

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

ANDRÉ LUIS DE SOUZA ALVARENGA

POLÍTICA E MEMÓRIA EM HANNAH ARENDT

**RIO DE JANEIRO
2019**

ANDRÉ LUIS DE SOUZA ALVARENGA

POLÍTICA E MEMÓRIA EM HANNAH ARENDT

**DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM MEMÓRIA SOCIAL DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO COMO
REQUISITO NECESSÁRIO PARA A
OBTENÇÃO DE GRAU DE MESTRE.
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:
ESTUDOS INTERDISCIPLINARES.
LINHA DE PESQUISA: MEMÓRIA,
SUBJETIVIDADE E CRIAÇÃO.**

**RIO DE JANEIRO
2019**

BANCA EXAMINADORA

**PROFA. DRA. JOSaida DE OLIVEIRA GONDAR
UNI-RIO**

**PROF. DR. FRANCISCO RAMOS DE FARIAS
UNI-RIO**

**PROF. DR. CLAUDINEI CÁSSIO DE REZENDE
PUC-SP**

DEFESA: 15 DE FEVEREIRO DE 2019

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

A473 ALVARENGA, ANDRÉ LUIS DE SOUZA
POLÍTICA E MEMÓRIA EM HANNAH ARENDT / ANDRÉ LUIS
DE SOUZA ALVARENGA. -- Rio de Janeiro, 2019.

Orientadora: JOSaIDA DE OLIVEIRA GONDAR.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2019.

1. HANNAH ARENDT. 2. POLÍTICA. 3. MEMÓRIA. I.
GONDAR, JOSaIDA DE OLIVEIRA, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família e a minha companheira, Brenda, pela luta e pelo desenvolvimento humano ao longo dos anos. Amo vocês. De igual modo, agradeço aos incontáveis amigos, com os quais tive a oportunidade de lutar ao lado. Lembro-me de muitos e procurar dizer o nome de alguns seria uma tentativa injusta de estimar cada vivência ao meu lado. Agradeço também aos professores que conheci ao longo dessa minha caminhada, sobretudo, ao professor Claudinei Cássio de Rezende, com o qual possuo um débito teórico imensurável, pelo companheirismo, por ter me acudido nos momentos de angústia pessoal e me chamado para viver a vida em sua prática. Finalmente, agradeço ao Programa em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, junto à CAPES, pela bolsa concedida para o feitiço desse trabalho, sem a qual seria impossível permanecer nos estudos.

“A este desafio imenso, teórico e prático, que não está, na atualidade, mais do que parcialmente esboçado, corresponde, além da identificação do autêntico caráter da revolução teórica efetivada por Marx, o reconhecimento de que a revolução prática não foi realizada, independente de intenções e empenhos, até mesmo heroicos, que não se perderam, mas que foram, sem dúvida, reduzidos à frustração. (...) Não assegura, nem poderia assegurar, o sucesso da jornada, até porque o destino dela não lhe pertence, como a ninguém, justamente porque é um pouco de todos, a cada momento.”

J.C.
Abril de 1987

RESUMO

O presente trabalho analisa o vínculo prático entre política e memória social no pensamento da filósofa Hannah Arendt, nascida no ano de 1906, na Alemanha. Temos como fonte de análise suas obras consideradas as mais importantes que dissertam sobre a história do pensamento político ocidental. Hannah Arendt nasceu em uma família judia e foi perseguida pelo nazismo em sua juventude, até imigrar aos Estados Unidos, em 1941, onde viveu o resto de sua vida como professora universitária. Pensou e escreveu sobre aquilo que ela considerou ser o maior perigo de seu tempo: o denominado totalitarismo. Em suas obras, Hannah Arendt afirma que o mundo contemporâneo carece de atividade política, própria da Antiguidade clássica, que fora esquecida ao longo da história, dando brecha à subida dos regimes totalitários ao poder na Europa no início do século vinte. A pensadora procura, através de seus escritos, um resgate dessa atividade política há muito esquecida. No entanto, a perspectiva arendtiana a respeito da realidade parte de um pressuposto questionável: de que a política possui uma suposta dignidade e de que ela é capaz de solucionar os males da contemporaneidade. Procuramos, com base na ontologia histórico-imanente, investigar esse pressuposto, colocando em debate aquilo que a pensadora conseguiu disseminar nos meios acadêmicos e militantes nesses quase cinquenta anos após a sua morte, no ano de 1975.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Política. Memória Social. Totalitarismo.

ABSTRACT

The present work analyzes the practical link between politics and social memory in the line of thinking of the philosopher Hannah Arendt, born in the year 1906 in Germany. We have as source of analysis her most important works who talk about the history of Western political thought. Hannah Arendt was born in a Jewish family and was persecuted by Nazism in her youth until she immigrated to the United States in 1941, where she lived the rest of her life as a university professor. She thought and wrote about what she considered to be the greatest danger of his time: the so-called totalitarianism. In her works, Hannah Arendt argues that the contemporary world lacks a political action, typical of classical antiquity, which had been forgotten throughout history, creating a gap for the rise of totalitarian regimes to power in Europe in the early twentieth century. The thinker seeks, through her writings, a rescue of that long-forgotten political action. However, the Arendtian perspective on reality starts from a questionable assumption: that politics has a supposed dignity and that it is capable of solving the evils of contemporaneity. We seek, on the basis of the historical-immanent ontology, to investigate this presupposition, putting in debate what the thinker has been able to disseminate in the academic and militant circles almost fifty years after his death in 1975.

Keywords: Hannah Arendt. Politics. Social Memory. Totalitarianism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PARTE I	16
PARTE II	39
CONSIDERAÇÕES.....	64
BIBLIOGRAFIA	71

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o vínculo prático entre política e memória no pensamento de Hannah Arendt. Foi uma pensadora política da emblemática cultura de Weimar, daquilo que ela denominou como tempos sombrios. A obra da pensadora pode ser entendida como uma resposta àquilo que ela considerou o maior perigo de seu tempo: o regime denominado de totalitarismo.

Arendt nasceu no ano de 1906 na Alemanha numa família de classe média de origem judaica. Em 1933, com a subida do nazismo ao poder, a pensadora perdeu sua cidadania e foi presa pela Gestapo, a polícia secreta nazista. Em seguida, escapou para território francês. No período de Vichy, foi presa pela polícia francesa. Em 1941, emigrou para os Estados Unidos, onde se tornou professora universitária e acompanhou o desenrolar do conflito na Europa. No entanto, o ano de 1943 foi decisivo para o seu caminhar intelectual. Arendt ficou perplexa ao tomar conhecimento da existência dos campos de extermínio nazistas, fato que constituiu o ponto de partida de toda a sua obra. Ficou conhecida pelo seu polêmico relato do julgamento do líder nazista Adolf Eichmann. Faleceu no ano de 1975.

Ainda, é importante lembrar que a pensadora foi financiada, indiretamente, pela Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos. Durante a Guerra Fria, houve uma série de investimentos do governo encobertos pela Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos que foram ao encontro dos interesses de alguns intelectuais da época para comporem ideologicamente contra o regime soviético. Essa batalha produzida pela mente dos homens acumulou um vasto acúmulo de armas ideológicas; desde revistas e bolsas de pesquisa, até simpósios e prêmios.

Arendt escreveu sua obra nos anos subsequentes de sua perturbadora descoberta que, de acordo com a própria autora, representou a única saída viável para lidar com aquela experiência traumática. Dizia que a ausência de uma análise dos crimes contra a humanidade praticados por aquilo que ela denominou de totalitarismo impossibilitaria o reencontro com o mundo como uma morada habitável para a humanidade. Para a pensadora, a vida seria mais insuportável se o pensamento ignorasse um peso e um significado a esse

acontecimento político, inédito até o momento.

A pensadora também escreveu sua obra, segundo seus relatos, com o intuito de desconstruir os preconceitos a respeito da política. Afirmava que, na época, acreditava-se que os males causados pelo denominado totalitarismo eram resultado de um excesso da política, que teria suprimido todos os outros âmbitos da vida humana. Contrariamente, Arendt acreditava que a política, conforme o ideal da Antiguidade clássica, havia sido esquecida ao longo da história. Portanto, de acordo com a pensadora, a perspectiva a respeito da política deveria ser debatida e colocada em exame.

Em seus escritos, a pensadora lamentava a perda da experiência humana da política no século vinte. Essa perda política teria, segundo a autora, feito dos homens genuínos feixes de encargos orgânico-fisiológicos, sem a capacidade de um julgamento adequado da realidade. O relato histórico da pensadora se inicia na Antiguidade clássica, referência de seu ideal político. No entanto, dizia que tal ideal teria se perdido na encruzilhada histórica entre o Império Romano e a Igreja. Esse período teria viabilizado o surgimento de uma autoridade santificada que, por sua vez, teria permanecido ao longo do pensamento político ocidental. O esgotamento desta autoridade santificada teria acontecido no desenvolvimento do mundo moderno, tendo sua ruptura efetiva na passagem do século dezenove ao século vinte, sobretudo, com o surgimento do pensamento marxiano. Esse rompimento teria representado o declínio efetivo da política, originária da Antiguidade clássica, e de todo referencial em torno da autoridade santificada.

Para a pensadora, o ideal político da Antiguidade clássica abrigava a pluralidade humana, onde o local entre os homens, libertos de suas necessidades primitivas, possibilitava o exercício da liberdade. Neste sentido, a natureza dialógica do agonismo da Antiguidade clássica incentivava o encontro dos diferentes e valorizava o aspecto inventivo dos homens e milagroso da história. Aspecto criativo que teria sido esquecido e substituído pela referida autoridade santificada: para a pensadora, um modelo político autoritário, capaz de orientar os homens dentro da lógica do comando e da obediência. Esse modelo político autoritário, por sua vez, teria se esgotado na passagem para o mundo moderno e impulsionado os indivíduos a buscarem outras referências. A pensadora defendia que esse esgotamento fora ressaltado pela falha das

experiências revolucionárias, sobretudo da francesa e, posteriormente, da soviética. Isso porque, segundo a pensadora, ao buscarem o restauro de uma sociedade nos moldes da autoridade santificada tradicional, seus atores políticos teriam contagiado a latente dignidade da política com o autoritarismo do mundo privado. Para a pensadora, essa síntese entre a privatividade e a publicidade teria legado o gerenciamento das necessidades de indivíduos solitários, que estariam comprimidos uns contra os outros e que encontrariam um refúgio na novidade do surto totalitário.

O consentimento à novidade política do surto totalitário teria aberto o que ela chamou de lacuna entre o passado e o futuro. Essa lacuna teria significado a quebra do elo hermenêutico entre o passado e o futuro, que tem como seu ponto de partida o presente e que se processa na atividade política, própria para um julgamento adequado sobre a realidade. Portanto, ao comprometer a capacidade do julgamento da realidade, o autoritarismo teria se concretizado nas indústrias da morte dos campos de extermínio. Como apontado em suas obras, o pensamento totalitário que comandava os campos outorgava uma Lei da Natureza ou da História que, por sua vez, teria reduzido qualitativamente a atividade política em um aparato burocrático; mecanicista. Esse fenômeno alienante foi denominado pela pensadora de banalidade do mal, que teria sido constatado em seu relato polêmico do julgamento de Eichmann. A proposta da obra arendtiana seria, em vista disso, entender criticamente a lacuna hermenêutica deixada pela novidade dos campos de extermínio como uma tentativa vigorosa de reencontro com o mundo humano.

É sabido, para além disso, que um fato histórico, colocado como um acontecimento anterior às análises hermenêuticas, é inalterável e o uso de sua memória em formas manipulatórias é desonesto. Portanto, reconhecendo a montagem ideológica de um passado é possível revelar o nebuloso labirinto de sua intencionalidade. Pois, apenas com um passado elucidado é possível a tomada de caminhos práticos para o gênero humano. A importância do estudo da memória manifesta-se na medida em que práticas manipulatórias sempre existiram ao longo de toda a história humana e é, atualmente, um problema em voga na contemporaneidade. Por esse motivo, o nosso trabalho vai ao encontro dessa problemática, pois visa analisar o vínculo prático entre política e memória no pensamento de Arendt.

Sem embargo, torna-se um dever ético do cientista comprometido com o gênero humano verificar possíveis práticas manipulatórias a respeito do passado. Uma vez entendida a problemática do objeto, a pergunta que nos move é: qual o vínculo prático entre política e memória no pensamento arendtiano? Entende-se que uma revisão de literatura embasada no procedimento analítico proposto abaixo é fundamental para que o objetivo da pesquisa seja atingido.

Com a problemática do objeto exposta, torna-se imprescindível o exame do pensamento arendtiano pela análise imanente. Pois, sem o exame interno do próprio objeto, sua face ôntica seria comprovadamente vazia, resultando em mais uma análise de busca hermenêutica. Contrariando as análises hermenêuticas, o intento investigativo da análise imanente ou crítica ontológica é manter a integridade do objeto, respeitando a lógica interna de sua estrutura. Em outras palavras, a crítica ontológica procura o respeito ao aspecto histórico do objeto. A análise imanente procura despertar a consciência científica para uma leitura de um objeto que é real, captando a concreticidade que lhe é própria. Com tal análise, ao pensar a presença histórica e a estrutura de um objeto, descarta-se todo tipo de postura especulativa, adotando em exame a própria matéria pensada. Desta forma, a análise imanente descarta como ponto de partida um crivo metodológico predisposto, como têm, por exemplo, as filosofias que buscam encaixar o objeto em tipos ideais previamente estabelecidos. Com isso, a perspectiva da análise imanente evita uma lacuna analítica e busca responder problemas concretamente colocados na realidade.

É importante tecer algumas palavras sobre a análise imanente ou crítica ontológica, uma vez que serve de procedimento analítico da pesquisa. A análise imanente ou crítica ontológica visa proceder tal como a analítica marxiana, procedimento que julgamos ser o mais apropriado para o exame do objeto. Através das obras de José Chasin, invocamos a ontologia histórico-imanente elaborada por Marx, e constatada, de forma embrionária, com Lukács, em sua maturidade intelectual. É importante dizer que a teoria marxista tem sido realizada pelo acoplamento de aportes teóricos exógenos ao universo marxiano, fato que pode ser percebido desde o pensamento de Engels. Foi repudiando essas falhas interpretativas que Lukács e, posteriormente, Chasin, buscou verificar no pensamento de Marx o próprio procedimento analítico que dele emanava.

Chasin percebeu no procedimento analítico de Marx uma ultrapassagem das três teorias que supostamente lhe deram origem, a tríplice amálgama apontada por Kautsky e Lênin, gerando um universo analítico completamente original. Essa originalidade feita por Marx foi realizada por meio de uma crítica superadora da vanguarda do pensamento de sua época. Isso significa que Marx submeteu as análises tradicionais a um papel ativo, examinando sua imanência dentro do seu contexto historicamente produzido e desenvolvido. Uma vez realizada a análise do conjunto da obra marxiana por Chasin, constata-se que é pela própria análise imanente que Marx empreende seu exame da realidade. Jamais abandonada pelo último, essa análise demarca sua guinada para o amadurecimento de seu pensamento, entrando em choque com todas as filosofias pensadas até o momento. A análise imanente persegue incessantemente o vínculo íntimo entre o objeto e suas redes; as reais e as ideais nos quadros temporais aos quais o objeto pertence. Marx exige a tomada imanente ou ontológica do objeto examinado, respeitando sua integridade, buscando, “até mesmo em seu desmascaramento [...] desvendar o rosto de suas finalidades” (CHASIN, 2009, p. 40).

O abandono de um modelo de análise pré-estabelecido implica dizer que inexistem regras de método no pensamento marxiano. No entanto, temos que o procedimento analítico da teoria marxiana é a própria constante análise do real, diferentemente de análises preliminares que concebem uma teoria autônoma a despeito das faculdades humanas cognitivas. Essa ausência de método tradicional demonstra que a categoria da ontologia se modificou com Marx. É possível compreender os quadros principais da ontologia histórico-imanente, ainda de acordo com Chasin: o apoio ontoprático do conhecimento; a objetividade social do pensamento e a historicidade do objeto; o pensamento do real; e, o real pensado. Esses quadros citados por Chasin seguem expostos abaixo.

O exame da análise imanente ou crítica ontológica conduz à perspectiva de que o plano gnosiológico é secundário, só ocupando lugar depois de o objeto já ter sido tematizado ontologicamente. Com isso, apresenta-se o problema objetivo da filosofia: o falso problema que antecede a realidade. Ao inverso das abordagens hermenêuticas, o exame ontológico fundamenta também as teorias do conhecimento, obviamente colocando-as no complexo real a que pertencem.

Em outras palavras, eis o apoio ontoprático do conhecimento. Em Marx, todo o pressuposto hermenêutico tem uma resposta ontológica. Afinal, de acordo com a teoria marxiana, é o real que dá o sustentáculo à consciência. As teorias que partem da atividade ideal desfiguram o objeto em análise: “a possibilidade do conhecimento é inteiramente descaracterizada [...] não é mais indagado se o homem é capaz de conhecer, mas se um *logos desencarnado* [...] sem vínculos, tem essa faculdade” (CHASIN, 2009, p. 102, grifo do autor). Em Marx, a atividade ideal está intrinsecamente conectada à atividade histórico-social. De tal maneira que toda teoria é predicada do homem, inclusive dos materiais empregados na feitura do conhecimento. Essa é a objetividade social do pensamento.

Por isso, na perspectiva marxiana, todo pensamento depende da atividade humana condicionada historicamente. Logo, um problema só pode ser resolvido pelo homem se colocado de forma prática; caso contrário inexistente problema. Portanto, o caráter gnosiológico jamais antecede o ontológico. O objeto é concretamente posto no complexo humano sob os esteios da ontologia histórico-imanente constituída em Marx e trazida por Chasin. Pela análise imanente, o objeto é trabalhado por pensamentos razoáveis, que tendem a pensar o real em sua complexidade. Em uma primeira etapa, o pensamento articulado sobre o objeto processa cada ponto separadamente, mostrando um quadro multifacetado do real. Posteriormente, o raciocínio atinge um nível mais bem delineado e dotado de uma lógica que corresponde à própria realidade em análise. Esse procedimento analítico leva do pensamento do real ao real pensado. Desta maneira, o complexo teórico marxiano suplanta toda espécie de filosofia especulativa por meio do procedimento científico. Essa tomada da realidade concreta pela análise imanente ou ontológica é, importante lembrar, diferente e distante do reducionismo empirista. O exemplo marxiano mais tangível da analítica das coisas, ou seja, do resgate da lógica específica do objeto historicamente dado, pode ser percebido em *O Capital* (1867). Em sua principal obra, Marx toma o objeto da mercadoria para expor, minuciosamente, o movimento do capital, preservando a integridade do próprio objeto historicamente dado, por respeito radical à sua estrutura e lógica internas. Essa perspectiva analítica do pensamento marxiano opera sem as circularidades tautológicas que repetidamente vigoram atualmente. Todo o aporte reflexivo marxiano é emanado da lógica própria do objeto, reproduzido em sua gênese

historicamente engendrada e desenvolvida: motivo pelo qual a dialética só é passível de descobrimento, jamais de aplicabilidade. Em outras palavras, ausentes de conduto ideal extrassubjetivo, “o ponto de partida do conhecimento só pode ser o próprio objeto” (CHASIN, 2009, p. 247-248).

