

Vontade livre, reconhecimento, poder e totalitarismo: Hegel e Arendt face a face

Greice Ane Barbieri*

Resumo: Perguntamo-nos o que poderia, num primeiro momento, ser considerado um ponto convergente entre as filosofias políticas de Arendt e Hegel? O objetivo principal é uma demonstração da não possibilidade de um regime totalitário na filosofia hegeliana e, ao mesmo tempo, buscar uma aproximação com as categorias políticas de Hannah Arendt. Podemos perceber, entretanto, alguns pontos comuns quando se trata da filosofia política desta autora e alguns pontos levantados por Hegel, no século XIX. Com este espírito, o trabalho visa, então, quase como um ensaio, ressaltar pelo menos duas categorias menores, na filosofia política de ambos, que podem ser aproximadas. Trata-se dos conceitos de coação e submissão que parecem, em ambos os autores, demarcar uma limitação da vontade individual. Tais categorias têm sua importância sedimentada no fato de que os dois autores guardam uma diferença que irá influenciar as disposições de espírito dos indivíduos à resistência contra regimes do tipo totalitário.

Palavras-chave: Coação, Submissão, Vontade, Vontade livre, Reconhecimento.

Abstract: We wonder what could be considered, in a first moment, a converging point between the political philosophy by Arendt and Hegel's? The main target in this matter is to demonstrate the impossibility of a totalitarian regime in Hegelian philosophy and, meanwhile, search for an approach to Hannah Arendt's political categories. It is remarkable, however, to realize the perception of some points in common related to that author's political philosophy and questions raised by Hegel on XIX century. In such account, nearly to an essay, this work aims to stand out at least two minor categories in the political philosophy of both thinkers which could be connected. It concerns about the concepts of coercion and submission that seem to establish a limitation of individual will in both authors. Also relative to both authors, such categories are importantly grounded in the fact that they keep a difference that will influence the disposition of spirit upon individuals to the resistance against totalitarian regimes of any kind.

Key Words: Coercion, Submission, Will, Free Will, Recognition.

1. Introdução

Este trabalho tem a finalidade de fornecer uma via de aproximação entre as filosofias políticas de Hannah Arendt e G. W. F. Hegel. Tal ensejo parte do fato de que

* Doutoranda pela UFRGS. Bolsista CNPq. E-mail de contato: greice_barbieri@hotmail.com

ambos têm como fundamento de suas filosofias políticas pressupostos idênticos, os quais se fundamentam na avaliação da filosofia política grega e na noção de pólis. Entretanto, mesmo com este pressuposto comum, baseados numa mesma ideia do que seja a esfera do político, os autores não chegam às mesmas conclusões. Fato decisivo para essa diferença é o advento do totalitarismo, vivido e sofrido por Arendt: este fornece um novo ângulo para aqueles mesmos fundamentos dos quais partira Hegel. E, com esse pano de fundo tão extremo, obviamente, não é mais possível para Arendt sustentar o mesmo tipo de visão acerca do mundo dos homens e da tradição, que se poderia esperar de alguém que partilhara dos mesmos pressupostos de Hegel.

Pensando nisso, este trabalho colocou-se a tarefa de tentar traçar paralelos comuns entre ambos os autores. Isso acabaria demonstrando que mesmo o advento do totalitarismo não torna a filosofia política arendtiana menos devedora e participante da filosofia política antiga.

Mas, se é verdade que ambos os autores beberam, por assim dizer, da mesma fonte, o que poderia, num primeiro momento, dar indícios disso? Com este espírito, o trabalho visa, então, quase como em um ensaio, ressaltar pelo menos duas categorias, na filosofia política de ambos, que podem ser aproximadas. Trata-se dos conceitos de coação e de submissão, que parecem, em ambos os autores, demarcar uma limitação da vontade individual. Tais categorias têm sua importância sedimentada no fato de que os dois autores guardam uma diferença que irá influenciar as disposições de espírito dos indivíduos à resistência contra regimes do tipo totalitário.

Assim, cumpriríamos um duplo objetivo: a demonstração da não adequação de um regime totalitário na filosofia hegeliana e, ao mesmo tempo, busca da aproximação com as categorias políticas de Arendt, levantando alguns pontos comuns quando se trata da filosofia política desta autora com outros colocados por Hegel, no século XIX.

Para tanto, o objetivo do presente trabalho é apresentar, sobretudo, os conceitos de “vontade” e de “vontade livre”, tendo em vista o exame da *Filosofia do Direito* em suas partes concernentes ao nosso interesse, de Hegel, e fazendo diálogos com a *Condição Humana* e *As Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt.

