividades humanas, considerando os aspectos definidores do trabalho, da obra e da ação, é feito de modo temporal, a ponto de ser a durabilidade um dos elementos centrais dessa distinção.

O homem, em seu aspecto fabricante, constrói coisas que permanecerão para um tempo que é ulterior à sua existência terrena, por isso a obra lhe permite ter um senso de durabilidade das suas ações e do seu lugar na sociedade, contribuindo para que as instituições deixadas pelas gerações que vão passando sejam legadas às vindouras, que, juntamente, poderão adquirir um senso de estabilidade do mundo apesar da fraqueza de cada indivíduo isolado.

Adriano Correia (2013, p. 210-211) frisa que surge aqui a figura do *homo faber*, que é a dimensão humana que pode criar um mundo objetivo, edificando um espaço durável. Arendt (2020, p. 74, 263) narra que, quando o homem sai do isolamento da produção voltada à sua sobrevivência, dirige-se ao mercado de trocas, fazendo que o *homo faber* entre no domínio público, até então obscurecido no desempenho do trabalho, mas ainda se limitando ao mercado de trocas, já que não se tem a atuação política propriamente dita nesse âmbito. A fabricação, assim, corresponde à condição básica da mundanidade, o soerguimento artificial de um mundo comum em meio às necessidades naturais e meramente metabólicas que são supridas pelo trabalho. Theresa Calvet de Magalhães (2006, p. 3) complementa esclarecendo que a perspectiva do tripé trabalho-obra-ação não é a única dentre as luzes interpretativas que podem ser lançadas sobre a reflexão arendtiana, obtendo-se uma chave conceitual ao se entender que o trabalho representa a esfera privada da vida humana, e sendo a esfera pública representada pela fabricação e pela ação.

A ação, por sua vez, emerge como a atividade desempenhada pelos seres humanos que não é mediada pela matéria, antes se volta para a possibilitação de um espaço comum e não físico entre os indivíduos, sendo, a grosso modo, um “luxo desnecessário”. “Os homens [...] só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos”, afirmou Arendt (2020, p. 70) no prólogo do livro. A condição básica da humanidade que corresponde à ação é a pluralidade, a qual possui o caráter duplo e antitético de igualdade e de distinção, porquanto somente por serem iguais é que os seres humanos podem se compreender mutuamente, ao mesmo tempo que, justamente por serem diferentes, necessitam da ação e do discurso para chegar a essa alteridade compreensiva (Arendt, 2020, p. 74-76, 281). A ação precisamente política não deve ser

tomada sob um ponto de vista instrumental, pois é em sua realização que é assegurada a liberdade e a existência de um indivíduo encontra a sua dignidade intrínseca, ao aparecer para os outros seres humanos, assinala Ana Paula Repolês Torres (2007).

A atividade da ação evidencia, assim, a importância de cada ser humano aparecer aos demais, fazendo-se, efetivamente, visível, para que na construção de relações de caráter público e privado, cada um aperfeiçoe as potencialidades enquanto ser propenso à convivência política.

Sônia Maria Schio (2009, p. 275) completa que “as ações humanas são ilimitadas, isto é, os seus contornos não são distintos ou cognoscíveis, pois imersos na teia de relações, não há como impor-lhes demarcações precisas ou prever seus resultados, como ocorre no trabalho”. A ação em Arendt (2020, p. 336) representa o potencial que cada ser humano tem iniciar algo novo no mundo, gerando infinitas possibilidades quanto ao futuro. Quando alguém age, não é capaz de ter pleno conhecimento das exatas consequências dos seus atos, por isso se tem o caráter de imprevisibilidade de ação; e, uma vez tendo realizado o feito, não se é possível mais retroagir, ir ao passado para desfazê-lo e lidar com a situação como se ele não tivesse ocorrido, destacando-se, nesse caso, a irreversibilidade.

Somente com a presença não distante dos outros é que a ação é possível, pois esta é circundada por uma teia de atos e de palavras. Mas se pode dizer que a ação depende da obra à medida que, por mais que a memória seja forte, os homens sentem necessidade de reificá-la e tornar de algum modo materiais os seus signos, manifestando fisicamente ideias que marcam a vida em comunidade. Por mais que tenha infinitos quadros futuros em si mesma, a ação pode se valer da obra para que não desapareça como se nunca tivesse acontecido (Arendt, 2020, p. 181, 297). Ao contrário de atividades como a de pensar e a de produzir, o agir demanda os outros seres humanos para se perfectibilizar, além do fato de que o pensamento e a produção possuem o seu início livre mas o seu fim pré-determinado, enquanto a ação possui a “constante renovação da liberdade, com novos inícios constantemente fluindo”. O ser é livre, exatamente, pela capacidade de começar algo novo (Arendt, 2021, n. p.).

### ***3.1.2 A ação, o espaço público e o que é propriamente humano***

O isolamento geral, então, é incompatível com a ação, podendo lhe desintegrar e, em consequência, afetar de modo profundamente negativo os laços humanos, tendo repercussões desde as interações familiares à saúde política da comunidade organizada.

Eduardo Jardim de Moraes (2022, p. 317, 320-321) frisa que, em CH, o poder é tratado como a matéria pela qual é constituída a política, em uma obra que tem como tema a reconstrução da teoria política em relação à ação. O poder tem origem na ação, quando os seres humanos agem em conjunto, sendo as revoluções o atestado da capacidade dos homens de iniciarem novos processos, pois, em geral, são acompanhadas do surgimento espontâneo de conselhos que, ainda por um momento, possibilita que, amplamente, a voz das pessoas seja ouvida e que os indivíduos aparecessem efetivamente aos demais.

No esquema conceitual arendtiano, André Duarte (2016, p. 15-18) acrescenta que o poder não é uma realidade, mas uma virtualidade do aspecto relacional das atividades humanas, uma vez que depende do pacto que é feito entre os cidadãos vinculados uns aos outros<sup>13</sup>, desaparecendo pelo afastamento ou pelo rompimento de relações em decorrência da violência. Por isso, o poder não se confunde com o emprego da violência, já que, “enquanto a violência é inquestionável, resultando na obediência imediata, a obediência política é mediada discursivamente pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que confere legitimidade ao poder constituído”. Mas não se teria, propriamente, uma visão utópica da política, pois o uso de meios de violência pode ocorrer, em alguns casos, pelo poder constituído ou pelo poder constituinte revolucionário, que dificilmente podem se conduzir apenas pelo puro poder. Enquanto a violência tende a desintegrar o poder, este a conserva à medida que esta depende de uma estrutura mínima de poder, porquanto, caso contrário, o seu emprego será inútil para levar à obediência.

É inolvidável a influência da experiência grega da Antiguidade no pensamento de Arendt, em especial na peculiar divisão dos âmbitos humanos entre as esferas privada e pública, traço o qual era demarcador da própria imagem de mundo daquela sociedade. Em um esforço para estabelecer um parêntesis a fim de definir uma compreensão da vivência grega que irrigue o que será tratado acerca de Arendt. Aristóteles (2006, p. 1) já disse: “enganam-se os que imaginam que o poder de um rei ou de um magistrado de República só se diferencie do de um pai de família e de um senhor pelo número maior de súditos e que não há nenhuma diferença específica entre seus poderes”.

O pensador estagirita destacava, por exemplo, que a própria constituição da

<sup>13</sup> A ação em concerto como geradora de poder é um traço da reflexão de Arendt que aponta para a influência recebida pelo pensamento de Edmund Burke (2000, n. p.), que afirma que os Whigs dos seus dias eram homens sábios e acreditavam que a ação eficaz só poderia se dar em concerto, envolvidos por um comum acordo baseada em uma espécie de confiança alimentada por interesses comuns. Em razão dessa concepção, rejeitavam a ideia de um patriotismo idolatrado que requeresse sangue dos seus fiéis e todas as virtudes das relações da vida privada, antes criam que a ascensão ao poder se dava por elos de amizade prática. O poder, nessa linha, só pode ser gerada por um civismo fiel que una as pessoas a partir de um propósito comum, não pela violência, que se mostra degenerativa e não agregadora e construtiva.



família estava apontada para a natureza e para a satisfação de necessidades fisiológicas, sendo retratada como “a sociedade composta de pessoas que comem”. Da união dos núcleos familiares, surgem as aldeias que, uma vez tomadas em um conjunto, compõem a cidade. Na separação entre os espaços privado e público, o primeiro é marcado pela diferenciação entre os indivíduos e pela rígida hierarquia havida entre eles, um governo despótico do homem grego e livre perante os seus escravos, a sua mulher e os seus filhos; enquanto no último, “os homens livres são considerados iguais” e “obedece-se e comanda-se alternadamente” (Aristóteles, 2006, p. 3-5, 9, 33).

O Estado era para os gregos a totalidade dos cidadãos (Aristóteles, 2006, p. 42) e dava uma segunda existência para cada pessoa, além da puramente biológica, o indivíduo passava a ter o *bios politikos*. como anota Werner Jaeger (2013, p. 144). Não sem motivo Aristóteles (2006, p. 4-5, 53) constata que o ser humano é um animal político (ou cívico), isto é, a sua constituição o lança em direção à comunidade política, onde é buscado o interesse comum e evidenciada uma dependência mútua. Em razão da sua ausência de suficiência por si mesmo e pelo dom da palavra, o homem é levado pela natureza em direção à política. Maria de Fátima Francisco (2007, p. 33) complementa que, com o surgimento das cidades, os gregos atribuem maior e mais central valor ao caráter do homem que lhe é mais distintivo dos demais seres, a sua dimensão política, contrapondo-se à doméstica. Os animais são orientados apenas por sensações, não tendo parte no elemento da razão (Aristóteles, 2016, p. 14), e o distanciamento do homem em relação à virtude é representado, em *Ética a Nicômaco*, pelo ato de ceder ao elemento irracional da alma, ligado a apetites e paixões (Aristóteles, 2017, p. 192).

A virtude não poderia ser identificada, assim, com aquilo que causa bem estritamente à vida de alguém isoladamente, mas deve ser compreendida a partir da repercussão que um ato causa sobre o bem-estar geral, sendo um demonstrativo de sensatez a capacidade de discernir o que é bom para a generalidade dos seres humanos e não só para si próprio (Aristóteles, 2017, p. 121).

O acesso ao espaço público representava, ainda, uma superação da exiguidade da existência humana, pois era possível uma libertação do jugo que a necessidade impõe na vida privada, alcançando-se a real liberdade, que, nessa significância social, é possibilidade efetiva de participar dos assuntos de pertinência coletiva, indo além dos estritamente particulares. É a vida dedicada à esfera política que traz felicidade, pois a “felicidade consiste na ação”, sair da sua casa e ir para a arena pública comunicar-se com os concidadãos (Aristóteles, 2006, p. 62-64). Fayga Silveira Bedê (2008, p. 72) afirma que isso se trata da possibilidade concreta de

“falar, ouvir e ser ouvido” e, nesse contexto, os gregos menosprezavam o esforço voltado apenas para a sobrevivência meramente material do corpo, pois este não era capaz de deixar vestígios, fazendo que se esteja completamente protegido da efemeridade da vida. Cesar Augusto Ramos (2014, p. 76) explica que a consideração da forma política como superior é fruto da ideia do animal político se manifesta na atividade compartilhada do discurso, sendo o cultivo de virtudes políticas o promotor da conciliação entre a liberdade do indivíduo e a autarquia da comunidade.

A ideia de liberdade em vinculação à participação nos rumos da vida pública é associada por Benjamin Constant (1985), em seu discurso datado de 1819 no *Athénée royal* de Paris, aos povos antigos, contrapondo-se à concepção dos modernos, para os quais ela consiste em se submeter somente às leis para exercer, sem embaraços, as suas atividades privadas, exercendo alguma influência sobre administração do governo. Arendt (2011, p. 169), em “Sobre a Revolução”, destaca que os filósofos iluministas tiveram um papel central no pensamento revolucionário francês por usarem o termo “liberdade” com um significado público:

Essa liberdade pública não era uma esfera interior na qual os homens podiam se refugiar à vontade, escapando às pressões do mundo, nem o *liberum arbitrium* que leva a vontade a escolher entre alternativas. A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos.

Para se alcançar a vitória sobre a necessidade imposta pela natureza em direção a um modo de vida mais elevado, a propriedade de bens é o que dava acesso a esse nível mais alto, incluindo escravos e bens animados, pois a preocupação de caráter comunitário dependia da ausência de angústias com o próprio sustento. Ao se voltar o olhar para o âmbito doméstico, “não há aí nenhum trabalho grande ou sublime, e assim os que têm meios de evitar esse estorvo desembaraçam-se dele para se dedicar à política [...] [ou] à filosofia” (Aristóteles, 2006, p. 10, 17, acréscimo nosso).

Bedê (2008, p. 73-75) afirma que a relação dos gregos com a propriedade privada não se dava por um paradigma elitista ou patrimonialista tal qual se tem na cosmovisão mais próxima do capitalismo atual, antes a busca pela acumulação de riqueza material se dava pela consideração da propriedade como um “passaporte” para se participar efetivamente do espaço público, pois ter um mínimo conjunto de bens garantia que o jugo da necessidade fosse superado para haver dedicação ao que era politicamente relevante. Buscar o sentido da própria

vida na acumulação material, como um fim em si mesma, seria para o grego aviltar o seu estilo de vida, concentrando-se no que é inferior.

A contemplação e a ação política se tornavam propícias para os cidadãos gregos, pois os escravos eram destinados ao trabalho doméstico e às atividades que supriam as necessidades mais elementares da vida biológica, enquanto a vida pública era desfrutada por aqueles que estavam desembaraçados das preocupações menos valorosas.

Já em “Ação e a Busca pela Felicidade”, Arendt (2018a, n. p.) frisa o quanto os gregos consideravam subalterno e ultrajante um estilo de vida voltado exclusivamente para interesse privados:

Os gregos distinguem entre *idion* e *koinon*, entre o que é próprio de alguém e o que é tomado como comum por todos. É interessante que o primeiro termo tenha se tornado, em todas as línguas, inclusive no grego, a raiz da palavra idiotice. O idiota é aquele que vive apenas em seu lar e se preocupa somente com sua própria vida e suas necessidades. O estado verdadeiramente livre, então – que respeita não apenas certas liberdades, mas é genuinamente livre –, é um estado em que ninguém é, nesse sentido, um idiota: ou seja, um estado em que todos participam, de uma forma ou de outra, do que é comum.

Concentrando-se na atividade da ação ressalta-se que a pensadora judia deixou claro que é perfeitamente assimilável que alguém possa deixar de trabalhar e de produzir coisas úteis ao transmitir tais atribuições para outros que façam isso por ele, ao preço da escravidão ou da exploração de uns sobre outros; mas uma vida sem discurso e sem ação é morta para o mundo, pois não é vivida entre os homens (Arendt, 2020, p. 282). É nesse aspecto que é abordado que a convivência no mundo implica ao mesmo tempo distinção e inter-relação, como se vê a seguir na metáfora da mesa:

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. (Arendt, 2020, p. 129)

A mesa, aqui, possui função organizadora da interação entre os indivíduos, dando-lhes, ainda, espaço para que possam visualizar os demais, o qual não os separa mas somente por meio dele é que é possibilitado o estabelecimento de relações com sentido comunitário.

Os espaços públicos não existem na natureza, antes eles são criados pelos seres humanos por meio de artifícios que permitam que juntos possam agir em concerto, enquanto, concomitante, também se revelam como indivíduos distintos (Bernstein, 2021, p. 104). Arendt (2020, p. 286, 290-291), então, expõe que há um espaço-entre (*in between*), que se trata do

mundo dos objetos de interesse que ligam as pessoas, sendo tangível; e, sobre ele, existe um espaço-entre subjetivo, constituído apenas pelos atos e pelas palavras, que ela denomina “teia”, sendo intangível mas tão real quanto o outro. Ao agir e ao discursar os indivíduos revelam-se a si mesmos para o mundo humano e, assim, constroem uma identidade única e pessoal. É criticada a perspectiva materialista por considerar essa dimensão da ação e do discurso como sendo essencialmente supérflua em razão de uma dependência necessária com o mundo objetivo, o que se observa por exemplo, na definição de superestrutura do pensamento marxista.

Observa-se um traço marcante no Estado totalitário nesse ponto. Na escalada de dominação, as distinções entre público e privado são esfaceladas, de modo a se devassar a intimidade dos governados, ferindo a inviolabilidade da vida privada, e a se omitir a objetividade e transparência necessárias ao debate público, violando a prerrogativa à informação. Lafer (1988, p. 30) chega a afirmar que a distorção torna nociva “quando o íntimo, cuja transparência deve ficar adstrita ao reservado, invade o público, pois esta invasão banaliza o público e compromete o juízo, que requer o senso comum e a solidariedade, não a introspecção e a compaixão”.

A degeneração do espaço público não ocorre como uma destruição súbita e espetacular, antes é estimulada pela ausência de sua consciência, no momento em que os indivíduos passam a não vê-lo como lugar de florescimento do que é genuinamente humano.

Serena Parekh (2004, p. 46-47) explica que é exatamente esse processo de formação da individualidade que forma as pessoas enquanto tais no sentido mais pleno dessa qualidade. O que se é falado e o que se faz adquirem significado quando há a compreensão e o julgamento pelos outros, reconhecendo-se, em conjunto, o indivíduo distinto.

