

“Uma sociedade muito parecida com a das formigas e das abelhas”: Hannah Arendt e Walter Benjamin em tempos sombrios

“A society very similar to that of the ants and bees”: Hannah Arendt and Walter Benjamin in dark times



REGIANI, Álvaro Ribeiro*

 <https://orcid.org/0000-0003-0685-435X>

RESUMO: O presente ensaio interpreta a crítica feita ao imperialismo por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. Nesta análise histórica, fortemente influenciada pela filosofia de Walter Benjamin, o imperialismo foi descrito por Arendt por meio dos pontos de ruptura que desencadeou a despolitização dos Estados-nações pela superfluidez do capital e dos homens, sendo, novamente, utilizado pelo movimento totalitário. Deste modo, foi intuito deste trabalho desvelar o diálogo que Arendt fez com Benjamin sobre a fragmentação da tradição política e interpretar as leituras que ambos fizeram dos livros e dos contos de Franz Kafka que serviram para os dois intelectuais como metáfora para compreenderem a intensificação do capitalismo em sua fase imperialista e a ascensão totalitária.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt; Walter Benjamin; Imperialismo; Capitalismo; Totalitarismo.

ABSTRACT: This essay interprets Hannah Arendt's criticism of imperialism in *Origins of Totalitarianism*. Influenced by the philosophy of Walter Benjamin, this historical analysis of imperialism was in Arendt's work described through the breaking points that triggered the depoliticization of nation-states by the superfluity of capital and men, being, again, used by the totalitarian movement. The aim of this work was to reveal the dialogue that Arendt had with Benjamin about the fragmentation of the political tradition and to interpret the readings that both made of both authors' readings on Franz Kafka's books and short stories that served for to the two intellectuals as a metaphor to understand the intensification of the capitalism in its imperialist phase and the totalitarian rise.

KEYWORDS: Hannah Arendt; Walter Benjamin; Imperialism; Capitalism; Totalitarianism.

Recebido em: 14/05/2022
Aprovado em: 11/10/2022

* Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO. Docente de História das Américas na Universidade Estadual de Goiás - Campus Nordeste. E-mail: alvaro.regiani@ueg.br.



Introdução

Quando Hannah Arendt chegou aos Estados Unidos, trouxe poucos pertences: tinha vinte cinco dólares, algumas roupas e as “Teses sobre a filosofia de História”, na época sem título, escrita pelo filósofo Walter Benjamin.¹ Os dois se conheceram em Paris nos anos 30 e, logo, tornaram-se amigos por intermédio do primeiro marido de Arendt, Günther Anders, que era primo de Benjamin. Arendt, Anders e Benjamin eram judeus alemães e se somaram a outros trinta e sete mil refugiados na França. Embora não fosse uma comunidade, todos os três viveram esse intenso cenário intelectual, conforme descrito pela biógrafa Laure Adler:

Günther escreve muito. Hannah também. Qualquer outra atividade lhes é recusada (...). Frequentam os romancistas Arnold Zweig e Alfred Döblin, e Walter Benjamin é claro. Hannah revê Raymond Aron, assiste aos seminários de Alexandre Kojève sobre Hegel, onde cruza com Sartre, tem longas conversas com Jean Wahl, que introduziu o pensamento de Karl Jaspers na França, e com Alexandre Koyré, que colabora com a revista *Recherches philosophiques*. Relê Kant, anota Hegel, frequenta a Sorbonne (ADLER, 2014, p. 140).

Hannah Arendt “lê as páginas que Benjamin lhe dá, fragmentos do futuro *Passagens*” e divide com ele vários interesses em comum em suas conversas (ADLER, 2014, p. 140). Na Alemanha, Walter Benjamin era ligado ao Instituto de Pesquisa Social que anos mais tarde seria conhecido como a Escola de Frankfurt, composta pelos filósofos Herbert Marcuse, Theodor Adorno e Max Horkheimer. No exílio francês, Benjamin recebia do Instituto para escrever artigos acadêmicos; esse dinheiro ajudava-o a se sustentar.

Frequentemente, Hannah Arendt se encontrava com Walter Benjamin no fim da tarde na Biblioteca Nacional de Paris para discutir filosofia, literatura e, em particular, a obra do escritor judeu-tcheco Franz Kafka (COELHO, 2020, p. 827). Kafka era para Arendt o “modelo de reflexão intelectual sobre o significado da origem” (ADLER, 2014, p. 137). Enquanto que, para Benjamin, Kafka era um enigma que “dispunha de uma capacidade rara para criar parábolas. Mas ele não se esgota jamais naquilo que é interpretável, muito pelo contrário, ele toma todas as precauções possíveis para dificultar a interpretação de seus textos” (BENJAMIN, 2012, p. 161).

¹ Em 1968, Hannah Arendt intitulou esse manuscrito de “Teses sobre a filosofia da História” (*Theses on the philosophy of history*) de acordo com o texto recebido por Walter Benjamin. No Brasil, foi popularizado o título “Sobre o conceito de história”, dado por Theodor Adorno, que também recebeu de Benjamin uma versão desse texto. Há no mínimo quatro versões das teses. Benjamin tinha o hábito de compartilhar seus escritos com ligeiras diferenças entre seus amigos íntimos até ele definir a última. Mas não há diferenças substanciais no sentido textual pretendido por Benjamin. Para mais detalhes, ver: COELHO, Maria Francisca Pinheiro. Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da amizade e afinidades eletivas em tempos sombrios. *Revista Sociedade e Estado*. Volume 35, Número 3, setembro/dezembro 2020.

Entretanto, no dia três de setembro de 1939, a França e a Inglaterra declararam guerra à Alemanha nazista e todos os refugiados alemães residentes em Paris tornaram-se inimigos. Membros do governo francês afixaram vários avisos alertando os alemães que deveriam ir para o Estádio Olímpico, localizado ao norte de Paris. Conforme narra Jeanne Marie Gagnebin,² Walter Benjamin soube da destituição de sua cidadania alemã quando não conseguiu se naturalizar francês. Ele e outros 4 mil homens foram ao Estádio e lá ficaram confinados por duas semanas até serem encaminhados para outros campos (GAGNEBIN, 1999, p. 205).

Walter Benjamin foi remanejado para o campo de trabalhadores voluntários em Vernuche, perto de Nevers, com outros trezentos homens. Após dois meses preso, em novembro, ele conseguiu a liberdade, muito por conta da ação de seus amigos franceses. “Em 30 de novembro de 1939”, narra Jeanne Marie Gagnebin, “Benjamin escreve a Horkheimer: “A Bibliothèque Nationale foi reaberta e conto retomar meus trabalhos depois de ter me restabelecido minimamente e arrumando meus papéis” (GAGNEBIN, 1999, p. 206). Contudo, a estranha normalidade anterior ao três de setembro de 1939 não voltaria.