2. Submissão, coação e vontade livre em Hegel e Arendt

2.1. A posição básica de Hannah Arendt: Totalitarismo e ideologia

Em sua obra *As Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt diz que uma das formas de domínio utilizadas pelos regimes totalitários consiste em igualar os seres humanos de maneira que eles percam toda e qualquer forma de subjetividade. Ou seja, os regimes totalitários visam ao embrutecimento do indivíduo, de modo que ele perca a sua consciência como ser humano, chegando a um estado de desumanização e, por fim, alienação de si, em que ele será incapaz de se pôr como um sujeito.

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única “liberdade” consista em “preservar a espécie”. O domínio totalitário procura atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos¹.

Os regimes totalitários trabalham no sentido de perverter toda e qualquer racionalidade humana, através de processo que busca “desumanizar” o animal humano, culminando com a pura “animalização”². Esta compreende desde a adstração dos seres humanos, através do aparato ideológico que contamina toda a sociedade, até os campos de concentração, pois o objetivo do totalitarismo é, justamente, o controle total e não meramente político³. O terror impingido é tal que as pessoas ficam a mercê de medos, que antes, mesmo num Estado autoritário, não havia razão de ser⁴.

¹ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Letras, 1989. p. 488.

² A partir desse pressuposto, pode-se presumir que Arendt concebe o ser humano como uma construção, um algo formado por sua natureza “animal”, compartilhada com outros animais, e uma natureza cuja raiz não se encontra no mundo da necessidade.

³ “Contrariamente à tirania “vulgar”, que concentra o essencial de seus esforços na esfera política, a dominação totalitária tenta igualmente penetrar e controlar a esfera privada e a social”. VETÖ, M. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política* 5 (1989), p. 80.

⁴ “Numa sociedade totalitária, o indivíduo só pode fazer o que o Estado lhe permitir ou o que queira que ele faça. Mais ainda, pode ele ser punido por atos que não estão definidos como ilegais por qualquer estatuto ou decreto, mas que um policial considere punível”. E mais: “O governo autoritário procura, preliminarmente, controlar as atividades políticas do homem em contraste com o governo totalitário, que procura dominar todos os aspectos da vida, política como apolítica. [...] Por conseguinte, o autoritarismo deixa ao cidadão uma larga esfera de vida privada, na qual ele pode ainda conservar alguma dignidade e respeito próprio”. E, para complementar: “[No] sistema autoritário [...] o cidadão sabe como se conduzir e se toma riscos, conhece antecipadamente as exatas consequências do seu gesto. Em contraste, as penalidades drásticas e perseguição no Estado totalitário não vão geralmente ao encontro dos procedimentos judiciais, mas se fazem pela polícia secreta ou outros agentes administrativos, a seu talante”. EBENSTEIN, W. *Totalitarismo*. Rio de Janeiro: Bloch, 1967. Respectivamente, p. 21, 29 e 30.

O aparato ideológico busca, como se sabe, o estabelecimento de novos costumes e novas maneiras dos “cidadãos” se relacionarem com as ideias do senso comum e com as instituições, pois o “indivíduo que formula um julgamento, produzindo uma avaliação sobre o justo e o injusto, vale-se implicitamente de um acordo possível com outros”, instituindo, desse modo, um mundo comum, no qual ele coloca “uma comunidade de sentido com seus semelhantes”⁵. O aparato ideológico tem o objetivo de atingir a internalidade dos indivíduos, a qual se reflete nas suas relações com os outros sujeitos e na instituição do mundo comum. Nesse sentido, o aparato ideológico atuará, primeiramente, sobre o que, em Hegel, denominamos a subjetividade (interioridade) do sujeito; ou em termos mais modernos, na economia interna do indivíduo. Desse modo, “antes do reino do terror, é a propaganda que domina as massas, explorando o seu desprezo pelos fatos e pela sua própria experiência, o seu desejo de coerência, enfim, a fuga da realidade para a ficção”⁶.

O aparato ideológico imiscui-se de tal forma na sociedade que começa a atuar sobre toda a capacidade do sujeito de apreender o mundo e de elaborar juízos e máximas acerca da realidade, pois “suas opiniões podem ser arbitrariamente formadas por informações deliberada e organizadamente falsas”⁷. Isso ocorre por meio da “mentira da propaganda”, que “torna-se realidade atuante, edificação de uma sociedade cujos membros atuam em conformidade com as regras de um mundo fictício”⁸. Então, a sua ação, enquanto sujeito, deixa de ser livre para começar a se submeter aos modelos estabelecidos, não pelas consciências subjetivas nos seus interrelacionamentos e no livre desenvolvimento dos costumes de tais sujeitos, mas por meio de uma decisão externa e imposta.