Apesar do seu potencial (ou, exatamente, em virtude dele), a ação demonstra o quão frágeis são os assuntos humanos, sendo possível que os indivíduos busquem dominar os seus atos do começo ao fim, fugindo de tamanha dinamicidade da ação em direção à controlabilidade da fabricação. No âmbito político, a fuga da espontaneidade da ação se dá pelo esforço de se eliminar expressões de pluralidade, procurando-se com afinco a homogeneização. Não se exclui a possibilidade disso se dar em uma democracia, pois o povo pode ser transmudado em “um só”, sendo essa unidade massificada um tirano unitário (Arendt, 2020, 336-337).

Por mais que a ação, em vista das outras atividades, seja a mais elevada por se desprender da necessidade e, eficazmente, alcançar o nível da liberdade, ela gera receios compreensíveis, pois as relações, por mais que sejam irrigadas pela pluralidade e pela

espontaneidade, fundamentam-se em uma base sólida para que os negócios humanos sejam realmente viáveis. Por conta do caráter volátil que os atos humanos podem manifestar em seus efeitos, o sistema legal possui um papel específico para fazer que a comunidade política possa se desenvolver de modo a garantir um terreno seguro mesmo perante a obscuridade do futuro e das suas possibilidades ínsitas, que são infinitas.

### 3.2 O papel da lei em um governo constitucional

No quadro teórico de Arendt, onde se vê de modo mais claro que a ação e o discurso representam o que há de mais distintivo na condição humana em relação aos demais modos de existência, a lei também possui um papel específico no esquema político mais adequado ao florescimento individual e comunitário. Toma-se como a categoria de um governo constitucional enquanto um regime limitado por leis e com margem mínima de participação política, havendo um ambiente propício à existência de mecanismos concretos de garantias de direitos<sup>14</sup>.

Arendt não pensa a lei e o direito a partir da abstração de um princípio normativo, mas a sua base está justamente nessas ideias de pertença, de poder e da participação concreta em comunidades políticas específicas. O desamparo, a desproteção e a morte das *displaced people* estão para Arendt assim como o espanto diante do Ser está para os primeiros filósofos (Aguiar, 2017, p. 88, 90). A apatridia para a pensadora alemã é, dessa forma, a experiência que lhe inquieta filosoficamente e lhe serve de substrato fático

Arendt (2011, p. 274-275) explica que, na relação entre lei e poder, os teóricos estabelecem duas relações, uma em que o poder aplica a lei para a garantia da legalidade e outra em que a lei é limite para o poder. Nessas relações, já que o poder deve aplicar e executar a lei, a principal diferença entre os governos é se estes são legais/constitucionais e ilegais/tirânicos. Por isso, o termo tirania é usado, a partir de Platão, não só como a degeneração da monarquia, mas para qualquer governo ilegal, cujo o limite de suas decisões é apenas as suas vontades. A classificação feita por Montesquieu (1996) já abandona as formas

<sup>14</sup> Arendt (1989, p. 517) usa explicitamente essa expressão no seu esforço do estabelecimento de uma categoria de distinção do governo totalitário. O parâmetros semânticos utilizados pela pensadora podem levar a associar esse conceito ao de Estado de Direito, que é “aquele cujo governo está organizado e limitado por uma Constituição elaborada em bases antropológicas, ou seja, sob o paradigma da liberdade e da autonomia do homem” (Magalhães, Filho, 2010, p. 2). Contudo, o Estado de Direito possui um recorte histórico para o seu início, desenvolvendo-se a partir das revoluções liberais, ao passo que esse modelo discutido por Arendt possui aplicação desde a organização da cidade-estado de Atenas, na Grécia Antiga. Além disso, o Estado de Direito tem o aspecto do liberalismo cujo estabelecimento de paralelos com um passado tão remoto é inadequado, conforme o paradigma da história dos conceitos.

degeneradas com uma divisão a partir do número de governantes, colocando a tirania (ou despotismo) como degeneração de qualquer uma das outras formas.

Em um sentido clássico, a lei visa assegurar um mundo comum que tenha continuidade mediante o surgimento das novas gerações e, por conseguinte, das novas possibilidades (Gardelin; Nunes, 2020, p. 100). Esse sentido clássico congrega, por exemplo a *nómos* grega, a *lex romana* e a *torah* hebraica (Arendt, 2015, p. 72). “Leis são as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva”, explica Arendt (2008a, p. 90). Um possível ponto de partida para a discussão sobre as leis, é compreender que a liberdade, em Arendt (1989, p. 525), é a capacidade para se ter novos começos em meio às permanências mundanas e, no ínterim da realidade política, a liberdade permite que haja movimento e interação significativa entre os seres humanos

Quando aborda o tema da desobediência civil, Arendt (2015, p. 70-71, 300) destaca que aquele que a pratica, chamado de contestador, difere-se do revolucionário pelo não emprego de violência, sendo Mahatma Gandhi um exemplo de destaque. Pode-se afirmar que o contestador civil se sujeita à estrutura normativa que está vigente, não buscando abalar as bases de sua sustentação, ao passo que o revolucionário abomina a autoridade em voga<sup>15</sup>. É nessa parte que é introduzida uma reflexão sobre mudanças sociais, na qual é defendido que as transformações não são uma exclusividade da contemporaneidade, como se pode ter a falsa impressão. O nascimento de novos seres humanos faz que o fluxo de mudanças seja inerente ao mundo, sendo os sábios aqueles que, justamente, adquirem mais experiência nele mas que já estão prestes a deixá-lo pela idade avançada. Chega-se a dizer que “a fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade”. É na relação entre natalidade e mortalidade que é impossível o domínio da absoluta conservação e, por outro lado, o apetite por mudança não suplanta totalmente a necessidade de estabilidade.

O que varia, na verdade, é a velocidade em que as mudanças ocorrem no tempo e esse fluxo, em geral, é lento, a ponto de parecer estável para os recém-chegados. Mas a pensadora admite que houve, a partir do séc. XX, uma aceleração desse ritmo, com “a ideia de mudança pela mudança em nome do progresso”. Há, atualmente, uma desregulação social da noção do equilíbrio entre mudança e estabilidade, refletindo diretamente no vocabulário, que

<sup>15</sup> Lafer (1988, p. 25-28) explica que a proposta arendtiana às problemáticas por ela enfrentadas não é centrada na aplicação de violência, já que, em sua essência, elimina a possibilidade de ação em concerto e, por conseguinte, de se ter poder político. A desobediência civil não destrói a obrigação política, mas a reafirma, tendo-se como exemplo do emprego dessa visão a resistência dinamarquesa à política antissemita dos invasores nazistas e a resistência vietnamita à segregação racial e à guerra.

divide os indivíduos entre as facções de progressistas e de conservadores (Arendt, 2015, p. 71-72). Além do aumento objetivo da velocidade das transformações, o que é salientado é que se instalou a visão da valorização das mudanças como fim em si mesmas, como se a simples alteração no estado das coisas representasse avanço para alguns e gerasse repulsa para outros.

No ímpeto de garantir uma estrutura firme para o desenvolvimento da comunidade em meio à inserção constante de novos membros, os cidadãos erigem entidades políticas que servirão de moldura facilitadora para que os laços comunitários se mantenham e se fortaleçam em direção à plenificação política. É esse equilíbrio que garante que os seres humanos se relacionem no espaço público, sempre possibilitam que os recém-ingressos tragam “oxigenação” para a base existente, a fim de que ela não se engesse.

“Os corpos políticos sempre foram projetados com vistas à permanência e suas leis sempre foram compreendidas como limitações impostas ao movimento”, resume Arendt (2020, p. 122). Em suma, a importância de um sistema legal está em ser o fator primordial para a criação de uma estrutura de estabilidade que abrigue a sucessão de novas gerações em meio ao fluxo constante de mudanças, permitindo assim a existência de civilizações. Além da estabilidade, também é colocada como característica das leis a validade limitada, seja territorial seja etnicamente (Arendt, 2015, p. 72). Há a pretensão de que o vigor dos sistemas legais transmita durabilidade aos novos ingressos na comunidade e lhes dê a noção de estrutura firme para o florescimento.

A lei deve estabelecer a circunscrição de novos começos que são possíveis mediante a chegada de cada pessoa, assegurando a liberdade de movimento dentro de um mundo minimamente estável. A garantia da preexistência de um mundo comum é a chance que os integrantes da comunidade terão de se comunicarem, informando a todos que a realidade transcende a existência individual e solipsista, o que permite a continuidade e absorve os potenciais de originalidade (Arendt, 1989, p. 517). Assegura-se permanência em um mundo que, mesmo com várias possibilidades para cada ser, é marcado pela mortalidade destes, necessitando que algo salve pelo menos as suas ações e os seus construtos desse inescapável veredito (Arendt, 2011, p. 276-277).

Alguns entendem que mudanças podem ser realizadas pelas próprias leis, mas Arendt (2015, p. 73) não enxerga essa possibilidade, pois tal resultado, segundo ela, estaria além do alcance de uma norma, considerando o campo da legitimidade do poder por ela exercido. O que a lei pode fazer é formalizar transformações que já ocorreram no âmbito social, sendo estas geradas sempre por causas extraleais.

Em relação ao domínio dos assuntos humanos, Arendt (2020, p. 365) aponta que a

ação, em razão de seu caráter imprevisível, necessita da atuação do poder de prometer para que se tenha a organização política da vida em comunidade. Na ideia de promessa, estão incluídos os contratos e os tratados em geral, e a sua origem pode ser remontada ao sistema legal romano ou, ainda, aos relatos relacionados à Abraão e as alianças firmadas na sua jornada, inclusive com o próprio Deus.

A imprevisibilidade tratada pela promessa tem dois aspectos em sua natureza. Ela decorre, em princípio, do que é chamado de “obscuridade do coração humano”, que está relacionada à mutabilidade diária de cada homem, não se podendo confiar de modo fundamental no gênero humano. Além disso, tem-se também o fato de que cada ato humano pode acarretar consequências que não se pode prever em uma comunidade na qual todos podem empreender ações. A promessa, dessa forma, enquanto elemento fenomenológico da política, busca dominar essa penumbra e criar ilhas de certeza em meio a todo o oceano de imprevisão, dispondo do futuro como se presente o fosse e gerando poder por meio do concerto dos promitentes. Entretanto, não se pode abarcar tudo com o poder de prometer, pois este se autodestruirá pela falta de espaços de liberdade de ação, fazendo que tal sistema normativo não tenha mais força suficiente para ser vinculante perante os indivíduos (Arendt, 2020, p. 365-366).

A filosofia arendtiana frisa o forte potencial dos novos começos e das novas possibilidades geradas por cada ato humano e, principalmente, em meio à chegada constante de novos seres humanos ao convívio político. No entanto, essa potencialidade não pode chegar ao extremo ao ponto de se viver em comunidade se tornar significado de completa incerteza e de mudanças que encontram fundamento, simplesmente, pela voracidade vazia de transformação. A promessa é a faculdade política de caráter primordial que permite que, mesmo se tendo consciência da infinitude de possibilidades e de consequências dos negócios humanos, construa-se pontos de referência para que, utilizando-se dessas balizas de ação, cada um possa se mover em direção a propósitos definidos. A lei assume um papel de legado estrutural para que haja um lugar delimitado de autoridade a fim de que a cidade progrida sobre bases sólidas.

O caso da Grécia Antiga, não surpreendentemente, lança luz a essas conceituações arendtianas. A lei funcionava como linha divisória entre o domínio público e o domínio privado. Assim como a cidade se desenvolve dentro de seus muros, para os seres humanos começarem a agir é preciso uma estrutura primordial que lhe garanta um lugar delimitado, sendo o domínio público esse espaço e as leis esses muros. A função do sistema legal era



preservar a identidade da pólis, garantida fisicamente pelos muros e socialmente pelas leis<sup>16</sup> (Arendt, 2020, p. 142, 304, 308).

No que Arendt chama de “experiência política grega pré-filosófica”, a lei é entendida como os limites estabelecidos pelos homens para si mesmo e para as cidades, um espaço vital para se apropriar e estabilizar a condição humana.

A vida política dos cidadãos só começaria com o estabelecimento da lei, assim como a cidade só se constituiria após construído o seu muro. O sentido de lei enquanto *nomos* está presente em Platão e isso remonta à distinção pré-socrática entre *nomô* e *physei*, o que se originava dos homens e o que era o que era por si mesmo. Aristóteles declara, por exemplo, que a ciência política lida com coisas que são *nomô* e não *physei*. Essa lei como construto humano sem fonte transcendente (pelo menos, não diretamente), diferenciava-se da noção antiga de lei cósmica, que é universal e inevitavelmente aplicada a tudo, sendo inerente ao universo e “divina” já que governa até os “deuses”. Na tradição, ainda se identifica uma lei que contém toda a ordem eterna do universo, correspondendo à questões morais e políticas. A distinção entre a lei cósmica e as leis humanas, contudo, prevaleceu, estando presente, por outro lado, a ideia de que os códigos legais são dependentes da única lei universalmente válida, o que vai ser possível observar na relação entre *ius civile* e *ius naturale* (Arendt, 2011, p. 277-278).

No atual momento do constitucionalismo, em que a constituição enquanto a lei que está acima das demais, entender a relevância de se estabelecer um nexos com a ideia estruturante e estabilizadora, como trabalhado por Arendt, assume um papel central no desenvolvimento de um núcleo básico de prerrogativas humanas, a fim de assegurar às novas gerações os ganhos em termos do reconhecimento da dignidade de cada pessoa. Glauco Barreira Magalhães Filho (2023, p. 48-49, 97) ressalta que o ambiente sociojurídico após a Segunda Guerra Mundial estava inclinado para o reforço de direitos fundamentais para fazer barricada diante da ameaça que representou a ascensão de regimes totalitários. O movimento originário do neoconstitucionalismo é marcado pela busca de teoria procedimentais e argumentativas para que o *modus* interpretativo do ordenamento, que agora se daria a partir da constituição, não fosse gerador de um cenário de permanente insegurança jurídica.

Levando em conta a dinâmica das relações de poder, demonstra ser

<sup>16</sup> Leonardo Pasinato e Silva chega a defender que a preocupação centrada no conteúdo ético da lei, em comparação com a ideia de instituidora e de organizadora da pólis, surge apenas posteriormente em uma alteração linguística que atribuiria uma ideia abstrata de justiça que está relacionada à virtude (SILVA, Leonardo Passinato e. **Os muros da cidade**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-10012014-080734/publico/OS\\_MUROS\\_DA\\_CIDADE\\_LEONARDO\\_PASSINATO\\_E\\_SILVA.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-10012014-080734/publico/OS_MUROS_DA_CIDADE_LEONARDO_PASSINATO_E_SILVA.pdf). Acesso em: 05 jan. 2024).

imprescindível uma postura de vigilância para que o discurso de crise não seja intencionalmente fabricado para reivindicar o acúmulo de poderes e a desarticulação de qualquer oposição. Mesmo os poderes de emergência, dados por alguns textos constitucionais ou inclusos de outra forma em ordenamentos jurídicos, não podem ser interpretados fora do desenho constitucional, ainda que limitem direitos e suspendam algumas normas (Ferreira; Machado, 2022, p. 595-596).

Em “Eichmann em Jerusalém”, Arendt (1999, p. 282, 314) destaca, ademais, que a lei recorre, sim, a instrumentos de violência para evitar uma guerra de todos contra todos, e tem como objetivo principal a justiça, que, visando a sua realização substancial, não deve ser sobrepujada por meros procedimentos autorreferentes, isto é, pelo formalismo.

O curso da história, entretanto, mostrou que essas categorias organizadas se inverteram e se reverteram, provocando alterações na lógica sociopolítica, abrindo margem para que sistemas sociais voltados à desumanização pudessem se instalar e marcar de forma definitiva a sequência dos fatos políticos.

#### 4 A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS E O ESFACELAMENTO DA ESFERA PÚBLICA

Figura 1 – Saída dos sobreviventes do campo de Auschwitz após o fim da Segunda Guerra Mundial, em fevereiro de 1945, sendo possível ver o slogan contido no brasão de entrada, *Arbeit macht frei*, “o trabalho liberta”. O registro é de um fotógrafo russo para um filme sobre a liberação no campo.



Fonte: Galerie Bilderweit (1945).

O capitão Rudolf Höss, da SS, deslocou-se em abril de 1940 para a cidade de Auschwitz, na Polônia, sendo responsável pelo planejamento e pela execução do projeto do novo campo de extermínio. Antes disso, em novembro de 1934, Höss aceitou o convite do comandante Heinrich Himmler para ser guarda de um campo de concentração em Dachau, na Bavaria, e foi lá que ele aprendeu a lição de que os prisioneiros desenvolviam mais resistência naquele contexto quando eram direcionados para algum serviço no campo, o que, inclusive, coincidia com a sua experiência de prisão em Leipzig, onde passou a ter um mínimo de espírito positivo quando foi autorizado a trabalhar lá. O trabalho passou a ser visto pelo capitão como disciplinador e minimizador do efeito desmoralizante da prisão, levando ele a importar o slogan de Dachau e colocar como brasão logo no portão de ferro de Auschwitz<sup>17</sup>:

<sup>17</sup> Sobre o trabalho forçado no contexto dos campos de concentração, os campos de Auschwitz e Buchenwald passaram a ser centros administrativo de um sistema de campos de trabalhos forçados, dos quais eram

*Arbeit macht frei*, “o trabalho liberta” (Rees, 2005, p. 5, 9).

Alcântara (2018, p. 58-59) reflete o quanto esse fato é representativo para compreender a visão da modernidade e do totalitarismo em Arendt, sendo o conceito de trabalho singular em CH. O trabalho, como já tratado na sistemática arendtiana, é atividade que garante a preservação biológica, o que não era o objetivo de Auschwitz, pois o trabalho forçado estava relacionado ao aniquilamento. Tal paradigma do totalitarismo alemão ilustra a proeminência que o fenômeno do trabalho adquiriu a partir da modernidade. As atividades da obra e da ação cederam lugar ao trabalho, que assumiu uma posição de primazia, deixando de ser condição de existência e acesso material a outras dimensões da condição humana para se tornar o modo de ser moderno.

