

CONFORMISMO E CONSUMISMO À LUZ DE HANNAH ARENDT: NA ÓTICA DOS ELEMENTOS TOTALITÁRIOS

Flávio Rovani de Andrade
Universidade Federal do Piauí

Resumo: Este artigo analisa os conceitos de conformismo e consumismo na perspectiva do pensamento de Hannah Arendt, ressaltando que esses conceitos aparecem, em sua obra, alinhados às suas análises do totalitarismo e desdobrados deste, na medida em que são formas de lançar os seres humanos ao ciclo sempre-recorrente do trabalho e do consumo, no metabolismo com a natureza, numa forma de existência fora do mundo comum. Destaca, após análise do potencial de organização das massas do conformismo e do caráter de movimento do consumo, os ricos de uma sociedade de trabalhadores, empregados e consumidores, no sentido da possibilidade de se perder o mundo, pois o trabalho e o consumo são atividades que devoram sua permanência, pois são do âmbito da necessidade e da natureza. A natureza, ao se espriar em todas as atividades humanas na forma do ciclo sempre-recorrente do trabalho e do consumo, bem como colocando no âmbito da necessidade tudo o que é feito por mãos humanas, também pode, ao menos potencialmente, atentar contra a liberdade pela ausência do mundo comum onde ela possa aparecer.

Palavras-chave: totalitarismo, consumismo, conformismo, movimento, logicidade.

Abstract: This paper examines the concepts of conformity and consumerism from the perspective of the thought of Hannah Arendt, noting that these concepts appear in his work, aligned with its analyses of totalitarianism and deployed in this, in that they are ways of launching humans the ever-recurring cycle of work and consumption, in the metabolism with nature, a form of existence outside the common world. Highlights after consideration of potential organization of the masses of conformism and character of movement in consumption, the wealthy of a society of workers, consumers and employees, in the sense of the possibility of losing the world, because the work and consumption are activities that devour their permanence because they are outside the scope of the need and nature. The nature, when overspread all human activities in the form of ever-recurring cycle of work and consumption, as well as putting in the context of need all that is done by human hands, can also, at least potentially, extirpate freedom the absence of the common world where it might appear.

Keywords: totalitarianism, consumerism, conformism, movement, logicity.

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa.

(Hannah Arendt)

Introdução

O pensamento e a obra de Hannah Arendt são marcados pela ressonância do fenômeno totalitário, ao qual a autora tentou compreender sem alijá-lo dos acontecimentos políticos da modernidade. Para ela, o mundo moderno chegara, no século XX, à ruptura como o passado e com a tradição. As perplexidades e opiniões de massas se cristalizaram em uma forma de governo totalmente nova e sem precedentes, o totalitarismo. Seu ineditismo não se dá pela quantidade de mortos nem pela violência, mas por se impor sobre uma massa de homens tornados supérfluos pela fruição entre terror, ideologia e logicidade. Dito de outro modo, a ruptura totalitária equivale à incapacidade de o totalitarismo ser compreendido nos moldes das formas de governo tradicionais, nem de ser medido conforme padrões tradicionais de julgamento moral.

Adriano Correia (2001) aponta, em seu artigo “O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo”, que para Arendt ocorre na modernidade

o predomínio de um modelo de sociedade que impõe *conformidade* e isolamento, o cumprimento de comportamentos previsíveis e o estabelecimento de uma forma burocrática de governo: a sociedade de massas. Uma característica fundamental desta sociedade, e que representa uma “novidade” no âmbito político, é o fato de que as pessoas não mais vivem juntas por compartilharem interesses ou para construir um espaço público onde a liberdade pode aparecer. As pessoas não possuem nada em comum além da circunstância de serem membros de uma mesma espécie e compartilhar necessidades biológicas diretamente relacionadas à sobrevivência da espécie (CORREIA, 2001, p. 239, grifo nosso).

Vejamus que esta “conformidade”, ou conformismo, assim como a acelerada produção de bens de consumo, colocam o homem de massa em uma situação muitíssimo complicada, pois prendem-no no ciclo sempre-recorrente da necessidade. Conformismo e consumismo são dois fenômenos de forte teor totalitário, pois associados, servem tanto como forma de organização das massas, quanto colocam a massa em movimento.

Reverberando as reflexões de Adriano Correia, busca-se, neste artigo, justapor conformismo e consumismo à limitação totalitária da liberdade. Para tanto, passar-se-á pelos seguintes momentos: na primeira seção, analisa-se o totalitarismo como limitação da liberdade, passando pela relação entre *vita activa* e natalidade, assim como pelo conceito de liberdade e espontaneidade, para que se possa examinar a ideologia, a logicidade e as leis do movimento da Natureza e da História enquanto meios de limitação da liberdade, à medida que encaram-na como contrafação à mera coerência; na segunda seção, explana-se sobre a possível diferenciação entre “elementos do totalitarismo” e “elementos totalitários”, sendo os últimos aqueles que permanecem no mundo não totalitário após as quedas dos regimes; na terceira seção, discorre-se sobre o conceito de conformismo, seja como exigência de padronização do comportamento, isto é, enquanto componente da esfera social, seja como potencial elemento organizador das massas, pelo seu inerente condicionamento dos indivíduos; por fim, a quarta seção discute o processo de trabalho e consumo, demonstrando sua estreita vinculação à lógica totalitária do movimento, segundo Arendt.

Cabe uma prévia observação metodológica. Dada a importância de se relacionar não apenas os conceitos, mas as obras de Hannah Arendt, suas referências far-se-ão por abreviaturas, que seguem listadas ao final.

1. Totalitarismo como negação radical da liberdade

Arendt define: “o totalitarismo é a negação *mais radical* da liberdade” (EU, p. 347, grifo nosso)^{*}. Sua natureza é composta por “sua essência de

* Abreviaturas: CH: *A condição humana*; EPF: *Entre o Passado e o Futuro*; EU: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930-1954)*. [abreviação do título original: *Essays in Understanding 1930-1954*]; HTS: *Homens em tempos sombrios*; LFPK: *Lições sobre a filosofia política de Kant*
OT: *Origens do totalitarismo*; PP: *A Promessa da Política*; QP: *O que é política*; RJ: *Responsabilidade e julgamento*; SR: *Sobre a Revolução*; SV: *Sobre a violência*; TOA: *Trabalho, Obra, Ação*; Tot: *Totalitarismo*; VE: *A vida do espírito*.

terror e seu princípio de logicidade (*logicality*)” (EU, p. 375). Isso significa que o totalitarismo desenvolve meios extremos para eliminar a espontaneidade humana e tornar os homens supérfluos, apontando para o fato de que esses meios, embora externos, têm a capacidade de dominar o homem internamente.

1.1. *Vita activa* e natalidade

Arendt concebe basicamente três atividades que caracterizam a *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação¹. A *vita activa* “é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente” (TOA, p. 176). Ela se define, então, como “a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo” (CH, p. 26), isto é, trabalhar, fabricar e agir. Arendt, em uma disposição incomum, diferencia fenomênica e conceitualmente trabalho e obra. Segundo ela, há pouquíssimas manifestações claras sobre essa distinção na história, salvo algumas referências acidentais. Mas insiste nela, pois considera a diferença fenomênica marcante. Ela infere preliminarmente a diferenciação “de uma observação um tanto casual de Locke, que fala do ‘trabalho de nosso corpo e da obra de nossas mãos’” (TOA, p. 179). Cada uma das três atividades corresponde a uma condição humana específica, respectivamente, a vida, a mundanidade e a pluralidade. Essas condições, por sua vez, refletem uma condição humana mais geral, que é a natalidade.

