



HANNAH ARENDT SOBRE THOMAS HOBBS E O RACISMO IMPERIALISTA

YARA FRATESCHI¹

RESUMO: Esse artigo se propõe a rastrear em *Origens do totalitarismo* algumas das razões – históricas e filosóficas - que teriam levado Arendt, em *A crise da cultura*, a identificar no juízo de gosto kantiano as características definidoras do juízo político. Na primeira seção, veremos brevemente que o totalitarismo destrói justamente as condições para aquilo que Arendt chamará mais tarde de “mentalidade alargada”. Na segunda seção, eu procuro sugerir que a mentalidade alargada, tal como caracterizada em *A crise na cultura*, pode ser interpretada como antítese da mentalidade racista da burguesia europeia do século XIX que, de acordo com Arendt em *Origens*, pavimentou de algum modo o caminho do totalitarismo. Por fim, veremos que a mentalidade alargada é o avesso da mentalidade do homem hobbesiano, que, segundo Arendt, é o precursor filosófico do europeu imperialista.

PALAVRAS-CHAVE: Totalitarismo; Imperialismo; Racismo; Thomas Hobbes.

ABSTRACT: This article proposes to trace in *The origins of totalitarianism* some of the reasons - historical and philosophical - that would have led Arendt, in *The crisis in culture*, to identify in the Kantian judgment of taste the defining characteristics of political judgment. In the first section, we will see briefly that totalitarianism just destroys the conditions for what Arendt will later call "enlarged mentality". In the second section, I try to suggest that the enlarged mentality, as characterized in *The crisis in Culture*, can be interpreted as an antithesis of the imperialist mentality of the 19th century, which, according to Arendt in *The origins*, somehow paved the way for totalitarianism. Finally, we will see that the enlarged mentality is the opposite of the mentality of the Hobbesian man, who, according to Arendt, is the philosophical precursor of the imperialist European bourgeois.

KEYWORDS: Totalitarianism; Imperialism; Racism; Thomas Hobbes.

Hannah Arendt define o juízo político como a habilidade “de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes” (Arendt, 1992, p. 275). Trata-se de uma das habilidades fundamentais do *homem*²

¹ Professora Livre Docente de Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPQ. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: yara@unicamp.br.

² Arendt se referia aos agentes como “homens” e não como “ela e ele” ou “homens e mulheres”, como as filósofas que a sucederam passaram a fazer para marcar posição de gênero. Talvez isso seja sinal de certa insensibilidade para as questões de gênero, uma acusação frequente das teóricas feministas, da qual Arendt não se livraria com

enquanto ser político “na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum” (idem, *ibidem*). Sabemos que Arendt chega a essa caracterização do juízo político a partir de uma apropriação, certamente subversiva, do juízo de gosto kantiano. De Kant ela empresta a noção de *pensamento ampliado*, caracterizado, na *Crítica do juízo*, como “um modo de pensar no lugar de todos os demais” (Kant, 2016, § 40), que nos permite vincular o nosso juízo a outros juízos e a nos colocarmos no *lugar* dos outros. De acordo com Kant, esse juízo é uma espécie de *sensus communis*, um sentido de comunidade, que conquistamos apenas se nos livrarmos das limitações impostas pelas nossas “condições subjetivas privadas”.

Em *A crise na cultura* (1961), ao tomar o juízo reflexionante como modelo do juízo político, Arendt esclarece que, por ser *político*, esse juízo exige não a adequação do pensamento consigo mesmo, mas uma *mentalidade alargada* capaz de transcender as limitações subjetivas privadas para levar em consideração as perspectivas de todos os demais; por ser político, não pode funcionar em isolamento e solidão, necessitando “da presença dos outros em cujo *lugar* cumpre pensar” (Arendt, 1992, p.221); por ser político, e não especulativo, se arraiga no senso comum ao invés de transcendê-lo e nos desvenda o mundo enquanto mundo comum. É, enfim, o juízo político, enquanto modo ampliado de pensar – enquanto *mentalidade alargada* – que nos permite nos ajustarmos a esse mundo, que não é objetivo e tampouco subjetivo, mas sim comum. Daí Arendt concluir que “O juízo é uma, senão a mais importante, atividade na qual ocorre esse compartilhar-o-mundo-com-os-outros (*sharing-the-world-with-others*)” (idem, *ibidem*). Isso significa que é um modo de pensar e julgar “aberto à discussão” e voltado para conquistar o assentimento dos outros. Além do mais, a mentalidade alargada é um modo de pensar e julgar de pessoas concretas e localizadas, que ocupam “um lugar do qual observam e julgam o mundo” (Idem, p. 222) e partir do qual se dispõem a pensar também no lugar dos outros. O alargamento da mentalidade é justamente a aquisição da habilidade de desafiar constantemente a perspectiva individual para construir, com os outros, um mundo compartilhado (Cf. Frateschi, 2014 e 2019).

Esse artigo se propõe a rastrear em *Origens do totalitarismo* algumas das razões – históricas e filosóficas - que teriam levado Arendt, em *A crise da cultura*, a identificar no juízo de gosto kantiano as características definidoras do juízo político. Na primeira seção, veremos brevemente que o totalitarismo destrói justamente as condições para aquilo que Arendt chamará mais tarde de “mentalidade alargada”. Na segunda seção, eu procuro sugerir que a mentalidade

muita facilidade, mas que parece, entretanto, não ter prejudicado a sua capacidade de compreender a fundo a dominação totalitária.

alargada, tal como caracterizada em *A crise na cultura*, pode ser interpretada como antítese da mentalidade racista da burguesia europeia do século XIX que, de acordo com Arendt em *Origens*, pavimentou de algum modo o caminho do totalitarismo. Por fim, veremos que a mentalidade alargada é o avesso da mentalidade do homem hobbesiano, que, segundo Arendt, é o precursor filosófico do europeu imperialista.

Em cada uma dessas seções, eu me proponho a sugerir que ao discernir as características da dominação totalitária bem como os seus antecedentes (no caso deste texto, o imperialismo), Arendt também estabelece, a contrapelo, as condições fundamentais da vida política, dentre as quais, e a que me interessa aqui, o alargamento da mentalidade enquanto habilidade para levar as perspectivas dos outros em consideração. Embora sem dispor ainda do termo “mentalidade alargada”, *Origens* narra a história da destruição das suas condições de possibilidade e, nessa história, o racismo da burguesia imperialista desempenha um papel nada periférico.

De maneira mais abrangente, me interessa sublinhar que desde *Origens* parece estar claro, para Arendt, que a preservação do mundo comum e da vida política democrática (“republicana”, como ela preferia) requer - além da Constituição e de instituições que zelem por ela, além da proteção jurídica dos cidadãos e da sua participação política ativa – uma mentalidade que seja condizente com a pluralidade humana. Não aquela mentalidade auto-interessada, racista e nacionalista que o século XIX viu surgir, mas uma outra que seja capaz de conviver com as diferenças, mais afeita à solidariedade e à responsabilidade pelos outros e pelo mundo comum.