A modernidade é vista por Arendt como a era que foi marcada pelo movimento que terminou por, acontecimento após acontecimento, gerar a desumanização do homem, o que gerou o cenário ideal de fundo para o totalitarismo se consolidar em sociedades de meros “trabalhadores”.

#### **4.1 O processo de alienação do mundo e a sua culminação na modernidade**

Houve um processo de alienação do mundo que foi desencadeado num tempo que Arendt (2021, p. 371) chama de limiar da era moderna e foi determinado por três grandes eventos: a descoberta da América com a exploração posterior de toda a Terra, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio.

O homem conseguiu mapear cada parte do território do planeta e, desse modo, agora o mundo lhe parece pequeno e cada um pode se sentir, além de habitante do seu próprio país, morador da Terra como um todo, sendo as distâncias irrelevantes em um mundo conectado e as fronteiras insuficientes para retirar a percepção de que se vive em um todo contínuo. A invenção do avião foi emblemática para representar o fato de que, como em qualquer investigação em que se tem que tomar certa distância do objeto para estudá-lo, o homem saiu da superfície da Terra, alienando-se do seu ambiente terrestre imediato (Arendt, 2021, p. 373-374). Shênia Souza Giarola (2018, p. 55-56, 59) comenta que o ser humano perde a noção do mundo comum, do que lhe é mais imediato em termos políticos, perdendo a responsabilidade em relação ao seu ambiente mais próximo e renunciando a perda do *amor mundi*, que é o amor que leva o indivíduo a se responsabilizar pelo mundo à sua volta e se

---

dependentes empresas como a Messerschmidt, a Junkers, a Siemens e a IG Farben para incrementar a produtividade para a guerra. Os prisioneiros trabalhavam até a morte (USHMM, 2024).

enxergar enquanto modificador deste.

Ainda sem noção da exata vastidão de todo o território espalhado pelo planeta, o ser humano anterior a esse fenômeno poderia se ver consideravelmente mais vinculado ao seu círculo de convivência mais próximo. Com a limitação para cruzar grandes distâncias e com uma boa parte do mundo ainda desconhecido, os laços comunitários locais podiam ser percebidos com mais vividez e, conseqüentemente, o engajamento nas questões públicas era o escape para se chegar a alguma ideia de grandeza.

A Reforma também promoveu alienação, só que do modo denominado de intramundano. O primeiro fator de influência é o resgaste do caráter da fé cristã de ser fora do mundo, promovido pela nova moralidade que é capitaneada por Martinho Lutero e João Calvino; porém, é dado destaque a um segundo evento catalisador. Em alguns territórios, os protestantes promoveram a expropriação de terras que eram de titularidade da Igreja Romana, as quais, em certas situações específicas, eram usadas por camponeses para o cultivo de alimentos. A propriedade e o estabelecimento na terra que dela decorre trazem a ideia de parcela no mundo comum para aquele que dela usufrui. A expropriação levou ao acúmulo de riqueza para poucas pessoas e a exposição a vorazes necessidades para uma parcela considerável da população, que não podia se preocupar com outra coisa a não ser a sua sobrevivência biológica, só podendo vender, agora, a sua força de trabalho. Em uma primeira etapa, tem-se um número crescente de trabalhadores pobres para que, em um segundo estágio, a sociedade englobe a todos, fazendo que cada um se encaixe numa classe social que ofereceria uma solidariedade natural que se aproximava de um seio familiar, desaguando na identificação entre a nação e as relações familiares. O último nível desse processo é marcado pelo declínio do Estado-nação, por uma visão da Terra encolhida e pela tangibilidade da noção de humanidade única, e o esvaziamento desse mundo comum forma um homem de massa desamparado e o cenário propício para movimentos ideológicos de massa (Arendt, 2021, p. 375-380).

O foco na Reforma não reside no aspecto religioso do fato histórico, antes é ressaltada a sua repercussão econômica. Com a expropriação de terras da Igreja Católica usadas pelo campesinato mais pobre, perdeu-se a ligação o vínculo material de pertencimento com o lugar em que habitam, de modo que são largados na miséria e que só têm a sua mão de obra para oferecer. A preocupação se concentrou apenas na própria sobrevivência e o acúmulo de riquezas não foi destinada para a produção de bens duráveis, mas sim de consumo. Sem poderem se dedicar a assuntos privados, tampouco podiam se voltar para os assuntos políticos, o que fez que as pessoas perdessem a sua liberdade política, isto é, de se inserirem

efetivamente nos assuntos públicos, gerando isolamento (Giarola, 2018, p. 57-58).

A perda da ligação com uma porção de terra, o enfraquecimento da ideia de classes sociais para gerar coesão e o declínio do nacionalismo junto ao modelo de Estado nele baseado, retira qualquer elo entre os indivíduos e a comunidade que os cerca, levando-o, uma vez que só tem em mãos a sua própria força corporal para oferecer, a buscar apenas a sua sobrevivência biológica, sem perspectivas de ações que dignifiquem a sua existência politicamente.

O telescópio, por sua vez, alterou a concepção física que se tem do mundo, pois ele trouxe a ideia subjacente de que a verdade não está diante dos sentidos e da razão humana de modo direto, sendo razoável se concluir que era necessário que o *homo faber*, criador de coisas, interferisse na aparência, eliminando-a, para chegar ao conhecimento verdadeiro (Arendt, 2021, p. 403). Com a invenção do telescópio, o homem adquire a percepção que o conhecimento em sua plenitude está além dos seus sentidos, pois a imensidão do espaço só pode ser percebida por aparelhos desenvolvidos no campo da ciência. A Terra (e posteriormente o Sol) deixa de ser referência e passa a ser um local do qual se quer fugir para novos horizontes a se explorar. Com a percepção do real colocada em dúvida, é questionada a capacidade de julgamento do homem. É possível, assim, concluir-se que “estes eventos criaram um homem desenraizado do mundo, descrente da importância da ação enquanto fenômeno político, posto que a sua única necessidade era a manutenção da vida” (Giarola, 60-61).

Os sentidos são instrumentalizados pelo homem para assimilar a realidade e compartilhar o mundo percebido, ressignificando-o comunitariamente. Chega-se ao completo descrédito das sensações que chegam diretamente ao corpo, porquanto invenções tecnológicas mostram que o cosmo se revela em proporções, a um só tempo, microscópicas e astronômicas, de modo que é recebido pela percepção humana é uma parcela fugaz e insuficiente da realidade e da verdade das coisas.

Recebendo mais atenção do público do que propriamente a invenção do telescópio, a demonstração, com o uso do instrumento, da lei da queda dos corpos por Galileu Galilei deu início à moderna ciência natural, advindo a nova visão de que era uma força exterior que movimentava os corpos celestes. Os matemáticos não precisaram de telescópio para descobrir que, na verdade, era a Terra que girava em torno do Sol e não o contrário, mas a confirmação empírica mostrou um potencial revolucionário. Nos tempos atuais, os cientistas moveram esse ponto de referência para mais longe da Terra, já que nem mesmo o Sol dá essa estabilidade à medida que também orbita outro corpo/força celeste, e assim por diante. A

mudança da visão heliocêntrica para uma visão sem um centro escancara um relativismo geral, no qual “o azul não passa de uma ‘relação com um olho que vê’ e o peso não passa de uma ‘relação de aceleração recíproca’”. A matemática moderna, ao reduzir a realidade sensorial a uma linguagem simbólica para encaixar conceitos de realidades de proporções gigantescas, inaugura uma nova abordagem da natureza, colocando-a sob as condições da sua própria mente e obtendo-se uma ciência da estrutura da mente humana (Arendt, 2021, p. 383-390, 392).

Ainda no heliocentrismo, o homem sabia um ponto fixo no qual todas as coisas giravam em torno e, de certa forma, isso penetrava no imaginário social a ponto de dar uma ideia de estabilidade do mundo e, conseqüentemente das suas ações. Sem quaisquer referências espaciais, o ser humano pode se enxergar como um átomo efêmero e sem relevância, já que todo o critério imaginável para se chegar a uma plenitude de realizações parece demasiadamente relativo e inseguro para se dedicar toda uma vida nesse empreendimento.

O desenvolvimento da moralidade moderna é caracterizada pela perda da certeza, mas que levou a um zelo pela veracidade e por uma objetividade tecnicista, e o âmbito acadêmico se tornou o centro moral mais influente. Nesse paradigma, o critério para a ciência ser bem-sucedida é a sua própria aplicabilidade, a instrumentalidade como fim em si mesma. Há uma moderna perda de fé, que não é um fenômeno de origem religiosa, mas um “eclipse da transcendência” mas que não implicou uma atenção para o mundo ao redor, antes repercutiu em um arremesso do homem para dentro de si mesmo (Arendt, 2021, p. 377, 407-408).

Da Antiguidade pagã à hebraica, a verdade era vista como algo se autorrevelava, mas a dúvida moderna é direcionada a tudo, assim como o espanto, o *thaumazein* grego, gerava admiração por todas as coisas ao redor. O primeiro a conceitualizar isso foi René Descartes e a dúvida por ele trabalhada, que é chamada de a mais lógica consequência da descoberta de Galileu, foi uma reação à nova realidade, onde a razão se junta à fé para ambas parecerem ilusórias (Arendt, 2021, p. 403-405). Em Descartes, todo o conhecimento é posto em dúvida, de modo que, em conclusão, a única certeza é a do ser pensante, *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”), levando o homem à introspecção e a mudança na consideração da verdade, que passa da adequação ao mundo das aparências para um subjetivismo que vê o mundo por fórmulas algébricas. O homem perde a sensação de pertencimento e é desligado do mundo, mesmo este estando presente antes mesmo da certeza do pensamento. Arendt defende que não se pode perder a ideia de ligação com o mundo de aparências (Giarola, 2018, p. 62-

63).

O ser humano, nesse nível de introspecção, acaba por se soltar da parcela de significação do mundo que é compartilhada e lhe ajuda a calibrar a sua própria visão da realidade. Ao questionar a solidez de tudo à sua volta e se frustrar por não conseguir demonstrar empiricamente tudo que pode se mostrar importante para se viver, o indivíduo se torna presa fácil para ser capturada por respostas e por ideias que lhe dominem em meio ao seu vazio de perspectiva.

Magalhães Filho (2019, p. 7-8, 24, 51) ressalta que a filosofia cartesiana obteve centralidade na formação da mundividência moderna, fazendo que a razão se agigantasse em sua amplitude sobre os assuntos humanos, assumindo, inclusive, o papel atribuído a Deus na Idade Média. Porém, a razão se apequena sob outra perspectiva, já que se limita ao seu viés físico-matemático, menosprezando-se a razão em seu âmbito persuasivo, próprio de campos como o histórico, o jurídico e o sociológico. É o aspecto humano relacionado ao imaginário que tem a função de organizar a nossa relação com o mundo, atribuindo significado sólido e sistemático às experiências, porém, a razão tecnicista captura o imaginário, gerando dependência maior dos meios técnicos para expressar a necessidade de imagens.

Com o *homo faber* na qualidade de interventor na natureza para que, só assim, conheça-se a realidade, esse mundo científico de experimentos, no qual se manipula constantemente a natureza, é exatamente nesse momento que ela lhe escapa, pois as coisas materiais, a partir de então, não são assumidas como coisas que são dadas diretamente aos sentidos, o mundo diante dos olhos se torna um segredo (Arendt, 2021, p. 421).

Avançando nessa sequência de acontecimentos e de transformação que, vale reforçar, é não causal, tem-se, também a inversão de prioridade entre a VC e a VA, ficando a atividade de pensar como serva do agir de um modo geral, sem que este tenha sido elevado ao lugar da contemplação, que representava o auge das capacidades humanas. A contemplação moderna torna-se, ao final, sem sentido, já que não é mais um meio confiável para se chegar ao conhecimento verdadeiro das coisas (Arendt, 2021, p. 422, 425).

O ceticismo em relação à percepção imediata foi gerado pelo mesmo processo que levou ao apogeu da figura do *homo faber*, entretanto, foi também um dos fatores que levou a sua derrota, já que o movimento não terminaria com o mero desprestígio da ação, antes o resultado desse processo se mostrou como a desintegração de qualquer aspecto da condição humana que lhe dê vínculo político com o mundo e lhe passe alguma noção de durabilidade das suas atividades.



## 4.2 A glorificação do trabalho e o espaço para o totalitarismo

As inversões de ordem de importância atribuída continuam, agora, na VA, em que as atividades do fazer e do fabricar adquirem proeminência, destacando-se a faceta humana do *homo faber*. A ciência, por exemplo, abandona as velhas questões de “o que” e “por que”, para se preocupar focadamente no “como” vieram a existir as coisas, exaltando-se, assim, o aspecto do experimento em detrimento do que mais proximamente teórico. No lugar do conceito do Ser, busca-se o conceito de Processo. Em razão disso, o objeto de estudo não é mais a natureza e nem o universo em si, mas a história, isto é, como estes vieram a existir (Arendt, 2021, p. 429-231).

Uma inversão dentro do que é concernente à VA já havia sido efetivada na filosofia antiga. Cabe, então, o retrospecto a uma alegoria do mundo grego que influenciou a cosmovisão de todo o mundo ocidental. O mito da caverna de Platão<sup>18</sup> representa o distanciamento da filosofia da política em razão da busca do filósofo pelo conhecimento verdadeiro, que é tratado de modo mais acurado na obra arendtiana “Entre o Passado e o Futuro”. Com a metafísica clássica, a *vita contemplativa* é colocada em preeminência quanto à VA<sup>19</sup>, de modo que a política, nesse contexto, é incluída ao campo da necessidade e não da liberdade, estando esta ligada ao aspecto interior. Platão se viu frustrado diante da incapacidade de Sócrates de persuadir os juízes atenienses e vir a ser condenado. A pólis, dessa forma, parecia insegura para o filósofo, que possui (ou pensa possuir) a verdade, a qual é contraposta à opinião, a *doxa*. Ao voltar para a escuridão, após ser iluminado pelo fulgor do Sol, o filósofo tenta contar aos habitantes da caverna, mas não é compreendido já que perdeu o senso comum que orienta o mundo (Arendt, 2016a). Por ser a ação política menosprezada, Platão valorizava a fabricação do espaço público, baseado não na espontaneidade do agir em

<sup>18</sup> Platão (*República*, VII, 514-517) relata em sua alegoria, cuja imaginação é sugerida na estória por Sócrates a Glauco, que havia uma caverna abaixo do solo, na qual viviam homens que estavam aprisionados desde sempre. Em uma parede, os homens estavam com os braços acorrentados e, na parede paralela da frente, são projetados tudo que os prisioneiros conseguem ver em razão da existência de uma chama acesa que gera sombras, além de haver ecos dos sons externos. Nada do que é percebido se trata das imagens e dos sons reais. Um prisioneiro consegue se libertar e sair, ofuscando-se com a luz do Sol e com todas as cores do lado de fora, levando-o a pensar em retornar e anunciar a liberdade aos seus consortes, mas imagina que será julgado como louco, afinal todos só tinham acesso àquela realidade.

<sup>19</sup> Ainda na Antiguidade Clássica, vê-se um pequeno desvio desse paradigma identificado por Arendt, a título de ilustração, em Cícero (2019) que afirmou que é preferível a experiência e a prática com os negócios públicos aos discursos valorosos, porquanto a virtude só é plenamente afirmada pela prática. O império da lei que a todos atinge é mais desejado do que a persuasão de poucos pela filosofia. Critica-se os sábios por não “descerem” aos negócios públicos e se reservarem apenas para um momento de necessidade. Buscar os filósofos é recomendável apenas quando estes possuem reconhecimento de homens doutos, isto é, aqueles que, de fato, preocupam-se com os negócios públicos. A voz que orienta as demais em “Da República” de Cícero é a do personagem ficcional Cipião, o africano, dito como o mais experiente da roda de conversa na qual se desenvolve a obra.

concerto da comunidade, mas na construção de um modelo feito por um especialista técnico em assuntos humanos, um sistema político utópico (Arendt, 2021, p. 344-345). A filosofia, que começa com o espanto, termina muda e se coloca à margem do domínio político, pois o discurso é a mais alta faculdade do homem ali (Albornoz, 2012 *apud* Giarola, 2018).

Tanto na inversão interna da VA quanto a inversão relacionada à VC, a ação é colocada em plano inferior, especialmente a ação política, já que é desnecessária e incômoda, bastando preocupar-se com aquilo que satisfaz a engenhosidade para a melhoria da vida biológica ou que aponta para as questões teóricas mais elevadas e abstratas, que habitam apenas no pensamento.

Arendt (2021) destaca que, nas fronteiras entre a esfera pública e a privada, emerge a esfera social, que é caracterizada pelo transporte das preocupações particulares e dos interesses eminentemente ligados ao lar para a discussão pública, como o principal foco da dinâmica política, que agora se concentraria em problemáticas econômicas, distorcendo ainda mais as noções de prioridade.