O trabalho é a atividade que tem por objetivo a manutenção da vida, entendida como vida biológica, ou seja, “corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais” (CH, p. 08). O trabalho produz coisas para o consumo, que são tão imediatamente consumidas quanto as necessidades novamente se impõem tão logo satisfeitas. São “[coisas] produzidas e consumidas de acordo com o sempre-recorrente movimento

¹ Deve-se fazer um breve esclarecimento sobre a tradução dos termos *labor*, *work* e *action*. O vocabulário lusófono acostumou-se, até recentemente, a traduzir *labor* por “labor”, *work* por “trabalho” e *action* por “ação”. “Ação” tem sentido inequivocamente político em Arendt, o que elimina dificuldades. Já Adriano Correia, ao rever *A condição humana*, ou já antes, ao traduzir o ensaio *Trabalho, obra, ação*, considerando traduções para outras línguas, resolve acertadamente traduzir *labor* por “trabalho” (quando cuidamos da manutenção da vida, em um ciclo sempre-recorrente), e *work* por “obra” ou “fabricação” (quando se faz objetos do mundo, os quais lhe emprestam durabilidade e permanência). Segue-se, aqui, a tradução recomendada por Adriano Correia.

cíclico da natureza” (CH, p. 119), o movimento da vida e da morte. A condição humana do trabalho é a própria vida, que por sua vez consome a durabilidade de tudo que é produzido pelo trabalho. Do ponto de vista de sua duração, por estar inserido no ciclo orgânico da vida, o trabalho é igualmente cíclico, sempre-recorrente, possuindo “apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a regeneração” (TOA, p. 185), não possuindo começo nem fim.

A obra, ou fabricação, é atividade que condiz com a artificialidade humana, isto é, “corresponde à não-naturalidade (*unnaturalness*) da existência humana” (CH, p. 08). A obra, então, não está presa ao sempre-recorrente ciclo da natureza, mas pelo contrário, produz um mundo de coisas artificiais claramente diferentes “de qualquer ambiente natural” (CH, p. 08). Sua condição humana é a mundanidade, na medida em que a obra implica a construção do mundo. “O processo da fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim” (TOA, p. 185), sendo medida por critérios de utilidade. Seu resultado, o artefato, pode ser entendido como resultado final em dois sentidos: por um lado, o produto chega ao fim no momento de sua fabricação; por outro, é um meio para a produção desse fim. Diferentemente do trabalho, por não estar subjugada às necessidades da vida, a obra não produz coisas efêmeras para o consumo, mas objetos de uso. O uso, ao invés do consumo, não é fugaz e imediatista. O uso correto de objetos da obra não os consome, não causa desaparecimento, embora os desgaste. Os artefatos produzidos pelo processo de fabricação, em infinita variedade, “dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem” (TOA, p. 183).

Nesse sentido, fica clara a necessidade de diferenciação entre mundo e natureza, para Arendt. O mundo é uma construção humana, sendo que quando a autora utiliza o termo em sentido forte ela se refere ao mundo humano, na relação recíproca entre o homem que fabrica coisas e essas coisas que condicionam o homem. É no mundo de coisas feitas como obra de suas mãos que a *vita activa*, os assuntos humanos, se desenrolam. Ao ciclo vital é inerente a não-permanência, o fluxo constante, e na pura realidade natural o homem seria reduzido ao seu metabolismo com a natureza, ao mínimo denominador comum que possui com quaisquer outras espécies de seres vivos. Enquanto construtor do mundo, *homo faber*, o ser humano acrescenta à sua condição os objetos da obra que não o condicionam apenas no sentido primário de transformar o mundo (que por sua vez transforma o homem),

mas também no sentido de não estarem destinados ao consumo, uma vez que os objetos da fabricação infundem durabilidade no ciclo dos efêmeros, tornando o mundo algo estável (mas não estático), no qual os homens podem se sentir em casa. Assim, ao assumir uma duradoura relação com o homem, o artefato adentra ao seu mundo e torna-se condição de sua existência. “O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante” (CH, p. 11). Esse caráter condicionante das coisas do mundo e essa existência condicionada do homem no mundo são complementares, pois sem tais coisas não haveria existência eminentemente humana, assim como as coisas seriam aglomerados de artefatos desconexos. Entregues a si, os objetos de uso se desintegrariam e deixariam de ser mundanos, retornando ao ciclo da natureza. Nesse sentido, para que se possa ter no mundo um lar, é preciso que ele seja minimamente confiável, ou seja, possua maior ou menor permanência (cf. CH, p. 118). O mundo é confiável na medida em que nos vemos cercados de coisas cuja durabilidade e permanência são maiores que a atividade que as produziu – isto é, mais permanentes que os objetos oriundos do trabalho –, e possivelmente mais longos que o período de vida de quem as fez. Assim as coisas do mundo, para que sejam de fato mundanas, são relativamente independentes daqueles que as fazem e usam. Ou seja, a durabilidade confere-lhes a “objetividade” que as faz resistir, ‘se opor’ e suportar, ao menos por um tempo, as necessidades e carências vorazes de seus usuários vivos” (TOA, p. 184; CH, p. 170). O mundo, nesse aspecto, é estabilizante da vida, e os homens podem recorrer ao mundo e restituir sua permanência na objetividade mundana. “(...) contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem” (CH, p. 171; TOA, p. 184), em vez de uma natureza que lhe é indiferente e que o faria tornar ao centro vital. Conclui Arendt: “Somente porque erigimos um mundo de objetos a partir do que a natureza nos dá e construímos um ambiente artificial na natureza, protegendo-nos assim dela, podemos considerar a natureza como algo ‘objetivo’” (TOA, p. 184; CH, p. 171). Em síntese, as coisas do mundo, provenientes da atividade da obra, ao proporcionarem ao homem a estabilidade de um mundo objetivo, asseguram-lhe existência entre as coisas mais ou menos permanentes, sem as quais a catástrofe seria inevitável se ficasse entregue ao sempre-recorrente ciclo biológico; seria o homem reduzido ao mínimo denominador comum que guarda com as demais

espécies vivas, que seria o ciclo ininterrupto do trabalho voltado a um eu inumano e sem mundo.

A ação é definida por Arendt como a única dentre as atividades que ocorrem apenas entre os homens, “sem mediação das coisas ou da matéria” (CH, p. 08), e se empenha em formar corpos políticos, isto é, espaços comuns nos quais se possam gestar significações compartilhadas, além de ser o espaço para que se empreenda algo novo. O trabalho é cíclico, sem começo nem fim; a obra tem começo e fim determinados no objeto produzido; a ação tem começo definido, mas seu fim não pode ser previsto. A manifestação da ação é a fala. É pela qualidade discursiva que incidimos, quando de forma legítima, sobre os outros, sem uso de meios de violência. Ao contrário tanto do trabalho do corpo quanto da obra das mãos, em que os indivíduos podem afastar-se uns dos outros para que sejam realizados, a ação só pode acontecer diante dos outros, nunca no isolamento. “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (CH, p. 235). A fabricação precisa estar circundada pela natureza, de onde extrai sua matéria-prima, e pelo mundo em que introduz seus artefatos. O agir e o discurso não produzem coisas permanentes e duráveis; a rigor, nem mesmo chegam a produzir algo, mas “são tão fúteis quanto a vida” (CH, p. 117). Daí, para que possa firmar-se como mundana, a ação, por meio da fala, precisa ser vista, ouvida e lembrada; sem isso, simplesmente passam, não ganham materialidade e não se reificam; apenas na medida em que sua futilidade se impõe com força dignificante aos outros, é que tornam-se “feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos e ideias” (CH, p. 117). Assim, oriunda do pensamento – a atividade mais livre do espírito, da *vita contemplativa* –, a ação, que se insere no mundo pela fala “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra [no sentido de planeta, natureza da qual pertencem e pela qual trabalham] e habitam o mundo [dos artefatos humanos]” (CH, p. 08).

Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança (*remembrance*), ou seja, para a

história. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade (CH, p. 10).

1.2. *Initium*

O conceito de liberdade ocupa lugar central na obra de Hannah Arendt, não só por sua fecundidade teórica, mas por sua condição propriamente fenomênica. Em um mundo em crise, que segue o curso da ruína que lhe é inerente, a liberdade passa a ser a faculdade humana que nas poucas vezes em que se evidencia é capaz de salvar o mundo, pois somente “a salvação, não a ruína, vem do inesperado, pois é a salvação, e não a ruína, que depende da liberdade e da vontade dos homens” (EU, p. 101). Para tratar o tema da liberdade, Arendt usa de elementos da linguagem religiosa, embora o teor não o seja. Essa linguagem política revestida de elementos religiosos é marcante no sentido de indicar, não as influências religiosas, mas o ponto no qual foi necessário transcender inevitavelmente os sentidos impostos pelas teorias políticas de cunho filosófico e científico. Também é indicativo do exato ponto em que se deve manter o otimismo em relação às atividades humanas. Ao lado da salvação, Arendt utiliza a ideia de “milagre” para compor sua compreensão sobre o fato da liberdade.