Pelo fato do racismo e do ódio – ao outro, à política, às instituições – se imporem com cada vez mais violência no Brasil contemporâneo, volto às *Origens do totalitarismo* por algo mais do que um exercício exegético e também com a expectativa de que a narrativa de Arendt sobre os elementos do totalitarismo possa contribuir para a nossa compreensão dos elementos do bolsonarismo. Mas isso fica apenas sugerido no texto e sujeito à interpretação das leitoras e leitores.

Totalitarismo

Arendt começou a escrever *Origens do totalitarismo* em 1945 e finalizou a obra em 1949, pouco mais de quatro anos depois da derrota de Hitler e menos de quatro antes da morte de Stálin. Ela descreve esse período – de 1945 a 1949 - como os primeiros anos de uma calma relativa após décadas de “tumulto, confusão e puro horror,” desde a Primeira Guerra Mundial, o surgimento subsequente de movimentos totalitários, o solapamento dos governos constitucionais, e o surgimento de “todos os tipos de tiranias fascistas e semifascistas, ditaduras

militares e de partido único e, por fim, o estabelecimento firme dos governos totalitários baseados no apoio da massa” (Arendt, 2004, p. 339).³ Com a derrota da Alemanha nazista, uma parte da história (*story*) chegou ao fim e ela se vê diante de uma primeira chance de “*tentar contar e tentar compreender o que aconteceu*”, pois já não se via dominada por uma “*cólera muda [speechless outrage]*” e por um “*horror impotente*”.

As perguntas que motivam a investigação empreendida na obra publicada em 1951 são aquelas que Arendt reconhece serem as perguntas com as quais a sua geração foi obrigada a conviver a maior parte de sua vida: O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido? (Arendt, 2004, p. 339-40). O problema é que o totalitarismo tem uma medonha originalidade na medida em que promove uma ruptura com todas as nossas tradições e demole tanto as nossas categorias de pensamento político quanto os nossos critérios de juízo moral. Em outras palavras, “o próprio acontecimento, o fenômeno que tentamos – e devemos tentar – compreender, privou-nos de nossos instrumentos tradicionais de compreensão” (Arendt, 2008, p. 332)⁴. Ciente da ruptura que o totalitarismo promove com a tradição, Arendt entende, como Walter Benjamin, que o passado não foi propriamente perdido, mas está fragmentado. É preciso, portanto, buscar uma narrativa coerente sobre ele, contar uma história que seja capaz de relacionar o passado com o presente, sem o que não compreendemos a nós mesmos no nosso tempo, além de perdermos a perspectiva do futuro.⁵

Não se trata de desvendar a cadeia causal que teria levado ao totalitarismo, mas sim de compreender tanto a sua absoluta e medonha novidade com relação a todas as formas precedentes de dominação, quanto os elementos do passado que se *cristalizaram* no totalitarismo. Se o totalitarismo não tem precedentes na história, essa forma de dominação evidentemente não irrompeu do nada e tampouco pode ser encarada como uma “necessidade histórica”. Assim, para tentar responder às perguntas com as quais sua geração se viu confrontada, Arendt retrocede, na primeira parte do livro, ao antissemitismo, e, na segunda parte, ao imperialismo, buscando, em cada uma delas, os elementos que posteriormente desempenharam “um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário” (Arendt, 2008b, p.419). Ela estava convencida de que era necessário mergulhar na corrente subterrânea da história

³ Para o presente artigo, parte significativa das traduções de *Origens do totalitarismo* foi modificada de acordo com *The origins of totalitarianism*. 2.ed. Cleveland: Meridian Books, 1958. A paginação conforme a edição de 1958 será indicada entre parêntesis. Agradeço a Renata Romolo Brito por revisar essas traduções.

⁴ Para uma análise deste tema, conferir o livro de André Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt* (São Paulo: Paz e Terra, 2000), especialmente capítulos 1 e 3.

⁵ Os dois escritos mais elucidativos de Arendt a esse respeito são o capítulo sobre Walter Benjamin em *Homens em tempos sombrios* e a resposta à resenha de Voegelin para *Origens do totalitarismo* (“Uma réplica a Eric Voegelin” (Arendt 2008b).

européia para compreender como determinados fatos puderam adquirir “uma virulência inteiramente inesperada” (Arendt, 2004, p.21).

Embora eu não vá tratar aqui da primeira parte desta obra – Antissemitismo -, convém marcar (até pelas proximidades que nos tocam) que Arendt a escreve mobilizada por um fator perturbador, sobretudo com respeito ao nazismo: o apoio das massas ao regime. Pessoas desorganizadas, desconectadas de interesses coletivos e de classe, apoiaram maciçamente o governo criminoso, ainda que informadas sobre o que acontecia com os judeus, como foi o caso na Alemanha (Arendt, 2004, p.339, n.1). A primeira parte do livro rastreia os antecedentes dessa ampla aceitação e pergunta “como isso pôde acontecer?”. Evitando cair nas armadilhas da historiografia judaica (que, em geral, adota uma tendência apologética dos judeus) e da antissemita (que recai no pecado inverso), Arendt não se propõe a escrever uma história do antissemitismo, mas remontar à história judaica do século XIX e à conseqüente evolução do antissemitismo, que atiram, no século XX, os judeus no turbilhão dos acontecimentos: quando o antissemitismo se torna o agente catalizador do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich e quando surge o genocídio, “crime sem precedentes em meio à civilização ocidental” (Idem, p. 20/Trad. Mod. 1958, p. xiv). O antissemitismo é analisado, portanto, como pré-história do totalitarismo, como um fator que se *crystalizou* no totalitarismo. A narrativa da primeira parte das *Origens do totalitarismo* pretende mostrar como o antissemitismo penetra lenta e gradualmente em todas as camadas da sociedade em quase todos os países europeus nesse período até emergir como motivo de união da opinião pública (Arendt, 2004, p.45).

A segunda parte do livro – sobre o imperialismo – pretende narrar a desintegração do Estado-nação destacando os ingredientes para o surgimento subsequente dos movimentos e governos totalitários: a era imperialista inaugura o fenômeno da política mundial, sem o qual “a pretensão totalitária de governo global não teria sentido” (Idem, p.151). O principal evento do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a “primeira classe na história a ganhar proeminência econômica sem aspirar ao domínio político” (Idem, p. 153). Mesmo quando já tinha se tornado classe dominante, a burguesia permaneceu por um período considerável delegando ao Estado as decisões políticas, e foi somente quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para o maior crescimento da economia capitalista que a “luta latente entre o Estado e a sociedade tornou-se abertamente uma luta pelo poder” (Idem, p. 154/ Trad. Mod. 1958, p.123).

Para os objetivos deste texto, cumpre sublinhar que, sobretudo a partir do século XIX –

com a ascensão política da burguesia e com o imperialismo ultramarino e continental –, vão se rompendo o que eu vou chamar de *barreiras éticas, políticas e jurídicas* para a instauração posterior da dominação totalitária. Na narrativa arendtiana, a burguesia imperialista europeia desempenha um papel extremamente importante na destruição dessas barreiras. Ou, dito de outra maneira, tanto as práticas quanto a *mentalidade* da burguesia expansionista europeia do século XIX pavimentam, de algum modo, a forma totalitária de dominação. Contudo, antes de reconstruir brevemente este argumento, vejamos quais são, em linhas bem gerais, as especificidades da forma totalitária de dominação.