Finalizando a mostra deste procedimento analítico, nomeado de análise imanente ou crítica ontológica, ou até mesmo de ontologia histórico-imanente, é importante perceber que acoplar universos exógenos à filosofia marxiana acaba solapando a ontologia e a radicalidade de seu pensamento. Posto isso, é fundamental refutar qualquer espécie de pensamento que se proponha a reelaborar ou repensar supostos pontos débeis do pensamento marxiano, como se a realidade a ser examinada necessitasse de perspectivas múltiplas e parciais, justapostas em uma síntese ou leitura em conjunto. Tais perspectivas conjecturam que diferentes análises possuam valores cognitivos equivalentes. Em última instância, proclamam a existência de várias verdades. Por fim, essa polivalência teórica presta ajuda ao obscuro pensamento de que a verdade objetiva inexistente ou é inapreensível, antecipando o gnosiológico ao ontológico. Porém, percebemos que todo objeto tem um início concreto, determinado e mediado, ou seja, ontológico.

Essa pesquisa apresenta um encontro entre a filosofia arendtiana, nosso objeto de estudo, e a ontologia histórico-imanente, fundamento de nossa análise. Paralelamente, como demanda o procedimento analítico adotado, apontamos os contrapontos que julgamos necessários para investigar os dados objetivos oferecidos pela autora. É fundamental que o leitor se aproprie de nosso argumento sem fazer uso de algum elemento exógeno ao objeto e à análise. Procuramos expor de maneira clara e sucinta aquilo que nos indaga e nos custa sobre o objeto estudado.

PARTE I

Arendt edifica o todo seu pensamento a partir da problemática do totalitarismo, que como já foi dito, fora o ponto de partida de toda a sua obra. Para a pensadora, os regimes totalitários produziram o rompimento do elo hermenêutico do presente. Esse elo hermenêutico do presente, que teria sido rompido com a chegada do totalitarismo ao poder, se manifestaria naquilo que ela chamou de lacuna entre o passado e o futuro. Por esse motivo, o totalitarismo é, para a pensadora, a novidade política do século vinte. Com a subida do totalitarismo ao poder, a pensadora afirmava que a estrutura essencial de toda a política, o entendimento humano acerca da realidade, teria atingido o seu ponto de ruptura. Neste sentido, Arendt buscou pensar as origens e os elementos dessa novidade política que teria sido capaz de romper com o entendimento humano da realidade. Ao longo de sua busca pelas origens e pelos elementos daquilo que ela denominou de totalitarismo, a pensadora percorreu as categorias do antissemitismo e do imperialismo; categorias que, para ela, foram sendo constituídas desde o século dezanove até ganharem consistência nos regimes totalitários décadas depois. Para a pensadora, essas categorias vieram a ganhar respaldo apenas com o surgimento dos regimes totalitários e teriam levado a cabo o aniquilamento da dignidade política.

Em sua análise, Arendt afirmava que o antissemitismo tradicional se modificou, na passagem do século dezanove ao século vinte, em um antissemitismo organizado. Esse antissemitismo organizado teria levado ao ódio racial extremo contra os judeus que fora, por sua vez, promovido pelo chamado totalitarismo. Junto da categoria do antissemitismo organizado, fora somada ao totalitarismo a categoria do imperialismo, que também teve seu início em meados do século dezanove. Para Arendt, o surgimento do imperialismo produziu as premissas cruciais para o declínio dos Estados nacionais e de suas estruturas democrático-liberais de funcionamento. Esse declínio teria acontecido devido ao entusiasmo da conquista pela conquista, adquirido pelas classes dirigentes dos respectivos países imperialistas que, segundo a pensadora, nada se relacionavam com a classe burguesa, entendida pela filósofa como aquela voltada principalmente para os seus interesses econômicos: “a motivação do lucro, cuja importância para a política imperialista foi frequentemente exagerada,

mesmo no passado, agora desapareceu” (ARENDDT, 2012, p. 185). Essa ânsia do poder pelo poder teria levado, de acordo com a pensadora, a inúmeros conflitos bélicos. Na perspectiva de Arendt, esses conflitos bélicos levaram a um movimento humano de escalas nunca vistas que, por sua vez, produziu fenômenos sociais limítrofes, como o desemprego e o deslocamento de conglomerados humanos de seus mundos politicamente organizados.

Desta maneira, segundo a autora, no conflituoso mundo do século vinte, inúmeras pessoas teriam se encontrado privadas de um local seguro, que lhe garantisse seus direitos, incumbência, a princípio, garantida pelos Estados nacionais e por suas estruturas democrático-liberais. De acordo com Arendt, foi o imperialismo, o gosto da conquista pela conquista, mais que qualquer outro fator, inclusive o econômico, que acabou provocando o declínio dos Estados nacionais. Por esse motivo, a pensadora caracterizou o nazismo e o estalinismo como frutos do totalitarismo: “não importava que a Rússia de Stálin fosse diferente da Alemanha de Hitler” (ARENDDT, 2012, p. 420). Além disso, Arendt denunciou o totalitarismo como um fenômeno estritamente europeu, diferenciando-o do imperialismo norte-americano; dizia a pensadora que a causa da subida norte-americana à potência mundial “não foi a noção deliberada [...] de domínio global” (ARENDDT, 2012, p. 186).

Um aspecto fundamental de sua análise está no fato de que os regimes totalitários teriam trazido à tona o risco de submeter os homens à obediência de tendências inexoráveis e incontroláveis de uma Lei da Natureza ou da História. Arendt deixa claro o potencial destrutivo dos conflitos bélicos do início do século vinte, quando uma onda antidemocrática e pró-ditatorial perseguiu e varreu todo continente europeu. Esse potencial manifestava-se, para a filósofa, no desespero coletivo que se abateu sobre os grupos humanos naquela época; desespero advindo do declínio dos Estados nacionais, que garantiam os direitos básicos aos homens. Enfim, um cenário político que, segundo a pensadora, colocava em xeque a existência humana. A ausência de um local que garantisse os direitos básicos aos homens, o Estado nacional, teria produzido, segundo Arendt, um vácuo de autoridade, solapando de uma vez o mundo politicamente organizado. Esse vácuo produzido teria se tornado o centro nevrálgico do totalitarismo: homens impelidos a busca pela sobrevivência, comprimidos uns contra

os outros, sem nenhuma garantia de direitos, sem um lugar próprio no mundo, que se tornaram alvos dos regimes totalitários naquele momento.

Aniquilar os Estados nacionais e suas estruturas democrático-liberais significava, para Arendt, um repúdio à garantia de direitos, sobretudo, à vida humana, através da qual cada indivíduo pudesse se manifestar da melhor forma possível. O surgimento do totalitarismo teria demonstrado que natureza humana impossibilitava seu fundamento nas leis positivas dos Estados nacionais. De acordo com a pensadora, a nudez política na qual os homens foram postos, ignora o mundo politicamente organizado e enaltece o mundo natural, considerado pela autora como um perigo à política. Foi desta forma que Arendt pensou a política supostamente suprimida nos regimes totalitários. Para ela, o objetivo do totalitarismo, com suas mais diversificadas técnicas, foi o de reduzir a política ao seu suposto denominador comum, o trabalho, proveniente da natureza e condizente com o ciclo vital das espécies animais.

A pensadora afirmava que homens reduzidos ao trabalho, semelhantes a animais em busca de sobrevivência, constituíram o ingrediente básico para o regime totalitário. Uma das características de homens reduzidos ao trabalho, de acordo com a pensadora, é a ausência de interesses comuns, oriunda da perda de um mundo politicamente organizado e, conseqüentemente, de interesses de classes: “o colapso do sistema de classes [...] foi certamente um dos mais dramáticos acontecimentos da recente história” (ARENDR, 2012, p. 440). Para Arendt, homens reduzidos ao trabalho existem em todos os países e constituem-se de pessoas neutras e politicamente indiferentes na sociedade. Justamente por sua neutralidade política, uma apatia a respeito da vida, é que eles teriam se tornado alvos dos regimes totalitários. Para Arendt, essa ausência de um mundo politicamente organizado transformaria os homens em seres atomizados. Ausentes de mundos politicamente organizados, os homens reduzidos ao trabalho, frustrados com a vida, teriam oferecido tudo o quanto possível para os regimes totalitários que prometessem garantias de vida, mesmo que essas garantias fossem pregadas por meio da demagogia e da brutalidade. Essa entrega, para Arendt, é semelhante à perda da própria consciência, ou seja, da própria liberdade.

Com o apoio dos homens silenciosos e desorganizados, os regimes totalitários tiveram o objetivo de governar a partir de uma Lei da Natureza ou da

História, desrespeitando toda a liberdade humana em vários domínios da vida. Como objetivo, segundo Arendt, os regimes totalitários almejavam a propaganda como mecanismo para mobilizar os homens ao seu favor. Com os mecanismos propagandísticos, os regimes totalitários teriam descoberto um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. A propaganda teria tido o objetivo de anular toda espécie de reconhecimento da realidade por parte daqueles que integravam os regimes totalitários de alguma forma. Para a perspectiva totalitária, afirmava a pensadora, o pensamento humano, sua capacidade de julgamento, seria incontrolável. Portanto, tornava-se inaceitável sua existência autônoma, sendo retirada toda a capacidade de julgamento da realidade do homem suspeito de mobilizar-se contra a Lei da Natureza ou da História aliadas nos regimes totalitários. Para a filósofa, contrário ao pensamento, que é livre e espontâneo, havia a lógica-dedutiva, desígnio dos regimes totalitários, que formava o súdito perfeito, aquele que seguia ordens sem questionamentos; a ação seria definida em termos de dar e executar ordens.

Por isso, de acordo com a pensadora, os regimes totalitários jamais se contentavam ao suprimir apenas o mundo público, como faziam as ditaduras e tiranias do passado, suprimindo também a possibilidade do mundo privado. Essa possibilidade de aniquilamento do mundo privado estaria vinculada ao isolamento, característica que tornava os homens sós mesmo ao lado de seus pares. A análise de Arendt sobre o isolamento está associada à experiência vivida pelas vítimas dos campos de extermínio dos regimes totalitários. Para a pensadora, a identidade de um indivíduo depende inteiramente do reconhecimento dos outros indivíduos, do mesmo modo que seu entendimento depende da companhia de seus semelhantes. Segundo a pensadora, onde há isolamento, a lógica-dedutiva, característica comum a todo organismo, ganha poder, lógica que é inapta de raciocínio e totalmente estéril na política. Desta forma, para Arendt, os regimes totalitários tiveram, enquanto movimento interminável, o objetivo prático de criar um mundo naturalizado, semelhante ao ciclo vital das espécies animais. No entanto, de acordo com Arendt, “um objetivo político que constitua a finalidade do movimento totalitário simplesmente não existe” (ARENDR, 2012, p. 456). A capacidade de extermínio dos regimes totalitários teria solapado qualquer espécie de diálogo político, dificultando o entendimento da realidade em suas vítimas e algozes. Esse extermínio da

política, calcada na capacidade humana de julgamento da realidade, causada pelos regimes totalitários, para a autora, era visível quando as vítimas se assemelhavam a uma simples igualdade primitiva. O problema do campo de extermínio seria o de produzir um tipo de homem que se assemelha a outras espécies animais, reduzido ao trabalho, tendo como único movimento a busca pela sobrevivência.

Ainda, segundo a autora, os regimes totalitários teriam ultrapassado os limites das leis positivas para atingirem seus objetivos. O rompimento desses limites teria fundamentado sua monstruosidade perante suas vítimas. Para a pensadora, a Lei da Natureza ou da História, que estava acima das leis positivas, estava disposta a sacrificar os interesses privados dos homens em nome do movimento totalitário. A monstruosidade dos campos de extermínio dos regimes totalitários manifestou-se em indústrias que produziam a morte, porém, segundo a pensadora, sem nenhum aspecto econômico. Essa ruptura com as leis positivas teria ocorrido devido aos regimes totalitários seguirem uma Lei da Natureza ou da História que antecederia o mundo humano e que apenas coordenaria seus adeptos para que a humanidade atinja seu movimento perpétuo, aniquilando toda a sua liberdade e espontaneidade, como relatara de forma polêmica o julgamento de Eichmann. Neste sentido, afirmava Arendt, até o aparato estatal tornou-se uma fachada para os regimes totalitários, deixando de lado seu caráter instrumental, de mediador de um mundo politicamente organizado.

Rompendo com as leis positivas, o que teria comandado os regimes totalitários foi o aspecto do terror, ou seja, a violência aplicada e ampliada aos vários detalhes do cotidiano, pois somente num mundo inteiramente sob o seu controle pode o regime totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias. Era necessário que as vítimas perdessem até mesmo sua imprevisibilidade, para que fossem apáticas perante os regimes totalitários. Desse modo, o terror teria sido a própria prática dos regimes totalitários e agiu como catalisador da Lei da Natureza ou da História do movimento, eliminando qualquer entrave em seu caminho. Tal prática teria aniquilado, como já dito, qualquer fronteira política entre os homens e aboliu todo local onde a liberdade pudesse vir a operar. Com essa destrutividade, o campo de extermínio teria se tornado o principal instrumento dos regimes totalitários,

uma vez que reproduzia sua monstruosidade em favor de seu movimento, o de destruir infinitamente a liberdade e espontaneidade da vida.

A pensadora afirmava que o pouco planejamento do cotidiano concentracionário fora resultado de seu antiutilitarismo: o de produzir cadáveres em nome do movimento totalitário. Dizia a pensadora que toda a logística concentracionária empregava um enorme custo aos nazistas, que pareciam indiferentes a isso. Os prisioneiros, ao adentrarem os campos de extermínio, deixavam o mundo dos vivos e ingressavam em verdadeiros buracos do esquecimento, nos quais se viam postos alheios a toda realidade. Para a pensadora, a verdadeira monstruosidade dos campos está no fato de que, mesmo vivos, os prisioneiros estavam mais isolados de seus pares do que se tivessem mortos, e a morte indicaria a extrema solidão humana. Segundo Arendt, o prisioneiro, reduzido a seus impulsos elementares, apenas aguardava o destino de sua morte. No mundo suposto antiutilitário do cotidiano concentracionário,

os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da fraca anti-utilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário [...] dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade. (ARENDR, 2012, p. 590).

A meta inacabável dos campos de extermínio seria justamente aniquilar toda liberdade e espontaneidade da vida, transformando seus prisioneiros uma igualdade primitiva. De acordo com a pensadora, os campos foram os laboratórios onde a espécie humana foi incessantemente testada e tornada supérflua; como se as vítimas estivessem mortas e algum espírito mau, tomado de alguma insanidade, brincasse de suspendê-las por certo tempo entre a vida e a morte, antes de admiti-las na eternidade. Por isso, para Arendt, os motivos do surgimento dos regimes totalitários eram secundários perto de suas consequências para o mundo.

Compreender não significa negar os fatos o chocante [...]. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós [...]. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, resistir a ela – qualquer que seja. (ARENDR, 2012, p. 12).

A pensadora estava convencida de que o novo empreendimento a ser realizado pela humanidade após a tragédia totalitária do século vinte era o reconhecimento e incentivo à política, que havia sido o alvo de extermínio dos regimes totalitários. Arendt afirmava que não se tratava de reconstruir o elo hermenêutico do presente, mas de proceder com um desmantelamento crítico dele, tendo como intuito o resgate daquilo que estava sob seus escombros: a dignidade da política, própria da Antiguidade clássica. Para a filósofa, os espólios da política nos foram legados sem um testamento, sem a sua dignidade. Ainda de acordo com a pensadora, a medida dignificante da política só poderia ser retomada pela memória e pela profundidade do pensamento, características próprias do homem. A pensadora afirmava que seria possível resgatar exemplos de sociedades que conseguiram compreender sua própria experiência política, como supostamente ocorrera com os clássicos. Logo, o que importava para Arendt era a possibilidade de resgatar do passado a possibilidade de pensar as experiências políticas duradouras, de modo a transformá-las em soluções para os problemas causados pelos regimes totalitários. Desta maneira, para Arendt, o passado a ser revisitado seria um passado fragmentado, esquecido, que se distanciou da política. Tratava-se de resgatar o chamado tesouro perdido dos clássicos, que teria sido esquecido ao longo da história. No entanto, Arendt ignora o fato de que sua própria teorização sobre o conceito de totalitarismo é problemática.

Pois, o conceito de totalitarismo fora criado intencionalmente pela lógica do capital. Para ela, o conceito de totalitarismo traduz a essência de qualquer espécie de monopólio do poder e fundamenta-se em cinco pressupostos: o Estado policial; o poder concentrado no Estado; existência única de um partido estatal monopolista; o controle social do Estado; a constante violência no cotidiano dos indivíduos. A partir de tais características reveladas, questionamos: o que elas nos dizem? Fundamentalmente, que o conceito de totalitarismo é o inverso radical do Estado liberal, que é regido pela lógica do capital. A seguir, ordinariamente, todos os inversos dos pressupostos de um Estado liberal que, como frisado, é regido pela lógica do capital: o legalismo suprimido à violência; o poder dividido suprimido pelo Estado; o pluralismo partidário esmagado pelo partido único estatal; a liberdade contrária ao Estado opressor; a violência contra o indivíduo autossustentável.

É assim que um Estado liberal, regido pela lógica do capital, se defende ideologicamente. Em um Estado liberal predominaria a lei, o indivíduo e uma liberdade, garantidos por um poder difuso e pelo aspecto pluripartidário. Partindo dessa análise, é o Estado denominado de totalitário que rompe com todos esses pressupostos do Estado liberal que é, sempre válido lembrar, regido pelo capital. Enfrentando o que ela denominou de totalitarismo, Arendt deixa visível a sua empatia ao Estado liberal, no qual o indivíduo seria potencialmente livre. Pois, com o totalitarismo, a linha divisória entre sociedade e Estado desapareceria com a política total que comanda a vida dos indivíduos por meio do partido único, seja ele nazista ou estalinista. Nota-se que esse conflito, apresentado pela lógica do capital, está na figura do Estado contra a figura do indivíduo. Portanto, “a noção de totalitarismo nada mais reflete do que o liberalismo com sinal trocado” (CHASIN, 2000a, p. 80). Além do mais, descartamos a hipótese de um simples jogo de palavras ou de uma mera debilidade da lógica do capital essa coincidência.