Desta maneira, o totalitarismo busca não somente cercar a liberdade individual, mas também eliminar toda e qualquer ação individual. A ação, como forma do sujeito colocar-se no mundo, deixa de ser possível em um meio totalitário, porque o sujeito não tem um mundo para pressupor; os objetos, apreendidos na realidade, não são capazes de lhe transmitirem uma realidade, pois são apenas simulacros da realidade. A criatividade humana, enquanto relação com o mundo e expressão dessa apreensão, é, assim, retirada

⁵ POIZAT, Jean-Claude. *Hannah Arendt, une introduction*. Paris: La Découverte, 2003. p. 24. Como consequência, “isto constituirá, segundo Arendt, o espaço próprio do político”. Idem. *Ibidem*.

⁶ AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 30.

⁷ ARENDT, H. Da Violência. In: _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 114.

⁸ AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 30.

do mundo por meio de, digamos, uma espécie de fraude cognitiva perpetrada pelo próprio Estado.

Por outro lado, o papel dos campos de concentração é o de tornar esse controle estatal integral: sua função é a de levar a cabo o processo de retirada do que há de subjetivo no sujeito, por meio de um tratamento que não só coíbe a criatividade e a reflexão do sujeito, mas que também busca a sua desumanização. Isso porque, em um campo de concentração, os homens estão incapacitados de mostrarem quem são: tudo o que podem é serem diferentes – por um número – mas sem distinção, como se fossem apenas objetos físicos, passando a serem “mais um” entre tantos, transformando-se, com os outros, numa unidade indivisa que apenas expressa um átomo. Nas palavras de Vetö, “ao suprimir o espaço público inter-humano em que se fala e se age, o governo totalitário abole as condições da diferença individual própria aos homens”⁹. O campo perverte o homem, pois “só o homem é capaz de exprimir sua diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si mesmo e não apenas alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo”¹⁰.

O processo de desumanização é justamente o de fazer com que a única preocupação do indivíduo seja com suas necessidades de cunho fisiológico e, por conseguinte, a sua única expressão será a de um ser por algo de outro. Então, o homem deixa de ser “a série de suas ações”¹¹: toda a sua expressão, como ser absolutamente único, deixa de ser possível, pois a sua expressão exterior será reflexo daquilo que lhe falta e não daquilo que ele é. Ora, tanto para Hegel quanto para Arendt, na ação, o atuar do sujeito deixa entrever a sua personalidade, o seu caráter, o seu ser próprio para os outros¹². Isto é, a ação seria uma forma de passagem da interioridade do sujeito, somente

⁹ E o autor prossegue: “Colados uns aos outros e, ao mesmo tempo, incapazes de instaurar relações autênticas porque estas se baseiam na espontaneidade, no ser-si, os humanos tornam-se átomos indistintos, mas, ao mesmo tempo, isolados. Esvaziados de qualquer conteúdo pessoal, de qualquer ser-si irreduzível, os átomos são subsumidos num processo gigantesco”. VETÖ, M. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política* 5. (1989), p. 80.

¹⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983. p. 189.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 124, p. 139.

¹² E, na verdade, da interioridade de qualquer sujeito, nós somente podemos conhecê-la por meio de um outro algo, que não esta interioridade mesma. “Logo, a ação torna-se critério para determinar o que é o sujeito”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 114. Ou, talvez, seja o caso de dizer, não *o que* é o sujeito, mas *quem* é o sujeito. Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983. p. 192.

vista e sabida por ele, para a exterioridade do mundo, podendo ser vista e possibilitando o (re)conhecimento deste pelos outros.

Para Hannah Arendt, todavia, ainda que submetida a tais condições de impossibilidade de expressão própria, a pessoa pode manter consciência de que é um ser individual – isso é mais difícil de ser destruído –, porém, exige uma vontade que se feche sobre si e aguente firmemente uma situação na qual ela deixou de ser considerada como pessoa pelos outros, para ser tratada como um número¹³.