Ideologia totalitária

Para Arendt, o terror é a essência do governo totalitário. O terror aniquila a espontaneidade da ação e seleciona os inimigos da humanidade, ou seja, aqueles que devem ser eliminados pelo bem da realização plena da lei da Natureza ou da História. No caso da Alemanha nazista, o inimigo é vinculado à raça, no caso soviético, à classe. No entanto, o terror não é capaz de guiar sozinho o comportamento humano e requer o auxílio da ideologia. Arendt caracteriza a ideologia, de maneira geral, como um tipo de explicação que faz desaparecer todas as contradições factuais e cujas conclusões são devedoras de uma lógica que torna o *processo argumentativo* imune a quaisquer novas ideias e a quaisquer novas experiências. Parte-se de uma premissa, da qual todo o resto é deduzido – a lógica de uma única ideia se impõe às custas dos fenômenos –, com a pretensão de desvelar os mistérios de todo o processo histórico, “os segredos do passado, as complexidades do presente e as incertezas do futuro” (Idem, p. 521).

Racismo e comunismo se tornaram as ideologias decisivas do século XX nas mãos de Hitler e de Stálin, com algumas radicalidades: “a pretensão de explicação *total*” dos processos históricos, do presente e do futuro e o descolamento da realidade “que percebemos com os nossos cinco sentidos” (Idem, p. 523). Esse descolamento da realidade vem acompanhado da suposição de uma “realidade ‘mais verdadeira’ que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis” (idem, ibidem) e não funciona sem intensa doutrinação por meio das instituições de ensino e da propaganda totalitária, ambas voltadas justamente para apartar o pensamento da experiência e da realidade. Sublinho que, para Arendt, as instituições educacionais num governo totalitário e a propaganda têm precisamente essa função: forjar uma *mentalidade* ideológica que veta a relação das pessoas umas com as outras e com a realidade ao mesmo tempo que embota o pensamento. Troca-se “a liberdade inerente da capacidade de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma

força externa” (Idem, p. 522). Qualquer semelhança com a propaganda bolsonarista pode não ser mera coincidência.

Aquela outra mentalidade, que Arendt qualificará como “alargada” em *A crise na cultura*, deve conviver melhor com as incertezas e contradições do que a mentalidade ideológica totalitária: não é a lógica que governa os assuntos humanos, tampouco qualquer lei universal – da Natureza ou da História – porque esse é o âmbito da pluralidade e das suas contingências (Cf. Arendt, 1992, p. 274). Enquanto a ideologia totalitária destrói a pluralidade e a comunicação entre as pessoas, a mentalidade alargada nos prepara para lidar com ambas. Se Arendt tem tamanha aversão à ideologia – e talvez espere que sejamos capazes de resistir à ela pelo alargamento da mentalidade – é por ter se dado conta de que a ideologia totalitária opera com uma coerência que não existe em nenhuma parte da realidade, pois arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que expressa pavor à contradição e à diferença. Hitler e Stálin souberam fazer uso desse recurso de tal modo que bastava às pessoas serem convencidas da existência de uma raça inferior ou de uma classe inimiga para deduzir o seu extermínio. Não resta outra alternativa, e quem não chega a essa necessária conclusão é estúpido ou covarde (idem, p. 524). Assim, as pessoas são preparadas para serem vítimas ou carrascos.

Se o juízo político, enquanto mentalidade alargada, se arraiga no *sensus communis* e nos permite construir um mundo compartilhado, a ideologia totalitária faz o exato inverso. O terror e a ideologia, combinados, impedem que as pessoas tenham voz e exerçam o pensamento (Cf. Arendt, 2004, p.525-6). Impedidas de exercer a liberdade de pensamento e a liberdade de se movimentar entre os outros, as “pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia”, perdem o senso comum. O governo totalitário não se contenta em isolar as pessoas umas das outras e aniquilar suas capacidades políticas, mas precisa ainda destruir a experiência de pertencer ao mundo. As pessoas perdem um *lugar* no mundo reconhecido e garantido pelos outros e se tornam inteiramente supérfluas (idem, p. 528). Se as pessoas perdem os seus lugares no mundo, não podem pensar nem a partir de si mesmas, nem no lugar das outras: é a morte da política.

A experiência humana básica no totalitarismo é, assim, a perda do mundo e a conseqüente perda de si mesmo, da própria identidade, que depende, para ser confirmada, da presença de outras pessoas (idem, p. 529). Parece que é ao investigar as características do totalitarismo que Arendt descobre que é a companhia das outras pessoas que permite a formação da identidade. A pessoa – sem identidade porque isolada das outras – perde a confiança em si mesma como parceira dos próprios pensamentos, e o diálogo interno característico do pensar é

obstruído porque não há nem mesmo um outro com quem eu possa conversar internamente. A pluralidade é destruída fora e dentro de nós: o eu e o mundo perdem-se ao mesmo tempo. O que resta é a capacidade para o raciocínio lógico, que não requer nem a presença do eu nem a presença dos outros.

A despeito das enormes diferenças entre o caso russo e o alemão, Arendt entende que um dos aspectos característicos do terror totalitário é que ele é desencadeado quando desaparece toda oposição organizada (Cf. *idem*, p. 345). É condição *sine qua non* do domínio total que as classes sejam transformadas em massas, e que *solidariedade* interna aos grupos seja eliminada (*idem*, p. 346).⁶ Também são elementos comuns: o culto à personalidade do líder, o Estado Policial (o ramo executivo dos governos deixa de ser o partido para ser a polícia), a eliminação de pessoas inteiramente inocentes identificadas como “inimigos objetivos”, ou seja, “criminosos sem crime”, nos campos de concentração (*idem*, p.347).

Antecedentes do totalitarismo: morte jurídica e racismo imperialista

Se houve um antecedente para os campos de concentração nazistas, Arendt o detecta na preparação histórica e politicamente inteligível de *cadáveres vivos*, isto é, as centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados e todas aquelas pessoas que a crise e o desemprego haviam tornado, depois da Primeira Guerra, economicamente supérfluos e socialmente onerosos.

Ao mesmo tempo que Arendt percebe que a morte jurídica da pessoa é “a condição primordial para que ela seja inteiramente dominada” (*Idem*, p. 502) e para que se torne um cadáver vivo nos campos de concentração, ela também nota que essa “morte” já assombrava – guardadas as devidas diferenças – todos aqueles grupos que foram excluídos da proteção da lei – e tornados “fora da lei” – com a desnacionalização em massa decorrente da Primeira Guerra e da dissolução dos Estados multinacionais europeus. Naquele contexto, surgiram dois grupos de vítimas extraordinariamente numerosos, que estavam em pior situação do que todos os outros que tinham perdido a posição social, a possibilidade de trabalhar ou de manter a propriedade: os apátridas e as minorias, que não dispunham de governos que os representassem e protegessem de modo algum. Para eles, a privação de um lugar no mundo significou a privação

⁶ Para uma análise acurada das massas, conferir Duarte, 2000, p. 48-53. Categoria central na análise que Arendt faz do totalitarismo, as massas se caracterizam pela perda do interesse comum e pela ausência de vínculos entre as pessoas: “a perda desse fundamento ou finalidade comuns significa a perda do vínculo que se estabelece ‘entre’ os homens em uma determinada comunidade, ligando-os e separando-os de um modo articulado. A falta de interesse comum das massas sinaliza a sua ‘ausência de lugar próprio’ [*homelessness*] e o seu ‘desenraizamento’ [*rootlessness*], indicando-se assim que elas são fruto do processo de atomização da sociedade. Os homens-massa não tem quaisquer relações comunitárias e por isso mesmo ‘fornecem a melhor matéria possível para os movimentos nos quais o povo é tão comprimido entre si que parece ter se tornado um’” (*ibidem*, p. 51).

da proteção fundamental dos direitos humanos (afinal, que instituição os garantiria?), a perda ainda mais elementar do direito a ter direitos, do direito de viver em uma comunidade organizada política e institucionalmente, do direito à ação, ao discurso e à opinião.