Configura-se, afinal, a perniciosa ideia que exclui o poder jurídico do poder material, o primeiro positivado e o segundo negativado. Desta maneira, a lógica do capital entende o Estado como uma dádiva do fim da história, racionalmente insuperável e eterna. Esse entendimento sobre a política reflete a ideia de que a lógica do capital, e seu império legal, é legítimo e superior ao mundo construído pelo homem. Além disso, considera-se também o indivíduo como um fim em si mesmo, nunca como um meio para promover os interesses do gênero humano. De acordo com a lógica do capital, a problemática social resume-se na legalidade entre indivíduos igualmente livres, excluindo qualquer espécie de conflito social. A lógica do capital jamais poderia tomar a si próprio como o domínio de uma classe sobre outra, mas como um reflexo de uma sociabilidade igualitária, onde o aspecto jurídico inibe a objetividade histórica. É pela ênfase no jurídico, contrário ao aspecto material, que é vedado o acesso ao real objetivado.

Portanto, para a pensadora, é importante negar os conflitos sociais que possibilitaram o surgimento do nazismo, de modo a desligá-lo da lógica do capital: como relatado, para a autora, o colapso do sistema de classes teria sido um dos mais dramáticos acontecimentos do século vinte. É com a lógica do capital que o concreto se transforma em tipos ideais: o indivíduo em geral; a liberdade em geral; o Estado em geral; em suma, teorizações desligadas da

realidade. Essas perspectivas espelham a sua base geradora contraditória: a economia de mercado entre indivíduos juridicamente iguais que vivem respaldados pelas formas falsas de consciência da lógica do capital.

Todo o raciocínio funda-se claramente em posição ideológica, afirmando, contra toda evidência, que no estado liberal todos têm, ou pelo menos tendem a ter, algum poder. Em outros termos, que o poder é, aí, difuso, disseminado em geral. Difusão, aliás, que é tomada como o único antídoto ao mal que o poder é intrinsecamente, seja ele qual for. O poder, assim, é um mal em geral, ao qual só se pode contrapor sua própria fragmentação (difusão). Apesar de um mal, portanto, a crítica liberal não se põe a perspectiva de uma superação do estado e de seu poder, recomendando, por assim dizer, difundi-lo contratualmente. O que revela, à medida que o contrato não é efetivamente celebrado entre iguais, que a ideologia liberal apóia-se no universal abstrato para defender um privilégio concreto particular. (CHASIN, 2000a, p. 83).

Percebe-se, portanto, que o pensamento arendtiano é fruto de uma ótica liberal; ótica liberal que acusa de totalitário tudo aquilo que é diferente de seu arquétipo político. Por esse motivo, como já mostrado, de acordo com a filósofa, não importava que estalinismo e nazismo fossem diferentes em sua gênese. Importava, conseqüentemente, que ambos fossem desligados politicamente da lógica do capital. É pelo arquétipo que se acusa, distinto da realidade: “com esta generalização, que é ao mesmo tempo um reducionismo, pois limita as questões à esfera política, o uso do conceito de totalitarismo permite misturar e confundir Hitler com Stálin” (CHASIN, 2000a, p. 83). Desta maneira, manipula-se eventos históricos concretos, reduzindo-os a nominalismos políticos; logo, o conceito de totalitarismo opera tautologicamente. Comprovadamente, o conceito de totalitarismo é uma mera formalidade e jamais um esclarecimento de um fenômeno histórico. O conceito de totalitarismo mostra-se, portanto, como um repúdio ao realismo.

Ao transformar o conceito de totalitarismo na noção chave para a explicação do fascismo, a primeira decorrência é situar todo o problema na esfera do político, isto é, descaracterizar o todo histórico que ele representa em benefício de uma descrição que o encerra na esfera do poder, tomada esta de forma isolada e auto-suficiente. É encaminhar a explicação do político pelo político, do político por ele próprio. É pressupô-lo, portanto, independente, autônomo da sociedade civil. Conseqüentemente, a explicação se faz sem referência ao modo de produção em que se manifesta; com desprezo pela historicidade do fenômeno; sem preocupação de investigar as relações infra-supra-estruturais concretas em que emerge. Em

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

O conceito de totalitarismo permite identificar fenômenos históricos distintos como fenômenos politicamente similares. Por esse motivo, os trunfos ideológicos desse conceito se mostram vantajosos à lógica do capital.

Decorrentemente é fácil perceber as vantagens ideológicas que a noção de totalitarismo proporciona para o sistema que o engendra. Desvinculando os fenômenos nazi-fascistas, isto é, os “fenômenos políticos” das estruturas econômicas, enseja-se a separação entre capitalismo e nazi-fascismo, ao mesmo tempo em que se busca reforçar a pretendida identidade entre capitalismo e liberalismo, além de estabelecer que os “regimes de terror” são exatamente os que negam o liberalismo, isto é, o capitalismo. (CHASIN, 2000a, p. 85).

Todavia, o conceito de totalitarismo vai além dessa sua vantagem ideológica. É também um limite teórico da lógica do capital no que diz respeito a análise da realidade. Essa vantagem e esse limite mostram-se como um rompimento analítico com a objetividade histórica, conseqüentemente, do vínculo causal entre capital e nazismo. Essa constatação apenas mostra o limite da lógica do capital, onde sua lógica é a teleologia histórica. Nesse sentido, se não se encontra um método que rompa com o vínculo causal entre capital e nazismo, como conservar a utopia liberal?

Ir além do conceito de totalitarismo é, em última análise, reconhecer a falsidade dos conceitos que fundamentam a teoria própria ao sistema. Se, como quer a própria análise liberal, o fenômeno totalitário é a negação da igualdade dos homens, negar o conceito de totalitarismo não é refutar esta desigualdade factual, mas é reconhecê-la como própria também ao sistema que gera aquela perspectiva, o que obviamente aniquila a própria perspectiva, o que vale dizer que ilegítima o sistema ele mesmo. Aceitar os fenômenos nazi-fascistas como produtos capitalistas é aceitar que este sistema nega a si mesmo, portanto que não é a forma acabada da história, que esta prossegue, e que aquele está posto em xeque. Onde, ao contrário, o fenômeno fascista tem de ser concebido como uma negação das bases mesmas daquele modo de produção. É o que opera a análise liberal pelo conceito de totalitarismo. E, na medida em que o comunismo também é uma negação do capitalismo, engloba-se sob um mesmo conceito; ao fazê-lo, identifica uma

negação real com uma negação aparente. Fácil, então, perceber que a noção de totalitarismo é o limite teórico da análise liberal. (CHASIN, 2000a, p. 86).

Surge daí o problema de uma realidade destacada da realidade. Esse problema desconhece a objetividade histórica, como é notável, no pensamento arendtiano, por meio do qual a pensadora afirma que “a motivação do lucro, cuja importância para a política imperialista foi frequentemente exagerada [...] agora desapareceu” (ARENDDT, 2012, p. 185).

O ponto de partida da análise da pensadora é a tentativa de desvencilhar a lógica do capital do regime nazista. Resgatando o posicionamento de Lukács, essa busca pelo conceito de totalitarismo é desde o início orientado ideologicamente pela lógica do capital, de que essa busca é o oposto à inocência. O conceito de totalitarismo é contrário à abertura da realidade e a favor de seu fechamento em nominalismos impostos ao real, como podemos perceber no pensamento arendtiano. Essa trama lógica é que permite, por exemplo, também identificar falsamente o integralismo brasileiro com o fascismo italiano. Panfletar essas análises é tomar a política como nódulo condutor do real. Está além disso: é desenvolver o real à revelia do modo produtivo dos quais emergem sua complexidade. Para desprender o fator político do modo produtivo, a pensadora realiza uma análise que valoriza a história política dos Estados Unidos em contraponto aos regimes nazista ou estalinista, considerados fenômenos autoritários: “quaisquer que tenham sido as causas da ascensão dos Estados Unidos à posição de potência mundial, certamente não foi a noção deliberada de uma política estrangeira que a visasse” (ARENDDT, 2012, p. 186).

É desta maneira que a pensadora nega ontologicamente o real. Permite também entender que o conceito de totalitarismo é passível de surgimento em distintos modos produtivos e em contextos históricos distantes, tendo, portanto, um caráter ideal, escapando de sua especificidade histórica sob as circunstâncias utilitárias do capital, como quando a pensadora desvincula o nazismo de sua finalidade oriunda da via prussiana do capitalismo: “os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da fraca anti-utilidade [...]. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, [...] dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade” (ARENDDT, 2012, p. 590). Por fim, solapando qualquer idealidade

produzida pela lógica do capital, sobretudo com Arendt, reitera-se a crítica abaixo:

Na medida em que um país de economia subordinada não é distinto dos países subordinantes simplesmente em grau, à medida que sua estrutura e processo histórico são de natureza apropriada e decorrente à sua condição de subordinado, seus fenômenos particulares não podem ser simplesmente igualizados aos fenômenos de aspecto semelhante que se verificam nos países dominantes. Igualá-los para efeito de análise é suprimir a distância ontológica que os deve separar na investigação para que se possa entendê-los efetivamente nos concretos que lhe correspondem. Praticar a igualização é quedar-se numa abordagem que sempre se esgota nalguma variante positivista; é inserir o objeto em lugar de explicá-lo, numa mera e pseudoclassificação fazendo com que perca seu conteúdo específico; é permitir que a análise se estiole numa mecânica da equiparação, cujo resultado final não ultrapassa o nível das vagas generalidades, tornando-se, assim teoricamente ineficiente e praticamente desorientadora. (CHASIN, 2000a, p. 89-90).

Segundo Arendt, no cotidiano concentracionário dos regimes totalitários, nada ao longo da história humana parecia mais hediondo que as marchas de seres humanos indo para a morte como fantoches; essa cena comprovava, para a autora, que o autoritarismo dos regimes totalitários era regido, exclusivamente, pelo trabalho. Por esse motivo, para a pensadora, o pensamento marxiano teria produzido os elementos fundamentais para surgimento do totalitarismo, mesmo que de maneira indireta, pois teria finalmente invertido a ordem das atividades humanas historicamente estabelecidas: o trabalho, uma atividade pré-política, teria ganho a importância da política. Deste modo, o pensamento marxiano havia constituído uma chave analítica para a autora pensar os males causados pelos regimes totalitários. Como a pensadora afirma, Marx fora um dos pensadores rebeldes do século dezenove que teriam prenunciado a chegada do evento totalitário, afinal, o filósofo havia pensado sua teoria dentro do quadro referencial no qual estava inserido; um quadro regido pelo autoritarismo. A pensadora dizia que se era uma falha dizer que o pensamento marxiano teria levado ao totalitarismo, tampouco seria possível eximi-lo disso. No totalitarismo, para a pensadora, o trabalho teria sido calculado para eliminar a dignidade humana.

Portanto, Arendt concentra sua crítica à Marx nas seguintes frentes: no trabalho como fundamento humano; na violência como parteira da história; e na existência de uma necessidade histórica. Logo, é importante que percebamos, a

pensadora culpabilizava o pensamento marxiano por constatar justamente aquilo que ele procurou combater: o trabalho alienado. O princípio fundamental da crítica de Arendt para com o pensamento marxiano é de que, ao inverter a hierarquia historicamente estabelecida das atividades humanas, Marx teria se esquecido das perigosas consequências dessa troca: de produzir um mundo antipolítico. No mundo marxiano, dizia a autora que seria impossível a liberdade humana, fundamento circunscrito na atividade política, pois estaria regado pela constante necessidade de um mundo pré-político. De acordo com a pensadora, o homem se torna um animal quando adota o trabalho, jamais o contrário. Esse efeito invertido supostamente realizado pelo pensamento marxiano teria colocado o homem em consonância com uma lógica análoga ao ciclo vital das espécies animais, essencialmente pré-política, violenta.

Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. [...] Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da Lei da Natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx de sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo. (ARENDR, 2012, p. 615-616).

Para a filósofa, no pensamento marxiano, “o homem é tratado como animal [...] cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém” (ARENDR, 2012, p. 643). Desta maneira, de acordo com Arendt, o interesse marxiano de produzir homens reduzidos ao trabalho, ou seja, voltados a um mundo pré-político, estaria ao encargo de uma Lei da Natureza ou da História, acima dos poderes humanos, conforme teria ocorrido nos regimes totalitários. Essa troca das atividades humanas supostamente realizada pelo pensamento marxiano teria, afirmava a pensadora, retirado do homem a sua responsabilidade para com o mundo, colocando-o em um mundo isolado de seus pares, num mundo propício ao chamado totalitarismo. Contrariamente, dizia que a política da Antiguidade clássica teria finalmente sucumbido a uma lógica análoga ao ciclo vital das espécies animais, essencialmente pré-política, violenta.

Ser político, viver em uma pólis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os

gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da pólis, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica. (ARENDR, 2014, p. 32).

Em outras palavras, para a autora, no pensamento marxiano, a barreira entre o mundo político e o mundo natural teria sido rompida, bem como o diferencial entre o mundo público, local da liberdade, e o mundo privado, local da necessidade, formando, desta forma, o chamado mundo social. Segundo a pensadora, o advento do mundo social é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento do mundo moderno. Para que o mundo organizado politicamente dure, segundo Arendt, deve estar livre de critérios finalísticos do mundo pré-político. Portanto, para a pensadora, o mundo público deve recusar toda a lógica da atividade do trabalho. Com a chegada do pensamento marxiano, essa troca das atividades humanas teria mostrado que a política, ao contrário de revelar a verdade e ser um processo essencialmente humano, nada mais era do que um instrumento de ocultamento da realidade. Partindo disso, segundo a pensadora, o que implicaria o relacionamento do pensamento marxiano com o denominado totalitarismo seria o elogio ao trabalho em detrimento da política: a ideia de “que foi o trabalho (e não Deus) que criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais” (ARENDR, 2014, p. 105).

Arendt dizia que a política está vinculada e só pode ser tecida entre os homens. O mundo público, por sua vez, também se referiria às leis que asseguram a imprevisibilidade humana, diferente do mundo privado, que é autoritário; onde a imprevisibilidade humana fica presa à fins previstos. Para a pensadora, o trabalho é “a mais natural e menos mundana das atividades do homem” (ARENDR, 2014, p. 125). Com esse pressuposto, a história seria destituída de início e fim, contrária a suposta defesa marxiana por um mundo finalístico, semelhante ao que se acreditava nos regimes totalitários. Neste sentido, a história deveria negar um único autor e um fim planejado. Para Arendt, “o erro básico de todo materialismo em política [...] é ignorar a inevitabilidade com que os homens se desvelam como [...] pessoas distintas e singulares” (ARENDR, 2014, p. 227). A imprevisibilidade política, de acordo com a

pensadora, seria o fundamento do mundo humano e da história. O conceito de uma história como desígnio superior, fundado no trabalho, como a pensadora aponta no suposto vínculo entre o marxismo e o totalitarismo, coloca um fim objetivado que elimina a liberdade:

A coincidência da filosofia do trabalho de Marx com as teorias da evolução [...] a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares de vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento histórico de um processo vital da humanidade como um todo [...] é surpreendente e logo foi percebida por Engels, que chamou Marx de “o Darwin da história”. (ARENDR, 2014, p. 143).

Foi dessa maneira, na perspectiva de Arendt, que o pensamento marxiano teria produzido generosamente suas ideias apegadas ao autoritarismo, contribuindo para o surgimento dos elementos do totalitarismo. Vale lembrar que Arendt chega ao entendimento de que a própria gênese do pensamento ocidental já possuía um certo grau de repúdio à política, desde os tempos da filosofia antiga. Após exibirmos o pensamento arendtiano no que diz respeito a sua análise do chamado totalitarismo, é importante mostrarmos uma crítica fundamentada no principal pensador criticado por ela, o próprio Marx.

Mesmo mais de cem anos após a morte de Marx, verte um século complexo para o homem, a sociedade e a história. Essa complexidade se difunde a partir do pensamento marxiano que é, ao mesmo tempo, contestado e combatido com sutileza e ferocidade progressivas. Esse atual exame sobre o pensamento marxiano vai além de práticas revolucionárias contra o capital. Compreende também o apontamento de autores que propagam a crise do marxismo. Esses autores fundamentam-se na ideia de uma suposta lacuna no pensamento marxiano. Nesse sentido, cada vez mais, abre-se um leque, que atinge a tonalidade de total repúdio ao marxismo, como acontece em Arendt. Partindo dessa análise, a filósofa, na medida em que ignora a atividade do trabalho enquanto categoria fundante do homem, vincula o pensamento marxiano às ciências naturais. No entanto, qual o objetivo desses autores, como Arendt, em dar Marx como moribundo e embebedá-lo num caldo de epistemologias vencidas, porém tidas como revolucionárias? Por isso, ortodoxa, e jamais dogmaticamente, a nenhuma má-fé seja lícito confundir esses termos, é genuíno resgatar a ontologia marxiana. No entanto, hoje, percebe-se inúmeros remanejamentos e supostos melhoramentos, de maneira que fica alterada a

própria integridade ontológica da propositura marxiana. Esse fenômeno recente, formado por ideias tanto de pensadores marxistas quanto de antimarxistas, fundamenta-se na perspectiva de que o pensamento marxiano carece de fôlego prático. A pensadora nos dá um exemplo ao demonstrar seu desconhecimento sobre a atividade do trabalho no pensamento marxiano, quando ela entende o trabalho como uma atividade indigna, contrapondo-a à política. Na atualidade, revela-se uma sintomática preferência por autores que, como a pensadora, produzem colagens e rebentos ilegítimos em um gritante e falso orgulho vanguardista, que nutrem e engordam um obstinado preconceito, contra os filhos legítimos e, até mesmo, contra os ilegítimos, do pensamento marxiano. No entanto, é importante lembrar que, posto e repostado o drama do socialismo soviético, ainda hoje todo receio autêntico é válido e importante contra todo aporte do patrimônio intelectual marxiano.