2.2. Posição de Hegel: submissão e coação como violência contra a vontade livre

Em Hegel, o conceito de violência, tal como exposto na parte do Direito Abstrato, da *Filosofia do Direito*, pode ser dividido em duas camadas: uma que fere o indivíduo, no seu aspecto imediato, e a outra, no seu aspecto mediato, ou em outras palavras, “a opressão pode ser objetiva ou subjetiva”¹⁴. Ou seja, no Direito Abstrato, violência é aquilo que, de uma parte, fere o sujeito enquanto ser vivo físico, corporal e, de outra parte, aquilo que fere o indivíduo enquanto subjetividade, personalidade jurídica, isto é, aquilo que o fere em sua liberdade, em seu aspecto infinito. Em outros termos, “o crime não é somente a transgressão da lei, mas uma violência feita à pessoa, como violação ou negação do seu direito”¹⁵. O indivíduo pode ser subjugado através do seu aspecto físico e qualquer aspecto exterior por outro ser humano; porém, a vontade livre “em si e por si”, em Hegel, não pode ser coagida, salvo se essa vontade não se retirar do ser-aí objeto da coação ou da representação deste¹⁶.

Ou seja, se me submeto, anuindo com a exigência de um criminoso ou, então, aceitando a situação da melhor maneira possível, isso não quer dizer que fui coagida, pois posso apenas estar agindo de acordo com uma situação, que, no momento, não pode me

¹³ No filme “Olga”, há uma cena emblemática a respeito dessa resistência humana frente a sua animalização. A protagonista, dentro de um dos galpões destinados ao abrigo dos prisioneiros, começa a varrer o chão. Indagada sobre a eficácia de tal ação, ela responde que não é porque é tratada como animal que ela irá agir como um. OLGA. Direção de Jayme Monjardim. Rio de Janeiro: Lumière distribuidora. 2004. 141 min.

¹⁴ DEPRÉ, Olivier. Introduction. In: HEGEL, G. W. F. *L'esprit du christianisme et son destin*. Paris: Vrin, 2003. p. 29.

¹⁵ PERTILLE, José Pinheiro. “A pena de morte na Filosofia do Direito de Hegel”. *Revista Filosofia Política: a pena de morte*. Nova Série V (2000), p. 49.

¹⁶ Segue a reprodução da tradução utilizada para a interpretação desse parágrafo: “Enquanto vivo o homem pode certamente ser *subjugado*, ou seja, seu aspecto físico e qualquer aspecto exterior estão colocados sob a violência de outro, mas a vontade livre não pode em si e para si ser *coagida* (§ 5), a não ser na medida em que *não se retira ela mesma da exterioridade*, em que está retida, ou da representação dela (§ 7). Apenas pode ser coagido a algo, quem *quer* se deixar *coagir*”.

oferecer saída melhor; nessa situação, o indivíduo está apenas sendo submetido fisicamente, uma vez que a sua vontade livre permanece protegida. Nesse sentido, minha vontade não foi coagida, pois ela (a minha vontade livre) apenas foi guardada internamente, esperando o momento propício para que volte a ser exteriorizada. Assim, dizemos que, de certa maneira, abdiquei da exterioridade da minha vontade, sem, porém, deixar que meu espírito se acomode e aceite a situação de violência como se fosse normal ou aceitável.

Entretanto, a situação muda de figura se, além de me deixar submeter externamente, eu permito que o outro interfira na minha vontade livre, que é interna. Então, aceitei ser coagida e, desse modo, não somente fui subjugada (externamente), mas, também, fui coagida (internamente). Em Hegel, isso quer dizer que o criminoso, na verdade, não tem como coagir efetivamente meu ser, a não ser que, enquanto vítima, eu permita isso. Pode-se perceber, então, que existem duas categorias de violência que se diferenciam pelo tipo de acesso que a vítima permite à sua interioridade, formada pela vontade livre. A subjugação (ser subjugado; *bezwungen*) incide sobre o ser-aí da personalidade, sem consentimento ou contra a vontade livre do sujeito, enquanto que a coação (ser coagido; *gezwungen*) recairá sobre a interioridade da pessoa – claro, se ela o permitir¹⁷. Por isso, Hegel afirma que “apenas pode ser coagido a algo, quem *quer* se deixar *coagir*”¹⁸. Entretanto, temos de fazer atenção ao fato de que Hegel não encarou o fenômeno totalitário e, assim, não teve diante de si a situação em que toda a “realidade” é convertida em simulacro desta, visando “construir” artificialmente um mundo que não passa de uma ficção.

2.2.1. A supressão do desejo em vontade: A dialética do Senhor e do Servo¹⁹ da *Fenomenologia do Espírito*

Uma oportunidade para poder averiguar a possibilidade ou a impossibilidade da coação da vontade livre poderia ser constatada, mesmo que de forma indireta e paralela, ao notarmos que, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, não há referência, no

¹⁷ Na medida em que a vontade criminosa nega a vontade do outro, ela está se autodestruindo, porque não pode ser reconhecida pelo outro. Ou seja, o criminoso nega justamente o meio pelo qual poderia obter o reconhecimento do outro: a vontade livre. Parte do disparate característico dos regimes totalitários pode encontrar sua raiz já aqui, nos princípios da vontade livre, colocados por Hegel no Direito Abstrato.