Para a autora, o termo “milagre” não deve ser entendido como de uso exclusivamente religioso. Para desmistificá-lo, ela lança mão da ideia de “infinita improbabilidade” (QP, p. 42; EPF, p. 218-220) no campo físico e biológico. No campo do desenvolvimento natural, ela lembra que haver um planeta Terra no universo era uma infinita improbabilidade, tal como disso surgir a vida orgânica e, desta, o ser humano. Nesse sentido, é sim próprio falar de milagres da natureza, isto é, quando acontece algo novo “de maneira inesperada, incalculável e por fim inexplicável em sua causa, (...) justamente como um milagre dentro do contexto de cursos calculáveis” (QP, p. 42). Ou seja, o milagre ocorre na interrupção inesperada de uma sequência de acontecimentos. No caso do “milagre da liberdade” (QP, p. 43), ocorre nos

eventos históricos. “Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina” (SV, p. 22). Mas a história é tão contingente quanto a capacidade humana de produzir eventos, isto é, de promover milagres políticos. Os homens realizam o milagre da liberdade na ação, e “por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação” (EPF, p. 220), podem estabelecer a sua própria realidade.

Portanto, a liberdade, enquanto milagre, tem a ver com a capacidade sempre presente de o homem iniciar algo novo. Nesse ponto, Hannah Arendt recorre à concepção de criação de Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, naquela que é a citação mais aludida de toda a obra da autora: “[*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’)” (CH, p. 222). Aqui, a leitura arendtiana vai à liberdade como “caráter de existência humana no mundo” (EPF, p. 216), em vez de considerá-la uma disposição íntima. Essa existência consiste em ser “um início e um iniciador” (EPF, p. 220). A liberdade não é pensada em sentido físico ou jurídico, tampouco em liberdade para se fazer apenas o que se quiser. Trata-se de uma noção de liberdade ontologicamente fundada e fundamentada na natalidade. Cada homem é ele próprio um começo, por isso pode começar, e a cada nascimento ratifica-se a liberdade no mundo. Nesse sentido, “ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (EPF, p. 216). A concepção de liberdade aceita por Arendt é, por assim dizer, a derivação mais imediata da natalidade, sendo esta tanto fundamento ontológico quanto factual².

1.3. Ideologia, logicidade e as leis do movimento: meios de limitação da liberdade.

A autora define ideologia como “sistemas baseados numa opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante

² Hannah Arendt traça correspondência entre o conceito de liberdade e o de espontaneidade. A capacidade de começar algo novo é entendida como o *initium* em Agostinho, e como espontaneidade em Kant. (cf. VE, p. 290-295). Ressalte-se que para Arendt o *initium* não tem como pano de fundo o Agostinho primordialmente cristão, mas o Agostinho que traz a perspectiva romana, por ser ele, intelectualmente, um romano (cf. EPF, p. 215-216). Já discutindo o conceito agostiniano de *liberum arbitrium*, Arendt demonstra que a liberdade de escolha se faz sobre opções previamente dadas, por assim dizer, o pecado e a santidade, havendo aí um descompasso conceitual entre o *initium* e *liberum arbitrium*. Daí, Arendt opta em não fazer correspondência entre liberdade e livre escolha. Mas sim, entre *initium* e o “poder de começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos [Kant]” (VE, p. 290, grifo de Arendt).

ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna” (OT, p. 189), sendo que na vida moderna a condição do homem é de massificação e perda de autonomia. No caso das ideologias totalitárias, elas sempre se dirigem à história, com a pretensão de esclarecer todos os acontecimentos, detendo como capacidade a “explicação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro” (OT, p. 523). Mesmo quando parte de premissas da natureza, como é o caso da sobreposição racial dos arianos, está direcionada à história, pois o dado da natureza “serve apenas para explicar as questões históricas e reduzi-las a elementos da natureza” (OT, p. 523). As ideologias totalitárias são formas de adesão ininterrupta às leis do movimento da Natureza e da História. A ideologia do racismo, propagada pelo totalitarismo nazista, e a do comunismo, propagada pela vertente totalitária comunista, assimilam, respectivamente, a Natureza e a História como forças motrizes, desencadeando o terror como forma de paralisar os indivíduos e destituí-los de toda espontaneidade e se entregarem à logicidade ideológica. É apenas quando os movimentos totalitários impõem a dedução coercitiva baseada em uma única premissa, que “o fio da tradição começa a ser realmente rompido (...). Olhando essa ruptura (...) podemos dizer que ela ocorreu no momento em que não a ideia, mas a lógica desencadeada pela ideia, se apoderou das massas” (PP, p. 124). Dito de outro modo, a ruptura ocorreu quando, por meio da ideologia e do terror, os movimentos totalitários cristalizaram as “perplexidades de massa no palco político” e as “opiniões de massa na esfera espiritual” (EPF, p. 53) em uma nova forma de governo e dominação: o domínio totalitário.

Em situação totalitária, a realidade é submetida à pura coerência, isto é, à logicidade. A tentativa do totalitarismo era negar radicalmente a liberdade, pondo fim à espontaneidade e à singularidade, fazendo com que todos os homens seguissem as leis do movimento da Natureza e da História, tornando cada indivíduo supérfluo. Baseando-se na experiência da solidão (*loneliness*), o terror comprimia os indivíduos solitários para que marchassem a um só ritmo nos desígnios do movimento sempre-recorrente. Na solidão, submetido a uma ideologia que forja toda realidade ao seu redor, sem que possa se guiar pelo senso comum³ e não podendo estar seguro de

³ Arendt não atrela a ideia de senso comum à de conhecimento vulgar, em nível mais baixo que os conhecimentos elaborados, tais como filosóficos ou científicos. Ao contrário, em termos políticos o senso comum é de maior valor que qualquer orientação epistemológica. Ela elabora o conceito de senso

seus próprios pensamentos, o indivíduo agarra-se à logicidade (única coisa

comum basicamente a partir de duas fontes: sua análise sobre a situação do senso comum entre os romanos e seu significado na filosofia política de Kant. Acerca desse último, ao responder à questão do julgamento, ou mais especificamente, à pergunta de como escolher aprovar ou desaprovar, Arendt afirma ser o critério a comunicabilidade, ou seja, o julgamento é realizado com base no mundo comum, e “a regra de sua decisão é o senso comum” (LFPK, p. 89). Portanto, para se exercer a faculdade do juízo, “julgamos como membros de uma comunidade” (LFPK, p. 93), sendo o senso comum, por consequência, um senso comunitário. O senso comum (*sensus communis*) e cada sentido individual (*sensus privatus*) são complementares, e embora o *sensus privatus* pareça totalmente incomunicável, ele está “enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão” (LFPK, p. 93). A própria terminologia kantiana, que usa as expressões em latim, é especialmente notada por Arendt. O termo latino *sensus* é vinculado aos sentidos, na expressão *sensus privatus*. Nesse âmbito, enquanto os sentidos são próprios de todos os seres que estão aparelhados pelos respectivos órgãos, o *sensus communis* é especificamente humano: é “um sentido extra – como uma capacidade extra do espírito (...) – que nos ajusta a uma comunidade”, sendo que nele se manifesta a “própria humanidade do homem” (LFPK, p. 90). Arendt carrega esse significado kantiano de senso comum por toda sua obra, como um sexto sentido que ajusta os demais sentidos ao mundo comum. Politicamente falando, o senso comum é a base da troca de opiniões e da ação pelo discurso. O discurso depende do senso comum, pois não é meramente expressão, mas comunicação das opiniões, pois para exprimir dor ou fome não é necessário o discurso, o que, entretanto, é indispensável a qualquer perspectiva de mundo. A realidade não pode ser compreendida sem o senso comum, pois as propriedades sensoriais não são suficientes para apreendê-la. O senso comum é o sexto sentido que certifica-nos da realidade e se impõe ao sensorialmente percebido. Ao comentar as análises de Arendt sobre filosofia política de Kant, André Duarte deixa sobremaneira claro o significado do senso comum ante a dominação totalitária: “Para Arendt, Kant teria percebido que ‘a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas’, isto é, que a crítica é também um modo de pensamento apto à interrogação do presente e de suas vicissitudes, sendo, ‘por princípio anti-autoritário’. Por trás da preocupação kantiana de alargar os limites do ‘público leitor’ a quem se dirige, ultrapassar o âmbito limitado das ‘escolas’ a fim de alcançar a ‘opinião pública’, Arendt entrevê a relevância atribuída pelo filósofo aos conceitos de ‘publicidade’ e ‘comunicação’, concebidos como condições *sine qua non* do questionamento filosófico e do pensamento em geral. Para Kant, ressalta Hannah Arendt, não pode haver pensamento se não podemos divulgá-lo e discuti-lo livre e abertamente, visto que a razão humana não é infalível e, portanto, não pode prescindir da comunicação com os outros. Proposição fundamental também para o próprio pensamento arendtiano que, desde suas primeiras análises sobre o fenômeno totalitário e o absurdo dos campos de concentração, (...) pôde perceber a implicação do conceito de *comunicação intersubjetiva* na efetivação do pensamento e do próprio ‘sentido de realidade’ do homem, designado sob o conceito de ‘senso comum’ (*common sense*)” (DUARTE, 1993, p. 115). Acerca do significado de senso comum entre os romanos, Arendt atribui a eles o seu desenvolvimento no nível de “parâmetro mais elevado na administração dos assuntos público-políticos” (PP, p. 87). Isso porque para os romanos o corpo político é estabelecido pela fundação, e, por isso, o senso comum é alimentado pela tradição, que é a transmissão do ato da fundação às sucessivas gerações. Há, então, íntima ligação entre senso comum e rememoração. “Os juízos do senso comum impostos pela tradição extraíram e preservaram do passado tudo que foi conceptualizado pela tradição e era ainda aplicável às presentes questões” (PP, p. 87-88). Ou seja, o senso comum, enquanto rememoração, realiza-se sobre o legado do mundo comum. A expressão em língua inglesa, “*common sense*”, é frequentemente traduzida por “bom senso”. Mas isso não se constitui num erro de tradução, somente que os tradutores possam ter optado por traduzi-la por aproximação com o francês, como sugere a própria Arendt em *A vida do espírito*: “(...) que deriva do *sexto sentido* (...) denominado pelos franceses (...) de *le bon sens*, o bom senso” (VE, p. 70, grifo nosso).