#### ***4.2.1 A derrota do homo faber e a completa falta de referências***

Ao perder os seus referenciais de “o que” e de “por que”, o *homo faber* perdeu seus critérios de julgamento que o orientavam no seu processo de construção, estando condenado a um progresso técnico que será eterno e sem finalidade inerente. A obra possui essa deficiência própria, já que, de diferente modo, a ação objetiva o desencadeamento de novos começos e o trabalho, a alimentação do metabolismo da vida puramente biológica. Com a vitória da fabricação em relação às atividades humanas e a sobrevalorização da instrumentalidade e da produtividade, o alívio da dor e do esforço é buscado porque é mais útil na produção. Dessa forma, a unidade de medida da utilidade passa a ser um princípio de felicidade, que se traduz como “a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (Arendt, 2021, p. 444-446).

Ao se concentrar apenas no melhoramento da técnica e na compreensão dos procedimentos que se dão na natureza e na obtenção de construtos, a prevalência da atividade da fabricação marca o seu próprio fim, pois os atos a ela correspondentes carecem de significados intrínsecos.

Como rastro da predileção pelo *homo faber*, Arendt (2021, p. 442-443, 447) cita a economia clássica, com o seu critério de produtividade e o preconceito com atividades improdutivas, sistema o qual nem o pensamento de Marx teria escapado, já que faz um apelo

aos trabalhadores relacionado à atividade improdutivo do trabalho. Além dessa influência, são citadas também tendências pragmáticas na filosofia no contexto moderno, especialmente a filosofia inglesa a partir do séc. XVII e a filosofia francesa desde o séc. XVIII, com a utilidade sendo o aspecto que explica o comportamento humano. É mencionada a filosofia de Jeremy Bentham, a quem ela atribui a invenção do “cálculo da dor e do prazer”, sendo a felicidade a soma dos prazeres com a subtração das dores.

Antigas formas de alienação do mundo, como o estoicismo, o epicurismo, o hedonismo e o cinismo, confiavam na imaginação e na memória para cogitar quais dores estavam evitando ou lembrar alegrias passadas. Já os modernos, representados nessa comparação pelo puritanismo, o sensualismo e o hedonismo de Bentham, dependem de um cálculo de prazer ou de contabilidade moral para se chegar ao resultado matemático de felicidade ou de salvação (Arendt, 2021, p. 448-449).

Essa equação de dor e de prazer promove, na verdade, apenas a vida individual e a sobrevivência da humanidade, pois um sistema verdadeiramente hedonista teria uma “radical justificação do suicídio”. Porém, o egoísmo moderno é mais vulgar e menos crítico, colocando a vida fisiológica como bem supremo. O homem passa a ser ligado ao mundo exterior apenas por processos corporais para resolver a cisão cartesiana entre consciência e realidade, sendo essa vida a solução do naturalismo, o materialismo do séc. XIX, para conciliar filosofia e ciência (Arendt, 2021, p. 450-451).

A elevação extrema do valor da vida em seu aspecto puramente fisiológico demonstra a falta de outros valores orientadores, não restando relações relevantes para se engajar, o ser humano só se preocupa em sobreviver e satisfazer o seu próprio apetite corporal.

A vida como bem supremo é uma ideia que Arendt (2021, p. 453-454, 459) atribui a origem ao princípio da sacralidade da vida, que foi instaurada pelo cristianismo. A mensagem do Evangelho trazia uma esperança inédita, que era a imortalidade da vida individual, que antes era relacionada apenas ao *cosmos*. A imortalidade do mundo como fator elevado era o que dava inspiração à atividade política, com a possibilidade de se deixar um legado apesar da rápida passagem no mundo. Ao adquirir a perspectiva de continuidade da vida humana, à política resta apenas o campo da necessidade, já que a vida terrena parecia o mais miserável estágio da vida eterna. Mesmo com a indicação dessa responsabilidade do surgimento do cristianismo, a modernidade revisou a sua herança cristã, negligenciando a imortalidade da vida humana e mantendo apenas a vida como bem supremo. A fé cristã não coaduna com o espírito de confiança e de suspeita geral desse novo tempo, que duvida até do

seu interesse genuíno pela salvação.

O trabalho e a sua finalidade de fornecer o suprimento para a vida biológica assumem, então, o protagonismo e isso não aconteceria se a modernidade secularizadora não tivesse rejeitado a certeza da imortalidade ficando apenas com a vida em seu sentido fisiológico e animal. Ao perder o mundo vindouro, o ser humano não ganhou o terreno, antes só sobrou para ele os seus apetites e desejos. O *animal laborans* supera o *homo faber*, tornando-se o aspecto predominante da condição humana, em uma humanidade socializada em que até o interesse próprio dá lugar à mera força natural do processo vital, não restando muito do que torna peculiar a vida humana em relação à vida animal (Arendt, 2021, p. 461-462).

O pensamento se torna um cálculo de consequências, uma contemplação sem significado. A sociedade requer dos seus membros que funcionem de maneira puramente automática, perfeitamente esperada, sem margem para a espontaneidade, submetendo-se a um comportamento “tranquilizado”, sem “as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente”. Chega-se a afirmar em conclusão a esse raciocínio que “é perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”. Nessa nova sociedade, os cientistas são, praticamente, os únicos com capacidade de agir, pois estenderam sobremaneira o seu domínio sobre os assuntos humanos, e a atividade do pensar se torna ainda mais escassa do que já se imaginava em tempos normais, já que tal panorama favorece facilmente o desenvolvimento de tiranias, e nas circunstâncias delas é ainda mais difícil pensar do que agir (Arendt, 2021, p. 463-466). Com o trabalho glorificado, é como se todos, agora, estivessem na situação do escravo no contexto da Grécia Antiga. “Isolado do diálogo com os seus pares, [o ser humano] abdica da vida pública para exaltar e glorificar a vida biológica” (Giarola, 2018, p. 65, acréscimo nosso).

Por mais que alguns escravos atenienses pudessem ter um estilo de vida longe do que se poderia classificar como miserável e ainda que indivíduos na modernidade tenham uma vida de abundância financeira, é a falta de inserção efetiva na participação política que se revela perigoso para a manipulação governamental.

Giarola (2018, p. 47, 63), então, arremata que, na modernidade, a política é ligada à necessidade e não mais à liberdade, perdendo-se a esfera de ação humana e entendendo-se, agora, a hostilidade à pluralidade como decorrência da alienação do mundo e da vitória do *animal laborans*.

Na epígrafe de “Liberdade para Ser Livre”, explica-se a relação entre liberdade e

necessidade, desenvolvendo que “apenas aqueles que conhecem a liberdade em relação à necessidade podem apreciar por completo o significado da liberdade em relação ao medo, e só aqueles que estão livres de ambos – necessidade e medo – têm condições de conceber uma paixão pela liberdade pública”. Sem a visão da potencialidade da política dada pelo paradigma clássico e sem o encontro da felicidade humana na participação nos assuntos públicos, revolucionários não conseguem ser corajosos o suficiente para empreender ações sem precedentes (Arendt, 2018b, n. p.).

Era convencional a expressão em proclamações reais acerca do “bem-estar e a felicidade de nosso povo”, apontando para uma felicidade pública que consistia em participar da gestão do governo, como o que é expresso por Thomas Jefferson (1774 *apud* Arendt, 2018a, n. p.) principal autor da Declaração da Independência Americana, ao defender “um direito que a natureza conferiu a todos os homens [...] de estabelecer novas sociedades, sob tais leis e regulações que lhes parecessem mais apropriadas para promover a felicidade pública”. Por isso que o uso da expressão “busca da felicidade” da Declaração de Independência dos Estados Unidos<sup>20</sup> não poderia ter o sentido original de uma prerrogativa voltada para os direitos privados e para os interesses meramente pessoais. Arendt, (2018a, n. p.). afirma que o que é necessário para o domínio público é que ele seja protegido dos interesses privados que nele se intrometeram da forma mais brutal e agressiva.

A felicidade em um ambiente em que *animal laborans* alcançou hegemonia possui conteúdo predominantemente privado e pessoal. Magalhães Filho (2018, p. 32) anota que o uso de um direito à busca da felicidade na visão clássica passava pelo domínio das paixões que borravam a constituição do ser, enquanto que, na atualidade, aparece dissociado de qualquer noção consciente de sacrifício e de disciplina, servindo à satisfação de desejos mais exóticos, já que a visão de necessidade passa pelo parâmetro consumista. Os direitos humanos se desapropriou da noção pretensamente firme e transgeracional de direito natural para ceder a ideologias de completo relativismo moral e voltadas para a sociedade de consumo. Enfatiza-se a pura luta e a disputa de forças em detrimento do valor objetivo que deveria orientá-las.

A redação da revista eletrônica Consultor Jurídico publicou um editorial sobre a produção de princípios com roupagem jurídica, mas com sentido normativo vacilante, o que vem se tornando um hábito para fundamentações arbitrárias e solipsistas no campo das decisões judiciais. Na prova discursiva de um concurso para defensor público, colocou-se o caso de um indivíduo hipossuficiente que possui interesse em transformar a aparência do seu

<sup>20</sup> Logo nas primeiras linhas, a declaração contém o texto: “Tomamos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão vida, liberdade e a busca da felicidade” (*Declaration* [...], 2024).

rosto para torná-lo parecido com o de um lagarto, isso por meio da prática de modificação extrema do corpo (*body modification extreme*), mas que se encontra frustrado pela recusa dos hospitais públicos em fazer as cirurgias necessárias. A questão do certame perguntava se ele, uma vez procurando a defensoria, poderia ser assistido em sua pretensão, obtendo nota máxima o candidato que respondesse no sentido que, sim, o defensor deveria ajuizar uma ação judicial com base no direito da felicidade desse indivíduo que necessitava parecer com um anfíbio para atingir um estado de satisfação existencial (Senso [...], 2012).

Arendt (2021, p. 229) explica que há tempo e recursos sobejando na contemporaneidade, mas que só interessa ao *animal laborans* consumir:

o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo.

O próprio processo fisiológico e todos os instintos e impulsos que chegam à psiquê humana se tornam a referência do que deve ser almejado, já que faltam propósitos maiores e fora do metabolismo animal. A acentuação do individualismo desconectado da realidade e da comunidade faz que a perda do senso comum impossibilite que um conjunto de pessoas possa seguir a mesma direção e assim chegar a realizações coletivas e à geração de poder político.

#### **4.2.2 Um regime de governo para “trabalhadores”**

A primazia do trabalho e a sua elevação à principal atividade da condição humana, junto a todas as implicações listadas, aprofundam a situação de isolamento do indivíduo que, uma vez atomizado, facilmente é assimilado pelo movimento de massificação social, modelo no qual o domínio político e psíquico encontra maior espaço. Arendt (1989, p. 527), então, cita que a tirania baseada nesse isolamento existencial e político, mantém as capacidades produtivas dos governados, sendo fácil a existência de uma tirania para “trabalhadores”, a qual terá tendência totalitária.

A base do poder do totalitarismo são as massas, caracterizadas pela indiferenciação de classes ou de partidos, e pelo desprezo aos padrões morais e à vida pública, levando ao apego abstratamente grandioso, o que leva ao culto da personalidade do líder,

marca nos regimes totalitários. Além disso, essa sociedade massificada possui a necessidade de explicações científicas para todas as coisas, a fim de naturalizar a realidade humana e se colocar no fluxo natural, que poderia se traduzir na prevalência de uma raça ou de uma classe, deixando pelo caminho qualquer traço de individualidade (Aguiar, 2008, p. 77-78).

Na perspectiva arendtiana, propaganda e terror são marcas do totalitarismo quando se atenta ao objetivo de organização das massas (Ferreira; Machado, 2022, p. 584). A propaganda totalitária se aproveita das técnicas comerciais de publicidade dos Estados Unidos e passa a substituir a comunicação política, que leva ao agir conjunto e à geração de poder. Em vez de trabalhar a formação de opiniões, induz comportamentos, pois segue o princípio da manipulabilidade humana advindo da psicologia behaviorista. Ela seduz facilmente as massas pois promete controle da imprevisibilidade da realidade por meio da coerência a ficção em que se baseia, transmitindo a sensação de onipotência humana (Aguiar, 2008, p. 79-80).

Figura 2 – Adolf Hitler levanta o seu punho cerrado em sinal de exaltação em meio a um discurso.



Fonte: Bettman (1939).

A comunicação totalitária, por sua vez, é trabalhada por Francisca Amorim (2019, p. 8-12), que, baseada em OT, estuda a retórica empregada por Adolf Hitler e como ela foi tão bem-sucedida, partindo dos parâmetros obtidos com os meios de persuasão definidos na obra

aristotélica. Em relação ao elemento *ethos*, o bom discurso depende da manifestação do caráter do orador ao seu público, transmitindo implicações éticas em sua fala que fortaleça o seu poder de convencimento. No caso hitleriano, o Führer, além de se valer recorrentemente de argumentação *ad hominem*, incluía historicamente o povo alemão em conquistas que eram superestimadas nos termos utilizados, e os inimigos ideológicos e políticos eram mencionados com certo teor de altruísmo. Em segundo lugar, é necessário despertar a emoção da plateia, tratando-se do *pathos*, manifesto no apelo às massas que era característico do nazismo, estimulando sentimentos mais primitivos com o intuito de manipulação emocional. Por último, o *logos* é a demonstração da racionalidade do que está sendo falado, que, no caso do líder nazista, era perceptível nos traços cientificistas, além das críticas ao suposto papel de protagonismo que os judeus exerciam no bolchevismo soviético e da constante citação à ideia de inferioridade racial, atribuindo uma lógica que gerava identificação com a concepção de mundo da época.

Nada mais emblemático do que os campos de concentração para representar o domínio total sobre os seres humanos que o totalitarismo conseguiu alcançar sobre todas as esferas da vida. Arendt (1989, p. 488-489) os chama de laboratórios onde são experimentados os limites do material humano, testando o fundamento ideológico do totalitarismo de que tudo é possível e pode ser dominado. São eliminados os vestígios de espontaneidade humana, para que até as reações sejam perfeitamente fabricadas e controladas

Arendt (1989, p. 491, 493) se vê perplexa diante da conduta dos presos nos campos e dos próprios homens da SS, pois nota uma destruição da estrutura psíquica humana, mesmo que, fisicamente, o indivíduo esteja intacto. O maior horror dos prisioneiros era continuarem vivos biologicamente, mas totalmente isolados do mundo dos vivos. Para se retornar ao estado psicologicamente humanizado, necessitaria de uma verdadeira ressurreição. Aguiar (2011, p. 187) esclarece que o papel simbólico do campo de concentração se dá porque lá é inviabilizada a aparição e a vivência política, algo que é observável também em quem está fora. As palavras transcritas de Arendt se mostram adequadamente representativas do quanto o campo de concentração representa a sociedade totalitária que lhe é externa:

Comparado ao insano resultado final — uma sociedade de campos de concentração —, o processo pelo qual os homens são preparados para esse fim e os métodos pelos quais os indivíduos se adaptam a essas condições são transparentes e lógicos. A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos. O incentivo e, o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas,



desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos.

A negação da tradição, elemento possibilitador da consolidação do totalitarismo, acaba com toda noção de responsabilidade e abre, por conseguinte, espaço para a criação de campos de concentração e extermínio que, no intento de comprovar que tudo é possível quanto à manipulação do material humano, pudessem aniquilar a humanidade do homem (Fernandes, 2019, p. 26). No campo de concentração, ocorre a animalização do ser humano, não sendo um lugar de punição, mas de eliminação da espontaneidade. Primeiro, mata-se a pessoa jurídica pela desnacionalização, que gerava a perda da capacidade de agir politicamente para, depois, matar a pessoa moral e a singularidade individual, morrendo as lembranças e as experiências, sobrando apenas cadáveres vivos sem diferenciação (Odílio, 2008, p. 83). Ricardo Pietrowski Ferreira (2016, p. 303, 305) reforça que, em um ambiente como esse, simboliza-se o controle totalitário e nele se “manifesta-se o objetivo crucial do totalitarismo: a destruição da infinita pluralidade e da diferenciação dos seres humanos”. É nesses centros de desumanização que as linhas distintivas entre a vida e a morte são profanadas.

Esses são os lugares onde o terror atinge o seu reino de perfeição (Arendt, 1989, p. 393) e onde se vê a máxima eficiência de um processo fabril, porém voltado a desprover os seres humanos de importância histórica e social (Cidrão, 2021, p. 36). Celso Lafer (1988, p. 103) ainda especifica que, “na dinâmica do totalitarismo no poder, o campo de concentração é uma ameaça permanente para todos e, por isso, a instituição mantenedora da ubiquidade do medo, que é uma das notas do regime”.

Além de testarem os limites humanos e de promoverem a devassa da personalidade, lugares como Aushwitz eram a amostra do que acontecia, de maneira mais ampla e em diferentes graus, com todos que estavam sob o domínio totalitário.

A partir da consideração da relevância existencial desse lugar no mundo para Arendt, é que se tem a capacidade de assinalar a centralidade desses elementos para a compreensão da realidade do apátrida e do refugiado como paradigma de reflexão para um horizonte possível, na busca pela reconstrução dos direitos humanos após a barbárie vivida naquele contexto histórico.

## **5 A CENTRALIDADE DO DIREITO A TER DIREITOS PARA A RETOMADA DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA**

A situação dos apátridas no período adjacente às duas grandes guerras chamou a atenção da teórica de ascendência judaica, a qual não somente interpretou o papel de observadora dos fatos que lhe inquietavam, mas vivenciou a perseguição e o desamparo provocados pela rejeição do mundo e pela expulsão dos laços comunitários. Os horrores dos campos de concentração, a falta de um lar em todo o mundo e a opressão arbitrária do totalitarismo somam ao sofrimento experimentado por seres humanos que, enquanto humanos, poderiam ter expectativas de que, talvez um dia, os proclamados direitos humanos pudessem achar os seus destinatários mais lógicos naquele momento.