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 91, p. 118.

¹⁹ Traduzimos *Knecht* por “servo” e *Knechtschaft* por “servidão” e não, respectivamente, por “escravo” e “escravidão”, pois para estes Hegel usa *Sklave* e *Sklaverei*.

capítulo IV da seção *Independência e dependência da consciência de si: dominação e servidão*, aos termos *Zwang* (coação), *zwingen* (coagir) e nem *gezwungen* (coagido), mas, estranhamente, tampouco encontramos referências aos termos *Bezwingen* (vencedor, conquistador), *bezwingen* (subjugar, dominar), *bezwungen* (subjugado)²⁰. Sobre isso, podemos tecer algumas considerações.

Inicialmente, poder-se-ia pensar que a dialética do senhor e do servo fosse o momento apropriado para que Hegel tematizasse o problema da vontade livre submetida/coagida pela violência. Entretanto, dado que os termos pelos quais Hegel se expressa acerca da coação ou submissão da vontade livre não aparecem nesse texto – e estão presentes em outros textos, anteriores à publicação da *Fenomenologia*, como o *Jenaer Schriften* –, isso talvez queira dizer que, aqui, tanto a submissão quanto a coação não podem ocorrer. Mas por qual motivo isso não seria possível? A hipótese mais viável seria a de que, na dialética do senhor e do servo, não se trata de uma submissão ou coação da vontade livre simplesmente porque, nessa etapa e na apresentação dessa figura, justamente, trata-se da formação ou constituição da vontade livre e não das condições sobre as quais esta vontade livre pode ou não ser exercida.

Somente pode existir vontade livre em uma autoconsciência, mas na dialética do senhor e do servo, está em jogo “a transição da consciência de objeto à consciência de si”²¹. Se não há autoconsciência, não pode haver vontade livre e, por conseguinte, não há coação, pois esta, por sua vez, incide, certamente, sobre a vontade livre e não sobre vontades meramente desejantes. Estas, por sua vez, não se reconhecem enquanto consciências igualmente desejantes e, por isso, devem passar por um processo, sob o ponto de vista lógico, mais essencial, a saber, o da suprassunção (*Aufhebung*) de seus desejos para que estes, enfim, possam vir a se tornarem parte de uma vontade livre.

Em todos os casos, por outro lado, essa constatação talvez pudesse recolocar o sentido da dialética do senhor e do servo como um pré-requisito para a aquisição da esfera do político; o objetivo da dialética não é a submissão do outro àquele que se põe como senhor, mas o reconhecimento mútuo que ambos se colocam um perante o outro

²⁰ Nem mesmo no título desta seção (*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft*), onde a vontade está em processo de formação, os termos acima referidos aparecem. Cabe, aqui, além disso, chamar a atenção para o fato de que a tradução do termo *Selbstbewußtseins*, traduzido como “consciência-de-si”, por Paulo Meneses, é vertido, neste trabalho, por autoconsciência (salvo nas citações), tradução também aceita.

²¹ TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 84.

enquanto vontades autoconscientes, por meio da independência e da autonomia conquistadas durante o movimento dialético. Ao mesmo tempo, também devemos atentar para o fato de que a passagem sobre a “Dependência e Independência da Consciência-de-Si”, na *Fenomenologia do Espírito*, está apontando, primeiramente, para a independência da interioridade do indivíduo, na medida em que a dialética do reconhecimento, somente virá a ter sua efetivação, se o “servo” manter sua infinitude longe da servidão, sob a qual está contido seu ser-aí, seu corpo. Ou seja, na perspectiva da dialética do senhor e do servo, o que está sob o mando do senhor é a vontade meramente desejante do servo, a qual precisa, para o seu aperfeiçoamento, da suprassunção da sua dependência, de forma que esta torne-se independência. Quanto à relação dessa figura com a coação/submissão da vontade livre, que aparece no Direito Abstrato, talvez o aspecto que possa ser mantido seja o da violência, a qual somente irá atingir o indivíduo naquilo que lhe é exterior e se coloca como um impedimento ao processo político do Espírito Objetivo.