que pode compartilhar sem a experiência de um mundo comum), a qualquer discurso pautado na pura coerência consigo mesmo, ainda que sem nenhum vínculo com a realidade. Dessa forma, a logicidade é a última etapa a conferir eficácia ao totalitarismo, passando por dois estágios anteriores: o primeiro é o de opiniões que podem ser vazias, violentas e irresponsáveis, como a do racismo, ou ter uma forte sustentação teórica e pregar a justiça a ser alcançada pela revolução, como no caso do socialismo. O segundo estágio no percurso da logicidade é o da ideologia, que em si não é totalitária, mas uma ideia forte que se arroga o privilégio de desvelar os enigmas da história: “depois que a ideologia ensinou as pessoas a se libertarem da experiência do choque da realidade”, o próximo estágio seria “desencaminhá-las ainda mais no ermo das puras deduções e conclusões lógicas abstratas” (EU, p. 375). A logicidade, sendo o fim do caminho, é aquela que perverte a ideia na premissa lógica que dá origem a todo o movimento, sem nenhum apego à factualidade. A ideologia, nesse sentido, não é reflexão, mas mero raciocínio lógico; a mera lógica está para o homem sem mundo como os instintos estão para os animais. Arendt descobre, então, que não é a ideologia com o seu conteúdo coerentemente demonstrável que mobiliza as pessoas no domínio totalitário, mas a própria logicidade. É como se o indivíduo, após ter sido posto, pelo terror, no máximo estado possível de solidão, fosse treinado pela ideologia a afastar-se com coerência da realidade, ficando pronto para tornar a logicidade sua guia, e ficasse a ela tão afeito a ponto de não mais aceitar a contingência dos fatos. Ao estar submetido à tirania da lógica, não são mais os fatos que persuadem, mas a coerência imposta por ela.

Portanto, a logicidade é um meio de compulsão nas mãos dos governantes totalitários, colocando as pessoas a marchar. Essa tirania da lógica tem seu início quando se submete a mente à lógica, contra a qual a espontaneidade se insurge fora do domínio total. Do mesmo modo como a coerção externa da tortura ou da constante ameaça da violência impõe aos indivíduos que renunciem à liberdade política – isto é, deixe de exercer a capacidade de agir, a mais alta faculdade da *vita activa* –, a submissão da mente à tirania da lógica resulta na renúncia à liberdade interna do pensamento, a mais livre das atividades da *vita contemplativa*. O terror é necessário à extirpação da espontaneidade para que o novo não possa surgir; do mesmo modo, a “força auto coercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar” (OT, p. 525-526), pois sendo a logicidade

uma compulsão pela dedução, pode até ser o mesmo que raciocínio, mas, definitivamente, não é o mesmo que pensamento.

Nas palavras de Arendt:

Esse último ponto é fundamental. Essa emancipação arrogante da realidade e da experiência, mais do que qualquer conteúdo concreto, prefigura a ligação entre ideologia e terror. Essa ligação converte o terror numa característica abrangente do domínio totalitário, no sentido de que se dirige por igual contra todos os indivíduos da população, a despeito de culpa ou inocência, e constitui a própria condição de sua permanência. Na medida em que não depende da realidade existente, o pensamento ideológico considera todo o campo factual como mera contrafação, e assim deixa de ter qualquer critério confiável para distinguir entre verdade e falsidade. Se não é verdade, dizia por exemplo a revista *Das Schwarze Korps*, que todos os judeus são mendigos sem passaporte, mudaremos os fatos para tornar essa afirmativa verdadeira. Quando os bolcheviques tiverem o poder global de mudar todos os textos de história, deixará de ser verdade que algum dia um homem de nome Trótski foi comandante do Exército Vermelho – e assim por diante. O importante aqui é que *a coerência ideológica, ao reduzir tudo a um único fator que a tudo domina, sempre está em conflito, de um lado, com a incoerência do mundo e, de outro, com a imprevisibilidade das ações humanas*. O terror é necessário para tornar e manter o mundo coerente, para dominar os seres humanos até que percam a espontaneidade e, com ela, a imprevisibilidade especificamente humana do pensamento e da ação (EU, p. 369, grifo nosso).

2. Dos “elementos do totalitarismo” aos “elementos totalitários”

Vale ressaltar que Arendt distingue claramente os “elementos do totalitarismo” de “elementos totalitários”. Os primeiros são tratados em *Origens do totalitarismo*, sendo a gama de fenômenos que se cristalizaram nos governos totalitários, ainda que tenha havido um claro desequilíbrio metodológico em favor das análises dos elementos do totalitarismo de vertente nazista. Isso porque o próprio termo “origem” aparece de forma equívoca, pois Arendt não o utiliza

no sentido de causalidade histórica (cf. DUARTE, 2000, p. 36-43), mas tem forte convicção de que os eventos totalitários extrapolam em significação o conjunto de seus elementos progressos. Segundo André Duarte (2000, p. 36), independentemente de se na vertente nazista ou estalinista, é razoável a descrição analítica do totalitarismo enquanto tal, sendo importante “perceber que com a cristalização totalitária operou-se uma ruptura que trouxe ao mundo um fenômeno político sem precedentes”. Já os “elementos totalitários” são “os verdadeiros transes do nosso tempo” (OT, p. 512), tanto cristalizados nos regimes, quanto aqueles que não lhes são exclusivos, tendendo a manter-se no mundo, mesmo com a queda dos regimes.

Nos regimes totalitários, a autoridade é substituída pelo terror e o senso comum pela ideologia (cf. Tot, p. 232). Mas Arendt concebe que o totalitarismo possui elementos tais que permanecem após os regimes totalitários. Pois, por um lado, as tiranias posteriores tiveram a escola totalitária para aprender formas sistemáticas de dominação. Mas não é só isso: por outro lado, Arendt entende que para além dos “elementos do totalitarismo” cristalizados nos regimes, há uma enorme variedade de elementos totalitários que dispensam o terror e permanecem no mundo não totalitário. Mais precisamente, o totalitarismo surge da crise ou dos transes próprios da era de massas, basicamente o desarraigamento, a superfluidade e a solidão, traços do homem de massa. A solidão, estado em que indivíduos não estão somente isolados, mas abandonados de si próprios, prepara o domínio totalitário em um mundo não totalitário. Em “Ideologia e Terror”, Arendt enuncia a possibilidade de que os verdadeiros transes de seu tempo “somente venham a assumir a sua forma autêntica – *embora não necessariamente a mais cruel* – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (OT, p. 512, grifo nosso). Da mesma forma que os regimes totalitários, por meio do terror, destruíram a singularidade por atentar contra o mundo comum e contra a interioridade, buscando ao máximo extirpar o mais leve traço de espontaneidade, a sociedade de massas, ainda que de forma menos extrema e violenta, também atenta tanto contra o domínio público, quanto o domínio privado, à medida que este se alarga e absorve a essas duas esferas da vida⁴. O que o totalitarismo mostra de forma tão completa é o ponto a que se pode chegar quando as massas são levadas ao extremo em suas principais características cotidianas.