A ausência de proteção que vulnerabilizava esse grupo levou a pensadora a refletir sobre os caminhos possíveis para a reconstrução de uma ordem que pudesse assegurar que aqueles que mais precisavam pudessem ser alcançados por prerrogativas que salvaguardassem a sua esfera de humanidade. E é nesse esforço que Arendt alinha um direito de complexo e vasto conteúdo político-jurídico, cuja expressão é formulada pela primeira vez em seu livro OT: o direito a ter direitos.

O conceito arendtiano de DTD é a proposta teórica da pensadora mediante os fatos desoladores que atingiram milhares pessoas e desnudaram a falha no esforço protetivo que era empreendido em documentos que reconheciam direitos humanos.

### **5.1 A igualdade como artifício criado na comunidade política organizada**

Em meio à discussão que Arendt empreende sobre raça e antissemitismo em OT, Benjamin Disraeli aparece como uma figura judaica em destaque. Ele foi primeiro-ministro da Inglaterra e, segundo ela salienta, adveio de uma família judia já plenamente assimilada aos ingleses<sup>21</sup>. Disraeli se caracterizava pelo forte desejo da diferenciação dos “outros mortais”, vindo a destacar a sua ascendência judaica como algo que o distinguiu fortemente, o seu “milagre natural da marginalidade”, apesar de não ter proximidade com a cultura e com as tradições do povo judeu. Ele possuía discursos entusiasmados e um jeito charlatão, ressaltando sempre a posição aristocrata dos judeus assimilados na Inglaterra. Por isso,

<sup>21</sup> A assimilação cultural era a forma de integração dos judeus mais criticada pela teórica alemã, por acreditar na densificação do valor da pluralidade e do cosmopolitismo como chave para vencer a discriminação por raça. A angústia da autora em relação a essa problemática é sentida no seu texto “Nós, Refugiados” (Arendt, 2016a, p. 477-493).

criticava o ideal de “igualdade natural dos homens” e defendia os direitos nacionais dos ingleses, seguindo ideias desenvolvidas por Edmund Burke; mas, em razão da sua perspectiva limitada aos “judeus-exceção”, não enxergava a realidade de que os direitos de todos passaram a ser o privilégio de alguns. É reconhecido, entretanto, como alguém que não deixou de ser um judeu que tentou representar politicamente o seu povo “da melhor forma que podia” (Arendt, 1989, p. 91-95). Benjamin Disraeli (1858, p. 356) afirma que a igualdade natural é uma perniciosa doutrina moderna, sendo os judeus uma evidência da sua falsidade. “A igualdade política de uma determinada raça é uma questão de arranjo do governo local, e depende inteiramente de considerações e circunstâncias políticas”, defendeu Disraeli. Assim, o ponto de partida para a equalização dos indivíduos não é uma limitadora crença extrapolítica, mas um sistema mundano que a assegure por meio de mecanismos promovidos pelo próprio Estado.

E é ao citar essa personalidade que a filósofa inaugura Burke como a sua principal referência para criticar o discurso e a práxis dos direitos do homem, enquanto brechas que possibilitaram os desvios e a desumanidade que foram vivenciados.

A oratória de uma igualdade natural era incômoda aos conservadores ingleses contemporâneos a Burke já que a desigualdade social baseava a sociedade na Inglaterra. O pensador britânico chega a afirmar que “a ocupação de um cabeleireiro ou de um operário [...] não pode ser motivo de honra”, pois aqueles que exercem ofícios de características mais servis não poderiam participar do poder, sob pena de se estar em “guerra civil contra a natureza” (Burke, 1982, p. 81).

Tratar-se-ia, nesse espectro, de se deixar levar por uma ingenuidade perniciosa ao suplantar o fato que se mostrava de forma flagrante à razão: a natureza determinava peculiaridades a cada ser humano, implicando distinções nas condições sociais e econômicas. A igualdade era um construto de um ser que, em sociedade com os demais da sua espécie, desenvolvia instituições políticas que, no contexto delas, poderia se relacionar com os demais de forma igual.

Arendt (1989, p. 205-206.) entende que o fundamento das liberdades para Burke não deveria vir de princípios genéricos e abstratos, mas, sim, da herança vinculada dos antepassados, preferia os direitos dos ingleses (reais) aos direitos do homem (metafísicos). Isso poderia significar a aceitação dos privilégios feudais, mas Burke estendeu o princípio desses privilégios a todo o povo inglês, que seria uma “nobreza entre as nações”. Paulo Cassimiro (2011, p. 62.) arremata que o “livre exercício da vontade, mascarado por teorias

[...] sem qualquer enraizamento na experiência humana, coloca em risco o [...] o sentido natural da convivência em sociedade como o compartilhamento de obrigações mútuas”.

Não haveria possibilidade de garantia de direitos se a conjuntura social é desintegrada para que eles surjam como se aparecessem *ex nihilo*. Os direitos são assegurados com base na estrutura histórica, da qual não se nega a possibilidade de ser aperfeiçoada.

O entusiasmo europeu pela diversidade no séc. XVIII, baseado no dogma cristão, dá lugar a uma irritação pelas diferenças físicas com os homens dos outros continentes (Arendt, 1989, p. 207). O poligenismo foi uma ideologia naturalista, considerada como pioneira por Arendt ao isolar arbitrariamente os povos e negar uma relação entre as raças, destruindo a lei natural como elo entre os homens. Mas foi substituída pelo darwinismo, que em si é neutro e usado inicialmente por anticolonialistas, mas, a partir da sua base no direito da força e na ideia de hereditariedade, foi apropriado pelo racismo e utilizado como fundamento para a eugenia racial. Os cientistas das doutrinas evolucionistas possibilitavam uma fuga da responsabilidade política ao ligar o caráter individual e as realizações pessoais ao conceito de hereditariedade (Arendt, 1989, p. 208, 209).

O racismo se revelou um instrumento indispensável para justificar posteriormente o imperialismo e, por essa razão, apesar de ser uma nova doutrina, conseguiu prestígio teórico, mesmo sem a sanção da tradição e a compatibilidade com os padrões morais e políticos do Ocidente. Apesar de acusações de racismo declarado, alguns pensadores ingleses que antecederam o desenvolvimento teórico da ideologia racial exaltavam povos estrangeiros, não os reputando como raças inferiores, como Burke. Ele temia, por exemplo, pelo rumo político que poderia levar os “transgressores das leis na Índia”, caracterizados pela crueldade típica dos conquistadores, a tornarem-se os legisladores na Inglaterra (Arendt, 1989, p. 213-214).

Ainda que a Câmara dos Comuns, no contexto britânico, desvirtuasse-se, o seu poder era muito restrito em razão do contrabalanceamento promovido pelas outras instituições, além dos próprios costumes e de regras nascidas da própria experiência. O receio do autor é entendido pela sua visão da Assembleia Nacional francesa como extremo a ser evitado e combatido, pois, com a abolição das bases da ordem vigente, não havia mais costume ou uma lei fundamental que a pudesse limitar, antes ela elabora uma ordem social e jurídica completamente nova e de acordo com os seus objetivos (Burke, 1982, p. 78).

Edmund Burke se opôs às ideias contidas na declaração de direitos da Revolução Francesa, por ela destacar direitos inalienáveis do homem abstrato quando, na verdade,

deveria destacar os direitos do nacional e a herança vinculada à história. E, de fato, Arendt (1989, p. 334) aborda que, com os apátridas, que só mantinham a sua qualidade de humanos mas perderam qualquer vinculação com estruturas humanas organizadas, a nudez abstrata era o maior risco que corriam.

Não há uma negação dos direitos humanos enquanto direitos naturais, os quais chegam ser chamados de “verdadeiros direitos do homem”, e se reconhece que estes existem independentemente do Estado (Burke, 1982, p. 88, 89). Inclusive, são enumeradas algumas prerrogativas que se encaixam nessa categoria:

Os homens têm direito à justiça de seus irmãos, ocupem estas funções políticas ou ordinárias. Têm direito aos frutos de sua indústria; e aos meios de tornar a sua indústria frutífera. Têm o direito às aquisições de seus pais; à nutrição e ao progresso de seus filhos; à instrução em vida, e ao consolo na hora da morte. Tudo o que cada homem individualmente pode fazer, sem lesar os outros, ele tem o direito de realizar; e ele tem também direito a uma justa porção de tudo o que a sociedade, mediante as combinações de sua aptidão e de sua força, pode fazer em seu favor. Nessa associação, todos os homens têm direitos iguais, mas não às mesmas coisas. (Burke, 1982, p. 88)

Para Burke (1982, p. 89), a constituição da sociedade civil, entretanto, dar-se-ia por meio de uma convenção que orienta toda sistemática institucional e, nesse momento, o indivíduo abriria mão de governar-se por si próprio e de se autodefender, que seria uma lei natural. Desse modo, o homem não gozaria de direitos que existiriam caso estivesse isolado, antes usufrui de direitos da sociedade civil, buscando ter liberdade ao entregá-la à confiança do corpo coletivo. Ele teria a plena possibilidade de exigir que as paixões dos outros indivíduos sejam freadas, mas não como juiz da própria causa.

No estado de natureza pelas lentes de Burke, o homem é submetido a intempéries, vindo a buscar alimentos, proteção, assistência mútua e reprodução, o que faz surgirem famílias e, da junção destas, tem-se os primeiros corpos políticos (Cassimiro, 2011, p. 47).

Burke assume, então, uma postura alinhada ao contratualismo no que se refere ao papel da convenção e da constituição da sociedade, mas rejeita o debate sobre liberdades e restrição em torno de princípios metafísicos. Contudo, não se escapa da consideração de que a obra tratada consiste em uma resposta crítica a ideais revolucionários que levariam, segundo o autor, à completa ausência de referências e à violência generalizada, por se querer implantar inovações especulativas em detrimento do legado seguro que a tradição deixa para cada povo.

Um traço burkiano nas reflexões de Arendt (2021, n. p.) é o fundamento de que, ao contrário de atividades como a de pensar e a de produzir, o agir demanda os outros seres humanos para se perfectibilizar, além do fato de que o pensamento e a produção possuem o

seu início livre mas o seu fim pré-determinado, enquanto a ação possui a “constante renovação da liberdade, com novos inícios constantemente fluindo”. O ser é livre, exatamente, pela capacidade de começar algo novo.

Burke (2000, n. p.) afirma que os Whigs dos seus dias eram homens sábios e acreditavam que a ação eficaz só poderia se dar em concerto, envolvidos por um comum acordo baseada em uma espécie de confiança alimentada por interesses comuns. Por isso, rejeitavam a ideia de um patriotismo idolatrado que requeresse sangue dos seus fiéis e todas as virtudes das relações da vida privada, antes criam que a ascensão ao poder se dava por eles de amizade prática.

O poder, nessa linha, só pode ser gerado por um civismo fiel que una as pessoas a partir de um propósito comum, não pela violência, que se mostra degenerativa e não agregadora e construtiva.

Arendt (2011, p. 76) extrai a perspicácia do político inglês no argumento de que os direitos do homem não podem ser tratados como uma novidade absoluta que é enunciada e é implementada num movimento de cima para baixo, para só então chegar à aplicação institucional, em detrimento da salvaguarda com base nos costumes e na história. Isso é perigoso para a defesa da autenticidade e da legitimidade dessas prerrogativas. Arendt considera curioso e pertinente que quando se fala em direitos do homem, a origem em latim, *homo*, significava alguém que não era nada além de um homem, podendo estar incluído no conceito alguém sem direitos como um escravo, mesmo que este estivesse, na realidade, alheio à participação política e à efetividade desses direitos, com todos conscientes disso.

A contribuição burkiana para a construção da interpretação de Arendt sobre os desafios do seu tempo foi relevante ao se levar em conta que o autor fez a previsão de um cenário desastroso que era anunciado pelos caminhos que as ideias da sua época estavam levando. Arendt (1989, p. 333) afirma que os fatos contemporâneos a ela foram para os argumentos de Burke uma “confirmação irônica, amarga e tardia”. A pensadora alemã, diante do que ela chama de perplexidade dos direitos do homem, pondera:

Se um ser humano perde o seu status político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante. (Arendt, 1989, p. 334)

A diferenciação natural incomoda, uma vez que expõe os limites do artifício humano e isso motiva, inclusive, a busca por homogeneidade étnica. O estranho assusta à medida que mostra o perigo da individualidade que não pode ser mudada. Numa perspectiva mais ampliada, um grande e crescente número de pessoas que, uma vez civilizadas, são devolvidas forçadamente à sua elementaridade natural, veem que a sua individualidade sem expressão no mundo comum pede todo o seu significado e ameaçam o mundo artificialmente erigido por esforço comum com a criação de bárbaros em seu próprio interior (Arendt, 1989, p. 335-336).

Serena Parekh (2004, p. 46) lembra que, na conjuntura da obra arendtiana, o espaço público, em herança de alguns parâmetros gregos, é onde aflora a individualidade e o ser humano encontra distinção e, posteriormente, integração. Por isso que o DTD, em Arendt, encontra densidade na faculdade de agir e de falar de modo significativo em uma comunidade politicamente organizada, consistindo em verdadeira redenção da aleatoriedade do mundo da natureza e da sujeição aos infortúnios da existência fora da sociedade civil.

Abandonados à própria natureza, os apátridas puderam experimentar as últimas consequências de uma nudez institucional, que os deixaram vulneráveis a tratamentos que se distanciavam do que se poderia configurar como humano.

## 5.2 O desamparo político e jurídico que foi catalisador da tragédia humana

As declarações de direitos do homem<sup>22</sup>, frutos das revoluções liberais do período entre os séculos XVIII e XIX, possuíam a ideia de que as prerrogativas emanam diretamente da natureza do homem, emancipando-se da história e aduzindo a ideia de que seriam válidas se só existisse um único homem na Terra, hipótese que acabaria, na visão de Arendt, por desconsiderar a pluralidade humana (Arendt, 1989, p. 332).

Mas a inefetividade se escancarou.

A inspiração teórica para esses documentos políticos foi o Iluminismo e a sua reflexão de que, da própria natureza humana<sup>23</sup>, emanavam prerrogativas que deveriam ser

<sup>22</sup> Arendt se refere, especialmente, à Declaração de Direitos de Virgínia de 1776, nos Estados Unidos da América, e à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, na França.

<sup>23</sup> O termo natureza humana é visto por Arendt como uma ficção que atrapalhou a proteção dos apátridas (ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 386. *E-book*). Sobre isso, Cf. VICENTE, José João Neves Barbosa. Natureza humana e totalitarismo. **Griot**: Revista de Filosofia, Amargosa, BA, v. 1, n. 1, p. 39-48, jul. 2010. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/463>. Acesso em: 11 mar. 2020.

reconhecidas socialmente, não havendo mais lugar para privilégios sociais a determinados grupos, como monarcas e clérigos (Grespan, 2003, p. 9-10).

Arendt (2011, p. 150, 151, 197), todavia, menciona, em outra passagem da sua obra, que a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776 mostrou que os Estados Unidos adotaram uma abordagem diferente ao, em vez de enunciar direitos independentes do estatuto político do homem, “instituir formas de controle permanentes a todo poder político e, portanto, pressupunha a existência de um corpo político e o funcionamento do poder político”. Os americanos reivindicavam da Inglaterra os direitos dos ingleses, mesmo com a perceptível miscigenação, pois, na verdade, clamavam pelo gozo do que deveria caber a todos os seres humanos: um governo constitucional limitado. É estabelecido, então, um paralelo, em que o paradigma americano era representado pela imprescindibilidade de que haja governos civilizados para toda a humanidade, ao passo que o francês proclamava direitos fora do corpo político como direitos do homem para, só então, igualá-los aos direitos do cidadão.

Em virtude da influência central do paradigma greco-clássico nas categorias e nos princípios do pensamento arendtiano, há uma sobrevalorização da comunidade política organizada, cujo fortalecimento se torna a chave para a preservação da dignidade do ser humano individual, sem suprimi-lo, como ocorre no contexto totalitário.

Para entender, sinteticamente, as circunstâncias em que estavam inseridas essas pessoas, Arendt cita algumas consequências da Primeira Guerra Mundial, como a inflação, o desemprego e as guerras civis, as quais foram seguidas pela migração de grupos humanos que deixavam seu Estado e permaneciam sem lar. A inadequação dos Tratados de Paz após a Primeira Guerra Mundial se mostrou pelos vários conflitos surgidos pela criação de Estados na Europa Oriental. Alguns desses novos Estados conjugavam diversos grupos étnicos, outros já consideravam apenas um povo para a constituição da nação (Arendt, 1989, p. 300, 303).

Os apátridas e as minorias étnico-raciais viviam sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias, assinados a contragosto pelas nações, ou sob a ausência absoluta de lei (*outlaw*). A imposição dos Tratados de Minorias representou para os Estados recém-criados uma incômoda quebra da recente promessa de soberania, já que, pouco após terem pretensamente a conquistado, estavam sofrendo interferências em decisões políticas de caráter crucial (Arendt, 1989, p. 301-304).

Na essência daquele modelo de Estado-nação, no qual se está integrado pelo nascimento e pelo pertencimento étnico, as minorias devem ser assimiladas ou liquidadas, já que a diferença significa um ataque existencial ao próprio organismo estatal. Os países recorriam, de forma cada vez mais comum, à prática de desnacionalização em massa,



indicadora de tendências totalitárias, e que se baseava na exclusividade da soberania para decidir sobre a nacionalidade, gerando uma grande massa de pessoas deslocadas, *displaced people* (Arendt, 1989, 305-306, 311-313).