Podemos, nesse momento, levantar uma possibilidade que deporia a favor de que, em Hegel, a dialética do senhor e do servo não é uma espécie de “parábola do político”²² e, sim, que ela ilustra uma situação pré-política. Isto porque se trata de uma situação em que a violência ainda não foi superada. Entretanto, para Hegel, – e para Arendt –, a política somente poderá se efetivar após a superação deste momento de violência, onde, “sem dúvida, cada uma [das consciências] está certa de si mesma, mas não da outra”²³. Isto traz uma desconexão nas relações entre seres humanos, pois estas somente serão possíveis, de forma racional, a partir do momento em que se der o reconhecimento de que o outro é tão importante e necessário quanto eu; isso significa que o reconhecimento ocorre quando a consciência, “refletindo sobre si mesma, percebe que ela só é ela mesma na medida em que é *reconhecida* como tal por um outro”²⁴. Sendo assim, as relações humanas podem alcançar sua forma efetiva numa esfera de mútuo reconhecimento, reconhecimento este proveniente de uma consciência que se move por algo mais que sua necessidade, vendo o outro como algo que não está à sua disposição.

²² Kojève compartilharia desse ponto de vista, como podemos notar em seu livro. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002. p. 166-167.

²³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2001. § 186, p. 128.

²⁴ TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 89-90. (grifo do autor).

Na dialética do reconhecimento temos uma situação onde o que a impulsiona, inicialmente, é a consciência que deseja. Este desejar fora até então satisfeito, pois sempre encontrara objetos que estavam à sua disposição. Entretanto, quando uma consciência encontra outra consciência, ambas têm apenas um desejo que nunca antes sofrera oposição e, agora, neste encontro de iguais, a oposição surge sob a forma do outro, que também deseja. Assim, cada uma das consciências não respeita o ser do outro – pois ambas não se vêem como outro ser idêntico a si mesmas – antes o nega, tentando dele se apoderar de uma maneira concreta para fazê-lo objeto seu²⁵. Aqui, os indivíduos não têm consciência de sua posição enquanto seres racionais – e, nesse sentido, não são autoconscientes –, pois são movidos somente pelo mero desejo. E, neste desejar, a racionalidade está apenas entrevista, sendo necessário que ocorra a luta entre as consciências e a sua ocasional dependência e independência, a fim de que ambas comecem a refletir sobre si mesmas, por meio de si e do outro. Então, pela reflexão sobre si mesmo e o outro, quando a racionalidade se inicia, parte do desejo começará a ser desenvolvido para vir a se tornar vontade. Mas, enquanto o desejo imperar e a vontade não se efetivar na liberdade de suas escolhas possíveis (ou seja, dentro das limitações impostas pelas outras vontades), a violência permanece no horizonte da vida. Desse modo, quando a consciência encontra outra consciência e elas entram em conflito, trata-se apenas do começo, em que o indivíduo perceberá – se a dialética se efetivar – que seu desejo tem limite.

Assim, na dialética do reconhecimento, apresenta-se a questão do ser para o outro, da suprassunção através da violência e da ameaça à vida. Do encontro das duas consciências desejantes, pode ocorrer que uma delas sofra a anulação completa da infinitude do seu querer, mas ela também pode ser anulada parcialmente ou, então, sua infinitude não irá ser anulada. No caso da anulação total, onde o que toma a posição de servo o faz de forma absoluta, sendo o seu desejo dependente do senhor e, portanto, não-livre, a dialética do reconhecimento não se realiza. Se for parcialmente, o servo aceitou a servidão do seu ser, isto quer dizer que seu ser-aí exterior foi anulado enquanto expressão de seu querer, mas o seu desejo, o seu querer – e a vontade que aí está latente – ainda não. Nessa situação, talvez a dialética se efetive por meio da tensão existente, no servo, entre a sua exterioridade acorrentada e sua infinitude livre, então,

²⁵ Cf. HYPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona:

neste caso, o senhor deverá ser dominado pelo servo, e os papéis se inverterão. No terceiro caso, a dialética não se efetiva, pois não há intersubjetividade possível, dado que os indivíduos resolveram apostar suas vidas para serem reconhecidos e, com a morte de um – ou de ambos – não há relação, nem reconhecimento, muito menos inversão de papéis. Ocorre aqui que nenhuma das duas consciências quis ser anulada ou colocada na situação de servidão e dependência: elas resistem uma à outra apostando suas vidas e pagam o preço de continuarem meras consciências desejanças que esperam ser satisfeitas. Aqui, a violência impera absolutamente e a luta culmina com a morte, talvez de ambas, e o não reconhecimento mútuo.