A sociedade de massas significa a derrocada do mundo e do senso comuns. Em circunstâncias de massa, o indivíduo vive no singular, e esse singular

⁴ No item 3.1 serão tratadas as esferas privada, pública e social, segundo Arendt.

se repete inúmeras vezes, pois desaparecem os elementos de distinção. Quando é visto sob uma única perspectiva, desdobrada em uma enormidade de pessoas, sem ter o que as distinga ou as una, o mundo comum acaba. Nesse sentido, em “Ideologia e terror”, Arendt apresenta sua preocupação quanto ao novo e, por consequência, ao fato da natalidade. Ela constata que o totalitarismo, por meio da ideologia e do terror (por sua vez baseado na solidão), é mais perigoso que a tirania, por fundamentar-se num tipo de “solidão organizada”. Aliás, esse é um ponto central que não pode passar sem uma consideração: Arendt se coloca a questão de haver algum tipo de experiência básica que os homens vivam em comum no totalitarismo. Em havendo, essa experiência precisa ser vivida em comunidade e, sendo o domínio total inédito, deve ser uma experiência coletiva que nunca tenha fundamentado quaisquer outras formas de governo. Tal experiência fundamental na qual o totalitarismo ganha terreno é a solidão (*loneliness*), sendo que essa experiência torna o indivíduo, seja isolado, seja em massa, disponível às leis da coerência: “Então é o seu perigo [da solidão organizada] que ameaça devastar o mundo que conhecemos - um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim - antes que um novo começo, surgido desse fim, tenha tido tempo de firmar-se” (OT, p. 531).

3. Conformismo

3.1 Conformismo e sociedade

“Conformismo”, para Arendt, tem significado bastante específico: de substituir a ação pelo comportamento, de modo a tornar o homem previsível e calculável por instrumentos técnicos. Segundo a autora, na Idade Moderna eclode a esfera social como uma esfera que não é nem privada nem pública, sendo o Estado nacional sua forma política. O surgimento da esfera social ocorre em termos da sociedade, no sentido de “boa” sociedade. Arendt não desenvolve sistematicamente seu surgimento, mas para ela a sociedade surge nos séculos XVIII e XIX “provavelmente das cortes europeias do período absolutista” (EPF, p. 251), a exemplo da Corte de Luís XIV, que ao reunir a nobreza francesa no palácio de Versalhes a transformou em cortesã, reduzindo-a a “insignificância política” (EPF, p. 251), pelo envolvimento de seus membros em mesquinhas contendas privadas.

Essa caricatura originária, entretanto, embora ilustrativa, não encerra o significado político do que Arendt chama de sociedade. Por trás das linhas

caricaturais, ela percebe a emergência de um complexo cruzamento de novos formatos organizacionais e comportamentais, alinhados a um novo fundamento epistemológico. Ela vê que o formato do Estado-nação tornou-se uma proto-família, em que o campo político se desfigurou em administração de problemas que outrora eram exclusivos da esfera privada. Assim, o termo “sociedade” aufere o significado de “conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana” (CH, p. 34)⁵. Sua forma política é a “nação”, e seu fundamento epistemológico (ou, nas palavras de Arendt, seu “pensamento científico”) é a economia nacional, ou economia política, o que já demonstra o nível de assimilação de esferas antes contraditórias. Isso significa que a sociedade opera uma profunda transformação nas tradicionais esferas privada (*oikos*, casa, lar) e pública (*pólis*, cidade, espaço público), de modo a promover o alargamento do privado, o que, em vez de elevar o privado à dignidade do domínio público, retira a dignidade do público, pois este se vê minguado. Com tal alargamento, “a grandeza [da esfera pública] cedeu lugar ao encanto” (CH, p. 64), uma vez que o domínio público não pode ser encantador, pois em sua vastidão o irrelevante não pode ser abrigado. No plano do governo, este foi substituído pela burocracia, o governo de ninguém, que supostamente (des)encarna a “opinião única da sociedade educada dos salões” (CH, p. 49). A política tornou-se uma função na sociedade.

Mas o que para Arendt é decisivo para a vitória da sociedade tanto sobre a política quanto sobre o lar, é que ela exclui ação em todos os níveis, substituindo-a pelo comportamento. “A ação espontânea ou a façanha extraordinária” (CH, p. 49) são substituídas pelo comportamento padronizado por regras normalizadoras, o que equivale a uma substancial mudança também na concepção de igualdade. Enquanto a igualdade política estava atrelada à possibilidade do empreendimento imprevisível, portanto, na distinção, a igualdade da sociedade transpôs a diferença para o domínio

⁵ Arendt relaciona a questão do surgimento da sociedade como grande família ao concomitante declínio da família, nos seguintes termos: “Nesse particular, pouco importa se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse. Antes da moderna desintegração da família, esse interesse comum e essa opinião única eram representados pelo chefe do lar, que comandava segundo essa opinião e esse interesse, e evitava uma possível desunião entre os membros da família. A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes” (CH, p. 48).

unicamente privado e criou um falso domínio público no qual impera o comportamento segundo a normalidade. “O que importa é esse equacionamento com a posição social, e é irrelevante se se trata da efetiva posição na sociedade semifeudal do século XVIII, do título na sociedade de classes do século XIX, ou da mera função na atual sociedade de massas” (CH, p. 49). A esse comportamento social que prescinde do senso de ação, Arendt dá o nome de “conformismo”. Ele está tanto na base da ideia moderna de igualdade como na base da ciência da economia, que surgiu concomitante à sociedade e se tornou “a ciência social por excelência” (CH, p. 51), à medida que os homens “tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento” (CH, p. 51), ao ponto de serem passíveis de medição pela estatística, maior instrumento técnico da economia. Isto é, somente quando a sociedade fez do homem um ser de comportamento em grande medida previsível ou conformista, é que a economia como ciência conseguiu se firmar sobre a esfera pública normatizando-a como uma grande casa.

Arendt concebe que a sociedade, ou melhor, a esfera social, passa ao menos por três estágios: sociedade semifeudal (século XVIII), sociedade de classes (século XIX) e sociedade de massas (século XX). No último, a ciência da economia é sucedida por outro modelo científico que Arendt chama de “ciências do comportamento”. Para a filósofa, a economia tem alcance limitado na imposição de padrões de comportamento, tendo tal poder sobretudo frente àqueles estratos mais abastados da população, que formam a boa sociedade (cf. EPF, p. 251). Com o surgimento da sociedade de massas, vários grupos sociais são condensados em uma única sociedade; na era de massas, após três séculos de desenvolvimento, a sociedade alcançou “o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade” (CH, p. 50). O surgimento e o estabelecimento das ciências do comportamento, da “pretensão oniabrangente das ciências sociais (...) [de] reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado” (CH, p. 55), demonstram que a fase final dos desdobramentos da sociedade de massas se dá quando ela atinge todas as camadas da nação e o comportamento social atingiu o *status* de referência a todos os setores da vida, incluindo os âmbitos da *vita activa*. Na passagem da sociedade à sociedade de massas, o comportamento social se impõe com maior força aos indivíduos, pois não há vias de escape para outro estrato da população que

não seja massificado, tornando o conformismo um traço característico da psicologia do homem de massa. O mundo moderno assistiu à inversão da hierarquia no âmbito da *vita activa* em favor do trabalho, o que fez desse mundo uma sociedade de trabalhadores. O comportamento social generalizado é o trabalho, sendo que o homem de massa aliena-se do mundo. Arendt caracteriza a psicologia do homem de massa da seguinte forma: sua solidão, sua estabilidade e falta de padrões (que se resume ao trabalho e ao consumo), sua capacidade de consumo aliada à inabilidade para julgar, seu egocentrismo e alienação do mundo (cf. EPF, p. 150-151).