Em maio de 1940, tropas nazistas invadiram a França e Walter Benjamin fugiu de Paris para Lourdes e, logo depois, chegou em Marselha. Com ajuda do filósofo Max Horkheimer, que estava em Nova Iorque, Benjamin obteve um visto de trânsito através da Espanha e de Portugal para embarcar rumo aos Estados Unidos, mas não conseguiu prosseguir, ele não tinha “um documento essencial: um visto francês de saída da França” (GAGNEBIN, 1999, p. 207). Sem muitas opções, Benjamin decidiu fugir pela fronteira espanhola ao chegar em Port Bou e se juntar a um pequeno grupo de refugiados que seguem a pé, mas ele não conseguiu ir até o final. Como Hannah Arendt narra décadas depois:

O pequeno grupo de refugiados a que ele se juntara alcançou a cidade da fronteira, para ali saber que a Espanha fechara suas fronteiras naquele mesmo dia e que os oficiais não aceitavam vistos expedidos em Marselha. Supostamente os refugiados teriam de voltar à França no dia seguinte, pelo mesmo caminho. Durante a noite, Benjamin se matou, com o que os oficiais da fronteira, impressionados com o suicídio, permitiram que seus companheiros seguissem até Portugal. Poucas semanas depois, suspendeu-se novamente o embargo dos vistos. Um dia antes, Benjamin teria passado sem nenhum problema; um dia depois, as pessoas em Marselha saberiam que, de momento, era impossível passar pela Espanha. Apenas naquele dia particular foi possível a catástrofe (ARENDR, 2008a, p. 185).

² O artigo de Jeanne Marie Gagnebin, “Anexo: Walter Benjamin, um “estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã” foi publicado no suplemento Cultura do O Estado de São Paulo em 28 de fevereiro de 1999, utilizo aqui a versão ampliada do livro de SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

Alguns meses depois do suicídio de Walter Benjamin, Hannah Arendt também em fuga, passou em Port Bou, para localizar o túmulo de Benjamin. Mas, em vão. Como dito, ela carregou as “Teses sobre a filosofia da história” dadas por ele em setembro de 1940, em Marselha, para ser entregue ao filósofo Theodor Adorno nos Estados Unidos, caso não conseguisse fugir. Dias depois, após sua chegada em Nova Iorque, Arendt entregou os manuscritos com suas anotações de punho para Adorno (COELHO, 2020, p. 819).

Tal qual o pedido de Kafka para o seu amigo Max Brod de queimar seus contos,³ Walter Benjamin tinha o desejo “que o ensaio não fosse publicado, mas, ao receber o manuscrito, Adorno decidiu que era importante demais para permanecer em mãos privadas” (LILLA, 2017, p. 98). Duas décadas depois, Hannah Arendt colaborou com a edição norte-americana do livro *Illuminations* de Walter Benjamin, no qual as teses e outros artigos foram revistos por ela. Arendt elaborou a introdução, “Walter Benjamin: 1892-1940”,⁴ um relato biográfico:

Walter Benjamin, um escritor judaico-alemão que era conhecido, mas não famoso, como colaborador de revistas e seções literárias de jornais, durante menos de dez anos antes da tomada de poder por Hitler e sua própria emigração. Eram poucos os que ainda conheciam seu nome quando optou pela morte naqueles primeiros dias do outono de 1940 que, para muitos de sua origem e geração, marcaram o momento mais negro da guerra - a queda da França, a ameaça à Inglaterra, o ainda intacto pacto Hitler-Stalin, cuja consequência mais temida naquele momento era a íntima cooperação entre as duas forças policiais secretas mais poderosas da Europa (ARENDR, 2008a, p. 165).

Neste sentido, pretende-se descrever a amizade entre Hannah Arendt e Walter Benjamin, de modo a demonstrar o cotidiano dos apátridas em tempos sombrios, bem como a elaboração da crítica da autora ao capitalismo. Ao centrar uma reflexão sobre o totalitarismo, Arendt esmiuçou fenômenos anteriores, como o imperialismo e o racismo, que guardam uma correspondência com a catástrofe do século XX.

³ No artigo “Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte” (1934), Walter Benjamin interpreta dois motivos para o pedido de Kafka a Max Brod; no segundo argumento, ele coloca que: “Esse testamento, que nenhum estudo sobre Kafka pode ignorar, mostra que o autor não estava satisfeito com sua obra; que ele considerava seus esforços malogrados; que ele se incluía a si próprio entre os que estavam condenados ao fracasso. Fracassada foi sua grandiosa tentativa de transformar a literatura em doutrina, devolvendo-lhe, sob a forma de parábolas, a consistência e a austeridade, as únicas que lhe convinham, à luz da razão. Nenhum escritor seguiu tão rigorosamente o preceito de “não construir imagens”” (BENJAMIN, 2012, p. 167).

⁴ A introdução, “Walter Benjamin (1892-1940)”, também foi publicada na coletânea *Homens em tempos sombrios*, emprego neste artigo esta última versão.

As parábolas de Kafka: Na colônia penal

Conforme descreveu Hannah Arendt, Walter Benjamin trabalhou para o Instituto de Pesquisa Social para custear o seu sustento, mas “foi o marxista mais singular já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades” (ARENDR, 2008a, p. 176). As *Teses*, em parte, refletiam a visão catastrófica de Benjamin e a sua desilusão com o socialismo, com a crescente burocratização da vida e, sobretudo, pela ascensão violenta de forças militares e policiais. As *Teses* são, sobretudo, uma forma de resistência ao Estado de exceção:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (“*Ausnahmezustand*”) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. - O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, *não é um assombro filosófico*. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história em que se origina é insustentável (BENJAMIN, 2012, p. 254. *Tese 8*).

Contra essa ausência de conhecimento, Walter Benjamin pensou em um novo gênero filosófico narrativo inspirado, como recorda Hannah Arendt, em Kafka. Mas, como escreve Arendt, suas “inumeráveis tentativas de escrever *à la* Kafka” foram “melancólicos fracassos” (ARENDR, 2008a, p. 167). Porém, o fato dele ter fracassado em sua *mimesis* não limitou suas outras qualidades, como a de crítico literário inclassificável:

Benjamin tinha em mente o “campo de ruínas e a área de desastres” de sua própria obra, ao escrever que “um entendimento da produção [de Kafka] envolve, entre outras coisas, o simples reconhecimento de que ele foi um fracasso. O que Benjamin disse de Kafka com talento tão único aplica-se igualmente a ele: “As circunstâncias do seu fracasso não multifacetadas. Fica-se tentado a dizer: uma vez certo do fracasso final, tudo se resolvia para ele *en route* como num sonho” (ARENDR, 2008a, p. 183).