Em suma, a corrosão da herança marxiana corre por conta, em especial, de dois agentes: 1) a crise global do movimento comunista, resultado, em primeiríssimo lugar, da falência do socialismo de acumulação, com todas as suas mazelas, destacadas aqui, as suas muito justamente execradas contrafações teóricas; 2) de uma postura intelectual recrudesciente, oriunda e alimentada pela dupla crise do mundo contemporâneo. Atitude teórica que, na tessitura, das “colagens” ou “composições” alcança, em alguns casos, fino e elevado padrão reflexivo, cujos produtos, em certo número, merecem verdadeiro respeito e exigem exame detido. (CHASIN, 1987, p. 16).

Por isso, hoje a grande moda a ser aplaudida é falar de Marx, mas contra Marx, comportamento realizado por Arendt. Atualmente, o enorme divertimento é invalidar o patrimônio intelectual marxiano: “de que as generosas (ah! Quanta piedade) teses de Marx são, no mínimo, problemáticas, ao menos insuficientes, em todo caso carentes de revitalizações híbridas” (CHASIN, 1987, p. 16). Esse problema, em geral, perpassa do desdém ao falseamento, independente de seus propósitos nobres. A tendência de hoje a respeito do marxismo tem como pré-juízo o desprezo de toda certeza, o indeterminado, antes da própria invalidade legada ao pensamento marxiano. É como se esse indeterminado, nas circunstâncias da chamada dupla crise do capital, realizada pelo capitalismo desenvolvido e pelo socialismo soviético, tivesse assumido a qualidade de moldura e exemplo da liberdade: “do útero apavorante da dupla crise contemporânea brota o terror da certeza e a revolta do dessaber [...] pelo

cancelamento da razão” (CHASIN, 1987, p. 17). Quase ao mesmo tempo, por roteiros diversos, porém conexos, os dois sistemas mundiais, o capitalismo desenvolvido e o socialismo soviético, ultrapassaram os limites da ética para seguir velando com credibilidade seus problemas. Foram e têm sido estreitas as suas tentativas de continuar, com resultados estáveis, o deslocamento desses perigos. Colocados em uma crise desvelada, ambos os sistemas exibem com brutalidade os perfis de uma dupla barbárie em momentos específicos da lógica do capital.

A barbárie é, em primeiro lugar, a barbárie do capitalismo, em especial a do capitalismo avançado, no geral mais antiga e um tanto melhor reconhecida. É, em segundo lugar, a barbárie do socialismo atual, ou seja, a “miséria” do socialismo de acumulação. (CHASIN, 1987, p. 18).

No capitalismo desenvolvido, assiste-se a um quadro completamente diverso do socialismo soviético: prossegue e se acentua o paralelismo entre o aumento da riqueza e o aumento da miséria. A desigualdade irremovível entre os componentes no capitalismo é tal que, por vezes, pelo menos uma das partes ou todas, ao mesmo tempo, perpassam e atravessam ferozes crises de cunho estrutural. Nessa entropia de entraves multiplicados, o circuito do capitalismo desenvolvido apresenta a face de um sistema que perdeu a capacidade de reter seus próprios problemas. E toda a tentativa de reordenamento no capitalismo é um ato de barbárie na medida porque possui uma lógica destrutiva da qual tenta se renovar. Ainda, a lógica do capital, que baliza a barbárie do capitalismo desenvolvido, é responsável também pela barbárie cometida do socialismo soviético. No pensamento marxiano, vale lembrar que capital e capitalismo se diferenciam. O capital aparece em rota de cumprimento em inúmeras formas de sua processualidade histórica, seja ele usurário, mercantil ou industrial. O que mais importou a Marx foi o capital industrial e o capitalismo, a forma plena do capital. Enquanto as duas primeiras formas de capital foram formas pré-capitalistas, que atuavam apenas no movimento de produtos e captura de excedentes, a sua forma plena, no capitalismo, atua numa produtividade geradora de produtos voltados exclusivamente ao mercado, as denominadas mercadorias.

Das formas “antediluvianas” (Marx) de capital (comercial, usurário) à sua forma básica (Marx) – industrial – vai um itinerário de avassalamento: da mera apropriação dos produtos,

na circulação, à apropriação da própria energia que produz – força de trabalho (convertida em mercadoria). (CHASIN, 1987, p. 24).

Na máxima generalidade da sua forma acabada, o capital mostra-se como um vínculo social matrizador da realidade, onde reproduz seu valor de maneira sempre ampliada. Efetiva-se o capitalismo pela existência das personalidades do capital: proprietários privados, postos em concorrência no mercado. Reiterando o posicionamento de Mészáros, quando ele afirma que o capital precede como também sobrevive para além do capitalismo, e isso ocorre pelo aspecto estrutural de uma sociedade. Por isso, as sociedades pós-capitalistas configuram os mesmos objetivos do capitalismo desenvolvido, diferentes da ultrapassagem do capital, que seria a nova forma histórica de que falava Marx.

Pensando a respeito da natureza fetichista da mercadoria, portanto dos valores que velam a regência do capital e os vínculos sociais provenientes dele, Marx afirma que o processo de produtividade material se desprenderá de seu véu místico quando os homens forem livremente associados, tendo os produtos sob seu controle consciente e planejado. Para isso, no entanto, seria necessária uma base material que, por sua vez, seria produto natural de um desenvolvimento produtivo histórico longo e penoso. O produto total de homens livremente associados seria o produto social que, posteriormente, serviria novamente a sua produtividade, permanecendo social, sendo consumido e distribuído entre os homens como meios de subsistência, sejam eles reais ou ideais. Os vínculos sociais permaneceriam transparentes e simples, tanto na produtividade como no compartilhamento. O capital é um produto coletivo, social, portanto, em uma instância interpessoal. Quando se converte o capital em propriedade comum, para todos os homens livremente associados, ele perde sua autonomia. Perde-se, pois, o vínculo de classe. A sobrevivência do capital nas sociedades pós-capitalistas é o descumprimento dessa nova forma histórica apontada por Marx, pois, o capital, como fonte de riqueza, é desviado do controle de seus genuínos produtores e em prejuízo voluntário ou involuntário destes.

É fundamental aditar – aos fragmentos de *O capital* e do *Manifesto* [...] que remetem à superação da regência do capital pela sua apropriação comum e controle social consciente, e às “condições materiais de existência” que os facultam – a tão célebre quanto esquecida passagem de *Ideologia alemã*, que versa precisamente sobre os supostos concretos da revolução. São eles: a) “é necessário a massa da humanidade como massa

totalmente “destituída de propriedade”; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato – coisas que pressupõem, em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento; por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que contém simultaneamente uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano histórico-mundial e não na vida puramente local dos homens) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida”; b) “apenas com este desenvolvimento universal dos homens, em virtude do qual, de um lado, o fenômeno da massa “destituída de propriedade” se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo com que cada um deles dependa das revoluções dos outros /.../ Empiricamente, o comunismo é apenas possível como ato dos povos dominantes “súbita” e simultaneamente, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e intercâmbio mundial conectado com o comunismo”. (CHASIN, 1987, p. 28).

Portanto, os pressupostos básicos da nova forma histórica apontada por Marx seguem: um amplo grau de desenvolvimento produtivo; a interdependência dos revolucionamentos; o implemento da iniciativa dos povos dominantes. Desta maneira, a possibilidade real de ultrapassagem dessa dupla regência do capital seria possível, provavelmente, apenas desencadeada pelos lados dominantes. Caso contrário, toda a carência retornaria à imundice anterior e todo o intercâmbio superaria os revolucionamentos locais. Afinal, toda a história do capital, que desloca os problemas do centro para a periferia, induz a ruptura com o capitalismo pelo lado menos promissor e problemático, calhando em outro problema: nenhuma ultrapassagem socialista fora materializada até hoje, criando uma tendência histórica que sustenta e condiciona o prosseguimento da ruptura com o capitalismo desenvolvido pela mesmíssima via. O atraso e a pobreza conduzem a qualquer modo produtivo, menos ao socialismo, muito menos ao comunismo. Logo, a sociabilidade estreita e acanhada das sociedades pós-capitalistas, como ocorrera no regime soviético, por exemplo, promove a cruel necessidade de criar riqueza à custa do trabalho. Romper com a lógica perversa do capital é, acima de tudo, impulsionar o acúmulo de riquezas objetivas, sem as quais, fica reduzido a voto piedoso e tolo misticismo apegar-se à suposta superioridade das formas políticas e culturais de sociabilidade.

O capital, força gerada socialmente, é apropriado no capitalismo por uma pluralidade de personas do capital, enquanto no

comunismo ele é apropriado pela universalidade de seus produtores. Neste caso perde seu caráter de força de dominação, deixando, então, de reger aos homens e à sociedade, para passar a ser regido conscientemente pelos seus produtores. Em suma, no modo de produção comunista desaparece a regência do capital e advém a consciente regência dos trabalhadores, livremente associados. (CHASIN, 1987, p. 31).

No socialismo e, sobretudo, no comunismo, apresenta-se o pressuposto de um mundo de riquezas objetivas e subjetivas, de que falava Marx. Esse mundo de riquezas é exatamente o contrário do que se passa nas circunstâncias históricas dos elos débeis das sociedades pós-capitalistas. No contexto do capitalismo, e de seus elos débeis, é importante frisar, a propriedade social do capital é inútil e impossível. Nessas sociedades pós-capitalistas, onde o capital industrial é interdito nas formas privada e social do capital, emerge, assim, um modelo de acúmulo coletivo/não-social. Por delineamento conceitual, esse acúmulo coletivo/não-social possui um corpo partidário, estatal e administrativo, que funcionalmente reitera a regência do capital nas sociedades pós-capitalistas. Esse corpo partidário, estatal e administrativo é seu fiel protetor produtivo e ideológico. Assim, de tal modo, sob o peso do fetiche da mercadoria impera os estranhamentos, dos quais os atores sociais tornam-se apenas uma das significantes mais visíveis. Na medida em que percebemos na história um capital pré-capitalista e outro pós-capitalista, entende-se o comunismo como o estágio de vínculos sociais produtivos do capital social, regido conscientemente por homens livremente associados. Portanto, a identidade do socialismo soviético, denominado de socialismo real, é a forma de sociabilidade do pós-capitalismo que objetiva a regência estatal do capital. Nas sociedades pós-capitalistas, permanece a regência do capital à custa do trabalho, de modo que essas sociedades se mostram como uma ultrapassagem incompleta ou imperfeita das ideias de Marx, mas também uma nova ordem social, posta para além do capitalismo, mas ainda no interior da lógica produtiva do capital. Assim, a ideia socialista foi pervertida em uma nova ideologia política ao longo das décadas.

Hoje, por conseqüência, é equívoco intolerável supor: que esteja constituído um campo socialista; há, de fato, um sistema mundial de países do pós e anticapitalismo, que se debatem com enormes problemas internos e que conflitam entre si por mais de um motivo; que a categoria de ditadura do proletariado é o motivo por excelência das aberrações manifestas pelos países referidos, e, assim, refutada pela história; ao contrário, jamais

houve, de fato, uma ditadura do proletariado; tal como o proletariado foi derrotado em 1848/9 e na Comuna de 1871, o *Soviet* de 1917 também sucumbiu; que haja, na atualidade, de procedência clássica e provado pela prática, um padrão de partido do trabalho; ao inverso: os princípios e concepções de Marx e Lênin, quanto à organização partidária, foram soterrados e enxovalhados pela avalanche stalinista; o partido da razão do trabalho daqueles foi substituído pela parafernália manipuladora e, no mínimo, decadentemente a – proletária dos dias de hoje; – que a vulgata stalinista e neo-stalinista (inclusive sua vertente euro-liberal) seja o *corpus* (filosófico e científico) do saber marxiano e marxista. (CHASIN, 1987, p. 34-35, grifos do autor).

Partindo desse pressuposto, assim como no capitalismo desenvolvido, guardados os problemas particulares de cada realidade histórica, cada atitude que reitera essas sociedades pós-revolucionárias, do acúmulo coletivo/não-social do capital, é um ato de barbárie, cuja atrocidade maior foge de ter se vestido de socialismo, certamente.

Assim, retomamos o argumento de Marx sobre o fetiche da mercadoria que, por sua vez, se cerca de artimanhas metafísicas e teológicas. Seu aspecto enigmático vem de sua lógica, que assume para os homens a forma fantasmática de vínculo entre coisas, e jamais entre produtores. Quando escapa do poder de seus produtores, essa fantasmagoria ganha vida própria. É o seu fetichismo que absorve o trabalho. Produzidas para a troca em escala industrial, as mercadorias procuram expressar o trabalho empregado de forma equiparada em meio a outras mercadorias. O valor que ela carrega em si ignora o que ela é de fato. Justamente o inverso: seu fetichismo transforma-a em um hieróglifo social. Neste sentido, a regência do capital é inseparável do fetiche da mercadoria. Onde rege o capital, reina o mistério e a consciência obnubilada, ou seja, muros que se levantam contra o desenvolvimento humano; estranhamentos próprios às sociedades em que ainda o processo produtivo domina o homem. Contrariamente, o processo social da vida se desprenderá de seu véu nebuloso apenas quando for produto de homens livremente associados que submeteriam o próprio processo a um controle consciente e planejado. O fetichismo no capitalismo desenvolvido ressalta a exuberância das mercadorias e dos poderes cada vez mais misteriosos que as colocam no mundo. Sob esse véu nebuloso, estende-se o mistério que reduz o homem a subproduto de uma história que anda e desanda à sua revelia. O homem desaparece enquanto sujeito diante da infinitude de mercadorias que surgem milagrosamente ao mundo, capazes de se

oferecerem a todos como donativos divinos, tornando nulo o gesto do punho revoltado e da boca faminta. Já a consciência obnubilada no socialismo de soviético tem sua origem no seu trágico desafio genético de fundar um capital básico dentro de um universo para além do capitalismo, episódio que vale apenas como fato, jamais como delito. Esse fetichismo se manifesta no planejamento central que coordena a recalcitrância do capital. O planejamento central torna-se um oráculo, o guia do estatuto da história, diante do qual os homens devem se prostrar em uma oferenda de suas respectivas vontades e lucidez. O culto ao Estado e aos líderes suprime a racionalidade, é quando se pode falar de problema. Desse modo, é incisivo dizer que o patrimônio de Marx foi atingido, e brutalmente, pelos efeitos da dupla regência do capital. Posto isso, a proposta é o resgate da ontologia marxiana, ou seja, do reconhecimento pleno da ciência e jamais de parte dela, como faz o pensamento filosófico tradicional. Logo,

no derradeiro aforismo *Ad Feuerbach*, Marx, denuncia as incompletudes do saber filosófico até aquela hora: diferentes interpretações do mundo que não pensam e não implicam sua transformação. Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo *até o fim* e, por esta radicalidade, seja a medicação consciente de sua transformação. A interpretação que quer ver aí a substituição linear do pensamento pela ação é puro barbarismo teórico, que desmerece a estatura intelectual de Marx e sua elevada concepção de prática consciente. (CHASIN, 1987, p. 44, grifos do autor).

Para Marx, o esmagamento do pensamento gnosiológico é fundamental para a autonomia genérico humana. Assim, a filosofia especulativa, como a de Arendt, é contraposta a uma filosofia transformadora, do pseudo-saber ao saber ontologicamente fundado e praticado no mundo real. Esta é a essência do pensamento marxiano e jamais a dificuldade do embate excludente entre ciência e filosofia, prática e pensamento, que reproduz mesquinhas positivistas, as quais Marx sempre combateu em suas obras. Esse distanciamento a respeito do pensamento marxiano vem acontecendo desde o próprio Engels e outros intelectuais de sua época que, por sua vez, cederam lugar a outras tendências. É por isso que o falseamento do pensamento marxiano passou a ser desejado e praticado até mesmo dentro do próprio marxismo: como já dito, o que está em jogo é o caráter ontológico da teoria marxiana e a natureza da ação política. Trata-se de seguir com os estudos necessários, até o estabelecimento de modo

completo da postura autêntica da ontologia marxiana: “o mais são palavras vazias [...] com as quais seria desejável não precisar mais perder tempo” (CHASIN, 1987, p. 51). A saída seria um vigoroso desafio teórico e prático:

Sem mito e sem mística, o *re-começo* é antes de tudo um *re-encontro* de classe, de uma *re-tomada* da *razão do trabalho* como potência central de uma dada ação política, que faz política para além da mera razão política. *Ação política*, nem *politicismo*, nem *economicismo*, ou seja: *movimento social* que visa a *matriz* e por seu meio o complexo da sociabilidade que ela engendra e mantém. (CHASIN, 1987, p. 52, grifos do autor).

Finalizando o argumento, Marx teve um destino póstumo espantoso. Existiram os denominados profetas na história, que acreditaram serem filhos de um deus, mas o caso de Marx é excepcional, porque ele jamais quis ser nem uma nem outra coisa. Apenas um homem na história dos homens. Nenhum outro pensador na história ocidental, e até mesmo na história oriental, obteve tal reconhecimento ou deu nascimento a uma filosofia cujo papel histórico foi e é de tamanha envergadura. Por fim, percebe-se que o pensamento arendtiano é apenas mais uma consequência mesquinha da dupla crise do capital, que atingiu brutalmente o patrimônio do pensamento marxiano e que integra ideologicamente a favor do capital.

PARTE II

Uma vez mostrados e discutidos, de acordo com Arendt, os problemas causados pela subida do totalitarismo ao poder no início do século vinte, nos resta analisar a retomada supostamente crítica proposta pela pensadora a respeito da política. Com o seu pensamento voltado aos escombros históricos do pensamento ocidental, a filósofa passou a desconfiar de um conflito histórico entre a filosofia e a política. Esse conflito, de acordo com a pensadora, estaria alocado no cerne do pensamento e teria culminado nos regimes totalitários. Para ela, a política, ideal da Antiguidade clássica, teria perdido lugar para a filosofia ao longo da história do pensamento ocidental, na medida em que filosofia seria uma atividade do mundo privativo, enquanto que a política, em sua dignidade, apenas seria possível a partir do vínculo entre os homens. Em sua análise sobre esse conflito histórico entre filosofia e política, Arendt afirmava que essa disputa teria se iniciado ainda no platonismo, na Antiguidade clássica. A autora chegou à conclusão de que, nesse momento, o esquecimento da política teve historicamente o seu início. Esse esquecimento a respeito da política teria sido legado ao longo da história do pensamento ocidental.