3.2 A ameaça do conformismo

O fenômeno totalitário, nas vertentes em que se manifestou, encontra seus elementos basicamente espalhados na experiência europeia. Não seria isso um fator preponderante para invalidar a tese de que as análises arendtianas sobre o totalitarismo são restritas? Além do que já foi exposto, pode-se responder negativamente a essa questão, também, quando tomamos suas análises dos elementos totalitários nos EUA. No mesmo ano de 1954, em que Arendt ministra uma palestra sobre o totalitarismo (Tot.), ela publica, em três ensaios, uma conferência ministrada na Princeton University, acerca da imagem dos EUA no exterior. Os três curtos ensaios são: “Sonho e pesadelo” (EU, p. 425-433), “A Europa e a bomba atômica” (EU, p. 434-438) e “A ameaça do conformismo” (EU, p. 439-443). Dar-se-á destaque ao último, pois o fenômeno do conformismo é um dos que melhor correspondem à conexão entre o totalitarismo dos regimes os seus elementos fora do mundo totalitário, por um lado, e entre as conjunturas de massas europeia e americana, por outro.

Ao escrever “A ameaça do conformismo”, Arendt se deparava com um processo denominado “macartismo”⁶. Esse foi um movimento iniciado pelo

⁶ Celso Lafer (2008, p. 309) refere-se à relação entre Arendt e os Estados Unidos, o que inclui suas análises sobre o macartismo, da seguinte forma: “Hannah Arendt foi grata aos EUA, que a receberam como refugiada e cuja cidadania posteriormente assumiu com seriedade. (...) Isso não a impediu de manifestar-se, com coragem, em plena época de McCarthy, quando corria o risco de desnaturalização, contra os métodos totalitários utilizados para combater o comunismo. Nem atrapalhou a lucidez com a qual, ao examinar os documentos do Pentágono e a mentira política, criticou os *policy-makers* de Washington, que na época da Guerra do Vietnã, embora livres do pecado da ideologia, tratavam hipóteses como realidades e teorias como fatos estabelecidos, com as lamentáveis consequências de todos conhecidas”. Sobre o episódio do macartismo na vida de Arendt, ver Elizabeth Young Bruehl (1997), especialmente entre as páginas 261 e 264.

senador Joseph McCarthy, tendo seu período forte entre o fim dos anos de 1940 e meados dos de 1950. Trata-se de um extremismo anticomunista, que dentre outras coisas afirmava ser impossível acontecer algo parecido com o totalitarismo nos EUA. A querela que Arendt analisa é de uma relação exterior, pela qual os EUA, ao mesmo tempo que negam a possibilidade de um totalitarismo americano, devido à suposta proteção dada por suas instituições e por sua formação política, atribuem à história europeia a responsabilidade pelo surgimento dos regimes totalitários, gerando uma tensão, uma espécie de ressentimento, entre o Velho Continente e o Novo Mundo. Essa discussão se insere em um embate mais amplo entre europeísmo e americanismo, sendo “duas ideologias se enfrentando, lutando e, sobretudo, se assemelhando como se assemelham todas as ideologias aparentemente opostas” (EU, p. 433). Para os europeus, o macartismo representaria, à época, não uma opinião individual de cidadãos estadunidenses, mas uma opinião geral, na expectativa “de encontrar uma espécie de conformismo que dispensa violência ou ameaças, e que brota espontaneamente numa sociedade que condiciona a tal perfeição os cidadãos” (EU, p. 440) ao ponto de ninguém perceber-se condicionado. Aos olhos europeus, o macartismo expressaria um comportamento anticomunista tão generalizado que poderia ser facilmente identificado com uma forma de conformismo enraizado no condicionamento.

Arendt considera como um “traço característico da democracia americana” (EU, p. 440) o condicionamento dos indivíduos a suas exigências. Para ela, tal querela se enraíza na diferença com a qual os Estados-nações europeus e a República norte-americana se fundamentam politicamente. A forma do Estado-nação se fundamenta numa lógica contratual em que as liberdades individuais são transferidas ao Estado; assim, o “conflito europeu entre Estado e indivíduo foi amiúde resolvido em detrimento da liberdade individual” (EU, p. 440). Os EUA surgem de fundações⁷ de novos corpos

⁷ Em *Sobre a Revolução*, a autora explica a fundação dos Estados Unidos nos seguintes termos: “Em outras palavras, o que aconteceu na América colonial antes da revolução (e que não havia acontecido em nenhuma outra parte do mundo, nem nos velhos países, nem nas novas colônias) foi, em termos teóricos, que a ação levou à formação do poder e a existência desse poder foi preservada pelos meios recém-descobertos da promessa e do pacto. A força desse poder, gerado pela ação e mantido por promessa, veio a se demonstrar quando – para a grande surpresa de todas as grandes potências – as colônias, isto é, os municípios e as províncias, os condados e as cidades, a despeito das inúmeras diferenças entre si, venceram a guerra contra a Inglaterra. Mas essa vitória foi uma surpresa somente para o Velho Mundo; os colonizadores, com uma bagagem de 150 anos de pactos, erguendo-se num

políticos, mas a eficiência do condicionamento do povo americano não deixa claras suas salvaguardas ao europeu.

Em uma palestra proferida em 1948, na Rand School, Arendt já falava sobre esse assunto. Diz ela:

De um ponto de vista europeu, a principal dificuldade em entender os Estados Unidos reside na peculiar relação entre suas forças sociais e políticas, entre a sociedade e o corpo político. O visitante europeu simplesmente não consegue perceber realidades políticas nos Estados Unidos, porque estão tão ocultas sob a superfície de uma sociedade em que a publicidade e as relações públicas multiplicam todos os fatores sociais, como um espelho multiplica a luz, que a fachada brilhante parece ser a realidade dominante. Ele não consegue imaginar que o Sr. Fulano de Tal, que em matérias sociais é obviamente o maior conformista do mundo e quase nunca fala de política, mesmo assim é, em assuntos políticos, uma criatura de extrema independência e com um profundo senso de responsabilidade como cidadão. Para esse visitante, é inconcebível que, sob a superfície composta de todos os piores elementos culturais de uma sociedade de massas, exista um sistema muito complexo de inter-relações sociais – determinadas por grupos sempre mais e mais heterogêneos do que em um sistema de classes. O visitante, mais ou menos doutrinado por teorias marxistas a considerar a sociedade como a realidade tangível da qual se deduz o funcionamento das forças políticas, nunca foi preparado para um estado de coisas em que as forças sociais e políticas simplesmente não combinam e muitas vezes até se contradizem, ou em que as crenças e tradições políticas são muito mais estáveis e

país que era articulado de cima a baixo – de províncias ou estados a cidades e distritos, municípios, povoados e condados – em corpos devidamente constituídos, cada qual como uma comunidade em si, com representantes ‘livremente escolhidos pelo consentimento de vizinhos e amigos afetuosos’, cada qual, além disso, concebido ‘para crescer’ na medida em que se baseava nas promessas mútuas daqueles ‘coabitantes’ que, quando se constituíram ‘para ser um só estado público ou comunidade’, haviam concebido aquele corpo não só para os ‘sucessores’ mas também para ‘os que se adicionarem a nós a qualquer momento a partir de agora’ –, os homens que pela força ininterrupta dessa tradição ‘deram um adeus final à Grã-Bretanha’ sabiam de suas chances desde o início; sabiam do enorme poder potencial que surge quando os homens ‘mutuamente empenham [suas] vidas, [suas] fortunas e sua honra sagrada” (SR, p. 228-229).

permanentes do que sugerem as aparências sociais. Quem poderia supor que um indivíduo cuja vida pessoal está totalmente concentrada no sucesso e totalmente imbuída do medo de ser um “fracasso” não alimente nenhuma idolatria pelo sucesso político, nutrida pelos cultuadores europeus da história? O visitante, em outras palavras, não entende que uma sociedade do século XX (e, em alguns aspectos, do século XIX) viva e prospere sobre a sólida base de uma filosofia política do século XVIII (EU, p. 253).