Ironicamente, Walter Benjamin atribui os motivos do fracasso a uma personagem de um conto de fadas alemão, de *Des Knaben Wunderhorn*, o “Corcundinha”. Ele “fazia com que os objetos pregassem suas peças travessas às crianças”, conforme a transcrição feita por Hannah Arendt do livro de Benjamin, *Uma infância berlinense em torno de 1900*, para explicar os efeitos causados pela personagem. “Foi ele que lhe passou uma rasteira quando você caiu, e tirou o objeto de sua mão quando se quebrou” e, novamente citava,

que “depois a criança se tornou adulto que sabia o que a criança ainda ignorava, isto é, que não foi ele que provocou “o homenzinho” ao olhá-lo” (ARENDR, 2008a, p. 171).

A caracterização do Corcundinha feita por Walter Benjamin seguia os passos deixados pelo escritor tcheco, ao invés, dos temas recorrentes nos contos infantis, no qual os poderes dos adultos são superados pela esperteza das crianças.⁵ No artigo “Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte” (1934), Benjamin observa que a maioria dos “trejeitos descritos” nos livros e contos kafkianos é “a do homem cuja cabeça se inclina profundamente sobre seu peito”. A gestualidade mínima e as marcas visam, sobretudo, domesticar o corpo das personagens, como exemplificado no conto “Na colônia penal”:

Na *Strafkolonie* (Colônia penal), os poderosos se servem de uma antiga máquina que grava letras floreadas nas costas do culpado, aumentada as incisões, acumula os ornamentos, até que suas costas se tornem clarividentes, possam elas próprias decifrar as inscrições, de cujas letras ele deve deduzir o nome de sua culpa desconhecida. São, portanto, as costas que importam. São elas que importam para Kafka, desde muito tempo (BENJAMIN, 2011, p. 172).

Walter Benjamin cita um trecho do diário de Kafka, “para ficar tão pesado quando possível, o que eu considero bom para o sono” para explicar que a postura caída tem uma relação com o esquecer em sua dimensão política, tanto para a retórica da dominação quanto para a resistência do oprimido. Após interpretar as parábolas de Kafka, Benjamin volta ao conto popular do Corcundinha para explicar novamente a força do messiânico: “Esse homenzinho é o habitante da vida desfigurada; desaparecerá quando chegar o Messias, de quem um grande rabino disse que ele não quer mudar o mundo pela força, mas apenas retificá-lo um pouco” (BENJAMIN, 2012, p. 172).

“É um aparelho singular”, escreve Kafka no primeiro parágrafo do conto “Na colônia penal”, escrito em 1914 e publicado em 1919. Essa estória, com outras duas, “O veredicto” e a “A metamorfose”, compunham a trilogia da punição. ‘Na colônia penal’, o narrador detalha a visita de um Explorador a uma ilha-prisão, situada nos trópicos, convidado para presenciar a execução de um Condenado por uma máquina: “É uma invenção do nosso antigo comandante”, disse o Oficial, outro personagem do conto, “colaborei desde as primeiras experiências e participei de todos os trabalhos até a

⁵ Bruno Bettelheim, explica que: “Esse é o valor de vencer um gênio ou um gigante pela esperteza, enquanto oposto a fazer o mesmo com um adulto. Se se diz à criança que ela pode levar a melhor sobre alguém como seus pais, isto lhe parece realmente um pensamento agradável, mas ao mesmo tempo cria ansiedade porque, se isto é possível, então a criança pode não estar adequadamente protegida por pessoas tão ingênuas” (BETTELHEIM, 1992, p. 41).

conclusão”. No entanto, o mérito da invenção pertence totalmente a ele” (KAFKA, 2011, p. 29; pp. 31-32).

Nas falas do Oficial, o espectro fantasmagórico do Comandante sempre esteve presente, sendo o inventor e o construtor do artefato de punição. Na precisa descrição do funcionamento e da punição maquinal, o Oficial explica que um condenado é inserido deitado e de braços na máquina. O sistema aciona as engrenagens e uma peça-rastelo composta por várias agulhas gravam nas costas do condenado a sentença. Como dito, Walter Benjamin observa nesses detalhes elementos de uma trama maior nos contos de Kafka.

Nas explicações dadas ao Explorador, a execução mecânica aconteceria por conta da desobediência e insubordinação; no caso dessa punição, o Condenado havia dormido em serviço: “Na realidade ele tem o dever de se levantar a cada hora que soa e bater continência diante da porta do capitão”, diz o Oficial e complementando, “dever sem dúvida nada difícil, mas necessário, pois ele precisa ficar desperto tanto para vigiar como para servir (KAFKA, 2011, p. 38). Parte da punição, deveria ser gravada no corpo do condenado com as palavras: “Honra teu superior” (KAFKA, 2011, p. 36).

No diálogo entre o Oficial e o Explorador, o primeiro revela a outra parte da punição, o espetáculo público que durante o tempo do Comandante atraía multidões. Ele também se orgulhava de ser o único defensor e herdeiro desses tempos e esclareceu o desfecho punitivo na colônia penal, após o condenado sentir na própria carne as linhas labirínticas da máquina, ele era ejetado para um fosso e logo “nós, eu e o soldado, o enterramos” (KAFKA, 2011, p. 45).

Quem deliberava sobre os procedimentos judiciais era o Oficial; antes dele era o Comandante. Apesar de reconhecer ter pouco conhecimento legal, ele detinha todo poder jurídico, à exceção da sentença dada pela máquina. No processo descrito, não havia intimação ou interrogatório do condenado porque isso segundo o Oficial “só teria surgido confusão. Ele teria mentido, e se eu tivesse desmentido, teria substituído essas mentiras por outras e assim por diante” (KAFKA, 2011, p. 38).

No desenrolar do conto, o Oficial diz que não informa a sentença porque “seria inútil anunciá-la. Ele deve experimentá-la na própria carne” (KAFKA, 2011, p. 36). O dever e a punição seriam correspondentes tal qual a inumanidade do processo e da máquina que, ambos, retiravam dos condenados tudo o que poderia pertencer a esfera dos negócios humanos:

As coisas se passam da seguinte maneira. Fui nomeado juiz aqui na colônia penal. Apesar da minha juventude. Pois em todas as questões penais estive lado a lado

com o comandante e sou também o que melhor conhece o aparelho. O princípio segundo o qual tomo decisões é: a culpa é sempre indubitável. Outros tribunais podem não seguir esse princípio, pois são compostos por muitas cabeças e além disso se subordinam a tribunais mais altos. Aqui não acontece isso, ou pelo menos não acontecia com o antigo comandante. O novo entretanto já mostrou vontade de se intrometer no meu tribunal, mas até agora consegui rechaçá-lo — e vou continuar conseguindo. O senhor queria que eu lhe esclarecesse este caso; é tão simples como todos os outros (KAFKA, 2011, pp. 37-38).