Destaca-se, em retrospecto, que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, produzida na França revolucionária, representava — junto Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776 — o advento de um novo paradigma: os homens não se sentiam certos dos seus direitos em uma sociedade secularizada, pois, antes, eles eram garantidos por um sistema de valores sociais e espirituais, e, agora, não os viam seguros perante a nova soberania do Estado e o constante incremento do seu poder. O homem passa ser o único soberano em questões de lei, enquanto o povo o era quanto ao governo; e a soberania do povo passa a decorrer do homem (Arendt, 1989, p. 324).

Com a ideia de que a verdadeira liberdade só seria alcançada com a emancipação nacional, entendia-se que os povos privados de um governo nacional não podiam usufruir direitos humanos, enquanto prerrogativas garantidas pela nação. Isso se comprovava pelo tratamento das minorias não pelos governos, mas pela Liga das Nações<sup>24</sup>, por meio dos tratados de minorias. Essa vinculação entre os direitos do homem e os do povo foi só claramente percebida quando se viu homens sem Estado e a desproteção que lhes sobreveio, perdendo os chamados direitos humanos (Arendt, 1989, p. 304-305, 325, 326).

A ideia de direitos políticos inalienáveis em razão do nascimento não tinha referência em tempos passados, podendo-se rastrear apenas a noção de igualdade dos homens perante Deus, que não se tratava do mesmo aspecto (Arendt, 2011, p. 76). Assim, o modelo de Estado-nação somado a essas condições fáticas que desenraizaram milhares de pessoas prenunciavam uma tragédia humanitária.

A repatriação dos apátridas por seus países de origem não era tampouco cogitada, já que estes também não o queriam. A naturalização nos países receptores também não se mostrava uma opção<sup>25</sup>, pois os pedidos em massa geraram pânico geral e não havia diferença significativa do tratamento entre os naturalizados e os apátridas, sendo opção indiferente. A perda do lar que acarreta a migração não é nova na história humana; o inédito, na verdade, foi a impossibilidade de se encontrar um novo lar, e, por não serem assimilados em nenhum lugar, a autora denominou aquelas pessoas de “refugo da terra”. Os apátridas e as minorias étnico-raciais não possuíam governos que os protegessem, perderam aqueles direitos que, até

<sup>24</sup> Organização criada no ano de 1919 para assegurar a paz mediante ações diplomáticas cujo desdobramento foi, em 1945, a fundação da Organização das Nações Unidas (ONU).

<sup>25</sup> Ser um estrangeiro naturalizado poderia significar a chance de ser desnaturalizado e repatriado para o país de origem, o que representava maior perigo; então, preferia-se a condição de apátrida (Arendt, 1989, p. 318, 319).

então, eram tidos como inalienáveis (Arendt, 1989, p. 300-302, 316-319, 327).

Somado às dificuldades já mencionadas, aboliu-se tacitamente o direito de asilo em razão da chegada das centenas de milhares de apátridas, pois se tornou anacrônico mediante o contexto de ódio universal e difuso. O asilo era concedido em situações excepcionais para amparar os perseguidos por seus governos em razão de convicções políticas ou religiosas, porém, os novos refugiados não se enquadravam nessa ideia de exceção. Eles não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, mas simplesmente pelo que eram, seja porque pertenciam a raças ou a classes sociais erradas (como os judeus na Alemanha ou os aristocratas na Rússia, respectivamente) (Arendt, 1989, p. 313-314, 327-328).

Tais pessoas indesejadas eram constantemente violentadas pelas polícias, que praticavam atos confessadamente ilegais, às vezes eliminando alguns desses grupos. Havia, ainda, uma relação mais próxima entre as polícias dos países do que entre os próprios governos, de modo que o intercâmbio de informações com as polícias totalitárias era livre e cordial (Arendt, 1989, p. 321-322).

Como apátrida, o indivíduo estava fora de qualquer âmbito de inclusão legal, sendo mais vantajoso para ele transgredir a lei, ser um criminoso, pois, no mínimo estar-se-ia dentro de uma esfera mínima de igualdade humana. O criminoso, pelo menos, estava livre do arbítrio policial, poderia conseguir advogados e se livrar da ameaça da deportação, bastando para o apátrida o cometimento de um mero roubo para que alcançasse alguma proteção legal. “A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime”, afirmou Arendt (1989, p. 320).

Um criminoso pratica determinado ato e, por isso, assume a responsabilidade pelos seus atos, no entanto, não se poderá violar a sua personalidade legal, o revestimento jurídico que o liga à sociedade civil e lhe garante direitos, mesmo que se considere as restrições em resposta à sua conduta. Essa é a tragédia daqueles que perderam o seu lugar na comunidade: já não importam as suas ações, se boas ou ruins, pois até mesmo o que pensam não é mais relevante para um agrupamento politicamente organizado, retornam ao estado de natureza. Estão condenados ao acaso, traga ele bênçãos ou maldições. Não importa o que viessem a falar ou para onde se locomovessem, não havia relevância nos seus discursos e os seus atos não tinham significado para a comunidade política (Arendt, 1989, p. 319-320, 329-330).

Os oprimidos não eram inimigos ativos dos opressores, antes, o que parecia ser o seu maior infortúnio era a sua inocência. Habitou-se entre os juristas a pensar a lei como

castigo, mas este consiste apenas na privação de certos direitos, enquanto a privação total, na verdade, não se relaciona com a prática de nenhum crime específico. O soldado enviado à guerra pode ser privado do direito à vida, o criminoso, da liberdade, e o cidadão no estado de emergência, de alguns direitos individuais, mas não se dirá que estes perderam os seus direitos humanos (Arendt, 1989, p. 328-329). Por isso, Lafer (1988, p. 162) resume isso na frase: “a perda da nacionalidade representa uma privação do direito a ter direitos”.

As desnacionalizações em massa e a ampla restrição a novas naturalizações fez surgir numerosos grupos de indivíduos que haviam perdido a ligação com as suas comunidades e ficaram sem a possibilidade de encontrar um lar e vulneráveis à opressão totalitária. Esse deveria ter sido o momento que prerrogativas tão caras deveriam ter vindo em seu socorro. Os apátridas do período das Grandes Guerras evidenciaram brechas protetivas de direitos dos quais se imaginava serem naturais, inalienáveis, sagrados e imprescritíveis<sup>26</sup>.

Para os gregos, era claro que o domínio doméstico era marcado pela diferenciação e pela necessidade, por isso, em fuga da efemeridade da vida privada, buscavam no domínio da pólis a permanência dos seus atos e, conseqüentemente, da sua existência em alguma medida, em meio à igualdade perante os outros cidadãos. Ao se voltar o olhar para uma tribo selvagem, primeiramente, está-se diante de um ciclo natural que se perpetua e não se tem capacidade de dominar, sendo possível apenas obter os recursos para a sobrevivência, o que leva à tendência inescapável de viver e morrer sem deixar vestígios. É diante da completa atrocidade que se pôde ver que a verdadeira igualdade não se dá no âmbito natural, mas ela precisa de uma organização sociopolítica que garanta que pessoas diferentes por natureza possam ser equalizadas e discutirem em iguais condições a trajetória da vida em comum (Arendt, 1989, p. 334-335).

Então, surge a indagação sobre no que consiste, de fato e teoricamente, a situação de privação absoluta dos direitos humanos vivenciada pelos apátridas em meio aos extremos aos quais foram submetidos e quais os caminhos para se colher o aprendizado de um episódio tão negativamente marcante.

### **5.3 Em busca da densificação do direito a ter direitos**

Considerando a liberdade como algo essencial dos direitos humanos, é possível se concluir que alguém fora do âmbito da lei (*outlaw*) tenha mais liberdade de movimento do

---

<sup>26</sup> Esses são termos expressamente utilizados na declaração de direitos francesa do final do séc. XIX (Assembleia, 1789).

que um criminoso encarcerado e é aceitável que se diga que alguém em um campo de concentração de um país democrático goza de mais liberdade de opinião do que se estivesse sob um governo despótico. Mas o que mostra que a privação fundamental de direitos consiste na privação de um lugar no mundo é que não importa o que faça ou que pense, o apátrida será tratado ao perigo do acaso; em outros termos, não possui opinião significativa e nem ações relevantes (Arendt, 1989, p. 329-330).

O DTD deve significar, nessa linha, “viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões”, e só foi observada a sua importância devido a milhões de desamparados pela nova política global, na qual não havia mais lugar incivilizado no mundo. Somente com uma humanidade toda organizada é que a perda da condição política do homem significa a sua expulsão da própria humanidade (Arendt, 1989, p. 330).

A perda da relevância da fala e de todo o relacionamento humano também foi a situação dos escravos, a quem Aristóteles não considerava seres humanos em uma conceituação político-institucional. No entanto, os escravos ainda estavam incluídos dentro do sistema produção e proteção havido no interior das famílias (*oikos*), ao contrário, dos apátridas, que eram simplesmente humanos. O homem pode perder os seus direitos sem, portanto, deixar de ser caracterizado pela sua qualidade essencial de homem (Arendt, 1989, p. 330-331).

Quanto aos apátridas, que só mantinham a sua qualidade de humanos mas perderam qualquer vinculação com estruturas humanas organizadas, o desamparo político-jurídico era o maior risco que corriam. Naturalmente os homens são desiguais, dessa forma, a igualdade só resulta da organização humana, orientada pelo princípio da justiça; isto é, quando se decide, enquanto sociedade, garantir direitos reciprocamente iguais, criando-se a esfera pública, baseada na lei e na igualdade. Ao perderem a inserção em uma comunidade, em um espaço público em que possam agir e se expressar significativamente, os indivíduos são reduzidos à mera diferenciação do reino natureza, característica do âmbito privado (Arendt, 1989, p. 333-336).

Em razão da ineficácia da lei para tratar dos apátridas e dos refugiados, os Estados-nações transferiram a solução do caso para a polícia, de modo que esta ganhou uma verdadeira autoridade independente da lei para agir. Houve a gradual transformação do Estado legal no Estado policial (Arendt, 1989, p. 316-317, 321-322). Aguiar (2019, p. 409) complementa que “a centralidade da segurança tornou o domínio policial sucedâneo da lei e do direito”.

Na exterminação dos judeus, os nazistas se preocuparam em privá-los de toda

condição legal — davam-lhes uma cidadania de segunda classe, denominada de *Volksbürger* —, colocá-los em guetos e campos de concentração para separar do mundo, e, ao final, assegurarem-se que não havia nenhum país reclamando aquelas pessoas, para, então, acionarem a câmara de gás. Dessa forma, a “pessoa jurídica” deveria morrer antes da pessoa física (Arendt, 1989, p. 329). É em virtude disso, que Aguiar (2019, p. 409) faz a suma: “a dificuldade de reconhecer e proteger legalmente os apátridas gerou a brecha para a desproteção legal de todos, inclusive daquelas pessoas reconhecidas como cidadãos”.

Os regimes de dominação total buscavam, como observa Arendt (1989, p. 520-522, 526), cortar todos os vínculos entre as pessoas e condicionar o comportamento por meio da ideologia forjada, impedindo a capacidade de agir em conjunto. Em outro trecho, tem-se que “o domínio totalitário [...] visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade” (Arendt, 1989, p. 455). Desse modo, os indivíduos se viam em um processo de desumanização, sobre o qual Richard Bernstein (2021, p. 55) argumenta que “nenhum outro regime na história jamais se engajou em um projeto comparável de dominação total sistemática com o propósito de destruir qualquer vestígio humano de individualidade, de espontaneidade e de pluralidade”, o que o leva a concluir que “nenhum outro regime procurou transformar seres humanos em algo que não é humano”. Os campos de concentração eram, em meio a uma sociedade fundamentada apenas na banalidade niilista, os laboratórios para a busca da transformação da natureza humana — que levava, com efeito, à sua destruição —, o que consistia em uma testagem de limites do que se era possível fazer com aquele material outrora humano (Arendt, 1989, p. 510).

Para os redatores de documentos enunciadores de direitos antes do séc. XX, os direitos humanos pareciam tão óbvios a ponto de não se ver a necessidade de se desenvolver mecanismos robustos de aplicação da lei nessa temática. No entanto, o desmoronamento das abstrações proclamadas cedeu o espaço que o totalitarismo precisava para não encontrar limites para a sua voracidade. Isso deve trazer o despertar de que a igualdade ainda depende da força de decisão mútua, do desenvolvimento institucional, pois não se pode se fiar em estruturas automáticas ou reduzidas à idealização (Parekh, 2004, p. 49-50).

Natalie Oman (2010, p. 287-289) explica que a análise arendtiana da condição humana conduz a dois argumentos em prol do DTD. O primeiro é o pragmático, de que se deve salvaguardar o vínculo legal e a possibilidade de exercício de poderes básicos de caracteres jurídico e político, enquanto o segundo reside na confiança na troca intersubjetiva. Ana Paula Pereira (2015, p. 13) chama atenção para a percepção que a crítica arendtiana não

possui propósito de destruição da ordem que se tinha até então, mas o objetivo é reconstruir mediante a concentração da discussão na efetividade das garantias à condição humana, sem focar a sua reflexão nos fundamentos dos direitos humanos em si.

Com a apresentação aos fundamentos do *right to have rights*, Arendt oferece base para a construção de parâmetros para a ampliação e para o aperfeiçoamento da proteção humana no futuro que se avistava após a ruptura.

Chega-se à compreensão expressa por Aguiar (2019, p. 406) que “o refugiado é o paradigma dos seres humanos em situação de desamparo, [...] expulsos da humanidade e em risco de descartabilidade”. Em um artigo publicado na pequena revista hebraica em inglês “The Menorah Journal”, o qual foi intitulado por Arendt por “Nós, Refugiados”, ela retrata de modo um pouco menos teórico e mais existencial o sofrimento social dos judeus que, em alguns casos, buscavam, frustradamente, forjar novas identidades nos países em que se refugiavam, na tentativa de se verem inseridos de novo em uma teia de relações. Em certo trecho, a autora discorre:

a sociedade descobriu a discriminação como a grande arma social pela qual se pode matar homens sem qualquer derramamento de sangue; visto que passaportes e certidões de nascimento, e às vezes até recibos de imposto de renda, não são mais documentos formais, mas fatos de distinção social. (Arendt, 2016b, p. 490)

Os judeus eram considerados minoria por excelência pois não eram maioria em Estado algum naquela época. A questão das minorias era, então, confundida com a própria questão judaica, a solução de uma era vista como a solução da outra. A solução judaica foi considerada realizada com a criação de um Estado que, no entanto, incorria no mesmo problema que gerou o sofrimento semita, porquanto a criação do Estado de Israel gerou um problema com a minoria árabe que não compartilhava a mesma etnia (Arendt, 1989, p. 322-323).

Ao prefaciar a coletânea arendtiana denominada de “Escritos Judaicos”, Jerome Kohn (2016b, p. 40) resume a proposta idealizada pela pensadora e de efetivação tentada juntamente a outros como Judah Magnes, a quem ela chamava de “a consciência do povo judeu”. A ideia era se constituir um Estado binacional árabe-judeu com um sistema de governo de conselhos, por meio dos quais os acordos viriam de baixo e não de cima, subindo de nível de conselhos, sem um “outro” a ser excluído, “um regime autônomo com seu próprio espaço amplo no mundo”, aspirando a ser uma federação de povos mediterrâneos.

André Duarte (2020, p. 8) acrescenta que o estado-nacional judeu, considerando as bases ideológicas de sua fundação, levaria, na visão arendtiana, ao rebaixamento da

população árabe a uma cidadania de segunda categoria ou à condição de não-cidadãos. Sem a igualdade legal, Arendt (1989, p. 323-324) assevera que há apenas uma “massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados”.

O Estado, quando se fechou na união pela nacionalidade em comum, deixou de ser instrumento da lei para se tornar um mero instrumento da nação. O interesse nacional estava acima do interesse legal, desembocando na afirmação de Hitler de que “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão” e servindo, por consequência, de justificativa para crimes contra os direitos humanos (Arendt, 1989, p. 308-309, 332).

Um governo mundial também não estaria, assim, livre das mesmas suspeitas de um local, pois nada impediria que a humanidade, democraticamente (pela maioria), decida liquidar partes de si mesma sob o argumento, caracteristicamente totalitário, de que o direito deveria ser aquilo que é bom e útil para um todo (Arendt, 1989, p. 332)<sup>27</sup>. Parekh (2004, p. 48) esclarece que nada asseguraria, nesse caso, a prevenção do equívoco do direito com o bem, mesmo que se levante a bandeira do que seria “bom para a humanidade” eliminando partes desta. Arendt (2008) ressalta que o monopólio de todos os meios de violência por parte de um só poder central, sem o desejável sistema de limitações recíprocas entre organismos soberanos, é um ameaçador pesadelo de tirania. A mesma pluralidade que é positiva quando considerada na relação entre indivíduos, é apropriada entre países (Parekh, 2004, p. 49).

A salvaguarda do DTD pela humanidade, portanto, não é algo tido como certo, pois as boas intenções de organizações internacionais em formular declarações ainda se mostram inefetivas. Desconsiderando uma espera superior às nações, Arendt considera que os acordos e os tratados recíprocos entre Estados soberanos ainda funcionam melhor, ao assegurarem que o cidadão de um país, individualmente, será tratado em outro como se estivesse no seu (Arendt, 1989, p. 331-332). Quanto a essa última consideração, Lafer (1988, p. 154-155) elucida que, após a Segunda Guerra Mundial, houve a substituição do princípio de proteção diplomática, por meio de convenções internacionais de direitos humanos, já que agora se tutela o direito dos indivíduos enquanto indivíduos e não por serem nacionais de certo Estado. A vedação à privação arbitrária da nacionalidade, contida no item 2 do artigo XV da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, simboliza essa mudança no Direito Internacional Público (ONU, 1948).