A perda [...] da realidade política, consumou-se, de qualquer modo, pelo olvido, por um lapso de memória que acometeu não apenas os herdeiros como, de certa forma, os atores, as testemunhas, aqueles que por um fugaz momento retiveram o tesouro nas palmas de suas mãos [...] Assim é que os primeiros a fracassarem no recordar como era o tesouro foram precisamente aqueles que o haviam possuído e o acharam tão estranho que nem sequer souberam como nomeá-lo. (ARENDR, 2013, p. 31).

Esse esquecimento da política teria sido transmitido historicamente, sobretudo, após a encruzilhada histórica entre o Império Romano e a Igreja, devido ao advento da lógica entre governantes e governados, entre os que comandam e os que obedecem. Logo, esse esquecimento teria promovido um modelo político que controla a própria política; uma história necessária, utilitária e violenta que, por sua vez, rejeita o diálogo político.

De acordo com a pensadora, o advento do platonismo coincide com o julgamento e a morte do filósofo Sócrates na pólis ateniense. Esse episódio, portanto, é entendido pela pensadora como um marco decisivo no conflito entre a filosofia e a política. Sócrates havia fracassado em convencer a pólis ateniense

quanto à sua inocência e utilidade para a cidade, momento que teria entristecido seu principal discípulo que, por sua vez, teria se desencantado com a política. Esse entristecimento teria se refletido no platonismo que, por sua vez, teria produzido a tirania da racionalidade através da efígie do rei-filósofo. Em vista disso, afirmava Arendt, a política deixou de ser concebida como provedora essencial da vida humana, sendo convertida e reduzida a atividades finalísticas pela tirania do rei-filósofo. A morte de Sócrates teria sido o momento nevrálgico para o início do declínio da política, manifestando-se na recusa platônica a respeito da opinião, contrapondo-a à verdade ideal. O platonismo teria sido aumentado posteriormente

Na medida em que a Igreja Católica incorporou a Filosofia Grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentais. (ARENDR, 2013, p. 170).

Segundo Arendt, o platonismo esteve sempre desvinculado da opinião, presa ao fato de que as mesmas desprezaram a verdade propagada por Sócrates. Essa verdade ideal estaria, dizia a filósofa, longe do entendimento humano. Para a pensadora, a verdade só pode ser concebida quando todos os lados de uma história se encontram no debate político. Dizia que a verdade vista da perspectiva política é tirânica e que a opinião deveria ser compreendida como um lado da verdade, diferente do platonismo, que a concebia em sua plenitude: “ela é, portanto, odiada por tiranos, que temem com razão a competição de uma força coerciva que não podem monopolizar” (ARENDR, 2013, p. 298). Se a opinião faz parte do processo político, diz a pensadora, é verdade que haja um local onde o homem possa comunicar-se livremente com outros homens tendo o direito de expressar-se publicamente com suas ideias. Porque, para ela, quanto mais homens estiverem presentes no debate político, mais se terá a capacidade de julgar a realidade por meio de um conjunto de opiniões oriundas de todos os reunidos naquele local. A dignidade da atividade política está justamente no seu grau de imparcialidade, diz Arendt.

Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico do todo pensamento estritamente político. O pensamento político é representativo. (ARENDR, 2013, p. 299).

Em se tratando de política, Arendt valorizava todas as opiniões, concebendo-as como pequenos fragmentos da realidade que deveriam ser colocados em debate. Esse espírito político de Arendt foi inspirado pela Antiguidade clássica, período histórico marcado pelo intenso debate de todos em prol da imortalidade. O convencimento político estaria longe da violência, considerada pré-política: “o traço distintivo da esfera do lar era o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDR, 2014, p. 36). Fica evidente, de acordo com Arendt, como o uso violento para impor uma verdade seria nocivo à política, como teriam procedido os regimes totalitários.

Portanto, a partícula elementar do totalitarismo seria, de acordo com Arendt, encontrada no platonismo. É partindo desse pressuposto que a pensadora reflete sobre a parábola do Mito da Caverna da república platônica. Se aos olhos do platonismo, dizia Arendt, apenas o governo fundado pelo rei-filósofo é capaz de trazer a verdade e a paz ao mundo humano, sua busca passa a ser por um ambiente no qual o filósofo fosse valorizado; logo, a procura por uma melhor forma de governo revela-se a procura do melhor governo para os filósofos. Desta maneira que a pensadora argumenta sobre a ambiguidade do platonismo: o desprezo pela política ao mesmo tempo que busca dominá-la para impô-la aos demais homens do mundo público. O rei-filósofo platônico teria se tornado o demiurgo da política. Logo, as ideias propostas pelo rei-filósofo na política se converteriam em medidas a serem aplicadas em sociedade.

Na parábola da caverna em *A República*, o céu das ideias estende-se acima da caverna da existência humana e pode, portanto, tornar-se um padrão para ela [...]. As ideias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à escura caverna da existência humana. [...] Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiada situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação. Para a transformação das ideias em normas, Platão vale-se de uma analogia com vida prática, onde todas as artes e ofícios parecem ser também guiados por “ideias”, isto é, pelas “formas” de objetos, visualizados pelo olho interior do artífice, que as reproduz então na realidade através da imitação. Essa analogia capacita-o a entender o caráter transcendente das ideias da mesma maneira

como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode portanto se tornar, por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso. (ARENDDT, 2013, p. 149-150).

Segundo a pensadora, é válido ressaltar, Aristóteles também teria se orientado pelo platonismo ao pensar as formas de governo como formas de domínio de uns sobre os outros. Todavia, o curioso é que Arendt chega a afirmar que a política só pode ser considerada na medida em que seja livre de motivos e de fins necessários: “a ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade [...] a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los” (ARENDDT, 2013, p. 198). Segundo a pensadora, para a política, seria preciso que o homem esteja livre de um intelecto que deseja antever um fim intencionado, ou seja, de um pôr teleológico. Como a pensadora nega toda finalidade na política, seu pensamento resulta em estruturas mentais, distantes das causas de ordem material. É através disso que a filósofa pensou o ordenamento legal como um fator estabilizador da imprevisibilidade dos assuntos humanos. Para ela, as leis têm o objetivo de garantir fronteiras e canais entre os homens, forjando um mundo marcado por constantes novos inícios. É por isso que Arendt luta: por um mundo organizado politicamente, independentemente de seu plano de fundo material.

Todavia, Arendt dizia que a categoria de uma autoridade santificada, finalística por essência, teria surgido em Roma. De acordo com Arendt, o elemento religioso ligava o presente à autoridade santificada que, por sua vez, aumentava o elo com o passado no presente através da política, que tinha como base um mito estabilizante. A autoridade romana teria sobrevivido sendo incorporada e realocada pela Igreja.

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

A autoridade santificada teria perdido respaldo apenas no século vinte. Vale ressaltar que, para Arendt, os processos revolucionários só encontraram

brechas devido ao esgotamento dessa autoridade: para ela, o declínio do Ocidente consiste fundamentalmente no declínio da estabilidade política.

Posto isso, é importante pensarmos na problemática que a autora vai chamar de reincidência da autoridade santificada nos processos revolucionários modernos. A pensadora afirmava que os repetidos sinais de resgate da política nos processos revolucionários modernos jamais ultrapassaram a fugacidade de seu instante inicial. Para Arendt, essas tentativas foram trágica e rapidamente abafadas sem que os fragmentos políticos da Antiguidade clássica pudessem ganhar respaldo na realidade. Os revolucionamentos modernos trouxeram, de acordo com Arendt, a possibilidade de romper com a continuidade histórica da autoridade santificada. No entanto, a autora afirma que os atores políticos dessas experiências revolucionárias foram incapazes de decifrar os fragmentos políticos que teriam vindo à tona nesses momentos. Por isso, a autora salientava as dificuldades encontradas pelos processos revolucionários em vincular o tesouro esquecido com a prática. Essa incidência teria sido marca comum nos processos revolucionários: a reincidência da política e sua falha ao ser depurada na realidade pela violência.

A perplexidade consistia na tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo início, que, enquanto tal, parecia exigir violência e violação, repetição, por assim dizer, do velho crime lendário (Rômulo matou Remo, Caim matou Abel) no início de toda história. Essa tarefa de fundação, ademais, vinha acompanhada da tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, deveria ser concebida de forma que conseguisse ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, pois conferida por Deus, e assim se substituísse a uma ordem terrena cuja sanção suprema eram os mandamentos de um Deus onipotente e cuja fonte última de legitimidade era a noção de Deus encarnado na terra. (ARENDR, 2011, p. 68).

Arendt afirmava que o espírito revolucionário desencadeado na experiência francesa se apresentou em todos os eventos revolucionários posteriores. No entanto, a pensadora diz que a vontade, que seria autoritária, teria solapado a política no mesmo instante em que o espírito revolucionário surgia nesses eventos, deslocando o objetivo dos processos revolucionários da política para a necessidade.

A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna e não antes, começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar de que a distinção entre

a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e imutável. (ARENDR, 2011, p. 49).

Marx teria sido, de acordo com a pensadora, o maior responsável por essa reviravolta, uma vez que o filósofo pensou o processo revolucionário fundamentado no trabalho, transformando a pobreza em potência por excelência. Tal reviravolta teria possibilitado o surgimento do mundo social. O mundo social teria generalizado a privatividade na política, transformando o mundo público em uma enorme família. Esse fenômeno teria feito do homem um mero burocrata de uma enorme família em busca de sua constante sobrevivência em meio à natureza. De acordo com Arendt, o importante seria o de que a política fosse protegida da necessidade, como na Antiguidade clássica. Contrariamente, a pensadora recordava que, na Antiguidade clássica, necessidade e liberdade jamais se confundiam. Antes, a primeira seria pressuposta da segunda. Diferenciá-las significava, segundo Arendt, também diferenciar as atividades humanas dignas, como a política, das indignas, como a técnica e o trabalho, atividades consideradas pré-políticas. Nesse sentido, estar livre em um mundo público significava que o homem poderia se afastar da necessidade de comandar e de ser comandado.

A pensadora afirmava que o processo revolucionário que obteve sucesso em proteger a política da necessidade fora o processo revolucionário americano, que esteve fundamentado na teoria de Montesquieu. Contrariamente, estaria o processo revolucionário francês, que teve como base a vontade geral de Rousseau que, por sua vez, teria sido inspirado por Maquiavel, o “pai” dos revolucionamentos modernos, segundo a pensadora. Todos os processos revolucionários que seguiram o exemplo do francês, de acordo com a autora, teriam falhado igualmente, como ocorrera com Lênin no revolucionamento soviético.

Lênin foi o último herdeiro da Revolução Francesa; ele não tinha nenhum conceito teórico da liberdade, mas, posto diante dela na realidade concreta, entendeu o que estava em jogo e, quando sacrificou as novas instituições da liberdade, os soviets, ao partido que julgou que libertaria os pobres, sua motivação e seu raciocínio ainda estavam de acordo com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa. (ARENDR, 2011, p. 101).

Por olharem para as necessidades do povo, os líderes revolucionários teriam perdido e se desviado da fagulha política em potencial que surgia naqueles instantes: “a paixão da compaixão tem perseguido e movido os melhores homens de todas as revoluções” (ARENDR, 2011, p. 106). Diferenciando o processo revolucionário francês e soviético do americano, Arendt exalta Montesquieu como figura central dos chamados Pais Fundadores dos Estados Unidos, em detrimento de Rousseau, referência dos franceses que propunha o suposto poder absoluto da vontade geral: “a necessidade popular era violenta e, por assim dizer, pré-política; era como se apenas a violência tivesse a força e a rapidez o suficiente para socorrer o povo” (ARENDR, 2011, p. 130). Montesquieu teria pensado o poder dividido entre os homens, diferente de Rousseau, que teria pensado o poder uno e indivisível, costume que, de acordo com a pensadora, fora legado da autoridade santificada de Roma. Os Pais Fundadores dos Estados Unidos, para Arendt, haviam escapado dessa autoridade santificada. Esse teria sido o problema dos processos revolucionários para a filósofa: o paradoxo de sentirem a necessidade de apelar a uma fonte santificada ao passo que estavam prestes a emancipar a política.

Em termos históricos, a diferença mais visível e decisiva entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa era que a herança histórica da Revolução Americana consistia na “monarquia limitada” e a da Revolução Francesa num absolutismo que, até onde alcançava a vista, remontava aos primeiros séculos de nossa era e aos últimos séculos do Império Romano. Com efeito, parece muito natural que uma revolução seja predeterminada pelo tipo de governo que ela derruba; assim, parece muito plausível explicar o novo absoluto, a revolução absoluta, pela monarquia absoluta que a precedeu, e concluir que, quanto mais absoluto for o governante, mais absoluta será a revolução que vem a substituí-lo. (ARENDR, 2011, p. 205).

Nos Estados Unidos, de acordo com a pensadora, os Pais Fundadores estavam preocupados em fundar a liberdade, contrária à ideia de fundar a autoritária Roma novamente, como teria proposto o pensamento francês.

A triste verdade é que a Revolução Francesa, que acabou em desastre, adquiriu foros de história mundial, ao passo que a Revolução Americana, que foi um sucesso tão triunfal, se manteve como um acontecimento de importância praticamente apenas local. (ARENDR, 2011, p. 88).

Enfim, percebe-se que, segundo a pensadora, os processos revolucionários europeus teriam falhado ao serem incapazes de promover a política, conforme dignificado na Antiguidade clássica. Em termos históricos, Arendt defendia que o revolucionamento americano consistia na continuidade da monarquia limitada inglesa que, por sua vez, guardava fragmentos da liberdade política, e o revolucionamento francês na autoridade santificada de Roma.

os atores da Revolução Americana pouparam-se o esforço de “iniciar uma nova ordem de coisas” de alto a baixo; [...] E Maquiavel [...] assim como Robespierre, Lenin e todos os grandes revolucionários, desejava mais apaixonadamente que qualquer outra coisa iniciar uma nova ordem de coisas. (ARENDR, 2013, p. 186).

Para Arendt, o fenômeno trágico dos revolucionamentos está intimamente vinculado à violência, ao autoritarismo, atividades que supostamente falam contra a estabilidade política, premissa pela qual, segundo a própria autora, os homens podem vir a exercer a liberdade. Percebe-se que Arendt analisa a política em estruturas puramente mentais, lógicas. Por isso, é importante lembrar, que Arendt ignora os aspectos objetivos da realidade dos quais surgem os processos políticos. A autora evidencia seu repúdio aos revolucionamentos citados quando diz que

é ainda mais surpreendente, embora menos conhecido, é que Maquiavel e Robespierre parecem muitas vezes falar a mesma linguagem. Quando Robespierre justifica o terror, “o despotismo da liberdade” contra a tirania, seu discurso soa às vezes como se repetisse quase que palavra por palavra a famosa afirmação de Maquiavel acerca das necessidades de violência para fundar novos Estados e para reformar os degenerados. [...] Essa semelhança é tanto mais espantosa pelo fato de tanto Maquiavel como Robespierre terem ido, a esse respeito, muito além daquilo que os romanos mesmos tinham a dizer acerca da fundação. [...] Assim como os romanos, Maquiavel e Robespierre viram na fundação a ação política central, o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política; contudo, ao contrário dos romanos, para os quais esta era um evento do passado, eles achavam que para esse “fim” supremo todos os “meios”, e principalmente os meios da violência, eram justificados. Compreendiam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer; a questão para eles era, literalmente, “fazer” uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte argumento, que lhe conferia sua inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omelete sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente. Nesse aspecto, que haveria de se tornar tão funesto na história das revoluções, Maquiavel e Robespierre não

eram romanos, e a autoridade à qual eles poderiam ter recorrido seria antes a de Platão, que recomendava também a tirania como o governo onde “a mudança tem maior probabilidade de ser mais célebre e mais fácil”. É precisamente nesse duplo aspecto, por ter redescoberto a experiência da fundação e tê-la reinterpretado em termos da justificação de meios (violentos) para atingir um fim supremo, Maquiavel pode ser considerado o precursor das modernas revoluções, as quais podem ser caracterizadas todas pela observação de Marx, segundo a qual a Revolução Francesa apareceu na cena da história em trajes romanos. A menos que se reconheça que o *pathos* romano da fundação as inspirou, parece-me que nem a grandeza nem a tragédia das revoluções do Ocidente da época moderna podem ser corretamente compreendidas. (ARENDRT, 2013, p. 184-185).

Percebe-se que Arendt reluta para dar garantias de legitimidade ao revolucionamento americano, afirmando que ele guardou fragmentos da Antiguidade clássica, contra a linhagem dos Estados europeus, que supostamente teriam precedido e provocado a violência dos regimes denominados como totalitários no século vinte. Partindo desse pressuposto, fica nítido que a análise da pensadora leva em conta, no que diz respeito aos revolucionamentos políticos, contextos históricos objetivamente divergentes em nome de uma política que anda e desanda à revelia dessa divergência. Em outras palavras, a filósofa fora incapaz de pensar a política como reflexo da base social que a engendra, acusando intelectuais de procurarem uma saída para problemas concretos da realidade, mesmo que limitados em seus períodos históricos.

O pensamento político conduziu o século vinte a uma condição amplamente pressionada. Bastam duas pinceladas para mostrar seu argumento: como já dito, o ocidente pujante e rebrilhante que reitera sua miséria estrutural no capitalismo desenvolvido e o oriente que findou em sangrentas lutas de suas inviabilidades originárias no denominado socialismo real. Essa problemática compulsiva nos obriga a admitir e falar de um futuro ausente que é perpassado pela positividade da política e esmaga a existência das tendências progressistas do homem. Todavia, a crise que prenuncia esse futuro ausente deveria estar sendo identificada e submetida à análise com seu devido peso e profundidade. A proposta é, portanto, denunciar a descontinuidade do núcleo de tendências progressistas do homem estruturado no Renascimento e re-enfatizado no Iluminismo. Esse núcleo de tendências progressistas do homem fora deixado de

lado pela própria classe burguesa, quando ela deixou de lado seu papel revolucionário. Por isso, hoje, somos apenas uma figura degenerada do luminoso projeto originário do gênero humano. Desta maneira, torna-se importante repensarmos essa longa trajetória do projeto emancipatório humano que deságua em uma enxurrada de sombras na atualidade. Compreende-se que as tendências progressistas do homem foram sovadas pelo trágico desenvolvimento da sociedade burguesa. Por esse motivo, buscando alguma legitimidade, o pensamento burguês procura suas referências na Antiguidade clássica e no parâmetro do indivíduo com sua comunidade, como demonstra Arendt ao exaltar a atividade política da pólis grega. Devido a essa fantasia projetiva do pensamento burguês, essa procura por legitimidade passa mais por Atenas do que por Roma e pelas opulentas cidades orientais do mundo antigo. Nem de longe a resposta está na excelência do pensamento grego, mas tem aí, apenas, a sua justificativa, como percebemos no pensamento arendtiano. Esse princípio do pensamento burguês justificaria a desigualdade entre as classes que veio e pôde ser produzida, de maneira embrionária, ao longo do Renascimento.