No clímax da trama, o Oficial diz que o novo Comandante está opondo o seu poder judicial e pede ajuda ao Explorador para interceder a outros oficiais em favor do “maquinismo”. O Explorador recusa o pedido e, em resposta, o “Oficial sorri”, falando: “Então o procedimento não o convenceu” (KAFKA, 2011, p. 60). Ele liberta o Condenado e, logo depois, mostra os desenhos esquemáticos do funcionamento do aparelho ao Explorador e pede que ele leia sendo “justo”; afinal, a máquina e o processo funcionam completamente sozinhos. Mas, quando o Explorador não é convencido por não entender o sentido contido naquelas páginas, o Oficial retira o seu uniforme militar e entra na máquina.

Convencido do processo judicial, o Oficial agiu segundo suas convicções, descreve o narrador. Porém, em pleno funcionamento do artefato, o Explorador “havia fixado o olhar durante algum tempo quando se lembrou de que uma engrenagem no desenhador deveria ranger; mas estava tudo silencioso, não se ouvia o mínimo zumbido”. Em pouco tempo, “já não era mais uma tortura, como pretendia o oficial, e sim assassinato direto”, e quando o Explorador e o Soldado foram averiguar o cadáver viram, o rosto do Oficial atravessado por um grande estilete de ferro:

Estava como tinha sido em vida; não se descobria nele nenhum sinal da prometida redenção; o que todos os outros haviam encontrado na máquina, o oficial não encontrou; os lábios se comprimiam com força, os olhos abertos tinham uma expressão de vida, o olhar era calmo e convicto, pela testa passava atravessada a ponta do grande estilete de ferro (KAFKA, 2011, pp. 67-68).

Antes de embarcar e deixar a colônia-penal, o Explorador vai ao encontro da sepultura do Oficial em uma Casa de chá, onde havia vários apoiadores do antigo Comandante. E lá, em uma lápide, sob mesas e cadeiras, estava escrito:

“Aqui jaz o antigo comandante. Seus adeptos, que agora não podem dizer o nome, cavaram-lhe o túmulo e assentaram a lápide. Existe uma profecia segundo a qual o comandante, depois de determinado número de anos, ressuscitará e chefiará seus adeptos para a reconquista da colônia. Acreditei e esperai!” (KAFKA, 2011, p. 69).

As alegorias contidas em Kafka e analisadas por Walter Benjamin sobre a culpa, a punição, o progresso, as máquinas e a catástrofe, foram interpretadas por Hannah Arendt como a “arte de tomar literalmente a linguagem proverbial e idiomática” que “fornecem a chave de muitos “enigmas” – escrever uma prosa com uma proximidade tão singularmente encantadora e encantada da realidade”. Mas, “para qualquer ponto da vida de Benjamin que se olhe, encontrar-se-á o corcundinha” (ARENDR, 2008a, p. 182). Os sentidos que a catástrofe toma em Kafka e em Benjamin são distintos, mas conectados ao que Arendt percebeu da “consciência histórica” do século XX, que “seus piores crimes” foram causados pela “onda do futuro”:

Saiba que um homem apanhado na máquina burocrática já está condenado; e que ninguém pode esperar justiça a partir dos procedimentos jurídicos em que a interpretação da lei está vinculada à administração da ilegalidade, e em que a inação crônica dos juristas é compensada por uma máquina burocrática cujo automatismo insensato tem o privilégio da decisão final (ARENDR, 2008 p. 98).

O trecho acima foi extraído do artigo “Franz Kafka: uma reavaliação” (1944), o primeiro artigo publicado na revista literária nova iorquina *Partisan Review* por Hannah Arendt. Embora ela não tivesse analisado o conto “Na colônia penal” e, sim, os livros “*O processo*” e “*O Castelo*”, sua crítica também se estendia aos aspectos da punição burocrática ou ao “motor da máquina em que estão presos os heróis kafkianos, insensível e destrutiva, mas que funciona sem atrito” (ARENDR, 2008a, p. 103).

As personagens de Kafka, o metamorfoseado, o estrangeiro e o condenado representam a estranheza cotidiana desses mundos literários, onde a punição é um mecanismo funcional da sociedade que, segundo Hannah Arendt, veio a existir: “[e] representa adequadamente a natureza verdadeira dessa coisa chamada burocracia – a substituição dos governos pela administração e das leis por decretos arbitrários” (ARENDR, 2008a, p. 101).

Hannah Arendt afirma que Kafka quis destruir esse “mundo expondo sua estrutura medonha e oculta, contrapondo realidade e simulação” (ARENDR, 2008a, p. 99). Mas “na medida em que a vida é um declínio que leva à morte, ela pode ser prevista. Numa sociedade em dissolução, que acompanha cegamente o curso natural da ruína, é possível prever a catástrofe”. Essa interpretação, não só do pesadelo kafkiano, mas também do terror totalitário, serviu a Arendt para contrapor a ideia de progresso como uma lei

inevitável pela tese do “Anjo da História” de Walter Benjamin,⁶ pelo qual “o homem se torna um agente da lei natural da ruína” (ARENDR, 2008a, p. 101):

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele está desenhado um anjo que parece estar na iminência de se afastar de algo de que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde *nós* vemos uma cadeia de acontecimentos, *ele* vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a essa tempestade que chamamos progresso (BENJAMIN, 2012, p. 245-246, *Tese 9*)⁷.

Walter Benjamin compreendia o progresso como catástrofe e contrapunha a ideia de um contínuo histórico pela noção de rupturas. Essas reflexões influenciaram Hannah Arendt em sua compreensão da fragmentação, tanto do tempo quanto da tradição. Mas o uso da tese do “Anjo da história” no artigo, “Franz Kafka: uma reavaliação”, ainda servia para ela explicar como Kafka contrapôs os sentidos desejados pelos românticos de “guiar o mundo com leis humanas” em “tranquilidade e segurança” (ARENDR, 2008, p. 106).

Kafka, aos olhos de Hannah Arendt, tinha seus próprios objetivos; um desses seria construir um “mundo de acordo com as necessidades e dignidades humanas, um mundo onde as ações do homem são determinadas por ele mesmo, guiado por leis humanas e não por forças misteriosas que emanam do alto e das profundezas” (ARENDR, 2008, p. 107). Tomando a interpretação que Jeanne Marie Gagnebin fez de Walter Benjamin, é seguro afirmar que Arendt guardou muitas similaridades com a interpretação de Benjamin:

Já em 1931, depois em 1934, com seu grande ensaio sobre Kafka, Benjamin insistia no fato de que essa “doença da tradição” era o cerne dessa obra. Uma tradição não simplesmente ausente (o que poderia permitir sua substituição por outra), mas, ao mesmo tempo, agonizante e todo-poderosa (GAGNEBIN, 1994, p. 77).