Para os objetivos desse texto, cumpre notar que, em *Origens*, ainda que Arendt remonte à desnacionalização em massa ocorrida depois da Primeira Guerra para detectar a morte jurídica de grupos vastíssimos em solo europeu, ela puxa ainda mais o fio da história para detectar na era imperialista um conjunto de práticas e um tipo de mentalidade que, no século XIX, significaram uma quebra muito significativa com a tradição e que, de algum modo, pavimentaram o caminho para a dominação total e a sua ruptura radical com a tradição. Vejamos brevemente.

A ideia central do imperialismo é a expansão como objetivo supremo da política, perfeitamente condizente com o crescimento das transações comerciais, alvo supremo do século XIX. Quando a classe burguesa rejeita as fronteiras nacionais como barreiras à expansão econômica, ela deve ingressar na política por necessidade econômica. Plenamente em conformidade com a lei básica do sistema capitalista – o crescimento econômico –, a burguesia assume posição política para impor essa lei aos governos e para que a expansão pudesse tornar-se objetivo principal da política externa (idem, p. 156). Adota, assim, o lema “expansão pela expansão”.

O problema é que, contrariamente à expansão econômica, a estrutura política não pode expandir-se sem limites “porque não se baseia na produtividade do homem, que, de fato, é ilimitada” (idem, *ibidem*/ Trad. Mod. 1958, p. 126). Para Arendt, o Estado-nação, baseado no consentimento interno, é a estrutura política que menos se presta ao crescimento ilimitado. Só se efetiva como nação conquistadora se convencida de estar impondo a sua lei a um povo de bárbaros. Ela mostra como isso se deu na era imperialista quando a força se tornou a essência da ação política ao destruir as comunidades dos povos “conquistados”, consideradas apenas obstáculos ao acúmulo de poder e riqueza. O que o totalitarismo fez, depois, foi intensificar esse processo de destruição de toda e qualquer estrutura política organizada (Arendt, 2004, p. 167).

Nota-se que Arendt marca dois momentos distintos da relação entre burguesia e Estado. Antes da expansão imperialista, a burguesia contentava-se com qualquer tipo de Estado, desde que garantisse a manutenção da sua propriedade: o Estado era considerado, na verdade, como uma força policial bem organizada para que esta classe pudesse levar adiante o seu principal desejo sem precisar integrar o corpo político e para que os seus membros pudessem ser

“essencialmente pessoas privadas” (idem, p. 165). A preocupação econômica preponderante era compatível com padrões de conduta exclusivamente autointeressados, próprios de uma sociedade competitiva que identifica o direito com a conveniência, com o “sucesso”, com a força. Enquanto as instituições estavam preservadas pelo Estado-nação, os valores burgueses podiam ser mantidos sob algum controle. Contudo, quando a burguesia se emancipa politicamente para garantir a expansão “essas práticas e estratégias privadas transformam-se gradualmente nas regras e princípios para a condução dos negócios públicos” (Idem, p.168/Trad.Mod. 1958, p. 138). A consequência da transformação de homens de negócio em estadistas é precisamente a seguinte: os valores que guiam as suas vidas privadas tornam-se o único, ou o mais relevante, princípio político publicamente reconhecido. O interesse público é igualado ao interesse privado da classe proprietária.

Outro fator destacado por Arendt na sua tentativa de compreender o imperialismo ultramarino como antecedente do nazismo é a aliança entre a ralé e o capital, ou seja, a aliança entre pessoas supérfluas e o capital supérfluo. A expansão promovida pela burguesia visava resolver o problema de um mercado interno saturado – que gera capital supérfluo – e o problema de uma vasta quantidade de mão obra que não tinha mais função.⁷ O imperialismo encontra um refugio para esse “lixo humano”, oferecendo um remédio permanente para “um mal permanente” das sociedades capitalistas e agravado com o crescimento industrial. A ralé, gerada pela monstruosa acumulação de capital sem distribuição de renda, acaba se aliando à “sua genitora”, a burguesia, na empresa imperialista: juntos, estabeleceram um “paraíso de parasitas” na África do Sul, considerada por Arendt “o canteiro do Imperialismo” (idem, p. 180-1), e, como veremos adiante, solo fértil para o florescimento daquela que viria a ser mais tarde a elite nazista (idem, p. 237). A aliança que está na base na política imperialista é entre os demasiadamente ricos e os mais pobres e supérfluos, aliados para a pilhagem de territórios alheios e “para a degradação permanente de povos estrangeiros” (idem, p. 184-5). A burguesia se convence de que “o pecado original do acúmulo de capital” requeria novos pecados para manter o sistema em funcionamento e, com isso, abandona “as coibições da tradição ocidental” (idem, p. 186). Mas a sua política baseada na força precisava do auxílio de uma massa igualmente destituída de princípios, que foi devidamente manipulada pela genitora e inspirada por doutrinas raciais.

⁷ Arendt se beneficia do estudo de Rosa Luxemburgo neste capítulo, qualificado por ela como “brilhante” (Arendt, 2004, p. 178, n. 45).

Guardadas as devidas diferenças entre o imperialismo ultramarino e o continental, importa sublinhar que o imperialismo, em geral, operou com dois mecanismos de dominação interconectados e interdependentes: o racismo e a burocracia. É inegável que havia racismo e ideologias racistas antes do imperialismo, como Arendt faz questão de mostrar no capítulo 7 ao analisar as teorias de Gobineu e Burke, o poligenismo, etc. O fato do hitlerismo ter exercido enorme atração internacional nos anos 1930 mostra que o racismo, embora tenha sido promovido à doutrina estatal na Alemanha, estava enraizado na opinião pública de diversos países: “o racismo não era arma nova nem secreta, embora nunca antes [de Hitler] tivesse sido usada com essa minuciosa consistência” (idem, p.188/Trad. Mod. 1958, p. 158).