Celso Lafer (1988, p. 157-158) afirma, ainda, que, quando exitosa, a sistemática internacional contemporânea de proteção das minorias possibilita a convivência entre grupos

---

<sup>27</sup> A perplexidade dessa inescapável conclusão levou a Platão a dizer que deveria ser um deus e não o homem a medida de todas as coisas (Arendt, 1989, p. 332).

populacionais heterogêneos e representa a reflexão arendtiana acerca da construção da igualdade através da lei; todavia, esse é um problema que persiste nos dias de hoje. No tocante a isso, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, adotado em 1966 na Assembleia Geral das Nações Unidas e promulgado no Brasil pelo Decreto nº 592 de 1992, estabelece em seu art. 27 a proteção das minorias étnicas, religiosas e linguísticas, especificando o conteúdo dessa proteção:

Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua. (Brasil, 1992)

Na contemporaneidade, conforme desenvolve Judith Butler (2015, p. 48-49), a ação plural pode ser repensada em Arendt para se concretizar princípios de liberdade e de igualdade, ao se voltar o olhar para populações subalternizadas, as quais têm, na oportunidade de reunirem-se e associarem-se, um meio para poderem restabelecer os espaços de aparecimento. O DTD em Arendt é um caminho cognitivo que pode ser o emblema da capacidade performativa para produzir, por meio do agir em conjunto (associativo), as condições das quais alguns agentes sociais foram privados.

A partir daqui, estabelece-se um norte epistemológico baseado nos postulados de Arendt. Considerando a importância da fundação político-jurídica da igualdade para qualquer comunidade política organizada — em especial, o Estado —, a rejeição da pluralidade humana tem o potencial de, gradativamente, envenenar a convivência social e a solidariedade aperfeiçoada pelo direito. A falta da igualdade legal, verificada na constituição de organismos estatais não pretensamente plurais, gera a separação nociva entre os superprivilegiados e os subprivilegiados, fazendo que o poder político gerado pela ação em conjunto dê lugar à violência e à destruição do florescimento da individualidade. Ocorre uma distorção do direito com a quebra do paradigma da inclusão igualitária para a prevalência da exclusão que esvazia o ser de sentido político e comunitário.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a sua queda com o fim da Segunda Guerra Mundial, os regimes totalitários, em especial o nazismo alemão e o stalinismo soviético, permaneceram no imaginário social de modo a aparecer como um fantasma e como uma mancha desabonadora na história mundial. É possível olhar para trás e reputar esses fatos históricos como demasiadamente extremos, a ponto de se duvidar de sua repetição tão breve, à medida que se considera que as suas características foram peculiares levando em conta outras manifestações de governo no decorrer do tempo.

Hannah Arendt foi uma teórica alemã que pôde vivenciar a opressão totalitária e, mesmo após o seu exílio, acompanhar as graves notícias que lhe chegavam acerca da forma que estavam funcionando os campos de concentração, firmando-se como verdadeiras indústrias de extermínio em massa. Até o momento que teve que se retirar da Alemanha, a pensadora ainda não conhecia os horrores perpetrados naqueles lugares.

O processo de compreensão dos fenômenos políticos para Arendt não deve funcionar de maneira a se tomar a história como uma totalidade coesa, buscando-se respostas fáceis para determinar o curso dos acontecimentos.

A própria ideia do totalitarismo como uma categoria política e, conseqüentemente, como um lugar-comum de discussão teórica passar por impasses em relação àqueles que não enxergam como adequada a sua conceitualização tradicional. É possível se rastrear críticas que apontam que, na verdade, classificar alguns governos como totalitários foi uma mera estratégia da cosmovisão ocidental para estigmatizar regimes que lhe incomodavam e atrapalhavam os seus propósitos de dominação e de influência. Argumenta-se que a intenção seria a justificação de investidas militares e de fragilização política, podendo-se, também, esconder as mazelas particulares do mundo não totalitário.

A classificação do totalitarismo como novo regime de governo, entretanto, possui a função de despertar o debate para elementos como a violência extrema, a prática de genocídio, o terror institucional e o domínio total do indivíduo, externa e psicologicamente, todos esses reunidos em uma experiência de governo que, independentemente de qual lado da polarização ideológica esteja, é um perigo latente que não se quer ver novamente concretizado.

As tentativas de tipologia das formas de governo remontam ao período pré-socrático, girando em torno de critérios quanto ao número de governantes e para o interesse de quem se governava. Tal classificação tanto assume o papel de descrever formas conhecidas

quanto de prescrever quais seriam as mais desejáveis. Arendt se baseia na classificação feita por Montesquieu para demonstrar porque o totalitarismo é um tipo inédito na história. Montesquieu estabeleceu três categorias, a monarquia, a república e o despotismo, cada um movido por um princípio de ação, sendo, respectivamente, a honra, a virtude e o medo.

O totalitarismo representa uma ruptura das tradições, por ser difícil encontrar semelhança com situações pretéritas. É possível que se tente encaixá-lo como um governo despótico, todavia, ele ultrapassa a gravidade das autocracias. Por mais que o temor geral seja uma de suas características e ser um dos seus instrumentos para a consolidação, o terror totalitário elimina todo espaço de ação dos indivíduos e faz que a ideologia seja o princípio central do governo. O domínio total não apenas nega em certa medida a liberdade como tiranias comuns, mas o faz da forma mais radical.

Os acontecimentos para Arendt não se dão de maneira causal, como se, sob uma perspectiva determinista, um fato tivesse que necessariamente acontecer em decorrência de outro. No caso totalitário, são identificados elementos na história que vão se cristalizando até darem forma à instauração do regime. No último capítulo da obra que lhe deu projeção, “Origens do Totalitarismo”, a pensadora trata de dois fatores que são a chave para a compreensão do evento inédito, em seu esforço de localizar uma experiência básica que se manifesta nessa forma de governo.

Primeiro, o terror é qualificado como a essência do totalitarismo, visando a “estabilização” dos governados para que se entendam incapazes de agir. Produz-se, então, indivíduos isolados, sendo a solidão o elemento fundamental do terror. Há uma devassa na vida privada de cada ser humano e provoca-se a percepção de que o homem não pode mais acrescentar algo seu no mundo, seja um feito ou uma instituição, em uma existência agora supérflua.

Em uma sociedade massificada e colocada em obediência, a ideologia é a arma de controle. Nela, todos os fatos são colocados sob o seu crivo, de modo que a realidade não é mais acessada pelo homem, aproveitando-se de qualquer “ismo” existente, como o racismo ou comunismo, para fazer que as pessoas acreditem em uma realidade oculta, na qual apenas os acontecimentos interessantes a essa ideia geral sejam aceitos no pensamento. Na proporção em que o terror afasta as pessoas umas das outras, a ideologia as distancia da realidade, não importa a experiência contraditória a qual sejam submetidos. O propósito não é formar convicções que levem ao fanatismo, antes se busca destruir a habilidade do indivíduo de construí-las. A propaganda e as instituições de ensino atuam para que o sentido distorcido dos eventos seja compartilhado com a massa.

O totalitarismo é guiado por um movimento pertinente, no qual, por exemplo, a raça ariana chegaria ao seu apogeu, cabendo a todos acelerarem tal processo natural. A lei também deve servir a esse objetivo, acelerando o processo histórico, o que fazia que o ordenamento, em sua dimensão prática, sofresse variações constantes. Não se revogava as normas vigentes, e sim desrespeitava-se os seus valores orientadores, instaurando um direito amorfo. Não se estava, sob certo prisma, diante de ilegalidade, pois se defendia uma legitimidade superior para que a lei da natureza ou da história se cumpra. Porém, não se recorre ao direito natural nesse caso, pois a ordem normativa não estaria na natureza ou na divindade, algo externo ao ser humano, mas é a humanidade a própria encarnação da lei, não cabendo ao sistema legal limitar qualquer ato ou desejo seu.

Enquanto OT é fruto da investida de compreensão do totalitarismo, a tarefa assumida por Arendt em “A Condição Humana” é identificar as estruturas permanentes das atividades humanas, e é nessa oportunidade que ela observa um processo que culmina na era moderna e leva à desumanização do indivíduo com a sua conseqüente vulnerabilização para regimes totalitários.

A vida ativa é composta do trabalho, da obra e da ação, e está ao lado da vida contemplativa. No contexto dessas atividades humanas, a durabilidade de cada uma é uma das suas distinções, bem como aquilo que mais caracteriza o ser humano enquanto tal, tendo cada atividade uma condição humana correspondente.

O trabalho consiste na alimentação do processo biológico e no que é feito para a própria sobrevivência e a da espécie humana, resultando em coisas para o consumo, e a sua condição básica é da própria vida, no sentido fisiológico. Ao desempenhar a obra (ou fabricação), o homem constrói objetos, transformando o material da natureza, criando a partir deste e usando o que fabricou, tendo como condição a mundanidade. Já ação é a atividade que não é mediada pela matéria, sendo caracterizada pela criação de um mundo comum para os indivíduos, que não é físico mas objetiva o desenvolvimento de um espaço de interação, o que leva à sua condição que é a pluralidade. É dedicada mais atenção para a ação ao se considerar que é o campo no qual os seres humanos possuem liberdade, que consiste na capacidade de se instaurar novos começos. A ação humana é irreversível e imprevisível, expondo a fragilidade dos negócios humanos e levando alguns a procurarem suprimir a espontaneidade a ela inerente.

A influência grega no panorama político traçado por Arendt é notável e um aspecto destacado é a relação do indivíduo com essas atividades. O cidadão grego possuía bens materiais, incluindo escravos à sua disposição, mas não pela mera acumulação, e sim

para poder ter acesso ao espaço político e, junto aos iguais, realizar aquilo que é mais elevado, preocupando-se com o bem comum e com os rumos políticos da comunidade. O espaço público é criado para o florescimento humano, considerando que não é dado naturalmente. No âmbito doméstico, reina a necessidade e a diferenciação, sendo o lugar da satisfação do metabolismo da natureza. Os gregos, então, almejavam a vitória sobre a necessidade para que alcançassem a liberdade por meio da participação relevante nos assuntos comuns.

A existência humana sem a ação e o discurso é entendida como deficitária daquilo que, realmente, caracteriza a humanidade. Na tríade arendtiana trabalho-obra-ação, limitar-se ao esforço direcionado à satisfação das necessidades imediatas do organismo ou à fabricação de produtos úteis é privar-se da plena vivência entre os homens e perder a identidade caracterizadora por meio da pluralidade. Quando fala e age, o ser humano interage e se distingue dos demais, tendo a oportunidade de desenvolver a sua potencialidade.

A lei deve assumir um papel estabilizador das relações que, sob a influência das ações, podem se tornar completamente inviáveis se não forem firmadas ilhas de certeza em meio às infinitas possibilidades que cada ato humano guarda em si. A função do sistema legal é erigir muros, para que, dentro deles, tenha-se um espaço delimitado para os cidadãos se moverem, assim como as cidades antigas eram erigidas após o soerguimento da sua muralha. No atual momento, tal necessidade se mantém, fazendo-se importante o fortalecimento do constitucionalismo que garanta para as gerações seguintes as prerrogativas reconhecidas, salvaguardando direitos por meio de uma interpretação que não leve à insegurança jurídica e ao retrocesso.

Essas categorias, componentes de um modelo voltado para o desenvolvimento da liberdade e da efetiva participação política, não permaneceram inertes na história, antes sofreram inversões e distorções que, na modernidade, passaram a colocar em risco os fundamentos que plenificam a existência humana no aspecto político.

Logo na entrada do campo de concentração de Aushwitz, há o brasão “o trabalho liberta”, e isso se torna perspicazmente representativo da mudança moderna que elevou o trabalho de condição básica para modo de ser prevalente. Esse movimento tem como catalisadora a alienação que, sob diversos aspectos, desvinculou o ser humano do mundo e o tirou as referências sólidas de juízo que possuía.

Com a exploração de todo o território do planeta, adquiriu-se a percepção de que se faz parte de um todo contínuo, perdendo-se a consciência do mundo comum mais imediato e a responsabilidade com o ambiente mais próximo. Por meio da expropriação de terras que eram usadas pelo campesinato, essa parcela da população deixa de ter ligação material com o

lugar em que habitam, pois a propriedade trazia a ideia de usufruto de uma parte do mundo compartilhado por todos, levando esse grupo a terem somente a sua força produtiva para oferecer em troca da mera sobrevivência. Por último, com a invenção do telescópio e a sua utilização para demonstrar a lei da queda dos corpos, dando fim, posteriormente, ao heliocentrismo, o homem perde as suas referências terrenas, afinal, nem mesmo o Sol agora era um ponto de fixo para se ter como parâmetro. Vendo agora a realidade por meio de instrumentos fabricados pelo *homo faber*, em completa vitória da atividade da obra, o ser humano passa a não mais se assegurar nos seus sentidos, pois conclui que a realidade não se revela diretamente aos seus olhos. A moralidade moderna também passa por essa relativização e a dúvida cartesiana leva o homem a uma introspecção de consciência que aprofunda o seu estudo de isolamento e alienação da realidade.

Mas essa perda de parâmetros, com a prevalência do processo em detrimento da sua finalidade, com o foco no “como”, em vez de “o que” e de “por que”, faz que a obra revele a sua deficiência de sentido quando o seu fim é a si mesma. A vitória temporária da fabricação e a preeminência da instrumentalidade e do tecnicismo fazem que o indivíduo passe a buscar uma felicidade traduzida na maximização do prazer fisiológico e a minimização da dor, o que se alinha com a finalidade produtiva e com o ideal social de utilidade. A preocupação passa ser, pouco a pouco, reduzida a apenas sobreviver e alimentar os apetites corporais.

A vida se eleva ao status de valor supremo, tendo a contribuição do princípio da sacralidade da vida pelo cristianismo, mas logo se desvencilhando dessa origem ao abandonar a relevância da ideia de imortalidade e mantendo-se apenas a valorização da vida terrena. Com isso, o *animal laborans* prevalece, não sobrando tantos vestígios do que é peculiar ao humano. O reino da necessidade vence a liberdade e, com a abundância contemporânea de recursos, o ímpeto de consumir começa a ter como objeto superfluidades cada vez mais efêmeras.

Isolado e sem referências no mundo, o ser humano torna-se alvo fácil para a sociedade de massa para a qual o totalitarismo governa, a qual é organizada pela propaganda e pelo terror, fazendo que qualquer aspecto de individualidade seja anulado e o comportamento seja milimetricamente controlado. A forma de comunicação totalitária apela a instintos emocionais, ao conspiracionismo, à argumentação *ad hominem* e ao cientificismo prestigiado da sua época para solidificar uma retórica envolvente a um nível quase inescapável para o seu público-alvo.

O campo de concentração é o emblema do totalitarismo, pois é onde se testa os

limites do indivíduo, manipulando o material humano e retirando toda a espontaneidade. Para se chegar ao ponto de se ligar a câmara de gás e exterminar dezenas de uma vez, é preciso primeiro que cada um perca a sua “pessoa jurídica”, o revestimento constituído a partir da ligação com uma comunidade política organizada, e, assim, também seja destruída a pessoa moral. E é por essa ideia de pertença e de um lugar no mundo que Arendt faz reflexões jurídicas e pensa sobre a situação dos apátridas na sua época.

Em razão das brasas ainda acesas dos conflitos da Primeira Guerra Mundial, a situação social, política e econômica forçou milhares de pessoas a migrarem na Europa, as quais, muitas vezes, perdiam a sua nacionalidade e não conseguiam mais se incorporar a nenhuma comunidade política. Não era possível que fossem repatriadas ou naturalizadas, o que podia se atribuir ao ódio generalizado que contaminava a Europa.

A lógica do Estado-nação não admitia alternativas que não fossem a assimilação ou a eliminação. A Declaração Francesa de 1789 anunciava direitos que se voltava para um homem abstrato, aparentemente desconectado da sua cidadania, mas era regada pela ideia de que a garantia de direitos estava vinculada à soberania nacional. Aqueles que estavam despidos de qualquer status de cidadania, viram-se desassistidos dos direitos tidos como inalienáveis.

Por mais que pudessem ter, em certas situações, uma grande medida de liberdade de locomoção e para expressarem o que quiserem, a grande miséria que absorvia as *displaced people* era a ausência de discurso significativo e de ação relevante, pois não tinham mais nenhuma ligação com a teia sociopolítica. Portanto, Arendt estabelece que lhes faltava o direito a ter direitos, a efetiva participação no corpo social e integração a uma comunidade política organizada, um lugar. Isso os deixava vulneráveis à carnificina totalitária, pois uma vez perdido o revestimento jurídico relativo a essa inserção política, podia-se ligar a câmara de gás para eliminar aqueles que ninguém reivindicava. O *right to have rights* aponta para a ideia de que a desigualdade é natural e é a igualdade que, na realidade, é construída por meio dos artificios humanos, principalmente a lei e o direito. É a redenção da aleatoriedade do mundo da natureza e da sujeição aos infortúnios da existência fora da sociedade civil.

A lógica social e jurídica não pode negligenciar a imprescindibilidade da equalização legal para que a acentuação das diferenças entre super e subprivilegiados não imploda a convivência comunitária e o equívoco da defesa do bem de um grupo se sobreponha ao propósito do direito de garantir dignidade e participação a todos.