Sabe-se, no entanto, que Roma promoveu o vigeno helênico da propriedade privada; é o próprio desenvolvimento histórico do último. Em contrapartida, os germanos e os orientais foram difamados na fantasia projetiva do pensamento burguês. O motivo dessa fantasia era de que as hordas germânicas e as cidades orientais eram subalternas às divindades. Já o cotidiano clássico foi o local do próprio indivíduo e de sua comunidade; fora nele que a humanidade teve sua infância normal, de acordo com Marx. Todavia, é importante lembrar que, aquilo que cativa Arendt nos clássicos, é o resultado da natureza contraditória de sua tecelagem societária. Essa tecelagem contraditória é a peculiaridade de modelos sociais onde a baixa produtividade, fundada na propriedade privada, é a base da atividade material dentro da própria comunidade. Logo, essa peculiaridade social dá ao homem uma existência imediata e limitada à própria comunidade na qual ele está inserido.

É a copertinência dos indivíduos à comunidade, a existência de individualidade como membro de agrupamentos interconexos e interativos, isto é, a existência natural das individualidades como partes de hordas ou tribos. Em outras palavras, o indivíduo pertence subjetivamente à comunidade, que lhe serve de mediação à propriedade, ou seja, às condições naturais de produção. Nesse traçado, a comunidade se apresenta como a

primeira força produtiva, um estágio específico de desenvolvimento das forças produtivas, em que o objetivo da produção, em si, é reproduzir o produtor e, simultaneamente, as condições objetivas de sua existência, vale dizer – a comunidade. (CHASIN, 2000a, p. 167).

Portanto, ter uma propriedade privada na Antiguidade clássica significava pertencer a uma comunidade. Em inúmeros conglomerados humanos antigos, indivíduo e gênero tornavam-se inseparáveis, traduzindo essa unidade fundamental, muitas vezes aumentada pelo fator político-religioso. No entanto, essa unidade fundamental entre indivíduo e gênero corresponde ao princípio limitado do desenvolvimento produtivo que, conseqüentemente, prende o indivíduo à comunidade.

Limitações essas que atravessam e se irradiam por todas as dobras, veios e poros desse padrão de sociabilidade, desde as mais remotas e germinais e por todo o gradiente das formações pré-capitalistas. Em todas as suas modalidades, o fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definida e pré-determinada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho quanto no relacionamento do homem com seus parceiros de atividade em todas as formas da práxis social. (CHASIN, 2000a, p. 168).

No entanto, o desenvolvimento e progresso da produtividade humano-genérica enfraquecem esses modelos de sociabilidade ainda muito próximos e dependentes da natureza. O desenvolvimento e o progresso da produtividade humano-genérico minam as sociedades que repousavam em uma produtividade limitada, bem como o fator político-religioso que a refletia e a idealizava. Desta maneira, no que diz respeito às atitudes perante a natureza, que fomentam todos os modos produtivos, mudam-se também a forma de consciência dos indivíduos. Sem embargo, o universo produtivo pré-capitalista, como o da Antiguidade clássica, idealizado por Arendt, revela um homem limitado, reduzido à delineamentos e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes. Toda a potência humano-genérica se resume à coagulante malha produtiva que enerva toda uma comunidade limitada. Sob essa matriz, a sociedade clássica, é o exemplo da racionalidade limitada pelo modo produtivo no qual estava inserida.

Há, pois, elementos substanciais para compreender (ou, ao menos, para admitir como pistas fundamentadas a explorar) que são exatamente esses *limites* da comunidade – os flancos múltiplos da debilidade de suas forças produtivas, que se

reapresentam organicamente para o indivíduo e condicionam, pelos mesmos motivos, os limites deste – que geram a necessidade e os espaços próprios para a emergência da figura do *estado* e de seu modo próprio de exercitação – a *política*, atividade correlata ao poder, por sua conquista e conservação ou pela contraposição dos que ainda não o detêm. (CHASIN, 2000a, p. 169, grifos do autor).

Uma comunidade limitada do ponto de vista produtivo, que seja restrita, parca e estreita em seu potencial, e que subscreve todos os seus indivíduos, redundando em horizontes conservadores e estanques de convivência e interatividade; configura uma comunidade limitada a uma sociabilidade naturalizada. Esse limite produtivo engendra a potência negativa social, ou seja, a potência positiva da atividade política. É um potencial que procura, mesmo na Antiguidade clássica, o desapego à sua improdutividade inata e se desenvolve à mercê da planta humano-societária objetivamente contraditória, buscando controlá-la de acordo com os seus desejos. É desta maneira que uma sociedade contraditória reivindica a universalidade do Estado, que tem como intuito alienar, através da atividade política, os seus indivíduos. Em outras palavras, “tanto mais destacado é o papel do poder político quanto mais débil for a capacidade de auto-resolução social de uma formação humano-societária” (CHASIN, 2000a, p. 170). Posto isso, as debilidades pré-capitalistas apresentadas mostram-se naturalizadas em seus universos produtivos, pois eram regidos pelo fator político-religioso. Cabe aqui sublinharmos que a debilidade clássica era mais desenvolvida que a de outros agrupamentos antigos, eles sabiam e se orgulhavam disso. No entanto, o poder político nas sociedades pré-capitalistas permaneceu incipiente até a chegada do Estado moderno.

Durante o Renascimento, patrimônio de uma aristocracia protoburguesa que, por sua vez, é típica de um germinal solo urbano-mercantil, surge o desejo por um debate político que superasse tudo que fosse considerado arcaico. Nada surpreendente em um local onde fluiu o entrelaçamento histórico entre o decadente aparelho eclesial e o nascente contingente de intelectuais laicos, contrário ao universo teológico-feudal. É assim que surge um contingente intelectual e de um humanismo que se distanciava daquilo que era arcaico na medida em que pretendia dominá-lo. Esse fenômeno era “um sinal dos tempos emergentes [...] em plena ambiguidade de um nascituro ainda incapaz de afirmar os contornos do próprio corpo, e apercebido com medo e através do prisma amalgamado por

lógicas do passado” (CHASIN, 2000a, p. 173). É o influxo dos novos tempos que vai impelindo a individualidade sob roupagens tomadas do passado. A partir dessa individualidade ambígua, que foge e domina a natureza, a sociedade desemboca “no figurino do poder absoluto, antítese da idealidade referencial da pólis, da comuna romana ou da quimera dos primórdios do Renascimento”. (CHASIN, 2000a, p. 177). Essa ambiguidade foi possível, pois, o mundo romano havia conservado, ao menos em sua vasta localidade na Península Itálica, vida autônoma ao longo de todo o período teológico-feudal. Esse núcleo autônomo correspondeu a um período significativo de aparatos produtivos e comerciais acumulados por décadas de intercâmbio nas rotas ao longo do Mediterrâneo. Esse processo acumulativo produtivo e comercial levou à vitória definitiva da atividade política sobre o mundo teológico-feudal. Esse volteio histórico é importante na medida em que prenuncia a chegada de alguns dos pensadores mais célebres do Estado moderno, como Maquiavel.

A existência pessoal de Maquiavel percorreu toda a trajetória dos acontecimentos revolucionários na ciência, na arte e na política, conduzidos pela Casa Médici. Maquiavel reproduziu essa trajetória, característica dos homens de seu tempo, em suas obras, nas quais o itinerário induz o protótipo do homem oportunista a partir de seu entendimento acerca do comportamento político da Casa Médici. Isso porque, ao mesmo tempo que preservavam os aspectos religiosos da época, incentivavam disputas políticas. No entanto, a consequência desse itinerário delineado por Maquiavel acabou sendo o futuro do próprio gênero humano e não apenas da individualidade da Casa Médici enquanto agentes políticos. Apesar de no pensamento de Maquiavel aparecerem ideais que concernem à Antiguidade clássica, é possível perceber o estímulo essencial dos novos tempos: o senso de oportunidade. Inexistia, de fato, no classicismo neoplatônico de Maquiavel, a ideia de uma individualidade burguesa; devemos, por isso, ter cuidado para jamais igualá-lo à Arendt, que optou por ignorar todo o conhecimento humano-genérico acumulado de sua época. Todavia, Maquiavel “é, simultaneamente, um pensador da república e do absolutismo [...] o último grande pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo moderno” (CHASIN, 2000a, p. 202).

Como é muito bem sabido, o evoluir em direção ao governo centralizado, a partir de meados do século XV, sob domínio de

um único poder soberano, era movido por um complexo de vetores socioeconômicos que não estava confinado ao território italiano. Eram forças gerais que empuxaram em tremendo desenvolvimento do poder monárquico por quase toda Europa ocidental. Tanto que, em princípios do século XVI, a monarquia absoluta se converteu no tipo predominante de governo do velho continente: na Espanha, a união de Aragão e Castela deu início à formação de um reino absolutista que dominou como potência máxima durante quase todo o século XVI; na Inglaterra, o reinado de Henrique VII (1485-1509) iniciou o absolutismo da dinastia Tudor; mesmo na Alemanha, em toda sua condição de excepcionalidade, a tendência se impôs – com o Ascenso da Prússia e da Áustria à monarquia absolutista; e a França, caso típico de poder real altamente centralizado, na segunda metade do século XV se consolidou como a nação europeia mais unida e articulada: aglutinou toda a força militar da nação nas mãos do monarca desde o segundo quartel do século XV, tornando sua autoridade efetiva através de um imposto nacional específico, destinado à manutenção do aparato castrense, com o qual foi criado um exército de cidadãos, bem equiparado e adestrado, que acabou por expulsar os ingleses, e antes do fim do século os grandes feudatários haviam sido submetidos, de modo que desde os princípios do século XVI até a Revolução, o monarca se tornou o único representante da nação. [...] o poder político que havia se caracterizado anteriormente pela dispersão territorial e fragmentação dos círculos de autoridade, em que prevaleciam os feudatários e as corporações, se condensou agudamente nas mãos da monarquia absolutista. (CHASIN, 2000a, p. 203).

Esse panorama é o prelúdio do capital no mundo moderno. Em sua diversidade, no entanto, resultou um acúmulo de efeitos derivado de dinâmicas econômicas que impulsionaram o restauro do poder outorgado pelos poderes feudatários em seus aspectos reais e ideais; que, por sua vez, haviam se concretizado durante o período carolíngio. Por isso, Maquiavel esteve à frente de seu tempo, diametralmente oposto ao pensamento arendtiano, pois atentou-se ao movimento do capital antediluviano do novo mercador e do novo mercado, independente dos limites produtivos da época. No entanto, mesmo encontrando um comércio limitado, simultaneamente, novas rotas se formavam devido às tecnologias recentes que se voltaram a favor do capital.

Numa palavra, a expansão mercantil demandava governos capazes de ampliar seu campo de ação para muito além dos perímetros municipais e do teor e âmbito que tipificavam a administração anterior. Necessitavam, em suma, de um governo forte, tanto para efeito interno quanto externo, donde a inclinação para o absolutismo – rei, príncipe ou senhor –, à custa de todos os freios e limitações que haviam cercado a monarquia medieval. Para essa nova categoria social, era factível fortalecer

e articular com o monarca, e não procurar o então impossível domínio dos dispositivos parlamentares, controlados pela nobreza, de modo que não lhe custava nada sacrificar as formas de representação à monarquia. De fato, só se beneficiava com a restrição às disputas feudatárias e oligárquicas, numa palavra, da nobreza, que sustentava bandos de arruaceiros que intimidavam juízes e tribunais, e eram os instrumentos da violência endêmica gerada pelo entrechoque das facções clônicas. Para o novo mercador, a garantia da ordem pública, a concentração do poder militar e da administração de justiça nas mãos da coroa, ao máximo possível, era um benefício fundamental, a verdadeira condição de possibilidade para a exercitação de seus propósitos. Que o absolutismo de reis ou príncipes pudesse ser arbitrário e opressor não resta dúvida, mas era melhor do que qualquer coisa que a violência da nobreza feudal ou a fragilidade e os limites da cidade-república, aliás pequena exceção, podiam oferecer. É nesse sentido que Marx identificou, tanto no *18 Brumário* quanto em *A guerra civil na França*, o absolutismo como instrumento para o domínio burguês: “o poder do Estado centralizado, com seus órgãos onipresentes: exército permanente, polícia, burocracia, clero e magistratura – órgãos forjados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistêmica e hierárquica – tem a sua origem nos tempos de monarquia absoluta, quando serviu à sociedade da classe média nascente como arma poderosa nas suas lutas contra o feudalismo” (*A Guerra Civil na França*). Herdeiro da violência feudal e impulsionando organicamente o individualismo, e uma vez que por si própria a emergência das relações da produção de mercadorias não só podia conter o legado da brutalidade, mas estimulava e disseminava pela competição entre os indivíduos, o Renascimento só pôde por fim à redobrada violência sem freios e critério através do ordenamento jurídico burguês, imposto a ferro e fogo. É o que também afirma, grifando, entre outros, Agnes Heller: “O aparecimento de um Estado unificado, centralizado, e a criação de um sistema de leis mais ou menos universal contribuíram bastante para habituar os homens a formas civilizadas de comportamento. Até certo ponto, foi esta a tarefa da cidade-Estado constitucional; em geral, porém, foi a monarquia absoluta que iniciou e realizou esse processo, espalhando o poder da lei com o fogo e a espada” (*O Homem do Renascimento*). Por mais desconfortável que seja, especialmente para as vertentes do politicismo, reconhecer a modernidade do absolutismo em seu tempo, e sua derivada função civilizatória, não pode haver transigência com qualquer forma de obscurecimento destes significados reais e delineadores da época. Sem a objetividade dessas determinações centrais, o período mesmo se torna informe e passível de tratamento como abstração manipulável, e as expressões de sua subjetividade redutíveis à matéria prima adequada, como tantas outras, para uso e abuso do auto-intitulado hermeneuta. É precisamente nesse tempo e dessa era que fala Maquiavel – o primeiro a pensar o absolutismo, não só para traçar o desenho básico da estatização de sua época, mas também para fazer o retrato veraz e feroz da própria essência de toda a politicidade. Para ser seguido na reflexão do tema,

meio século depois, por Jean Bodin, ainda bastante ligado às tradições medievais, para quem o estado e o monarca integravam a estrutura suprema do universo, derivando dessa imperscrutável implantação divina da política a potestade civil do monarca que continuava a ser o súdito de Deus; todavia, fixou ao mesmo tempo dois pontos centrais da moderna teoria do estado: a antítese entre público e privado, e a instauração do nexos fundamental entre soberania e indivíduo, tomando a este enquanto tal, ou seja, independentemente de sua inserção em agrupamentos sociais e do exercício direto do poder. Por fim, o tratamento do absolutismo culminou em talhe filosófico, pouco mais de um século depois, com Thomas Hobbes, de sorte que Maquiavel (1469-1527), Bodin (1529-1596) e Hobbes (1588-1679) constituem a grande tríade dos fundadores do pensamento político moderno. Em outras palavras, é de Maquiavel a primazia de ter matizado a compreensão das radicais inflexões políticas de seu tempo: o rumo absolutista assumido pelo quadro europeu, o esgotamento e colapso das instituições pré-modernas que estavam sendo ultrapassadas, tendo percebido e aceitado, melhor do que ninguém, os papéis que a força e a astúcia vinham desempenhando no processo, bem como o valor da unidade nacional, em que a força bruta se baseava difusamente. E de maneira muito especial é preciso ressaltar o grande significado que nele assume o complexo fenômeno da corrupção, a degradação social que refere em sua análise perfis institucionais degenerados, que demandam imperativamente a instauração de nova legalidade, posta em termos de recriação literal do estado, entendido este como demiurgo da sociabilidade. (CHASIN, 2000a, p. 204-205, grifos do autor).

A política republicana visada por Maquiavel fora minada pela objetividade contraditória insurgente; do mesmo modo que fora minada anteriormente no mundo antigo. Porém, Maquiavel não possuía o intento de mudar a realidade. Para ele, a política era o jogo da fraude. Por isso, o autor buscava a melhor jogada que visasse a vitória nessa vida fraudulenta. Desta forma, Maquiavel se envolve de um vigoroso realismo de sua época, diante da nascente e instável vida da modernidade, e percebe-se limitado à ética. Seu impasse estava no conflito da política florentina contra os princípios republicanos da Antiguidade clássica. Para Maquiavel, desta maneira, o governo ideal seria aquele que possuísse leis capazes de controlar o fraudulento jogo político. No pensamento de Maquiavel, logo, enxergamos o aparato jurídico e seus legisladores como plataforma de impulso moral e cívico contra o chamado oportunismo orgânico da política. Em Maquiavel, reside a base do contratualismo do pensamento moderno: “esta concepção do legislador como demiurgo da sociabilidade é, em parte, reprodução maquiaveliana do mito do gigantismo do estadista que já se

encontram nos escritos de Cícero e Políbio” (CHASIN, 2000a, p. 216). Em sua época, seu pensamento sustentava a ideia de um legislador onipotente e árbitro regente do destino de homens universalmente egoístas. Para os regimes políticos de sua época, o critério que definiria o governante é exclusivamente o meio (violência, perfídia, entre outros) que ele utilizaria para atingir o fim de controlar uma sociabilidade universalmente egoísta. É óbvio que Maquiavel dava preferência ao governante bondoso e justo, mas isso escapava de ser uma premissa de seu pensamento: “jamais ninguém, antes de Maquiavel, ousara dizer coisas semelhantes” (CHASIN, 2000a, p. 219). Na Antiguidade clássica, diferentemente, as perfídias e as fraudes políticas eram vistas como vícios a serem corrigidos em prol da virtude. Maquiavel rompeu com o limite dessas categorias clássicas. Dizia que o princípio da boa política era o retorno ao núcleo fundante das leis, de sorte que o movimento histórico fosse análogo aos movimentos planetários dos astros. Desta maneira, seu pensamento passou a ser um simplismo mecânico que delineava toda vida social. Logo, a virtude para Maquiavel é a excelência da legalidade e o sortilégio do incansável retorno à ordem fundante. Enquanto frio analista de um presente que é corroído pelo desenvolvimento produtivo, Maquiavel mira alternativas por lupas do passado da Antiguidade clássica. Sua utópica república romana como protótipo do regime ideal está visível na carta ao seu amigo Francesco Vettori, na qual exalta a Antiguidade clássica. Dos clássicos, Maquiavel retoma a célebre teoria mista das formas cíclicas de governo do historiador Políbio. No entanto, enquanto Políbio ressalta o equilíbrio entre os poderes romanos (a monarquia, a república e a democracia), Maquiavel se fixa em seu oposto, no seu aspecto conflituoso. O pensamento maquiaveliano desmistifica o dissenso e usa-o como fator para o controle de uma sociabilidade universalmente egoísta, do controle do entrelaço dos múltiplos interesses societários. Logo, Maquiavel promove uma sociabilidade supostamente sadia; “nada mais do que a malha de contrapostos reciprocamente tolhidos” (CHASIN, 2000a, p. 224). Ele visualiza, assim, no passado a saída ao presente degenerado e constituído pelo impulso egoísta dos homens à prosperidade e ao reconhecimento público. Com isso, em Maquiavel, a legislatura e o Estado forte passaram a ser indícios da liberdade, promovendo uma realidade fracionada e competitiva, subordinada a uma idealidade por eles aglutinada. De acordo com o pensamento maquiaveliano, o remédio para a

cólera humana é a legalidade que a mantém integrada ao social e ao Estado demiúrgico, onde os segmentos societários vivem em uma ilimitada vigilância que, por sua vez, os limita e os condiciona. Por isso, o pensamento de Maquiavel é, simultaneamente, uma convivência anunciada e encolhida. Maquiavel percebe a embrionária luta de classes da modernidade, mas, por estar preso ao passado republicano da Antiguidade clássica, toma-a como mero embate de indivíduos autossustentáveis. O mundo maquiaveliano é, portanto, uma harmonia à custa de indivíduos tolhidos em um império de disputas perenes. Seu pensamento corresponde a uma liberdade confinada entre agentes societários mutuamente limitados.