Na narrativa de Arendt, a ideologia racista tem raízes do século XVIII e emerge simultaneamente em diversos países durante o século XIX, sendo que, no início do século XX, reforça a própria ideologia imperialista até se transformar em arma estatal com Hitler. A tese é a de que o imperialismo, eis a sua novidade, toma a raça como princípio do corpo político (substituindo a “nação” pela “raça”) para justificar a dominação ou o extermínio dos povos africanos, não considerados pelos europeus como humanos: “Dessa ideia resultaram os mais terríveis massacres da história” (idem, p. 215).⁸

⁸ Algumas passagens de *Origens* rendem a Arendt críticas contundentes de racismo e eurocentrismo, como a que lhe endereça Anne Norton em “Heart of Darkness: Africa and African Americans in the writings of Hannah Arendt”. In: HONIG, Bonnie. (Org.). *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995. p. 247-62). Kathryn T. Gines, em *Hannah Arendt and the negro question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), também detecta no livro de 1951 indícios da incapacidade de Arendt de lidar teoricamente com a questão do racismo contra pessoas negras. Não pretendo dar conta dessa questão aqui (que será objeto da minha pesquisa futura), mas menciono alguns trechos do livro que motivam tais críticas: quando Arendt descreve o encontro do europeu com um mundo “selvagem”, violento e marcado pela escravidão; quando afirma que os europeus encontraram na África tribos que “nunca haviam engendrado por si mesmas qualquer expressão da razão ou paixão humanas, quer em atos culturais, quer em costumes populares, e cujas instituições nunca haviam ultrapassado um nível muito baixo” (Arendt, 2004, p. 207); quando ela diz que a colonização na América e na África ocorreu quando dois continentes “sem cultura ou história próprias” caíram nas mãos dos europeus (ibidem, p. 217); quando recorre a Joseph Conrad, em *O coração nas trevas*, para descrever como “o mundo dos selvagens nativos compunha perfeito cenário para homens que haviam fugido da realidade da civilização [os europeus]” (ibidem, p. 220-1); quando afirma que, para os europeus, o que tornava os africanos “diferentes dos outros seres humanos não era absolutamente a cor da pele, mas o fato de se portarem como se fossem parte da natureza; de que tratavam a natureza como sua senhora incontestada; de que não haviam criado um mundo humano, uma realidade humana, e que, portanto, a natureza havia permanecido, em toda a sua majestade, a única realidade esmagadora, diante da qual os homens pareciam fantasmas, irreais e espectrais” (idem, p. 222-3/ Trad. mod. 1958 p. 192). Anne Norton censura duramente Arendt por descrever uma África sem história, como se os eventos do passado africano não fossem compreensíveis para os europeus e tampouco para a razão humana, como se os africanos não pudessem ser aceitos como seres humanos, como se fossem irreais. Arendt descreve a África “como um território alheio à política”, à liberdade e ao consentimento (Norton, 1995, p. 253). Seyla Benhabib responde à Norton com uma outra interpretação que pretende afastar Arendt da acusação de racismo. Para ela, Anne Norton faz uma leitura profundamente equivocada do livro de 1951, e, com isso, perde de vista que Arendt estava, nessas passagens, descrevendo o ponto de vista do europeu e não manifestando o seu próprio ponto de vista a respeito da África e dos africanos. Benhabib defende que Arendt estava interessada em compreender o racismo europeu e a moral europeia, e que, por isso, explicita o ponto de vista do europeu, que não era o dela. Por não entender isso, Norton não teria captado o significado moral tampouco o significado político da tentativa de Arendt de explorar os vínculos entre a emergência do totalitarismo na Europa e a corrida para a África (cf.

A combinação entre racismo e burocracia permitiu, finalmente, os massacres administrativos, como mostra a análise da dominação imperialista na África do Sul, da qual Arendt extrai a tese do efeito bumerangue: as possessões coloniais africanas “tornaram-se o solo mais fértil para que florescesse o grupo que viria a ser mais tarde a elite nazista” (Idem, p. 237). O que a futura elite nazista aprendeu com a experiência colonial é que era possível transformar povos em raças e, assim, elevar o seu próprio povo à posição de raça dominante:

Quando a ralé europeia descobriu a “linda virtude” que a pele branca podia ser na África, quando o conquistador inglês na Índia se tornou um administrador que já não acreditava *na validade da lei universal*, mas estava convencido de sua própria capacidade inata de governar e dominar, quando os “matadores de dragões” se transformaram em “homens brancos” de “raças superiores” ou em burocratas e espíões, jogando o Grande Jogo de infundáveis motivos ulteriores num movimento sem fim; quando os Serviços de Informação Britânicos (especialmente depois da Primeira Guerra Mundial) começaram a atrair os melhores filhos da Inglaterra, que preferiam servir a forças misteriosas no mundo inteiro do que a servir ao bem comum no seu país, *o cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis. Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo.* Burocratas indianos propunham “massacres administrativos”, enquanto funcionários africanos declaravam “*que nenhuma consideração ética, tal como os Direitos do Homem poderá se opor*” ao domínio do homem branco (Idem, p. 251-2/Trad. Mod. 1958, 221).

Os Direitos Humanos, enquanto barreira ética ou jurídica, não resistiram ao desejo de domínio do homem europeu branco. Destruída definitivamente a barreira, a expansão colonial pavimentou o caminho do totalitarismo.

Antecedentes do totalitarismo: a destruição da ideia de humanidade e o alargamento da consciência tribal

O imperialismo continental, por sua vez, amparado pela ideologia racial dos movimentos de unificação étnica, caminha a passos largos para destruir, ao seu modo, aquilo que talvez pudesse lhe fornecer um obstáculo de natureza moral: a ideia de humanidade. Este é um outro passo na destruição de todas as barreiras – morais, políticas, jurídicas – que poderiam resistir à implementação futura tanto do nazismo quanto do stalinismo. Para o argumento deste texto, importa enfatizar que o racismo continental penetra solidamente em vastas camadas da população da Europa Central e Oriental e o efeito disso, para Arendt, é a ampla destruição da ideia humanidade e, conseqüentemente, de todo e qualquer ideal que imponha obstáculos à

Benhabib, 2000, p. 84-5). Como antecipei, não pretendo dar conta dessa questão aqui. Com relação às passagens supracitadas de *Origens do totalitarismo*, concordo com Benhabib: nada parece indicar que Arendt adote o ponto de vista do homem europeu que ela descreve. Pelo contrário, a sua intenção é captar a moralidade (racista) europeia e denunciar que da ideia de raça “resultaram os mais terríveis massacres da história” (Arendt, 2004, p. 215). Isso não significa, entretanto, que Arendt, em momentos posteriores, tenha mostrado sagacidade para enfrentar o racismo contra pessoas negras. Concordo com Gines, particularmente em sua objeção de que Arendt compreende de maneira muito limitada este tipo de racismo, como fica evidente em textos posteriores, com destaque para “Reflexões sobre Little Rock” e “Sobre a violência” (Cf. Gines, 2015, p. 1-2).

exaltação racista de um povo em detrimento de todos os outros, algo bem característico do nacionalismo tribal.

A ideia de humanidade comum é devorada pelo patriotismo, pelo nacionalismo, pelo racismo, que, enfim, fornece a base ideológica para os movimentos de unificação. A “humanidade” precisa desaparecer do imaginário para que entre em cena a “raça dominante”, o “povo escolhido” e a sua contrapartida: a raça inferior, o povo que merece ser varrido da face da Terra. Na medida em que o nacionalismo tribal avança vai sendo preparada a enorme eficácia posterior do antissemitismo, pois o motor emocional dos movimentos de unificação é justamente o nacionalismo que promove, diz Arendt, não a responsabilidade mútua e a solidariedade, mas o seu exato oposto: a consciência tribal. O “alargamento da consciência tribal” (idem, p. 238) é solo fértil para a disseminação do ódio racista. A consciência se alarga não para considerar a perspectiva dos outros diferentes – como na mentalidade alargada -, mas os idênticos, os escolhidos. Deixamos de ser parte da humanidade, para sermos membros de uma tribo prontos para dominar e exterminar.