Todavia, acerca do próprio movimento da consciência nessa dialética, deve-se ressaltar que não basta apenas a inversão dos papéis, também é necessário que ambas as consciências reconheçam o outro como uma vontade que também é livre em si e para si; é preciso que na troca de papéis ocorra a conscientização de si e do outro. Esta lição será a base para a vontade e a consequente fundamentação das relações políticas e institucionais entre os sujeitos, quando estes estiverem no nível do Espírito Objetivo.

A violência descarta um mundo do pensar e do agir, condicionando-a a uma esfera que não pertence ao que é racional, logo, que não pode ser política. Nesse caso, vemos que a dialética do senhor e do servo parece ser jogada para fora do que se entende por filosofia política em Hegel e a figura fornecida por ela é a ilustração do que ocorre antes de uma relação política ser possível. Logo, aqui não está em jogo a vontade livre, nem a esfera do político ou das relações que são ditas institucionais, mas algo anterior, algo pertencente a um tempo sem tempo.

Quando o confronto se dá, a esfera política ainda não foi fundada; o que existe são indivíduos com desejos sobre objetos e em que uma relação com outra consciência, tão desejança e consciente quanto a sua, ainda não havia sido encarada. Mas, como todo o processo dentro do sistema de Hegel pode ser nomeado de explicitação, então podemos dizer que o substrato político já está presente: seres humanos, consciências iguais (em-si) que podem tomar lugares diferentes, produzindo uma assimetria que principiará uma relação mediada por uma hierarquia. Bem, na política também aceitamos uma relação que tem por base uma hierarquia entre os indivíduos, porém esta ordem é aceita e reconhecida por todos, muito embora ela guarde alguma tensão,

Península, 1974. p. 144.

resquício de certa consciência daqueles que são governados, tal como a consciência serve tem de si e do seu trabalho.

O tremer da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem. Sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto para comandar. Por isso, para tornarem-se livres, para conseguir a capacidade de se governar, todos os povos tiveram que passar pela severa disciplina da submissão a um senhor²⁶.

De tudo que dissemos até aqui, chegamos à conclusão de que a dialética do senhor e do servo, em Hegel, configura-se como um lugar onde as relações de cunho político não ocorrem e, a respeito da relação dessa dialética com a situação enfrentada pelos sujeitos durante os regimes totalitários se pode dizer que, “a necessidade de ‘reconhecimento’, em Hegel, não possui equivalente em Arendt”²⁷. Entretanto, a motivação para essa não possibilidade de aproximação por este conceito não inviabiliza a aproximação no que diz respeito à esfera política, já que a dialética do senhor e do servo é uma situação pré-política. Assim, poderíamos afirmar que “para ela [Arendt], quando os indivíduos se encontram na esfera pública, já são considerados como *iguais*, assim como responsáveis pelo mesmo mundo físico e humano”²⁸. Isso não é diferente para Hegel, pois a educação e a autoconsciência conquistadas tanto pelo servo quanto pelo senhor, quando da efetivação de tal dialética, concerne, justamente, a um momento pré-político, necessário, mas não suficiente para a instauração da esfera propriamente política entre os sujeitos, a qual se caracterizará pela consideração deles enquanto iguais e responsáveis pelo mundo comum. Obviamente, o reconhecimento é um aprendizado que está implícito em cada consciência que participa desse mundo dado; é ele que está por trás das relações entre os homens, de forma atávica e tácita, como uma condição colocada no subconsciente dos sujeitos. Para Hegel, é esta educação, a respeito da existência de uma hierarquia, que autoriza as possíveis relações políticas, quando da superação da figura da dominação e servidão.

Justamente porque o reconhecimento não foi efetivado, não houve, nem há a esfera do discurso e de sua ação – lugar em que a tensão entre governo e governados é mediada, tanto em Arendt quanto em Hegel –, o que há é apenas a força e a falta de

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995. § 435 (Zusatz), p. 206.

²⁷ SCHIO, Sônia Maria. Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (ensaio). In: *Conjectura*. Caxias do Sul, v. 10, n° 1, 2005. p. 49.

²⁸ Idem. *Ibidem*.

forças. Se o reconhecimento fosse efetivo, as consciências se perceberiam como consciências de si e não poderiam tratar-se como objetos de desejo um do outro. Porém, na *Fenomenologia do Espírito*, acontece que, até o momento do enfrentamento com outra consciência, a consciência não sabe que, “para se reconhecer, ela não depende só de si mesma, ela deve passar por esta experiência do outro como seu limite, e essa é a consciência de si”²⁹.