As ideias de Hannah Arendt formuladas a partir do desamparo da apatridia no século passado servem de parâmetro de análise para a definição de novos caminhos em prol

da salvaguarda dos direitos humanos. Os documentos internacionais do pós-guerra já mostraram avanços no tratamento da questão dos não-cidadãos e das minorias. O paradigma teórico de inclusão e de exclusão construído em volta do DTD alimenta discussões sobre a luta pelo aparecimento de grupos oprimidos que são privados das condições necessárias ao acesso à humanidade. Isso mostra que a pensadora judia formulou chaves teóricas que devem ser consideradas no tempo atual, caso se queira reconstruir uma sociedade global que, ainda tentada a se esconder atrás de declarações de direitos ineficazes, precisa aperfeiçoar a proteção do valor da humanidade, especialmente em atenção aos menos afortunados, por vezes privados de voz e com as mãos politicamente atadas.

Obtendo-se conhecimento do panorama experimental que o início do séc. XX ofereceu, cabe estudar a partir desta pesquisa como efetivar a participação política e reverter o processo moderno de alienação, considerando que os elementos destacados por Arendt se intensificaram e se diversificaram, como no caso dos avanços tecnológicos e da integração com a realidade virtual computadorizada.

Vale o detalhamento do impacto da ascensão da esfera social na modernidade para o declínio da esfera pública e da sua distinção em relação à privada. A preocupação concentrada e puramente pragmática com assuntos que antes se reservavam ao campo doméstico, implicando a elevação dos assuntos econômicos como centrais à política, demanda a investigação da possibilidade de se corrigir tal fenômeno, já que está imbricado na visão de mundo atual.

Aprofundar os estudos acerca do republicanismo arendtiano é um caminho para encontrar na autora os princípios para a elaboração dos mecanismos de inserção das pessoas nos rumos que serão tomados politicamente. Arendt destaca em seus estudos sobre as revoluções americana, francesa e húngara, por exemplo, os elementos de participação, como os sistemas de conselhos, que tendem a aparecer nesses contextos de mudança social, mas que são negligenciados com o estabelecimento do governo.

Trata-se aqui, portanto, de um diagnóstico das características do totalitarismo e das circunstâncias históricas que lhe são relacionadas, em vista do receio de que se consolidem novamente. Foi possível se averiguar que é da natureza do regime e fruto do contexto sociopolítico o fato que o totalitarismo se instala mediante a supressão das capacidades da ação, negando qualquer dimensão política que possa ser experimentada pelo indivíduo. Seja por meio da ideologia que inviabiliza a consciência da barbárie seja pelo terror que gera isolamento e afastamento, a resistência se mostra como uma possibilidade remota.

Arendt trata em CH sobre o desencadeamento do processo de desumanização que

ocorre no início da era moderna, cuja definição demonstra que esses elementos se mantêm presentes na contemporaneidade e são tentadores para os governantes que desejam maior controle e eliminação das variáveis intrínsecas à pluralidade humana. A invasão do espaço público pelas minúcias mais impertinentes da vida privada se acentua em um tempo no qual a exposição da intimidade é incentivada e premiada, enquanto se mantêm alheio às questões públicas e à participação da vida em comum, que fica reservada a especialistas tecnicistas.

No âmbito do direito, não se pode permitir que a lógica consumista dite a estrutura do ordenamento jurídico, a ponto da lei perder a sua função de asseguradora de um espaço de liberdade mediante a instituição da segurança jurídica e da estabilidade dos negócios humanos. O sistema normativo não pode servir ao apetite desordenado do *animal laborans* contemporâneo, que se atém a cada vez mais frivolidades que em nada colaboram para o fomento da comunidade política e do bem comum. Quando a lei não possui mais o seu papel orientador e definidor da convivência política, passa a servir ao movimento de governo que facilmente instala a dominação e a eliminação da espontaneidade, já que não se tem limites necessários e estimuladores para a organização conjunta em prol da geração democrática de poder.

A cidadania deve abrigar em si o caráter plural da humanidade e incluir de forma efetiva a todos para quem se destina, pois é inviável que se cogite que pessoas imersas em um contexto de miséria e sem o suprimento de necessidades mínimas possam se atentar para o debate político e darem contribuições relevantes para a convivência em sociedade. Engana-se quem acredita que o processo de desumanização e de isolamento político consegue se satisfazer com uma parcela da população, antes é como um câncer em metástase que, uma vez instalado na concepção de mundo e na estrutura básica da sociedade, vai degenerando-a até que o ser humano esteja perdido em uma existência que, por ser autorreferente, vê-se, ao final, vazia de qualquer significância.



## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio Alves. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 5. n. 2, p. 73-88, out. 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14661>. Acesso em: 12 nov. 2021. doi: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v5i2.14661>.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt e o direito (parte II): o outlaw e o direito a ter direitos. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 60, n. 143, p. 403-415, ago. 2019, p. 413. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2019000200403&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2019000200403&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 16 maio 2020.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt e o direito I. **Argumentos**: Revista de Filosofia, Fortaleza, ano 9, n. 18, p. 87-94, jul./dez. 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/31030>. Acesso em: 16 maio 2020.
- \_\_\_\_\_. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**. [S.l.], v. 20, n. 29, p. 179-194, maio 2011, p. 187. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/333>. Acesso em: 16 maio 2020.
- \_\_\_\_\_. Trabalho. In: AGUIAR, Odílio Alves; CORREIA, Adriano; MÜLLER, Maria Cristina; VARELA, Antonio Glauton (orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 421-428.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- ALCÂNTARA, Pedro Vinícius Dias. **A vitória do animal laborans e do declínio do espaço público em Hannah Arendt**. 2018. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/8882>. Acesso em: 05 maio 2022.
- AMORIM, Francisca. A retórica política de Hitler à luz d'As Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt. **Eikon**, Porto, n. 06, p. 07-16, 2019. Disponível em: <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/eikon/article/view/97>. Acesso em: 11 mar. 2020.
- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. **Revista Brasileira de Educação**, vol. 15, n. 43, jan./abr. 2010, p. 109-125, 2010. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/275/27514256008.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2019.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- \_\_\_\_\_. **A grande tradição**. Tradução de Paulo Eduardo Bodziak Júnior e Adriano Correia). **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 20, n. 29, p. 273-298, maio 2011. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/338/337>. Acesso em: 02 abr. 2021.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ação e a busca da felicidade.** Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54.** Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crises da república.** Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

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

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016. *E-book*

\_\_\_\_\_. **Escritos judaicos.** Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

\_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios.** Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. *E-book*

\_\_\_\_\_. **Liberdade para ser livre.** Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. *E-book*

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975.** Tradução de Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. *E-book*

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

ARISTÓTELES. **A política.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco.** Tradução de António de Castro Caeiro. 2. ed. São Paulo: Forense, 2017.

ASSEMBLEIA NACIONAL DA FRANÇA. **Declaração de direitos do homem e do cidadão.** Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2021).

BALLESTREM, Karl Graf. Aporien der Totalitarismus-Theorie. *In*: GERHARDT, Volker; OTTMANN, Henning; THOMPSON, Martyn P. (orgs.). **Politisches Denken Jahrbuch.** [S. l.]: J. B. Metzler, 1991, p. 50-67.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BEDÊ, Fayga Silveira. O público e o privado: deslizamentos e rupturas. **Nomos**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC, Fortaleza, v. 28, n. 1, p. 69-90, 2008, p. 72. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/12095>. Acesso em: 20 jun. 2022.

BERENBAUM, Michael. Adolf Eichmann. In: **ENCYCLOPEDIA Britannica**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Adolf-Eichmann>. Acesso em: 29 jan. 2024.

BERNSTEIN, Richard. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Tradução de Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Tradução de Sérgio Bath. 10. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BRAGA, Ana Carolina Lima; MÜLLER, Maria Cristina. A recusa da política em Hannah Arendt. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS, 7., 2010, Londrina/PR. **Anais**. Londrina: Eduel, 2010.

BRASIL. **Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992**. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Promulgação. Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d0592.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm). Acesso em: 19 jul. 2022.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Tradução de Renato de Assumpção Faria. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. **Thoughts on Present Discontents**. [S.l.]: Project Gutenberg, 2000, n. p. E-book. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/2173/pg2173-images.html>. Acesso em: 18 nov. 2022.

BUTLER, Judith. **Notes towards a performative theory of assembly**. Nova York: Routledge, 2015

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. **Edmund Burke e os Direitos Naturais**. 2011. 77 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p. 62. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/12522>. Acesso em: 22 out. 2022.

CHASIN, José. Sobre o conceito de totalitarismo. **Verinotio**, n. 15, ano VIII, p. 15-21, abr. 2013. Disponível em: <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/155>. Acesso em: 14 mar. 2023.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Brasília: Senado Federal, 2019. *E-book*. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/574201/001140747\\_Republica.pdf?sequence=8&isAllowed=y](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/574201/001140747_Republica.pdf?sequence=8&isAllowed=y). Acesso em: 12 ago. 2022

CIDRÃO, Ênio Stefani Rodrigues Cardoso. *Da ruptura à reconstrução dos direitos humanos*

em Hannah Arendt. 2021. 71 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito). Centro Universitário Christus – Unichristus, Fortaleza, 2021.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Revista de Filosofia Política**, Porto Alegre, n. 2, p. 9-25, 1985.

CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

\_\_\_\_\_. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt? **Revista de Filosofia: Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013, p. 210-211. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/handle/ri/18293>. Acesso em: 28 jun. 2022.

DECLARATION of Independence: a transcription. **National Archives**. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Acesso em: 22 fev. 2024.

DEUTSCHER, Isaac. **O profeta desarmado**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

DISRAELI, Benjamin. **Lord George Bentinck: a political biography**. 2. ed. Londres: George Routledge, 1858.

DUARTE, André. Direito a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler. **Caderno CRH**, Salvador, v. 33, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v33i0.35322>. Acesso em: 18 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade**, São Paulo, v. 21, n. 3, p.13-27, dez./2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/124502/120996>. Acesso em: 13 fev. 2024. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p13-27>

FERNANDES, Antônio Batista. O totalitarismo enquanto categoria em Hannah Arendt. **Seara Filosófica**, Pelotas/RS, n. 18, p. 23-36, inverno 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/viewFile/14943/10384>. Acesso em: 23 fev. 2023.

FERREIRA, Desirée Cavalcante; MACHADO, Raquel Cavalcanti Ramos. A ambiguidade conceitual de totalitarismo, fascismo e populismo: reflexões sobre os desafios constitucionais contemporâneos. **Quaestio Iuris**, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 2, p. 578-602, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/62425/42014>. Acesso em: 01 mar. 2023. doi: <https://doi.org/10.12957/rqi.2022.62425>.

FERREIRA, Ricardo Pietrowski. A novidade totalitária como evento de ruptura dos direitos humanos em Hannah Arendt. **Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana**, v. 1, n. 33, p. 283-312, jan./jun. 2016, p. 303. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/1291>. Acesso em: 11 mar. 2020.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Aristóteles enquanto fonte das concepções de espaço

público e espaço privado de Hannah Arendt. **Notandum**, ano 10, n. 14, p. 33-48, 2007, p. 33. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand14/fatima.pdf>. Acesso em 22 jun. 2022.

FÜHRER. *In: ENCYCLOPEDIA Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Fuhrer>. Acesso em: 24 jan. 2024.

GIAROLA, Shênia Souza. **O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-B2XLUX>. Acesso em: 13 ago. 2023.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de José Brito Broca. [S. l.]: Ebooksbrasil, 2006. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/historiaherodoto.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2023.

HOLOCAUST. *In: HORNBY, Albert Sidney; STAVROPOULOS, Dimitris. Oxford English-Greek Learner's Dictionary*. 2 ed. [S.l.]: Oxford University Press, 1998.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LINZ, Juan J. **Totalitarian and Authoritarian Regimes**. Boulder; Londres: Lynne Rienner Publishers, 2000.

LOSURDO, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. Tradução de Maryse Farhi. **Crítica marxista**, Campinas, n. 17, p. 51-79, 2003. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/critical7-A-losurdo.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/critical7-A-losurdo.pdf). Acesso em: 15 fev. 2023.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Constitucionalismo equilibrado: a armadura da liberdade contra a juristocracia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2023.

\_\_\_\_\_. **Direito natural, protestantismo e esfera pública**. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao estudo dos imaginários sociais**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

\_\_\_\_\_. **O imaginário protestante e o estado de direito**. 2010. 254f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2010, p. 125. Disponível em: [http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/1219/1/2010\\_TESE\\_GBMFILHO.pdf](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/1219/1/2010_TESE_GBMFILHO.pdf). Acesso em: 08 dez. 2019.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Atividade Humana do Trabalho (Labor) em Hannah Arendt. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 1, n. 9, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17849/9157>. Acesso em: 26 out. 2022.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAES, Eduardo Jardim de. Poder. *In*: AGUIAR, Odílio Alves; CORREIA, Adriano; MÜLLER, Maria Cristina; VARELA, Antonio Glauton (orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 421-428.

MÜLLER, Maria Cristina. As dificuldades de compreender o sistema totalitário: a celeuma provocada por “Origens do Totalitarismo” de Hannah Arendt. **Perspectivas**, Palmas, v. 6, n. 2, p. 41-52, 2021. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/13616>. Acesso em: 25 fev. 2023. doi: <https://doi.org/10.20873/rpv6n2-02>

OMAN, Natalie. Hannah Arendt's “right to have rights”: A philosophical context for human security. **Journal of Human Rights**, v. 9, n. 3, p. 279-302, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/14754835.2010.501262>. Acesso em: 18 jul. 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, França. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>. Acesso em: 15 jun. 2021.

ORWELL, George. **1984**. Tradução de Gisele Eberspächer. Curitiba: Gazeta do Povo, 2022.

PAREKH, Serena. A meaningful place in the world: Hannah Arendt on the nature of human rights. **Journal of Human Rights**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 41-52, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1475483042000185215>. Acesso em: 18 jul. 2022.

PARKIN, Charles William. Edmund Burke: biography, books & facts. *In*: **ENCYCLOPEDIA Britannica**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Edmund-Burke-British-philosopher-and-statesman/Burkes-thought-and-influence>. Acesso em: 13 nov. 2022.

PEREIRA, Ana Paula Silva. A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos e o direito a ter direitos. **Revista Perspectiva Filosófica**, [S.l.], v. 42, n. 1, p. 11-21, dez. 2015, p. 13. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230244/24478>. Acesso em: 30 maio 2021.

PLATÃO. **A república**: ou: sobre a justiça. Gênero Político. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Diálogos**: Fedros – Cartas – O Primeiro Alcibíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

RAMOS, Cesar Augusto. Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo. **Kriterion**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 129, p. 61-77, jun./2014, p. 76. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/XjTrB66wvsrMgSD8RN4kXVD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 01 jul. 2022.

RAYNER, Gordon. Use of fear to control behaviour in Covid crisis was totalitarian, admit

scientists. **The Telegraph**, Londres, 14 maio 2021, 21:00. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/2021/05/14/scientists-admit-totalitarian-use-fear-control-behaviour-covid/>. Acesso em: 17 jun. 2021.

REES, Laurence. **Auschwitz: a new history**. New York: PublicAffairs, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Holocausto: uma nova história**. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2018.

RESIS, Alberto. Vladimir Lenin. *In: ENCYCLOPEDIA Britannica*. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Vladimir-Lenin>. Acesso em: 20 jan. 2024.

RICOEUR, Paul. Préface. *In: ARENDT, Hannah. Condition de l'homme moderne*. Tradução de Georges Fradier. Paris: Calmann Levy, 2018. *E-book*

SÁ, Dominichi Miranda de. Especial Covid-19: Os historiadores e a pandemia. **Casa de Oswaldo Cruz**, 18 set. 2020. Disponível em: [https://www.coc.fiocruz.br/index.php/pt/todas-as-noticias/1853-especial-covid-19-os-historiadores-e-a-pandemia.html#\\_ftnref2](https://www.coc.fiocruz.br/index.php/pt/todas-as-noticias/1853-especial-covid-19-os-historiadores-e-a-pandemia.html#_ftnref2). Acesso em: 01 dez. 2022.

SCHIO, Sônia Maria. A concepção arendtiana de ação humana, a partir de um fragmento de Antígona, de Sófocles. **ethic@: An international Journal for Moral Philosophy**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 271-289, ago. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/20196>. Acesso em: 11 mar. 2020.

SCIENTIFIC ADVISORY GROUP FOR EMERGENCIES. Options for increasing adherence to social distancing measures. **United Kingdom Government**. Disponível em: <https://www.gov.uk/government/publications/options-for-increasing-adherence-to-social-distancing-measures-22-march-2020/options-for-increasing-adherence-to-social-distancing-measures-22-march-2020#fnref:11>. Acesso em: 12 jan. 2023.

SILVA, Leonardo Passinato e. **Os muros da cidade**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-10012014-080734/publico/OS\\_MUROS\\_DA\\_CIDADE\\_LEONARDO\\_PASSINATO\\_E\\_SILVA.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-10012014-080734/publico/OS_MUROS_DA_CIDADE_LEONARDO_PASSINATO_E_SILVA.pdf). Acesso em: 05 jan. 2024

STALIN, Josef. Lênin, a águia das montanhas. **Marxists Internet Archive**. Disponível em: [https://www.marxists.org/portugues/tematica/rev\\_prob/32/figuras.htm](https://www.marxists.org/portugues/tematica/rev_prob/32/figuras.htm). Acesso em: 20 jan. 2024.

TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação** [online]. 2007, v. 30, n. 2, p. 235-246. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000200015>. Acesso em: 28 jun. 2022.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. Forced labor. **Holocaust encyclopedia**. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/forced-labor>. Acesso em: 17 fev. 2024.

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