⁶ Hannah Arendt cita a tese do “Anjo da história” pelo menos três vezes: a primeira no artigo “Franz Kafka: uma reavaliação”, em *Origens do totalitarismo*, e na introdução “Walter Benjamin (1892-1940)”, feita para o livro *Iluminuras*, que também foi republicado em *Homens em tempos sombrios*. Nesta última interlocução com Benjamin, ela explica que “O ‘anjo da história’, que não olha senão para o futuro pela tempestade do progresso. Parece absurdo que tal pensamento algum dia tenha se preocupado com um processo coerente, dialeticamente sensato, racionalmente explicável” (ARENDR, 2008a, p. 178).

⁷ Utilizo aqui a versão do livro *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* para manter na íntegra a tese de Walter Benjamin, ligeiramente suprimida por Hannah Arendt no artigo “Franz Kafka: Uma reavaliação”.

Para Jeanne Marie Gagnebin, a leitura de Walter Benjamin indica “o fim da tradição” na obra de Kafka, mas “não afirma a necessidade de reencontrar qualquer ancoragem na tranquilidade de um porto” (GAGNEBIN, 1994, p. 76). Hannah Arendt, em seu artigo, afirma: “apenas o leitor que considera a vida, o mundo e o homem tão complicados” e “deseja descobrir alguma verdade a respeito deles” recorre a “Kafka e a seus projetos, que de vez em quando, numa página ou numa simples frase, expõe a estrutura desnudada dos acontecimentos” (ARENDR, 2008, p. 104).

Neste sentido, a fragmentação que Walter Benjamin e Hannah Arendt observaram na prosa de Kafka, representava o “desnudamento” dos acontecimentos e dos eventos históricos. Tanto em Benjamin quanto em Arendt, a fragmentação é uma chave para compreender a crítica à filosofia da História; em particular, ao *continuum* histórico exemplificado na crença burguesa no progresso. Mas, embora próximas, as críticas ao progresso na História são distintas: Benjamin entendia a fragmentação pelo prisma da “constelação” e Arendt pelos “pontos de ruptura”:

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo para e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquela* presente em que ele escreve a história para sua própria pessoa. O historicismo apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz “era uma vez”. Ele permanece senhor das suas forças, suficientemente viril para mandar pelos ares o *continuum* da história (BENJAMIN, 2012, p. 250, *Tese 16*).

A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. Mesmo quando aparentemente melhor preservada, o que ocorre em certas partes do mundo, essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta do século XX, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores (ARENDR, 2009b, p. 11).

A ideia de uma interrupção no tempo permitiria a emergência de outras histórias, já que o *continuum* histórico fundamenta uma forma de opressão em que o “inimigo não tem cessado de vencer”. Para Walter Benjamin, a interrupção oscilava entre a epistemologia e a ação política, de forma que “apropria-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo” para, assim, “arrancar da tradição” o “dom de despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, 2012, p. 243-244, *Tese 6*). De acordo com Jeanne Marie Gagnebin, Benjamin “sugere que estes pontos isolados, os fenômenos históricos, só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma constelação, tais estrelas, perdidas na imensidão do céu, só recebem um nome quando um traçado comum as reúne” (GAGNEBIN, 1994, p. 18). Ou, conforme descrito em outra tese:

O historicismo contenta-se em estabelecer umnexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desafiar entre os seus dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a constelação em que sua própria época entrou em contato como uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito de presente como um “tempo de agora” no qual se infiltram estilhaços do messiânico (BENJAMIN, 2012, p. 252, *Apêndice A*).

Embora fundamentada na crítica de Walter Benjamin sobre o historicismo, a análise *ex post facto* de Hannah Arendt sobre um evento histórico compreende “os pontos de rupturas” como um fenômeno político novo e não “estilhaços do messiânico”. Em *Origens do totalitarismo*, essas rupturas no *continuum* histórico e os “elementos” que emergiram do subterrâneo na “cristalização” totalitária “não tem precedentes históricos”, e por isso não poderiam ser interpretados por categorias históricas já existentes. Para Arendt, assim como para Benjamin, o fenômeno totalitário “destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo” (ARENDR, 2009b, p. 512).

Exemplificadas em Auschwitz e Treblinka, a ruptura irreconciliável deixada pelos campos de concentração e pelas fábricas de morte levou Hannah Arendt a formular a tese sobre a “novidade totalitária”. Alinhada a Walter Benjamin, Arendt contrapôs, epistemologicamente, o nexocausal pela falsa sensação de segurança e de poder que impedia a compreensão do mal totalitário como uma corrente subterrânea que usurpou a dignidade da política.

“Uma sociedade muito parecida com a das formigas e das abelhas”

Durante a redação de *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt trabalhava em vários empregos: além de jornalista, ela também era membro e pesquisadora da Comissão para a Reconstrução Cultural Judaico Europeia. Arendt listava, junto a seus colaboradores, catálogos de bibliotecas, escolas e museus por meio de entrevistas com sobreviventes e com recém-chegados para “determinar como os tesouros espirituais dos judeus europeus poderiam ser recuperados e receber novos lares”. Em uma de suas constatações, coincidentemente, “os itens mais valiosos foram enviados a Berlim, para um departamento especial da Gestapo sob a direção de Adolf Eichmann” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 183).

Os relatos de sobreviventes e de recém-chegados se somaram às histórias perdidas que Hannah Arendt presenciou na Europa. Mas essas histórias não narraram apenas a catástrofe individual, e sim como um povo foi alvo de uma ação genocida que pretendia

retirá-los da História por meio de poços de esquecimento em deportações e fábricas de morte. Mesmo nos Estados Unidos, poucos estavam dispostos a ouvir o que os refugiados e os sobreviventes tinham a dizer sobre a situação europeia e preferiam desacreditar as vítimas. Na análise do historiador Gérard Vincent:

Ao mencionar os campos de concentração, o que ocorre à mente é a palavra “desumano”. No entanto, eles foram concebidos e realizados por homens. Outros homens - uma pequena minoria de presos - conseguiram sobreviver e dar seu testemunho. Os nazistas tinham evitado qualquer denominação precisa, contentando-se com o termo vago de “solução final”, fundando um sistema concentracionário sobre o segredo e fazendo de tudo para eliminar quaisquer traços e vestígios, mas, por outro lado, impossibilitando a conspiração do esquecimento. Desde há muito tempo sabia-se que o inferno estava na terra. Substituindo-se Deus, o Grande Inquisidor, antecipando o Juízo Final, condenava o herege e o enviava ao carniceiro. Auschwitz, o Gulag, os “desaparecidos” da América Latina são os últimos avatares de uma história de atrocidades que prossegue em seu caminho trágico. Mas a ideocracia totalitária - para falar como Martin Malia - parece-nos trazer algo de novo para a história da desumanização que visa a despojar o homem daquilo que o constitui: sua identidade (VINCENT, 2009, p. 196).