Essa passagem é ilustrativa da interpretação de Arendt sobre os europeus não enxergarem diferenças entre Estado e sociedade nos Estados Unidos. Nos termos dos europeus, que viam em seu formato de Estado a vantagem de poder se refugiar na sociedade privada onde a liberdade individual fica intacta, o risco que os EUA representam é o de que em um eventual governo majoritário a sociedade será mais opressora, inviabilizando a liberdade individual. Embora nunca tivesse havido algo do tipo na sociedade ocidental, a “apreensão da Europa está relacionada com a ideia de que a liberdade pode definhar devido a alguma espécie de acordo geral, a algum processo quase intangível de adaptação mútua” (EU, p. 441). No fundo, o temor europeu é de que o terror e a violência pudessem se tornar desnecessários para que se promovesse o desaparecimento da liberdade.

Arendt, todavia, extrapola o objetivo inicial de mostrar a imagem dos Estados Unidos da perspectiva europeia, e procura compreender o risco do conformismo em larga escala, que se confunde com o modo de vida estadunidense. Para ela, o conformismo é uma ameaça por seu potencial de organizar massas (cf. EU, p. 442).

Acerca do conformismo norte-americano, a autora elabora o raciocínio de que sua percepção é ofuscada “pelos horrores do terror, combinados com a propaganda ideológica” (EU, p. 441), os métodos propriamente totalitários para cingir massas amorfas. Em “A ameaça do conformismo”, respaldada em Tocqueville, a autora conclui que o condicionamento da democracia estadunidense exerce uma enorme pressão sobre os indivíduos, ao ponto de não haver necessidade de a maioria obrigá-los a nada, pois a própria pressão os convence: “a coerção não violenta da desaprovação pública é tão forte que o dissidente não tem para onde se voltar

em sua solidão (*solitude*)⁸ e impotência, e ao final será levado ao conformismo ou ao desespero” (EU, p. 441).

Hannah Arendt tem uma preocupação constante de não isolar a vida política estadunidense e sua sociedade de massas do universo dos transe e das crises modernos; suas análises se desdobram, não na forma de uma metodologia científica histórica ou social, mas na forma da narrativa compreensiva⁹ propriamente arendtiana. De uma forma tão evidente quanto difícil de reconstituir sistematicamente, senão pelo possível entendimento de uma interpretação narrativa, o fenômeno do conformismo estadunidense emerge como principal elemento totalitário a conectar a crise mais geral do mundo moderno aos problemas específicos de um país onde o totalitarismo não vigorou. Isso, seja porque para a autora é “indubitável que os Estados Unidos têm uma experiência muito maior com o conformismo do que a Europa” (EU, p. 442), seja pelo potencial de o conformismo organizar as massas. No caso europeu, as sociedades em que as massas desorganizadas foram estruturadas pelo terror e pela propaganda e onde elas já se encontram num grau elevado de adesão a comportamentos sociais, isto é, ao conformismo, este pode ser um fator de limitação, decerto não tão radical, mas igualmente eficiente, da liberdade e da espontaneidade, ou de dissimulação da singularidade.

Nesse sentido, diz Arendt:

No caso de uma sociedade de massas já existente – à diferença da desintegração de classe num processo acelerado pelos movimentos totalitários –, não é inconcebível que os elementos totalitários possam, por algum tempo, se basear no conformismo ou na ativação de um conformismo latente, para seus próprios fins. Nos estágios iniciais, o conformismo poderia ser usado para diminuir a violência do terror e a insistência da ideologia; com isso, a transição de um ambiente livre para a fase de uma atmosfera pré-totalitária seria menos perceptível (EU, p. 441).

⁸ Nesse caso, deve-se entender *solitude* não como solidão, mas como isolamento.

⁹ Sobre o aspecto narrativo da obra arendtiana, ver AGUIAR (2001). Sobre o conceito hermenêutico de compreensão, ver o ensaio “Compreensão e Política”, na coletânea *Compreender*.

O excerto acima, de “A ameaça do conformismo” (1954), ressoa em afirmações de Arendt em “Ideologia e terror” (publicado inicialmente em 1953 e acrescido a *Origens do totalitarismo* em 1958). No primeiro texto, afirma que “o conformismo pode muito bem ser tão fatal quanto outras formas mais cruentas de organização de massas moderna” (EU, p. 442). No último, reconhece a possibilidade de os verdadeiros transe do mundo moderno revelarem sua forma “mais autêntica”, sem que seja necessariamente mais cruel, quando os regimes totalitários não mais viessem a existir (cf. OT, p. 512); é como se a experiência humana básica do totalitarismo, que é a solidão, a qual dispõe os indivíduos para a superfluidade e a logicidade, pudesse tornar os homens supérfluos sem matá-los ou torturá-los fisicamente, a partir de um expediente ainda mais sutil e generalizado (na medida em que, ao contrário do terror, não causa repugnância) de limitação da liberdade. “O perigo do conformismo neste país – um perigo quase tão velho quanto a República – é que, por causa da extraordinária heterogeneidade da sua população, o conformismo social tende a se tornar um valor absoluto e um substituto para a homogeneidade nacional” (RJ, p. 274). A publicidade forja um falso mundo de coerências, as massas se movimentam no ritmo do trabalho e do consumo, o virtuosismo da ação é substituído pelo comportamento social previsível, vive-se em meio a coisas, ideias, opiniões etc. fluídas, sem durabilidade, destinadas unicamente ao consumo. Sendo a liberdade e a ação tão fúteis quanto a vida, as massas se convencem de que o trabalho e o comportamento estão no mesmo nível da obra e da ação.

4. Trabalho e consumo: vitória do *Animal laborans*

A questão do conformismo, da elevação do comportamento ao nível da ação, está acompanhada pela ascensão da sociedade de massas, que em muitos aspectos condiz com o estabelecimento de uma sociedade de trabalhadores e de consumo, e uma das principais características da época moderna, que é a crescente “alienação do mundo” (EPF, p. 126). Essa alienação se dá em um duplo sentido: “fuga da Terra para o universo e do mundo para si mesmo (*self*)” (CH, p. 07). Tal alienação chega ao ápice no século XX, quando o homem encontra apenas a si mesmo, onde quer que vá. A sociedade de massas expressa justamente o ponto alto desse processo de alienação, em que os homens perdem o mundo comum, ou melhor, os espaços nos quais podem dirigir ao mundo o interesse comum, vivendo ou

numa forma de vida solitária, separados dos outros, ou comprimidos numa massa, como no caso extremo dos movimentos que se desenrolaram no totalitarismo. Mas haveria, para a autora, algum elemento de compressão da massa ao *movimento* que não estivesse ligado a movimentos tipicamente totalitários?

Para Arendt, a era moderna surgiu com a sobreposição do *homo faber* ao *animal rationale*. O *homo faber* caracteriza-se pela atividade da obra, pela fabricação de coisas duráveis que emprestam durabilidade à efemeridade da existência humana. A partir de Marx, o homem passa a ser definido como *animal laborans*, que não mais está vinculado ao ideal de durabilidade, mas de abundância, sendo que o *animal laborans* investe toda sua energia na atividade do trabalho, mantenedor da vida, enquanto vida biológica. Mas isso não se deve à teoria marxista, mas “à transformação factual de uma sociedade antes produtora numa sociedade de consumo” (RJ, p. 332). O trabalho e o consumo são processos em que nada se fixa, pois tudo é devorado. A vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* é equivalente à sobreposição do trabalho e do consumo aos objetos da obra, que se dá sob a égide do “progresso”, que por sua vez alimenta-se do consumo. É interessante notar que Arendt, ao buscar uma referência que pudesse caracterizar o binômio progresso-consumo, não o faz pela via de conceitos tais como crescimento, acúmulo, avanço, desenvolvimento, contradição ou luta de classes; mas justamente por aquilo que se prestou à categorização das ideologias totalitárias, tanto nazista quanto comunista, que é o “movimento”: “*O movimento é a meta*” [Lewis Mumford]” (RJ, p. 332, grifo do original).