De um lado, isto antecipa ou é simplesmente a expressão mais remota da definição negativa de liberdade, própria da modernidade do capital; de outro, estende sobre a nova era o severo enquadramento coletivo das individualidades característico das comunidades antigas e medieval. Ou seja, fica a meio caminho entre o passado remoto e o futuro distante; se manifesta, pois, como atualidade enquanto ambiguidade recém-nascida. (CHASIN, 2000a, p. 230).

No capital desenvolvido, a individualidade de cada um é tolhida multiplamente pelas outras individualidades. A liberdade de um é aviltada pela fronteira amesquinhada alheia. Essa liberdade é padronizada pela ferocidade do isolamento dissolvido em má subjetividade em sua objetividade impotente, ou seja, a liberdade coabita com a pobreza do espírito humano nos umbrais do capital: “de fato, para Maquiavel, a desumanidade do homem está no próprio homem, cuja identidade perene é a maldade natural” (CHASIN, 2000a, p. 233). Maquiavel vai pincelando uma criatura franca e declaradamente egoísta, agressiva e ambiciosa, afinal, ele flagra a individualidade burguesa em seu nascedouro: “esse foi o panorama inaugural da modernidade em todas as sociedades, época de bastardos e aventureiros, no dizer de um autor, agudamente perfilada na Itália” (CHASIN, 2000a, p. 234). Foi desta maneira que o capital produziu seu legalismo enevado de uma comunidade politicamente ilusória: “o poder político ganha visto truculento e alma salvacionista, enquanto o homem é rebaixado a lixo cósmico” (CHASIN, 2000a, p. 235). Essa é denominada ontopositividade da política na qual Maquiavel está consequentemente integrado, bem como Arendt, quando a pensadora enaltece a política clássica em pleno século vinte. Na época de Maquiavel surge o Estado

unificado e de importância universal, época também do surgimento do capital acumulado e de seu imperialismo, levado a cabo pela burguesia nos séculos ulteriores.

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

Nunca o egoísmo humano, em cunho minimamente natural, havia sido considerado no pensamento político ocidental, como fora com Maquiavel. Os antigos, afinal, lidavam com virtudes e vícios como categorias contingentes no homem. Portanto, diferente da natureza egoísta imposta por Maquiavel ao homem, nos utilizamos de Marx, que constata que o homem é um ser socialmente constituído. Até mesmo na Idade Média, a natureza do homem foi, de certa maneira, moldada positivamente, uma vez que era considerada de origem divina. Todavia, Maquiavel flagra o nascituro do homem essencialmente mau.

Sem dúvida, essas dimensões do pensamento maquiaveliano não estão confinadas a si mesmas, mas integram um complexo movido e movente no interior caudal renascentista, que impulsionou a dissolução da unidade harmônica da cultura medieval, cuja base foi demolida ao longo dos séculos XV e XVI: a *cadeia hierárquica do ser*, na qual todas as coisas, positiva e definitivamente, tinham seu lugar próprio, firme e indiscutível dentro da ordem geral. Confluindo a nascente ordem do capital e o sistema heliocêntrico, ambos envolvendo decididamente o presente e impulsionando com vigor para o futuro, se conjugaram e potencializaram no movimento real e ideal que arrebatou do homem sua antiga condição privilegiada, o qual, drasticamente desvalorizado, foi convertido em exilado no interior do universo infinito e em desterrado no interior do cosmos social pulverizado. Sozinho e depreciado – e depreciado porque sozinho –, sem outro arrimo, lançou e foi coagido a lançar suas esperanças à conjunção abstrata dos homens na união imposta e ilusória do estado. (CHASIN, 2000a, p. 237-238, grifo do autor).

O pensamento maquiaveliano, que proclama a negatividade humana, serviu ao desenvolvimento ulterior das obras de Hobbes que buscou, por sua vez, sistematizar a racionalidade de Maquiavel. Desta forma, naturalizou o

estado de escassez do nascente modo produtivo capitalista na Europa. Todavia, apesar de seus limites, como intérprete de sua época, ele também é realista: seu cotidiano é a luta de todos contra todos pela sobrevivência diante da lógica do capital garantida pelo Estado.

A sociabilidade do capital é radicalmente incapaz de subsistir e se ordenar por suas forças intrínsecas, não é aqui o mais importante, dado que o *estado de natureza* comparece hobbesianamente como um recurso teórico, um suposto, uma configuração de referência contra a qual esbater e sustentar a necessidade do estado e especificamente o absolutismo. Um artifício para *demonstrar* o fundamento racional do estado, ou o estado como necessidade racional. É por essa via que Hobbes completa a revolução maquiaveliana, fundando o absolutismo político no absolutismo do homem individual. (CHASIN, 2000a, p. 241-242, grifos do autor).

O estado de natureza ordenado pela sociabilidade do capital traduz um plano divino transfigurado no e pelo Estado absolutista: é a comunidade teológica-feudal transfigurada na e pela comunidade política do Estado nacional, também negando a produtividade humano-genérica. O pensamento político é, por fim, uma artimanha racionalista produzida e engendrada pela lógica do capital que, conseqüentemente, concede salvacionismo humanitário ao Estado que, por sua vez, seguiu adiante na tragédia do desenvolvimento do mundo moderno.

É importante ainda exibir a falência da esquerda tradicional e a incipiência dos credos e propósitos ecléticos da chamada nova esquerda, constituída a partir de 1968, capaz de considerar revolucionário o pensamento político. Ambas as esquerdas perpassam a carência histórica anunciada pela já citada dupla regência do capital: um profundo desconhecimento do pensamento marxiano. Para combater os problemas dessa prática vulgar que engolfou os últimos cento e cinquenta anos, nasceu a necessidade daquilo que chamamos de um movimento de ideias voltado à redescoberta da obra de Marx, um projeto ambicioso e equilibrado, indiferente aos aplausos férteis que ignoram, ainda hoje, a problemática da ontonegatividade da política. Ao longo das últimas décadas, o pensamento político atingiu inúmeros cantos acadêmicos e militantes que, por sua vez, promoveram conceitos generalizantes e amorfos, reverberando o ilusionismo de uma plenipotência. É o anúncio de um espírito ausente de espírito que, por sua vez, é plasmado de denúncias: vibrante nos

versos e arrogante na postura, com vestes litúrgicas através das quais celebram uma missa depondo de altares carunchosos entendidos como revolucionários.

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

Marx diz que a arma das críticas jamais pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser vencido pelo poder material, mas também que a teoria se transforma em poder material logo que se apodera do homem. Toda crítica é capaz de ser revolucionária quando argumenta e se apresenta ao homem em sua raiz; e a raiz do homem é o próprio mundo do trabalho. A alegoria do pensamento político, do qual Arendt é uma célebre representante, é incapaz de reconhecer a trama movente e contraditória da realidade humana fundada pelo trabalho. Para a pensadora, afinal, o trabalho seria a mais natural e menos mundana das atividades humanas. Ao que tudo indica, para a autora, animais produzem riquezas objetivas. Desta maneira, valorizando a política, um procedimento gnosiológico, a pensadora acaba por regredir os esteios teóricos e práticos do homem. Ausente de espírito ontológico, o pensamento político, sucumbe à ignorância, no sentido estrito da palavra. Pois, acredita na equivalência entre indivíduos e ideias destacados da realidade. Esse também é o princípio das formas falsas de consciência, que jamais têm a verdade, fato antecipado a qualquer análise hermenêutica, como critério, mas sim a pluralidade de ideias. É possível de perceber esse princípio nos escritos da pensadora, quando ela proclama que a verdade é tirânica:

Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico do todo pensamento estritamente político. O pensamento político é representativo. (ARENDR, 2013, p. 299).

O pensamento político é ajustado à limitada apologia ao capital. Pois, a lógica do capital castrou as formas revolucionárias de consciência em atitudes e entendimentos vazios. Sobre o pensamento político, o que dizem ou escrevem em geral sobre a obra marxiana é mais do que sofrível. Por esse motivo, o problema no nosso trabalho é colocar a ciência em proveito da humanidade. O

pensamento político, obsoleto ao mundo humano, provoca um fracionamento do real em seu entendimento. Mostra, no seu exibicionismo ideológico de vitrine, sua luta no mercado de ideias em uma mesquinhez protoburguesa no submundo da cientificidade, fundamental para o ocultamento da lógica do capital. Portanto, é fruto de um gênero humano atrofiado pela realidade genocida e ultrapassada do capital.

O politicismo é intrínseco à ordem do capital: a ordem econômica é natural, a ordem política é o que resta para o homem configurar, e esta é decisiva, molda a convivência e realiza a justiça. A economia é [vista como] uma espécie de pano de fundo por si amorfo, ou melhor, uma plataforma virtual com várias possibilidades, que será decidida pela política – correlação de forças constitutiva de alianças. Em verdade a oposição ao caráter mecânico do economicismo leva ao politicismo (a política como última instância) sem que surja uma teoria mais consistente da sociabilidade e de seus processos, ou seja, o caráter de matrizamento da esfera produtiva é reduzido a uma posição relativamente secundária, isto é, fica-se sem saber qual a força determinativa do “fator” econômico. Na medida em que deixa de ser a força determinativa matrizadora da sociabilidade, e é convertida em fator, não se sabe mais com precisão qual é o peso determinativo desse fator, e a política passa a ser a última instância. Nesse contexto, a economia – o complexo produtivo material, a base material da existência humana, é reduzida a *fator*, ou seja, ocorre o desnaturamento ontológico da atividade vital ou essencial do homem. O politicismo transgride os lineamentos ontológicos marxianos em dois pontos fundamentais: 1) reduz o complexo fundante a fator, empobrece e estreita sua manifestação, irradiação e responsabilidade pelo conjunto da formação; 2) desordena a lógica determinativa, não mais se tem a linha consistente de determinação, as relações determinativas passam a ser voláteis, arbitrárias ou fortuitas, tendendo sempre a predominar, em última análise, a determinação da política como determinação decisiva. (CHASIN, 2000a, p. 34-35).

O pensamento político visa uma prática do encontro humano por meio da ética; um desejo ingênuo porque desconsidera a natureza da própria política. No entanto, a única possibilidade de uma política ética é uma política que negue a própria política e vise uma prática transformadora da realidade. Logo, a ética é um apelo imediatamente contraposto a toda forma de poder político. A política é repleta de atores e figurantes que se tornam o mofo nascido da fraqueza societária que, por sua vez, engendra a necessidade do poder político. O poder político é perigoso a ponto de precisar ser dividido; a prova de que a política possui um problema em si é o seu interminável apelo à ética, à honestidade e à

moralidade humanas. Nenhum poder político é legítimo, pois, em última instância, prenuncia o domínio do homem pelo homem em sua miséria societária. De modo que a partilha do poder é um simples voto piedoso ao homem. Por isso, hoje, configuram-se apenas saídas em um plano fantasioso, em forma de estruturas mentais, que têm como resultado a fraqueza do espírito humano. Por fim, o poder político existe na medida em que existe a fraqueza societal, levada a cabo pela propriedade privada. Portanto, o Estado no processo globalizante do planeta apenas corrobora seu papel-chave como agente do capital: assiste-se ao declínio do estado como necessidade capitalista, sem que, no entanto, o sistema por sua natureza possa vir a dispensá-lo por inteiro. O Estado é o agente regulador dos capitais em um ordenamento político global.

Sendo a democracia a forma mais apropriada ou necessária ao capital (porque fora da democracia a competição só pode ser [falha], e sem competição o capitalismo é um sistema [atrófico]), a ponto de dar a impressão de que é uma conquista universal, a [perspectiva crítica] da lógica humana societária do trabalho se posiciona, obrigatoriamente, pelo nível situado além da democracia, ou seja, da política, isto é, pela trama da sociabilidade. (CHASIN, 2000a, p. 41).

Enquanto o debate sobre os rumos do gênero humano for mantido na e pela política, na melhor das hipóteses, o Estado será um utensílio conservador do capital e a prática vulgar o seu agente. A aposta nos diálogos ecléticos, nos quais reside o reformismo, é o que há de mais de estacionário na prática vulgar. A falta de cultura marxológica, tanto nos núcleos acadêmicos como nos núcleos militantes, permite o acolhimento de Arendt que, por sua vez, argumenta que é a política, ou até mesmo uma divindade, e jamais o trabalho, o fundamento do ser social. Definitivamente, o pensamento arendtiano mostra a vitória da decadente, estacionária, quando necessário, reacionária, ideologia burguesa, sobre grande parte dos nichos acadêmicos e militantes absolutamente despreparados para superarem a política. Posto isso, é urgente e fundamental a prática radical de uma metapolítica, que atinja a política em sua raiz, que vá além de tudo aquilo já produzido até o momento que entorpeceu e desnaturou o gênero humano. Sabe-se que o homem é o único ser capaz de alterar a realidade e, por isso, necessita fazer-se impotente para a continuidade da lógica do capital. É fundamental, portanto, que o homem se perceba como produtor de si mesmo para que o capital seja sublimado. Por isso, ser revolucionário é negar a lógica

do capital e não apenas os problemas decorrentes dela. É válido lembrar que revolucionar a lógica do capital, como bem frisou Marx, nada se relaciona com a ausência de entraves no mundo humano, como um paraíso divino ou um fim da história, como aponta Arendt. Ainda ressaltamos que o objetivo da ultrapassagem da lógica do capital é o de uma humanidade emancipada, jamais o de uma única classe.

A revolução universal ou emancipação humana é mais importante que qualquer um de seus agentes reais ou imaginários, inclusive mais importante do que aquele que até aqui foi mais reconhecido e valorizado – o proletariado. (CHASIN, 2000a, p. 64).

O que está em conflito é o futuro do gênero humano, contrário ao futuro de uma só classe. Há uma enorme dificuldade de desfazer esses mitos criados largamente ao longo dos últimos quase cento e cinquenta anos, desde o falecimento de Marx. Na realidade, é uma luta pela continuidade do gênero humano, fundamentalmente contra qualquer espécie de privilégio. É uma luta por um homem guiado pelo trabalho emancipado que, por sua vez, perfaz a realidade por meio do conhecimento científico. Nesse sentido, o trabalho é a forma humana da riqueza.

A humanidade já enveredou pelo domínio biológico do gênero e do planeta [...] está no limiar do domínio da vida. Isso confirma a potência infinita do trabalho [...] A clonagem de Dolly e Polly confirmam a potência infinita do trabalho do homem social [...]. Diante [...] do desenvolvimento da potência do trabalho humano, a propriedade privada dos meios de produção, o estado e a política aparecem como anacronismos insuportáveis, mastodontes historicamente vencidos que entulham as vias do desenvolvimento humano-societário. (CHASIN, 2000a, p. 72).

O capital só é capaz de apreender o homem e seu trabalho de maneira limitada, voltado ao mercado. Hoje, sabe-se que o homem já se tornou demiurgo da natureza, resta-lhe tornar-se demiurgo de si mesmo, superando os entraves da lógica do capital e perfazendo a capacidade produtiva de uma vida genuinamente consciente da realidade. Logo, o credo pela política, credo defendido no pensamento arendtiano, é historicamente demarcado em um período de crise estrutural do capital e de insolubilidades gritantes do abafante sucesso do capitalismo desenvolvido e do insucesso do socialismo soviético. Ressaltamos que a perspectiva revolucionária do trabalho nunca obteve vitória desde a sua primeira grande derrota no contrarrevolucionamento burguês,

devido ao círculo autoperpetuador capital-Estado que, por sua vez, energiza sua tendência naturalizante do real. Esse círculo autoperpetuador acontece através do trabalho submisso ao capital. Marx já denunciava os limites mesquinhos da política na Alemanha no século dezenove, que décadas mais tarde culminou no nazismo. Logo, parece-nos que a existência do Estado é indissociável à existência do escravismo e, à política, só cabem as tarefas negativas ou preparatórias dos processos revolucionários.

Democracia [...] pertence ao anel perpetuador [...]. É, decerto, parte de um circuito menos perverso que outros [...]. Nem tudo e nem todos têm acesso a todos os cantos. Sua *mágica* é reflexionar os crivos, as tramas e os urdumes da placenta em que é gerada. (CHASIN, 2000a, p. 97, grifo do autor).

É óbvio, no entanto, que devemos retomar a democracia como ponto de partida para algo verdadeiramente emancipatório num futuro. Afinal, está visível que a própria democracia já esgotou seus truques e mitos. Por isso, necessitasse, primeiro, de uma democracia da perspectiva do trabalho, que vise, em um segundo momento, uma sociabilidade para além do capital. Por fim, assinala-se que a política é o aprimoramento do domínio do capital sobre o trabalho, ou seja, a continuidade do escravismo humano. A luta pelo projeto emancipatório humano jamais deve ser apenas pelo poder do Estado, mas também contra ele, pois sustenta o capital. Por esse motivo que Marx afirmou que todos os processos revolucionários falharam ao aprimorarem o Estado ao invés de rejeitar esse pesadelo sufocante.