A dificuldade de compreensão das mortes em fábricas que não concediam o “direito à lembrança”, ratifica “o fato de que o indivíduo jamais existiu”, pois “os campos de concentração, tomando a própria morte anônima” despojam o seu significado “uma vida consumada” (ARENDRT *apud*. VINCENT, 2009, p. 205). Por meio dessas constatações, Hannah Arendt tentava demonstrar o ineditismo do Sistema Totalitário e distingui-lo de outros fenômenos políticos e, assim, evitar a naturalização de um regime concentracionário fundado na ausência de memória. Mas percebia que certos elementos, as estruturas internas e ocultas, aproximavam-se do imperialismo europeu dos séculos XIX e XX: “Ao final de uma ‘era imperialista’, estaríamos num estágio em que os nazistas iriam parecer os toscos precursores de futuros métodos políticos” (ARENDRT, 2008, p. 160).

O totalitarismo destruiu a ideia de humanidade, substituindo-a pelo racismo e pelo amor à expansão, argumenta Hannah Arendt; assim, uma “raça superior” deveria exterminar “raças inferiores indignas” para que os mais aptos pudessem sobreviver. Ao colocar essa interpretação no centro de *Origens do totalitarismo*, Arendt faz uma análise histórica do imperialismo e do racismo até chegar aos elementos cristalizados que constituem a base da ideologia totalitária: os “massacres administrativos”, a “desintegração do Estado-nação”, a aliança entre a “ralé e o capital”, a “acumulação do capital”, e, por fim, a “ideologia do progresso”.

Em diálogo com J. A. Hobson, Rosa Luxemburgo, Walter Benjamin e Karl Marx, Hannah Arendt faz uma interpretação histórica sobre como o imperialismo foi uma

contraposição aos guias seguros da tradição e do pensamento político, o que causou uma primeira “ruptura” no “fluxo da história”:

É o período do Imperialismo, da quietude estagnante na Europa e dos acontecimentos empolgantes na Ásia e na África. Certos aspectos fundamentais dessa época assemelham-se tanto aos fenômenos totalitários do século XX que se poderia considerar esse período como estágio preparatório para as catástrofes vindouras. Por outro lado, sua calma faz com que pareça ainda parte integrante do século XIX. Não podemos deixar de ver esse passado — tão próximo e, contudo, tão remoto — com os olhos demasiado bem informados de quem conhece o fim da história e sabe que ele levou a uma interrupção quase completa do fluxo da história, pelo menos no que diz respeito ao Ocidente, como a conhecíamos havia mais de 2 mil anos (ARENDR, 2009b, p. 153).

Deflagrado por uma crise econômica de “superprodução de capital” que acompanhou o “surgimento do dinheiro supérfluo”, Hannah Arendt entende que a força “é a essência de toda a estrutura política” do imperialismo. Pelo qual, “o dinheiro podia, finalmente, gerar dinheiro porque a força, em completo desrespeito às leis – econômicas e éticas –, podia apoderar-se de riquezas”. Assim, ela conclui que a primeira consequência da exportação do poder foi a estruturação dos instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército, pois os imperialistas desejavam apenas “a expansão do poder sem a criação de um corpo político” (ARENDR, 2009b, pp. 166-167).

Essa despolitização era um elemento constitutivo da expansão ilimitada do capital supérfluo, o que contrastava com qualquer estrutura, objetivo ou pensamento político tradicional. O desenvolvimento de “forças estabilizadoras”, como as leis, direitos individuais e coletivos, assim como, corpos políticos e sociais, não era uma meta no imperialismo. Hannah Arendt ressalta que a destruição do espaço político se iniciou quando “os administradores do poder” nem ao menos “tentaram incorporar os territórios” e os seus “sucessores totalitários”, “dissolveram e destruíram todas as estruturas politicamente estabilizadas”, esvaziando qualquer traço da política, tornando-a supérflua (ARENDR, 2009b, p. 167).

Além de definir a força como um elemento central na dominação imperialista, Hannah Arendt explicava que por ter sido desencadeada por um “fator econômico”, o imperialismo duraria porque foi o “primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo”. Ainda sobre este tópico, ela desvela que a essência da administração burguesa foi a “expansão ilimitada” cuja “consequência lógica é a destruição de todas as comunidades socialmente dinâmicas, tanto dos povos conquistados quanto do próprio conquistador” (ARENDR, 2009b, p. 167-168).

Na trajetória que faz do imperialismo, a soma dos estágios leva à emancipação política da burguesia. Em um primeiro momento, através da aliança de burgueses com o Estado para “confiar a proteção de sua propriedade”. No segundo, já durante a era imperialista, ela observa que alguns homens dessa classe já não se importavam mais se seriam “súditos numa monarquia ou cidadãos numa república”, pois “eram essencialmente pessoas privadas” frente à política de Estado (ARENDR, 2009b, p. 168). Por fim, ela ainda ressalta um terceiro momento decisivo, quando ocorre a aliança do grande capital com os homens supérfluos, que, juntos, implodiram o Estado-nação:

O fato novo da era imperialista foi que essas duas forças supérfluas — o capital supérfluo e a mão-de-obra supérflua — uniram-se e, juntos, abandonaram seus países. O conceito de expansão, a exportação da força do governo e a anexação de todo território em que cidadãos tivessem investido a sua riqueza ou seu trabalho, parecia a única alternativa para as crescentes perdas econômicas e demográficas. O imperialismo e a sua ideia de expansão ilimitada pareciam oferecer um remédio permanente para um mal permanente (ARENDR, 2009b, p. 180).

Apesar de construir essa análise histórica e se cercar de grandes teóricos do imperialismo, Hannah Arendt explica o amor à expansão por meio da filosofia moral de Thomas Hobbes.⁸ Para ela, Hobbes foi o “único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar, embora os seus princípios não fossem reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo”. Ainda segundo suas palavras, ele pensou o homem burguês, “de início isolado” e de “acordo com a lei da oferta e da procura”, para garantir, assim, o “controle que permite estabelecer os preços e regular a oferta e a procura de modo que sejam vantajosas a quem detém este poder” e “é esse desejo e poder que regula as relações entre o indivíduo e a sociedade e todas as outras ambições, porquanto a riqueza, o conhecimento e a fama são as suas consequências” (ARENDR, 2009b, p. 168-169).