Para Arendt, o alargamento da consciência tribal está de algum modo vinculado – bem como a pretensão de qualquer povo de ser “escolhido”, inclusive dos judeus – com a falta de laços políticos e com a ausência de um mundo comum:

Sempre que os povos são apartados da ação e das realizações, sempre que esses laços naturais com o mundo comum são rompidos ou não existem por um motivo ou por outro, eles tendem a voltar-se para dentro de si mesmo, em sua existência [givenness] nua e natural, e a alegar divindade e uma missão de redimir a terra (idem, p. 237/Trad. Mod. 1958, p. 241).

A raiz desse ímpeto para voltar-se para si mesmo – em franca oposição à exigência kantiana para o juízo de gosto de buscar livrar-se das condições e interesses estritamente privados – e exaltar qualidades próprias do “povo” é justamente o desenraizamento político e a falta de um mundo comum no qual a ação faça sentido e tenha relevância. A “tragédia do Estado-nação” ocorre quando a consciência do nacionalismo tribal começa a interferir na sua função principal de oferecer proteção legal para *todos* os habitantes do seu território independentemente da nacionalidade (idem, p. 26). Deste momento em diante, o Estado, capturado pela nação, passa a reconhecer como cidadãos somente os nacionais e a “conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional” (idem, *ibidem*). O Estado deixa de ser um instrumento da lei para tornar-se um instrumento da nação.

Em síntese, quando o nacionalismo se torna a expressão perversa da transformação do Estado em instrumento da nação, tanto a soberania perde a conotação original de proteção da liberdade, quanto a própria ideia de “direitos humanos” cede diante da arbitrariedade. O Estado

– sem a limitação da lei e tampouco dos direitos humanos – perde aparência legal e racional.

Nota-se, assim, que ao analisar os antecedentes do totalitarismo, Arendt faz questão de marcar que com a ascensão política da burguesia e com a corrida colonial do século XIX vão se rompendo as barreiras éticas, políticas e jurídicas que poderiam se antepor à instauração posterior da dominação totalitária, a qual ela mesma detecta como um ponto radical de ruptura com a própria civilização e tradição ocidentais⁹. Para os meus objetivos aqui, deve-se sublinhar que, embora diferentes, os imperialismos têm em comum a ideologia racial e é justamente essa ideologia que forja uma *mentalidade* (europeia) que depois se vê cristalizada de um outro modo, ainda mais radicalizado, no totalitarismo. Mas, afinal de contas, o que Thomas Hobbes tem a ver com tudo isso?

Thomas Hobbes: o filósofo da burguesia

Se o fenômeno da desnacionalização em massa e a perda do direito a ter direitos levam Arendt a constatar que o século XX dá (a amarga) prova de que Aristóteles estava correto em supor que as características próprias do ser humano só podem ser atualizadas quando vivemos em comunidades políticas, ela não o faz, deve-se notar, sem atribuir a Thomas Hobbes um papel de destaque nessa longa narrativa que procura compreender os mecanismos que tornaram o totalitarismo possível (Cf. idem, p. 330). Vimos que o imperialismo impulsionado pela classe burguesa é um precursor do totalitarismo. Os princípios hobbesianos, em franca oposição à tradição do pensamento político ocidental, tornaram-se os princípios da burguesia imperialista do século XIX.

De acordo com Arendt, Hobbes antecipa os padrões burgueses, aqueles que se impõem justamente quando a burguesia se emancipa no século XIX, assume o seu papel político e usa a política (a destrói, na verdade) em nome do objetivo maior da expansão. O imperialismo é a consolidação dos padrões que Hobbes anunciou com trezentos anos de antecedência. Ou, em outros termos, é no momento da expansão imperialista que a “alta sociedade finalmente admitiu sua prontidão em aceitar a mudança revolucionária nos padrões morais proposta pelo ‘realismo’

⁹ Ao negar que o imperialismo e o totalitarismo sejam imanentes à lógica da civilização ocidental, Arendt assume uma posição consideravelmente diferente dos críticos decoloniais e pós-coloniais que, ao inverso, tendem a localizar justamente na tradição ocidental as raízes do imperialismo, do colonialismo e do próprio fascismo (Cf. Karuna Mantena, 2010.) Com isso, ela pode apostar, diferentemente de Frantz Fanon, por exemplo, na reconstituição futura da tradição ocidental (Cf. Fanon, 1968, p. 235). Fanon clama por uma nova história, um novo homem, que implique uma ruptura com tradição europeia. Arendt, por sua vez, lamenta a ruptura dessa tradição. Essa posição lhe rende, não raramente, a acusação de eurocêntrica e cúmplice com a história europeia (Cf. Kathryn Gines, 2007, p. 38-53). Infelizmente, não posso dar conta dessa questão aqui, mas aponto para pesquisa futura que se propõe a comparar a análise que Arendt faz do imperialismo e do racismo com as análises de Frantz Fanon, Aimé Césaire e da literatura decolonial mais recente.

de Hobbes” (idem, p. 186/Trad. Mod. 1958, p. 156). Afinal, o “pecado original” do acúmulo de capital requeria, naquelas circunstâncias, novos pecados para manter o sistema em funcionamento, e isso persuadiu a burguesia a “abandonar as coibições da tradição ocidental”. Leia-se: a burguesia abandona as barreiras da tradição ocidental e reproduz um comportamento que espelha justamente o “realismo” de Hobbes. Filósofo sagaz, Hobbes percebeu na ascensão da burguesia “todas aquelas qualidades antitradicionalistas da nova classe, que iriam levar três séculos para desenvolver-se por completo” (Arendt, 2004, p. 174).

É significativo que os modernos adeptos do poder estejam em completo acordo com a filosofia do único grande pensador que já tentou derivar o bem público a partir do interesse privado e que, em benefício deste bem privado, concebeu e esboçou um *Commonwealth* cuja base e objetivo final é o acúmulo do poder. Hobbes é, realmente, o único grande filósofo que a burguesia pode, legítima e exclusivamente, reivindicar, mesmo que os seus *princípios* não tenham sido reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo (Idem, p. 168 grifo meu/Trad. Mod. 1958, p.139).

A análise que Arendt faz do *Leviatã* em *Origens do totalitarismo* visa desmascarar a sua suposta fundamentação filosófica: Hobbes atribui à natureza humana o que é próprio do homem burguês. O Estado hobbesiano, baseado no acúmulo de poder e isento da limitação da lei divina, natural ou baseada no contrato, corresponde não às supostas necessidades da natureza humana, mas às necessidades políticas da burguesia em ascensão. A sagacidade filosófica de Hobbes reside aí: em ter percebido os anseios da nova classe e em ter imputado à natureza humana os padrões de conduta da burguesia (cf. idem, p. 172). O poder ilimitado do Estado responde ao anseio pelo acúmulo infundável de propriedade e riqueza dessa nova classe.