Sem embargo, no oceano de tinta e saliva que já se gastou sobre o assunto, a tarefa revolucionária, primeiramente, deve ser a luta por uma democracia a partir da perspectiva do trabalho, tendo como norte uma política negativa, um revolucionamento que negue a própria política. E, desta maneira, rompendo com o Estado, que é o coágulo energético do capital. Profundamente oposto ao pensamento arendtiano, que valoriza a política, analisando a ontonegatividade dessa atividade em sua trajetória intelectual, por sua vez, lutamos vigorosamente pela volta da ontologia, e de sua riqueza categorial, do inúmeras vezes sepulto Marx.

CONSIDERAÇÕES

Como provado, Arendt é uma pensadora que faz jus às tendências que falam contra Marx e o mundo do trabalho. Por meio de seu pensamento, o marxismo torna-se reducionista e determinista. Arendt se passa por uma defensora do pensamento aberto às causas múltiplas do real, possuidora de uma neutralidade política invejável; o entendimento sobre a história no marxismo torna-se teleológico e, com a pensadora, consonante com a generidade humana; e continua dizendo que supera o marxismo, pois tem uma filosofia que valoriza a política, que vai além da encantadora teleologia histórica erguida por Marx. Partindo disso, novamente, nos perguntamos sobre o vínculo prático entre política e memória no pensamento arendtiano. Nosso intuito foi apontar o desentendimento da pensadora no que diz respeito ao procedimento analítico da ontologia histórico-imanente, sem o qual é impossível formular corretamente algum problema autenticamente ontológico da realidade.

Para depreciar os revolucionamentos trazidos pelo mundo do trabalho, percebe-se que a pensadora procura fragmentos da lógica do capital em diferentes momentos históricos, que teriam incentivado ou dificultado o seu desenvolvimento. Imediatamente, a lógica do capital é horizontal e anacronicamente expandida a milhares de anos do desenvolvimento humano. Desta maneira, a pensadora decanta sua incapacidade de pensar a lógica do capital. Do ponto de vista político, a lógica do capital está longe de ser algo passageiro, contingente, algo historicamente superável, estando confinada a episódios remediadores necessários à sua continuidade. Como apontado anteriormente, nota-se que o pensamento político desconsidera as bases causais do capital, historicamente há muito estabelecidas: genocídios, conflitos, captura sempre ampliada de mais-valor, tendência ao obscurantismo, dentre outras. Desta maneira, o pensamento político cria uma lacuna entre a análise da pensadora e a realidade, que é uma maneira indispensável para deslocar os problemas que emergem do capital. Em outras palavras, para que a lógica do capital continue sendo preservada, seus antagonismos precisam ser encobertos por seus ideólogos, como faz a pensadora.

O pensamento político fundamenta esse acobertamento, sendo socialmente ativado pelos antagonismos sociais. A natureza do poder político

está em produzir um entendimento mediativo de uma sociabilidade degenerada. No entanto, o poder político é incapaz de deter a dinâmica produtiva que o engendra. Em miúdos: o poder político é a prova de uma humanidade tolhida de seu trabalho e de seu mundo. Ela é uma fachada extrassocial, ilusória e obsoleta, para a produtividade social humano-genérica. Por esse motivo, o pensamento revolucionário anuncia a necessidade do aniquilamento universal do poder político propriamente dito. Permanecendo em seu quadro societário subjacente, como provado, o revolucionamento político nunca ultrapassa as fronteiras de sua natureza parcial e mediadora. Logo, é impossível um revolucionamento radical ausente de propósito metapolítico. Para a pensadora, ao contrário da autonomia do gênero humano, organizada pelo mundo do trabalho, o importante habita numa realidade contemplada por alguns poucos capazes de realizar tal procedimento político, como o rei-filósofo, criticado pela própria autora.

Distante qualitativamente da ontologia histórico-imanente, que contesta o fantasmático mundo político, Arendt procura o remédio contra o surto totalitário em um período pré-capitalista, tendo início na Antiguidade clássica, sobretudo, na pólis ateniense. Conforme mostramos anteriormente, é diferenciando politicamente os Estados Unidos dos equiparados nazismo e estalinismo que Arendt desvia os olhares de seus leitores da realidade esgotada do capital. O pensamento arendtiano percebe a lógica do capital de forma incapturável, sem que dê alguma alternativa para a realidade além do ideal da Antiguidade clássica, supostamente incorporado no revolucionamento americano. Desta forma, arquiteta a mística de que o capital e seu campo ideológico pairam sobre a história, fora do alcance humano. Fundamentada no pressuposto de que a lógica do capital esteve presente de forma fragmentada nos mais diferentes períodos históricos, Arendt naturaliza a realidade e uma nebulosa proverbial cativa os amadores que, por sua vez, aderem ao ideal da Antiguidade clássica como o que há de mais desenvolvido no conhecimento científico.

Como apontado, é nítida a defesa da pensadora pela lógica do capital que, por sua vez, seria intencionada desde o princípio do gênero humano. A lógica do capital fundamenta-se no desígnio de que a natureza humana está inclinada à permuta e que seus fundamentos já se encontravam enraizados nas práticas econômicas mais primitivas. Para seus apologetas, o capital estaria apenas amadurecendo num processo natural e evolutivo da humanidade. O

período feudal teria produzido apenas um hiato em seu processo natural e evolutivo, que se encontrava em franco desenvolvimento na Antiguidade clássica e que foi paralisado pelo cruzamento com o modo de vida de outros povos considerados bárbaros. Com a vinda definitiva do Estado centralizado, os bloqueios ao desenvolvimento do capital foram, simplesmente, sendo afastados e a natureza humana teria retomado seu curso natural na história. Como é comovente, confortável e atraente, o panorama de uma ideia antecipada à realidade e ao próprio homem; porém, como relatou certa vez Marx, homens jamais se afogam, simplesmente, por estarem possuídos pela ideia de gravidade.

O pensamento arendtiano permite a leitura de inúmeros e diferentes períodos históricos em conformidade com a lógica do capital, conduzido por um tipo ideal analítico que obnubila todo fundo histórico conflituoso produzido objetivamente. De acordo com seu pensamento, conseqüentemente, existe apenas o desenvolvimento humano-social que tende ao capital, presente em seus mais diversos graus ao longo da história. É desta maneira que constatamos que seu pensamento perfaz uma teleologia histórica. Por sua vez, também o ataque da pensadora ao totalitarismo diz respeito a uma teleologia histórica produzida por ele. No entanto, os denominados regimes totalitários atacados pela pensadora perfazem os mesmos hiatos que notamos em sua filosofia: o desprezo pelo real em prol de uma teleologia histórica.

Em contraponto à autora, no entanto, para a ontologia histórico-imanente, cada objeto é integrado ativamente em seu contexto histórico. Neste sentido, o capital possui sua especificidade histórica definida e, por isso, é intransferível para outros períodos históricos. Para mais, é inconcebível que a lógica do capital seja manipulada em seu próprio contexto. Devido ao seu encanto pela política, ambos os problemas perpassam a obra da pensadora. É assim que a pensadora conserva a lógica do capital. Por esse motivo, como apontado anteriormente, todo pensamento que pretenda desprender-se da ontologia histórico-imanente está condenado ao fracasso. Sem embargo, fica evidente que a pensadora é apenas mais uma apologeta do capital.

Mas, por qual motivo a pensadora se encaixa nessa categoria, uma vez que ela se coloca indiferente à lógica do capital? O motivo é que, ao negar o acúmulo do conhecimento científico de seu tempo, empreendido cerca de um

século antes, seu pensamento exhibe um mundo organizado, porém destrutivo, que o capital pretende manter. Para o capital, o que deve ser lembrado está intimamente relacionado ao vínculo capital-liberdade, de que sua lógica oferece aos indivíduos a liberdade ilimitada e de que inexitem alternativas diferentes daquela brindada pelo próprio capital. E o que deve ser silenciado ocupa-se com tudo aquilo que o referido vínculo oculta: o trato exploratório do capital sobre o trabalho e o menosprezo pela generidade humana. A pensadora sustenta, pontualmente, aquilo que é papagueado sobre a lógica do capital que, como percebemos, carece de ontologia histórico-imanente, produzindo, desta maneira, formas falsas de consciência. No que tange ao que é lembrado na sociedade, é importante perceber que toda ideologia se fundamenta na capacidade que têm seus apologetas para conservar sua lógica, que é atributo constitutivo da memória, ou seja, o selecionamento daquilo que deve ser lembrado e esquecido. Desta forma, o capital mantém sua credibilidade e seu processo organizacional; sua continuidade histórica. Para que sobreviva, o capital necessita desse intenso poder organizativo para manter seu construto ideológico que, por sua vez, visa conservar a sua lógica contraditória, mesmo que em iminente decadência: sem dúvida, um passado cuidadosamente selecionado, porém um passado que permite revigorar sua ideologia.

É assim que a esgotada lógica do capital ganha fôlego ideológico, sobretudo, no pensamento arendtiano. A credibilidade do capital é amparada pelo poder material usurpado ao longo da história e que pode ser combinado de inúmeras maneiras em seu benefício. Já seu processo organizativo é orientado para manter sua intencionalidade, reinterpretando incessantemente o real contra os possíveis combates no presente e no futuro, como a filósofa faz contra o pensamento revolucionário. No entanto, uma ideologia nunca prossegue seu caminho de maneira infalível; monolítica. Sua repulsa pelo seu contrário, o pensamento revolucionário, produz uma contínua disputa por aquilo que deve ser lembrado e esquecido na sociedade. Essa disputa acontece precisamente pelo seu incansável recalque, fundamental para sua sobrevivência. Neste sentido, faz-se necessário no combate ao capital desenvolver caminhos para integrar dados históricos que tenham sido menosprezados. Reconhecer esse procedimento manipulatório ou, em outras palavras, o vínculo prático entre a política e memória no pensamento arendtiano, é passo fundamental para que o

real escape dessa montagem ideológica provocada pela lógica do capital. Por fim, no que diz respeito a toda ideologia, uma maneira de distinguir sua validade consiste em perguntarmos sobre seus resultados práticos para o gênero humano. E, como recusamos aplaudir o cortejo suntuoso do capital, propalado pela pensadora e que marcha sobre os que jazem por terra, procuramos analisar ontologicamente sua filosofia. Em nossa análise, demonstramos o procedimento manipulatório, o vínculo prático entre política e memória, arquitetado pelo pensamento arendtiano que é, por sua vez, diametralmente contrário a produtividade social humano-genérica.

Num período histórico decadente devido ao obscurantismo intelectual, o pensamento arendtiano ignora a lógica produtiva do capital e sua objetividade imposta ao homem, da qual nasceu o que ela denomina de totalitarismo. Em suas veleidades, produz uma racionalidade autossustentável, uma teoria antecipada aos fatos, que isola a demanda gnosiológica sustentada pelo seu fundo histórico produzido objetivamente. Desconsiderando a objetividade histórica, a pensadora enaltece na Antiguidade clássica um suposto gérmen de um projeto civilizatório ocidental que valorizava a política contra o revolucionamento do trabalho, categoria considerada autoritária, fanática, extremista, missionária; passível de exílio no atual mundo sem muita cerimônia. Parece-nos que Arendt busca, por meio do ideal político da Antiguidade clássica, depreciar os procedimentos surgidos no mundo do trabalho, característica própria do aniquilamento de uma postura revolucionária. Por isso, essa volta ao pensamento político da Antiguidade clássica demonstra que a pensadora adota um tipo ideal analítico, pois ignora o acúmulo do desenvolvimento humano-genérico de seu tempo. O distúrbio de tipos ideais analíticos é o seu entendimento da realidade em sua aparência que, por sua vez, nega toda a objetividade histórica. Por isso, o modelo adotado pela pensadora viabiliza uma análise positiva da política e negativa do gênero humano.

É desta maneira que seu pensamento equipara, em formas puramente mentais, nazismo e estalinismo; culpabiliza os revolucionamentos de 1789 e de 1917 pelos chamados regimes totalitários no século vinte, tanto na Alemanha como na Rússia; e, ainda, oculta o imperialismo dos Estados Unidos, por meio de uma apologia ao pensamento político da Antiguidade clássica. Consequentemente, a pensadora exalta o politicismo e ignora a objetividade

histórica; é anacrônica quando ignora a historicidade com os seus tipos ideais analíticos; e, por fim, decanta uma teleologia histórica; aquilo que ela diz combater em suas obras. É devido a esse distúrbio que a pensadora demonstra o que se tem de mais ultrapassado no seu pensamento: o recalque ao binômio capital-nazismo. Esse seu repúdio expressa-se em seus elogios ao pensamento político da Antiguidade clássica, preso a um plano de fundo material indeterminado e incapturável. O pensamento político, incapaz de uma análise científica do real, acaba sendo transposto ao longo da história anacronicamente, como se os homens vivessem destacados de sua gênese ontológica. Desta forma, o pensamento arendtiano presume a falta de controle produtivo do gênero humano da história, de seu mundo forjado pelo trabalho, e ressalta o homem mônada, ilustrado pelo capital, ausente de uma exigência objetiva; determinada, dialética. O pensamento de Arendt impede a tomada de uma consciência científico-revolucionária na medida em que naturaliza a realidade objetiva reduzindo, desta maneira, a produtividade social genérico-humana a um pensamento contingente apologeta ao capital que, por sua vez, abomina tudo aquilo que se aproxima dos revolucionamentos produzidos pelo mundo do trabalho; pelo “sangrento espírito moderno sem um deus”.

Colocando-se em um ilusório ventre axiologicamente neutro, a pensadora sugere uma saída política dentro dos próprios limites da política: mediante um reencontro especulativo com o passado ao contrário de uma ultrapassagem por meio do controle produtivo-humano do presente, ou seja, de um procedimento metapolítico. Portanto, seu pensamento torna-se antípoda da historicidade, pois desconsidera a objetividade histórica. Seu pensamento é fruto do fetichismo da lógica do capital, da qual a pensadora é a mais confessa apologeta. Logo, produz uma filosofia idealista, hermeneuta, circunscrita em estruturas puramente mentais, incapazes de promoverem garantias de sobrevivência ao gênero humano. É assim que Arendt colabora com uma realidade legitimada frente à supostos perigos autoritários do mundo do trabalho, considerados por ela como alheios ao pensamento político e, conseqüentemente, alheios à lógica do capital. Fica constatado que a pensadora exalta a política e deixa de lado o mundo do trabalho, do qual surge o mundo humano. Por esse motivo, esse real talhado pela pensadora em experiências voláteis possibilita a continuidade da lógica do capital e um combate aos revolucionamentos radicais na história.

Nessa história sem horizontes, nesse futuro ausente, Clio, a musa da história, permanece em sono profundo e, aparentemente, inconvertível; sem o controle consciente daqueles que a produzem. A problemática prática permanece a mesma: vencer ideologicamente os apologetas do capital, mas também pela luta no mundo do trabalho, o conflito fundamental relativo ao direito estrutural de controle do metabolismo social como um todo e, portanto, do ineditismo da revolução. Concluindo, a pensadora perfaz uma apologia ao capital, produzindo formas falsas de consciência; pois, a história é pretérita, mas sua memória se faz no presente. E que fique manifesto nosso propósito: é preciso mudar o mundo, nunca o passado.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, P. A crise da crise do marxismo: uma introdução a um debate contemporâneo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. Linhagens do Estado absolutista. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. Passagens da Antiguidade ao feudalismo. Tradução de Renato Prelorentzou. São Paulo: UNESP, 2016.
- ARENDT, H. O que é política. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. Eichmann em Jerusalém. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. A dignidade da política. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. Crises da república. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. Sobre a violência. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. Sobre a revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. Origens do totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. Entre o passado e o futuro. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BERMAN, M. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura na modernidade.

Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo:

Companhia das Letras, 1986.

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

_____. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In: _____. Marx hoje. São Paulo: Ensaio, 1987.

_____. Ensaios Ad Hominem, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000a.

_____. A miséria brasileira. Santo André: Ad Hominem, 2000b.

_____. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

DOSSE, F. A história em migalhas: dos “Annales” à “Nova História”. Tradução de Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio, 1992.

DUARTE, A. O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado.

Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2007.

HARDT, M. NEGRI, A. Império. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HAUSER, A. História social da arte e da literatura. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

HERF, J. O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República

de Weimar e no Terceiro Reich. Tradução de Cláudio Frederico da S. Ramos. São Paulo: Ensaio, 1993.

LAFER, C. Da dignidade da política. Discurso. São Paulo. v.3. p. 185-198. 1973.

LOSURDO, D. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. Crítica marxista. São Paulo. v. 17. p. 51-79. 2006.

_____. Guerra e revolução: o mundo um século após outubro de 1917.

Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu e como pode renascer. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2018.

LOUREIRO, I. A revolução alemã: 1918-1923. São Paulo: UNESP, 2005.

LUKÁCS, G. El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. O romance como epopeia burguesa. Tradução de Letizia Zini Antunes. In: _____. Ensaios Ad Hominem, Tomo II – Música e Literatura. São Paulo: Ad Hominem, 1999.

_____. Marx e o problema da decadência ideológica. In: _____. Marxismo e a teoria da literatura. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

_____. Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, K. A burguesia e a contra-revolução. Tradução de José Chasin, Maria

Dolores Prades e Márcia Valéria Martins Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1989.

_____. O capital: crítica da economia política. v.1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. ENGELS, F. A ideologia alemã. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. Manifesto comunista. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

_____. Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. Os portões do Éden: igualitarismo, política e Estado nas origens do pensamento moderno. São Paulo: Boitempo, 2019.

MÉSZÁROS, I. Política radical e transição para o socialismo. Tradução de José Chasin e Ester Vaisman. In: CHASIN, J. Marx hoje. São Paulo: Ensaio, 1987.

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

_____. Estrutura social e formas de consciência I: a determinação social do método. Tradução de Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paula Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado. Tradução de Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo, 2015.

REZENDE, C. C. Suicídio revolucionário: a luta armada e a herança da

quimérica revolução em etapas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

_____. Politicidade e generidade no último Lukács. Tese em Ciências Sociais – Universidade Estadual Paulista, Marília. 2015.

_____. A regência do capital sem capitalismo nas sociedades pós-capitalistas. Projeto História. São Paulo. v. 60. p. 7-43. 2017.

SAUNDERS, F. S. Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da cultura.

Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SCHAMA, S. O poder da arte. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WOOD, E. M. Democracia versus capitalismo: a renovação do materialismo histórico. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. O império do capital. Tradução de Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.