Embora matize os aspectos da luta pelo poder da burguesia por meio de sua leitura de Hobbes, Hannah Arendt insiste que o interesse central do filósofo foi o de “proteger os interesses privados”. Entretanto, deve-se salientar na interpretação de Arendt que Hobbes não era um imperialista ou defendia a suposta abolição das contradições entre os interesses públicos e privados propagados pelo movimento totalitário. Feito essa ressalva, ela percebe na filosofia moral de Hobbes, a desintegração dos interesses comuns por conta

⁸ Não é escopo deste trabalho analisar os acertos ou os erros na compreensão de Hannah Arendt sobre Thomas Hobbes. Para uma análise mais detida sobre Hobbes, ver: KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

da supervalorização do aspecto privado na política comunitária. Na luta pelo poder “todos os homens são iguais” e cada um “tem suficiente potencialidade para matar um outro”, mas a “igualdade coloca todos os homens na mesma insegurança” e “daí a necessidade do Estado” (ARENDR, 2009b, p. 169).

Tradicionalmente, se interpretam os temas políticos encontrados em Hobbes, como a divisão social, a liberdade e a segurança no vínculo entre o indivíduo e o Estado, na função soberana do Leviatã para regular os homens e na política como um exercício do poder para, assim, manter uma ordem pública. Mas, aos olhos de Hannah Arendt, a hipótese hobbesiana de apaziguamento dos conflitos civis pelo Estado não se concretiza, pois o “interesse privado e o interesse público são a mesma coisa”. A filosofia hobbesiana elevou a privatização do espaço público e o único resultado seria a “instabilidade da comunidade”, ou seja, quando “o homem não deve lealdade ao seu país se este for derrotado, e é desculpado de qualquer traição caso venha a ser feito prisioneiro” (ARENDR, 2009b, p. 169-170).

O conflito constante entre os indivíduos e a comunidade, mesmo pactuados em um público com o mesmo “interesse comum”, teria sempre como resultado a “instabilidade” por conta da “sede de poder”. A “segurança”, observa Hannah Arendt, “é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio da força do Estado” e a ordem instaurada não é uma desinência política, mas sim um “cego conformismo” que “passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela” (ARENDR, 2009b, p. 170). Deste modo, ficam claros os elementos que compõem a filosofia hobbesiana: a força como substituto para a política, a obediência individual como representação da ordem e o pacto social de privatização. Todos estes, somados, fortalecem a soberania Estatal e os interesses burgueses:

Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá (ARENDR, 2009b, p. 170-171).

Nesta interpretação, em um nível atomizado, a filosofia moral da futura sociedade burguesa segue a lógica da competição com o claro objetivo de sucesso individual. Mas,

no nível geral, o acúmulo da propriedade e do capital gera um processo contínuo de expansão, sendo necessária uma estrutura de “poder tão ilimitado” para a contínua proteção da propriedade e do capital. Contudo, esta aparente contradição foi suavizada pela feição ideológica do progresso, entendido por Hannah Arendt como o “único modo de garantir a estabilidade das chamadas leis econômicas” e do “acúmulo de poder” (ARENDR, 2009b, p. 172-173).

A noção de progresso no entendimento de Hannah Arendt funcionava tanto como uma justificação quanto como uma legitimação do poder da burguesia e do imperialismo. Como justificação, “culminava com a emancipação do homem”, mas, como legitimação de classe para a manutenção do poder, “estava pronta a sacrificar tudo e todos a leis históricas supostamente supra-humanas”. Em sua crítica à ideologia do progresso, Arendt recorre, novamente, à alegoria do Anjo da História, de Walter Benjamin, tendo acrescentado um ligeiro parágrafo de refutação ao marxismo:

“O que chamamos de progresso é [o] vento (...) [que] impele [o anjo da história] irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas enquanto o monte de ruínas diante de si ergue-se até os céus”. Somente no sonho de Marx de uma sociedade sem classes, que, nas palavras de Joyce, faria a humanidade despertar do pesadelo da história, é que surge um vestígio último, embora utópico, do conceito do século XVIII (ARENDR, 2009b, p. 173).

O que Hannah Arendt criticava era o “verdadeiro moto perpétuo” da ideologia do progresso, entranhada no negociante de “mentalidade imperialista”. Ele, segundo Arendt, “sabia que o poder organizado como finalidade em si geraria mais poder” e “quando o acúmulo de poder atingiu seus naturais limites nacionais, a burguesia percebeu que somente como uma ideologia de expansão e somente com um processo econômico que refletisse o do acúmulo de poder seria possível colocar novamente o motor em funcionamento”. Assim, a filosofia do poder se tornou a filosofia da elite, uma vez “que a sede de poder só podia ser saciada pela destruição”. Mas não mais a nível nacional, e sim em escala global:

[...] a condição humana e os limites do globo eram um sério obstáculo a um processo que, de um lado, não podia parar nem estabilizar-se e que, por outro lado, só podia provocar uma série de catástrofes destruidoras, quando atingisse esses limites (ARENDR, 2009b, p. 173).

A noção de progresso na “História”, representada como um motor contínuo de acumulação, não era entendida pela burguesia como catástrofe, mas como um processo natural. Isto, aos olhos da autora, impedia a percepção dos pontos de ruptura gestados,

primeiramente, durante o imperialismo e, posteriormente, durante o totalitarismo. O viés de Hannah Arendt sobre Hobbes também identifica um “rompimento” de sua filosofia com a tradição do pensamento político ocidental quando ele defendeu a legitimidade da tirania: “Todo homem e todo pensamento que não é útil, e não se conforma ao objetivo final de uma máquina cujo único fim é a geração e o acúmulo de poder, é um estorvo perigoso” (ARENDR, 2009b, p. 174).

A qualificação de Hobbes como o filósofo moral da burguesia e da tirania como fundamento político abria caminho para Hannah Arendt destacar os pontos de ruptura instrumentalizados por essa classe. Por meio da análise de seus aspectos anti-tradicionais, da ligação com a propriedade privada e dos efeitos da acumulação, ela classificava as principais características da burguesia:

[...] a característica dessa classe é que todos podem pertencer a ela, contanto que concebam a vida como um processo permanente de aumentar a riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo. Contudo, a propriedade em si é sujeita ao uso e ao consumo e, portanto, diminui constantemente. A forma mais radical — e a única segura — de posse é a destruição, pois só possuímos para sempre e com certeza aquilo que destruimos (ARENDR, 2009b, p. 174).

Em nível individual, o único limite para a burguesia seria a “morte”, pois, segundo Hannah Arendt, “é o verdadeiro motivo pelo qual a propriedade e a aquisição jamais podem tornar-se um princípio político verdadeiramente válido”. De igual modo, no nível social, “a propriedade não pode levar a outra coisa senão à destruição final de toda a propriedade” (ARENDR, 2009b, p. 175). Por essa perspectiva crítica, ela concluía que a finitude e os limites do globo são os únicos obstáculos à expansão imperialista da burguesia. Mas Arendt ainda pondera sobre outro elemento danoso da privatização política, ou seja, com o caminhar do tempo, a expansão sem limites gera a superfluidade dos homens:

Os interesses privados, que, por sua própria natureza, são temporários, limitados pela duração natural da vida do homem, podem agora fugir para a esfera dos negócios públicos e pedir-lhes emprestado aquele tempo infinito necessário à acumulação contínua. Isso parece criar uma sociedade muito parecida com a das formigas e das abelhas, onde “o bem comum não difere do bem privado; e naturalmente inclinadas para o benefício privado, conseqüentemente procuram o benefício comum” (ARENDR, 2009b, p. 175).