A inversão hierárquica entre trabalho e obra equivale à inversão dos fins das coisas produzidas correspondentes: o uso e o consumo. Poderia parecer um falso paradoxo, uma falsa dicotomia, se vista com o olhar desabituaado à linguagem arendtiana e impregnado da linguagem cotidiana, que nos sugere consumirmos o que fabricamos. Arendt analisa a diferença entre “uso” e “consumo” e, por consequência, dos resultados do trabalho e da obra, demonstrando que os bens de consumo derivam seu “caráter-de-coisa (*thing-character*)” dos objetos de uso (cf. CH, p. 116)¹⁰. São os produtos da obra, e não do trabalho, que “garantem a permanência e a durabilidade

¹⁰ Dada a inerente futilidade, tanto o trabalho quanto a ação precisam do mundo de coisas duráveis para que possam adquirir qualquer caráter de permanência. O trabalho e seus objetos dependem do mundo para obter caráter-de-coisa. A ação depende de um mundo, enquanto espaço-entre homens de ação.

sem as quais um mundo absolutamente não seria possível” (CH, p. 116). A essas coisas, usamos, mas não consumimos. Na medida em que são objetos de uso, elas se desgastam, mas em um ritmo lento, e sua permanência faz com que nos acostumemos a esses objetos. É em meio a eles, dentro do mundo feito dessas coisas duráveis, “que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura seus meios de sobrevivência”. Os bens de consumo estão em relação à vida assim como os objetos de uso estão em relação ao mundo: uma relação de necessidade. Mas é da natureza dos bens de consumo ser “sem estabilidade própria” (CH, p. 116), pois aparecem e desaparecem constantemente em meio a coisas que não são consumidas, a exemplo do pão sobre a mesa: “(...) nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós a ‘obra de nossas mãos’” (CH, p. 116-117). Isto é, na ausência do mundo durável, entregue ao processo sem fim das necessidades da vida, haveria tão somente o “movimento” do trabalho e do consumo, coisas que apareceriam e sumiriam, sem que se reificassem no caráter-de-coisa.

A sociedade de consumo é o estágio no qual assumimos uma atitude de consumo sobre todos os tipos de coisas, não mais nos permitindo usar nada à exaustão. No próprio ato de produção, já se prevê a suposta “vida útil”, a qual cada vez mais raramente ultrapassa o tempo da vida de seu produtor. Isso quer dizer que não mais se leva em consideração a durabilidade das coisas, como se não fosse mais necessário habituar-se a mundo algum, o que nos autoriza a devorar até mesmo coisas tidas como duráveis, tais como casas, carros, mobílias, antes que se tornem coisas obsoletas. A oposição entre vida e mundo perde sentido, à medida que as fronteiras que protegiam o mundo da força destrutiva da natureza foram derrubadas, permitindo que a lógica da natureza, enquanto processos físicos e biológicos, assimilasse o mundo e o artifício humanos, ameaçando, assim, sua estabilidade. Dessa maneira, permanência, durabilidade e estabilidade, os ideais do *homo fáber*, são substituídos pelo ideal de “abundância” do *animal laborans*.

Sendo o trabalho a única atividade capaz de atender ao ideal da abundância, o tipo social ideal é o de uma sociedade de trabalhadores, que não é mais que a outra faceta da sociedade de consumidores, pois “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo” (CH, p. 156) imposto pela vida. Estar em uma sociedade de trabalhadores é o estágio da modernidade resultante da confluência de dois fatores: o acesso dos trabalhadores à esfera pública, o que é um avanço, mas que foi precedido

pelo estágio da emancipação do próprio trabalho. É como se o avanço da emancipação dos trabalhadores fosse contrabalançado pelo fato de ter se reduzido quase todas as atividades humanas ao âmbito do trabalho, isto é, “ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância” (CH, p. 157), manifesto sobretudo no fato de se buscar que qualquer atividade, intelectual ou braçal, técnico-científica ou humanística, em qualquer área do conhecimento humano, sirva para o provimento do próprio sustento (Cf. CH, p. 05-06; 156-159). E o tempo que não está destinado ao trabalho, em vez de liberar as energias do trabalho para realizar atividades superiores, acaba se destinando ao consumo, para atender aos apetites do *animal laborans*. O refinamento de tais apetites, o qual poderia dar a impressão de diferenciação no nível do consumo para o nível de uso, reflete na verdade a sofisticação das necessidades; elas não estão mais restritas ao círculo da natureza, mas passaram a concentrar-se “principalmente nas superfluidades da vida” (CH, p. 166), fato que não altera o caráter da sociedade de consumo.

Arendt concebe como sinal do perigo da vitória definitiva do *animal laborans* o grau em que a economia do início da segunda metade do século XX já havia se tornado uma economia do desperdício, demonstrando a voraz aceleração de seu movimento. O processo trabalho-consumo, elevando-se e impondo-se sobre todas as esferas da vida, coloca em xeque a durabilidade do mundo, sendo o homem lançado em uma vida sem mundo. “O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas que são as necessidades de mortais, quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (HTS, p. 18). Mas a sociedade de trabalhadores tem ainda um último estágio, que é a sociedade de empregados. Nela, o conformismo se coloca com sua maior força:

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento. O problema com as modernas teorias do comportamentalismo não é que estejam erradas, mas sim que

possam tornar-se verdadeiras, que realmente constituam a melhor conceituação possível de certas tendências óbvias da sociedade moderna (CH, p. 403).

Considerações finais

Com base no que foi exposto, conformismo e consumismo, na perspectiva do pensamento de Hannah Arendt, alinham-se à questão do totalitarismo por algumas vias: a primeira, pela lógica do movimento, por englobar tudo no ciclo sempre-recorrente do trabalho e do consumo; a segunda, pela capacidade de mobilização das massas; a terceira, pela ameaça do mundo comum e ao senso comum. Essas vias passam pela perda da estabilidade do mundo, deixando ele de ser espaço-entre no qual a ação, expressão da liberdade e da espontaneidade, possam brotar.

Desse modo, são fenômenos de força totalitária, na medida em que abalam o mundo comum e limitam a liberdade num estado de coisas em que qualquer coerência pode facilmente tornar-se fato e verdade, substituindo a memória, ditando comportamentos e travestindo a ação... Dissimulando nosso caráter de novidade.

Hannah Arendt faz formulações a respeito dos perigos da consolidação de uma sociedade de trabalhadores, empregados e consumidores, em suma, da sociedade de massa do século XX. Uma delas é o risco de que nenhum objeto mundano “esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo” (CH, p. 166). Outra é a de que a “sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer sua própria futilidade” (CH, p. 168). Uma última formulação diz respeito à possibilidade do paradoxal fim da era moderna, que tendo se iniciado de modo tão arrojado na ciência, na filosofia, nas artes, na política, na ética, enfim, a partir de um “surto” promissor e sem igual em todos os setores da vida, “venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (CH, p. 403).

Assim, as formulações de Hannah Arendt acerca dos perigos da sociedade de consumo vão no sentido da possibilidade de se perder o mundo, pois o trabalho e o consumo são atividades que devoram a permanência. Esse é o pano de fundo da necessidade de se preservar o mundo: a possibilidade de a massa se envolver num conformismo de modo tal que não mais consiga ver a existência humana por olhos humanos. Analogamente aos sistemas totalitários, nos quais as

massas entregavam-se às ideologias do movimento da Natureza ou da História a ponto de indivíduos solitários serem cingidos numa massa em que não havia espaço para a liberdade, o movimento da natureza, ao espalhar-se em todas as atividades na forma do ciclo sempre-recorrente do trabalho e do consumo e colocando no âmbito da necessidade tudo o que é feito, também pode, ao menos potencialmente, atentar contra a liberdade pela ausência do mundo comum onde ela possa aparecer.

Referências

- AGUIAR, O. A. “Pensamento e narração em Hannah Arendt”. In: BIGNOTTO, N.; MORAES, E. J. (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 2010.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. 6. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios 1930-1954). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras: 1989.
- _____. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- _____. *O que é política*. Compilação de Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 5. Ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2004a.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg. Revisão técnica: Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Cia. das Letras, 2004b.
- _____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- _____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

- _____. “Totalitarismo”. Trad. Adriano Correia. In: *Inquietude*. Goiânia. vol. 2, n° 2, p. 229-237, ago/dez 2011.
- _____. “Trabalho, obra, ação”. Trad. Adriano Correia. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. n° 7, p. 175-201, 2/2005.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. Cesar A. Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: Filosofia e Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- CORREIA, A. “O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: BIGNOTTO, N.; MORAES, E. J. (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- KOHN, J. “Introdução”. In: ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios 1930-1954). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LAFER, C. “Hannah Arendt: vida e obra” (Posfácio). In: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

Email: flaviorovani@ufpi.edu.br

RECEBIDO: Janeiro/2013
APROVADO: Março/2013