Se, para Arendt, Hobbes antecipa em trezentos anos os padrões morais e políticos da burguesia imperialista é porque ele teria claramente percebido que o processo ilimitado de acúmulo de capital necessita de uma estrutura política de poder ilimitado (Cf. Arendt, 2004, p. 172). O dinamismo da nova classe social torna verdadeiro que ela não pode garantir o poder que tem sem adquirir mais poder: este é justamente o lema do imperialismo. Foi o processo de constante acúmulo de poder – necessário ao acúmulo de capital – que criou finalmente a ideologia do progresso do século XIX e prenunciou o surgimento do imperialismo (idem, p. 173). Essa noção de progresso rompe com aquela do século XVIII concebida na França pré-revolucionária e que ainda estava vinculada com a liberdade e com a emancipação humana. A emancipação humana se torna um empecilho para a evolução da sociedade burguesa, que não deseja a liberdade e tampouco a autonomia, mas tão somente acúmulo de poder e capital. No século XIX, a burguesia se prontifica a sacrificar tudo e todos, e a filosofia do poder torna-se a filosofia da elite, pronta a admitir que “a sede de poder só podia ser saciada pela destruição” (idem *ibidem*). É fato que Hobbes levou três séculos para ser bem-sucedido, mas foi. Demorou tanto tempo, de acordo com Arendt, porque a Revolução Francesa, com a sua concepção do

homem como legislador e cidadão, *quase* conseguiu “evitar que a burguesia desenvolvesse inteiramente sua noção de história como processo necessário” (idem, p. 174). Uma vez eliminada a barreira, as antecipações de Hobbes se viram confirmadas.

Na interpretação de Arendt, Hobbes não é propriamente um liberal, ou seja, um filósofo que aposta no equilíbrio secreto da concorrência e no interesse próprio esclarecido como base da virtude política (cf. idem, p. 175). A sua filosofia teria sido construída para justificar a tirania (a mesma que Arendt vê a burguesia abraçar quando se emancipa e assume o lema da expansão a qualquer custo, mesmo que seja ao preço do extermínio). Não à toa, Hobbes interpreta filosoficamente a igualdade humana como “igual poder de matar” uma igualdade entre assassinos em potencial. Essa base filosófica se espelha no modo como ele concebe a relação entre os Estados, em “condição de guerra perpétua, sempre à beira do combate, com fronteiras armadas e canhões assestados contra os seus vizinhos” (idem, p. 176). A lei que regula os indivíduos, regula as nações: o benefício próprio. É a guerra que resolve o problema, concedendo a vitória a alguns e condenando os outros à morte.

Com “vitória ou morte”, o Leviatã pode realmente suplantar todas as *limitações políticas provenientes da existência de outros povos* e envolver toda a terra em sua tirania. Mas quando vier a última guerra e todos os homens tiverem recebido o seu quinhão, nenhuma paz final terá sido estabelecida na terra: a máquina de acumular poder, sem a qual a expansão contínua não teria sido possível, precisará de novo material para devorá-lo em seu infundável processo (idem, idibem).

Mas, afinal, quem é este homem burguês que Hobbes retrata com tanta precisão? Ele é portador de uma razão exclusivamente calculadora, não tem vontade livre, não é motivado por nada além dos seus interesses individuais e é guiado por um incessante desejo de poder alçado ao estatuto de paixão humana fundamental. É o desejo de poder que regula as relações entre os indivíduos e a sociedade, de modo que todas as demais ambições humanas são suas consequências. É evidente, para Arendt, que Hobbes concebe este retrato da natureza humana em função das necessidades do Leviatã (que por sua vez é desenhado em conformidade com as ambições da nova classe burguesa): um Estado baseado na delegação da força e não em direitos. Trata-se de um indivíduo solitário e privado, apartado da participação política (a não ser para fins de lucro e dominação), que não estabelece laços permanentes com outros e tampouco se responsabiliza por eles. Hobbes, o “grande idólatra do sucesso” (idem, p. 174), antecipa a total falta de responsabilidade de homens competitivos que se eximem de qualquer responsabilidade social e exigem do Estado que os proteja dos pobres e dos criminosos. Do ponto de vista do burguês, não há diferença entre o pobre e o criminoso, pois ambos estão fora da sociedade competitiva. Este é, para Arendt, um aspecto inegável da moral da classe burguesa: eximir-se da responsabilidade por quem está fora do sistema de competição que ela mesma criou (idem

ibidem). Por fim, o homem hobbesiano é alguém que julga apenas em conformidade consigo mesmo e com o amparo de uma razão exclusivamente calculadora. O valor que orienta o juízo deste homem é o seu “preço”, que muda constantemente em uma sociedade guiada pela lógica da oferta e da procura. Por considerar a sua vantagem em completo isolamento – isto é, sem levar os outros genuinamente em consideração – adota o *ponto de vista* de uma absoluta minoria, o ponto de vista dos burgueses.

Ao identificar Hobbes como o filósofo por excelência da burguesia, Arendt tira da classe burguesa o seu manto liberal, mostrando que ela rompe com as ideias de liberdade, emancipação e autonomia quando se prontifica a excluir e exterminar quem supostamente se coloca em seu caminho. É certo, admite Arendt, que a filosofia de Hobbes nada contém das modernas doutrinas raciais. No entanto, ele forneceu ao pensamento político o requisito elementar dessas doutrinas ao prescindir “em princípio da ideia de humanidade como o único conceito regulador da lei internacional” (idem, p. 187). Ele propicia, portanto, o melhor fundamento teórico para “ideologias naturalistas”, para as quais as nações são tribos separadas umas das outras, sem qualquer tipo de conexão, sem vínculo de solidariedade, compartilhando apenas o instinto de preservação. O que Arendt imputa a Hobbes – a destruição da ideia de humanidade – é, para ela, a base de toda e qualquer ideologia racial:

Se a ideia de humanidade, cujo símbolo mais convincente é a origem comum da espécie humana, já não é válida, então nada é mais plausível que uma teoria que afirme que as raças vermelha, amarela e negra descendem de macacos diferentes dos que originaram a raça branca, e que todas as raças foram predestinadas pela natureza a guerrearem umas com as outras até que desapareçam da face da terra (idem ibidem).

Escrevendo essas palavras na segunda metade dos anos 1940, Arendt teme que o racismo leve à destruição da civilização humana. Ela está se referindo, para emprestar suas palavras, aos russos, quando se tornaram eslavos, aos franceses, quando se tornaram “comandantes de uma *force noir*”, aos ingleses, quando se tornaram “homens brancos”, aos alemães, quando se tornaram arianos. Eles são os responsáveis pelo declínio da tradição ocidental, não Hobbes, evidentemente. Mas, no âmbito da filosofia, Hobbes deu a sua contribuição ao romper com a tradição e destruir a ideia de humanidade. Não é por acaso que ele transforma os escritores gregos e romanos em velhos moralistas ultrapassados (cf. idem, p. 174). O que não está ultrapassado, de acordo com Arendt, é o retrato que ele fez da moralidade burguesa (cf. idem, p. 169).