Mesmo não tendo retirado das fábulas de Kafka, “a sociedade muito parecida com a das formigas e das abelhas” servia para Hannah Arendt explicar o modelo político-social da burguesia em ascensão. A animalização ou desumanização geradas pela expansão

capitalista incide na indiferenciação das esferas privada e pública, o que, para Arendt, tornaria a vida política enganosa. Mas, como:

[...] os homens não são formigas nem abelhas, tudo não passa de uma ilusão. A vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de serem somados” (ARENDDT, 2009b, p. 175).

A suspeita de Hannah Arendt em relação à filosofia política da burguesia – em especial, o pensamento liberal –, decorre da sua percepção que a política ocorre entre indivíduos e em lugares onde um mundo comum pode ser construído. Desse modo, reduzir os indivíduos a uma inserção no mercado consumidor ou compreendê-lo como um ente obediente a um Estado impedem a compreensão da ação política feita pela ação humana:

Todos os chamados conceitos liberais de política (isto é, todas as noções políticas pré-imperialistas da burguesia) — como a concorrência sem limites, regulada por um secreto equilíbrio que provém, de modo misterioso, da soma total das atividades concorrentes; a busca de um “esclarecido interesse próprio” como virtude política; o progresso limitado baseado na simples sucessão dos acontecimentos — têm isto em comum: simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de conduta pessoais e apresentam o resultado como leis de história, de economia ou de política. Mas os conceitos liberais, embora expressem a instintiva suspeita da burguesia e a sua inata hostilidade com relação aos negócios públicos, são apenas uma acomodação temporária entre os velhos padrões de cultura ocidental e a crença da nova classe na propriedade como princípio dinâmico e automotivo. Os velhos padrões cedem à medida que a riqueza, crescendo automaticamente, passa realmente a substituir a ação política (ARENDDT, 2009b, p. 175).

Conclusão

Nessas passagens de *Origens do totalitarismo*, as análises de Hannah Arendt sobre a destruição do Estado-nação pela expansão imperialista por meio da interpretação da filosofia moral hobbesiana demonstram o surgimento de um “novo tipo de homem” em um “processo sem fim” de “acumulação”. De fato, a interposição liberal como uma ação política, aos olhos da autora, não impediria o “processo contínuo de geração de poder”. Bem como a aceitação da “tirania” como “estrutura política” burguesa não impediu o imperialismo e o surgimento desse novo homem. De forma assertiva, ela defendia que:

[Hobbes] Previu como necessária a idolatria do poder que caracteriza esse novo tipo humano, e pressentiu que ele se sentiria lisonjeado ao ser chamado de animal sedento de poder, embora na verdade a sociedade o forçasse a renunciar a todas as suas forças naturais, suas virtudes e vícios, e fizesse dele o pobre sujeitinho manso que não tem sequer o direito de se erguer contra a tirania e que, longe de lutar pelo poder, submete-se a qualquer governo existente e não mexe um dedo

nem mesmo quando o seu melhor amigo cai vítima de uma *raison d'état* incompreensível (ARENDDT, 2009b, p. 175-176).

E concluía:

Assim, um *Commonwealth* baseado no poder acumulado e monopolizado de todos os seus membros individuais torna a todos necessariamente impotentes, privados de suas capacidades naturais e humanas. Degrada o indivíduo à condição de peça insignificante na máquina de acumular poder, livre para consolar-se, se quiser, com pensamentos sublimes a respeito do destino final dessa máquina, construída de forma a ser capaz de devorar o mundo, se simplesmente seguir a lei que lhe é inerente (ARENDDT, 2009b, p. 176).

Posto desta forma, a análise sobre a “máquina de acumular poder” permite compreender as várias camadas que levam à superfluidade dos homens e os pontos de ruptura que possibilitaram sua ascensão: no progresso na história, na filosofia moral de Hobbes, no labirinto burocrático, na expansão ilimitada do imperialismo, na impossibilidade liberal de conter a desintegração da política, e, por fim, na usurpação da rale totalitária da dignidade do espaço comum. Todos esses elementos, explicam a catástrofe no século XX que condenou milhões ao desterramento e outros milhões à morte. Infelizmente, estes elementos ainda continuam presentes nas sociedades pós-totalitárias e alguns continuam obscurecidos em nome do progresso.

Tal qual Walter Benjamin, Hannah Arendt reconhecia a importância da história, mas como uma narração do passado e uma recordação para a conciliação e o perdão. O que contrastava com visões vazias e homogêneas do progresso que, facilmente, poderiam ser encontradas nas parábolas de Kafka. Para seu falecido amigo, Arendt deixou algumas palavras no poema intitulado “W. B.”, escrito em 1943, não se sabe o dia nem o mês, mas cujo significado realizou-se tantas vezes em sua escrita:

O crepúsculo voltará algum dia.
A noite descera das estrelas.
Repousaremos nossos braços estendidos
Nas proximidades, nas distâncias.

Da escuridão soam suavemente
Pequenas melodias arcaicas. Ouvindo,
Vamos desapegar-nos,
Vamos finalmente romper as fileiras.

Vozes distantes, tristezas próximas.
Essas são as vozes e esses os mortos
A quem enviamos como mensageiros
Na frente, para levar-nos a sonolência⁹

⁹ Utilizo a tradução do poema do livro de Laurie Adler, *Nos passos de Hannah Arendt*.

Referências

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2014.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottman; Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottann. São Paulo: Companhia das letras, 2008a.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin - 8ª Ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012 (Obras Escolhidas v.1).

BETTELHEIM, Bruno. *A psicanálise dos contos de fada*. Tradução de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro. Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da amizade e afinidades eletivas em tempos sombrios. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 35, Número 3, Setembro/Dezembro 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Anexo: Walter Benjamin, um “estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã”. In. SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994 (Coleção estudos: 142).

KAFKA, Franz. *O veredicto / Na colônia penal*. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LILLA, Mark. *A mente imprudente: Os intelectuais na atividade política*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2017.

VINCENT, Gérard. Uma história do segredo? In. PROST, Antoine; VINCENT, Gérard (orgs.). *História da vida privada 5: Da primeira Guerra a nossos dias*. Tradução Denise Bottmann; Dorothee de Bruchard, pós-fácio. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.