Conclusão

Não raro Arendt é censurada por não ter estabelecido com clareza a relação entre o imperialismo e o totalitarismo (cf. Benhabib, 2000, p.63-75; Mantena, 2010, p. 86). Embora

reconheça que a segunda parte de *Origens* contém uma análise potente sobre o imperialismo, Seyla Benhabib, por exemplo, não enxerga qualquer “relação causal” ou “vínculo histórico” entre o fenômeno do imperialismo e o do totalitarismo (Benhabib, 2000, p. 76). A favor de Arendt, é preciso dizer que ela é explícita ao esclarecer que não estava buscando as *causas* do totalitarismo, mas os elementos históricos que nele se cristalizaram. Para Arendt, o imperialismo não é causa do totalitarismo, mas isso não significa que não tenha desempenhado um papel decisivo no fenômeno totalitário (Arendt, 2008b, p. 419). Procurei mostrar neste texto que o imperialismo deixa um legado e sublinhei um de seus aspectos: a ideologia racista e a prática do extermínio como política de Estado. Ambos os elementos, estreitamente vinculados, estão presentes inegavelmente na dominação totalitária. Se a relação não é simplesmente causal – e não é mesmo – o que Arendt nos mostra é que tanto o racismo como as práticas de extermínio não começam com o nazismo, mas estão presentes na história europeia, sendo aspectos da corrente subterrânea da história ocidental que ela se dispõe a trazer à luz (Arendt, 2004, p. 13).

Em “Genealogies of catastrophe: Arendt on the logic and legacy of imperialism”, Karuna Mantena mostra que o legado do imperialismo foi ter feito parecer aceitável que práticas de extermínio se tornassem política de Estado. Se o imperialismo “prepara” a catástrofe é na medida em que as suas ideias e práticas, da conquista global e dominação racial aos massacres administrativos e campanhas de extermínio, estabelecem o repertório “de ideologias legitimadoras e precedentes práticos para o nazismo e seu programa genocida” (Mantena, 2010, p. 88). A metáfora do “efeito bumerangue”, como vimos, permite assinalar que as práticas de desumanização levadas a cabo pelos europeus com a dominação imperialista retornam para a própria Europa e são instauradas com extrema violência nos campos de concentração. O imperialismo ultramarino, ao afirmar a superioridade do homem europeu em detrimento da validade universal da “lei” que confere dignidade a todos os seres humanos, construiu o cenário favorável para a criação de governos totalitários baseados no racismo.

Procurei mostrar ainda que Arendt não se furta em responsabilizar a elite burguesa expansionista por livrar-se das coibições da tradição ocidental quando não mais adequadas às suas ambições (Arendt, 2004, p. 186). A elite o fez destruindo deliberadamente a ideia de humanidade em nome de uma ideologia racista que pudesse “justificar” a dominação e o extermínio das “raças inferiores”. Se não é possível detectar aí as “causas” no nazismo, evidentemente, nem por isso podemos esquecer que quando Hitler sobe ao poder o racismo não era arma nova. Tampouco podemos esquecer que a corrida imperialista já havia se colocado frontalmente contra os direitos humanos para a “justificação” do domínio do homem branco

(Cf. idem, p. 251). O imperialismo continental, por sua vez, cria uma ideologia nacionalista que corrói a ideia de humanidade e propaga um tipo de racismo que penetra lenta e gradualmente na Europa Central e Oriental. O nacionalismo tribal, ao mesmo tempo que nega a ideia de uma humanidade comum – seja a da tradição cristã, humanista ou liberal –, constitui-se como motor emocional dos movimentos de unificação e prepara a eficácia enorme do antissemitismo, promovendo o que Arendt chama de “consciência tribal alargada” (Idem, p. 270/Trad. Mod. 1958, p. 238). Sublinho a relação estabelecida por Arendt entre a decadência da ideia tradicional de humanidade e o alargamento da consciência tribal. Se houver algum indício no livro de 1951 da posterior apropriação que Arendt faz do juízo de gosto kantiano transformando-o em modelo do juízo político de uma sociedade democrática, parece que ele está aqui. É flagrante a contraposição entre as aspirações de Arendt por uma “mentalidade alargada” e este alargamento da consciência tribal que ela detecta como antecedentes do nazismo e do bolchevismo, devidamente apropriado por Hitler e Stálin (Arendt, 2004, p. 253, n. 1).

Por fim, embora na maioria dos casos a literatura crítica não dê importância à interpretação que Arendt faz de Hobbes em *Origens* – talvez por considerá-la exagerada, e é mesmo– vale notar que toda a sua filosofia política futura irá contrapor ponto por ponto a filosofia política do “idólatra do sucesso”, tal como ela a interpreta: contra o Estado baseado na força, ela defende o Estado de Direito; contra a mentalidade exclusivamente autointeressada, ela defenderá uma mentalidade democrática e alargada que seja capaz de transcender as condições subjetivas privadas para levar os outros em consideração (Arendt, 1992, p. 274-5; 1992b, p. 299); contra o juízo do homem hobbesiano, baseado no ponto de vista individual ou de uma minoria, Arendt defende que o juízo somente será capaz de nos orientar no domínio público e no mundo comum se considerar amplamente a perspectiva das outras pessoas.

Origens do totalitarismo é um clássico, que resiste à ação do tempo porque (infelizmente) teima em continuar a fazer sentido e manter-se atual. Parece que os traços característicos da mentalidade imperialista europeia do século XIX – racista e propagadora do ódio ao outro, ao diferente e à política – persistem de algum modo, com as mesmas ou outras roupagens, na extrema direita mundial e no bolsonarismo, que se tornam mais violentos a cada dia. Além de ter promovido na África os mais terríveis massacres, o imperialismo deixou um legado para a Europa do qual o nazismo soube se aproveitar. Ler *Origens* hoje nos faz perguntar: qual será o legado do bolsonarismo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (2004). *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah (1958). *The origins of totalitarianism*. Cleveland: Meridian Books.
- Arendt, Hannah (1992). “A crise na cultura: Sua importância social e política”. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. 3. Ed. Trad. de Mauro A. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, Hannah (1992b). “Verdade e Política”. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. 3. Ed. Trad. de Mauro A. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, Hannah (2008): “Compreensão e Política”. In: _____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Org. de Jerome Kohn, trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah (2008b). “Uma réplica a Eric Voegelin”. In: _____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Org. de Jerome Kohn, trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah (2003) “Walter Benjamin”. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- Duarte, André (2000). *O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- Fanon, Frantz (1968). *The wretched of the Earth*. Nova York: Grove Press.
- Frateschi, Yara (2014). “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Arendt”. *Ethic@*, Florianópolis, Santa Catarina, v. 13, n. 2, p. 363-385.
- Frateschi, Y. (2019). “Juízo e opinião em Hannah Arendt”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 24(1), p. 35-65.
- Gines, Kathryn T. (2007). “Race thinking and racism in Hannah Arendt’s *The origins of totalitarianism*”. In: KING, Richard H.; STONE, Dan (Orgs.). *Hannah Arendt and the uses of history*. New York: Berghahn Books.
- Gines, Kathryn T. (2014). *Hannah Arendt and the negro question* (Bloomington: Indiana University Press.
- Mantena, Karuna (2010). “Genealogies of catastrophe: Arendt on the logic and legacy of imperialism”, . In: BENHABIB, Seyla (Org.). *Politics in dark times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Norton, Anne (1995). “Heart of Darkness: Africa and African Americans in the writings of Hannah Arendt”. In: HONIG, Bonnie. (Org.). *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.