Na dialética do reconhecimento aquele que teme e opta pela vida está, na verdade, formando e forjando sua vontade livre em si e para si; não se trata, portanto, neste momento, nem de uma subjugação ao outro e, muito menos, de uma coação. Se o servo não refletir sobre sua própria situação e sobre sua posição de dependência – ou mesmo, falsa dependência, dado que o senhor, na verdade, depende do trabalho do servo –, aquele que é o senhor terá o domínio perpétuo sobre o servo, pois este não somente colocou a sua imediataneidade ao serviço do senhor, como também não se permitiu exercer aquela faculdade que não precisa estar sob a dependência do senhor, isto é, seu pensamento e sua infinitude; assim, o reconhecimento nunca acontecerá. O servo deve possuir dentro de si a capacidade para enxergar a liberdade da qual o outro desfruta, aquele que o mantém cativo, e julgar-se também capaz de ter a mesma liberdade. É assim, por meio desta consciência de que se pode ser livre, que a dialética pode continuar e vir a se efetivar.

O que o senhor faz – para que a dialética possa, talvez, alcançar pleno desenvolvimento – é suprimir a outra consciência dialeticamente, poupando-lhe a vida e a consciência, mas obstruindo sua autonomia. Enfim, o senhor deve suprimir este que fraquejou apenas como seu oponente. É importante, então, que, apesar da derrota, este seja capaz de ter consciência, porque, senão, ele perderá toda e qualquer esperança de vir a ser reconhecido pelo outro. Neste sentido, devemos observar que, “para Hegel, o senhor e o escravo [servo] são constituídos a partir de um resultado deficiente da luta pelo reconhecimento”³⁰. Ora, se fôssemos esperar um resultado racional, esperaríamos pelo mútuo reconhecimento das consciências, tornando-se, assim, autoconscientes. Entretanto, a dialética parece pressupor que não haja este reconhecimento, pois se

²⁹ PERTILLE, José Pinheiro. “Dialética do Reconhecimento: consciência e consciência de si”. In: MIRANDA, Nilson e FRANCISCHELLI, Leonardo A. (org.). *Cruzamentos: psicanálise, filosofia, política, ética*. Porto Alegre: Criação Humana, 2000. p. 80.

³⁰ WILLIAMS, Robert. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo. *Revista Filosofia Política: Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Série III, nº 5. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. p. 80.

houvesse já estaríamos numa esfera política; ou seja, as consciências “devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”³¹.

É a partir deste embate que os homens terão a possibilidade de viver em comunidades. Segundo Hegel, “a luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens”³², pois somente através deste enfrentamento e de sua efetivação, por meio do recíproco reconhecimento, é que poderá vir a surgir um Estado. Afinal, é necessário que os homens se percebam não somente como seres naturais – onde eles poderiam tratar-se como objetos – mas, como são em si, ou seja, através do seu conceito. Ora, o conceito do homem é o de ser livre; é através da identidade de mim como o outro que percebo que só posso ser livre, de verdade, se o outro também for livre, sendo reconhecido por mim enquanto tal³³.

Portanto, as relações políticas não se fundam essencialmente sobre relações de comando e obediência, marcadas por uma inevitável exterioridade entre seus atores. As ações políticas resultam do desenvolvimento de vontades singulares que se reconhecem na universalidade das instituições nas quais elas são membros³⁴.

A esfera estatal é sempre uma esfera onde os conflitos (internos) foram ou são mediados, onde todos os cidadãos são iguais perante a lei e aceitam o comando de um governo e de um soberano. Porém, este aceitar não é um algo vazio de conteúdo, mas é a realização do universal através do fim de todo ser humano: o racional em si e por si. E, nesta racionalidade, irá ocorrer o contato entre os seres humanos de forma que ele sabe que sua naturalidade não deve ser negada, mas, tampouco, pode ocupar o lugar de sua efetividade: através da já ultrapassada dialética do senhor e do servo – que está suspensa –, o sujeito sabe que para ter liberdade é preciso correr algum risco. A dialética do reconhecimento está circunscrita a um tempo antes da aquisição da esfera propriamente política dos seres humanos. Nas palavras de Hegel: “daí que pertence ao que vem antes da história efetivamente real, por um lado a inocência desinteressada, calada, por outro a bravura da luta formal pelo reconhecimento e a da vingança”³⁵.

³¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2001. § 187, p. 128.

³² HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995. § 433, p. 204.

³³ Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995. § 431 (Zusatz), p. 202

³⁴ PERTILLE, José Pinheiro. A dialética do senhor e do escravo não é política. *A Priori – Jornal de alunos de Filosofia da UFRGS*, Porto Alegre, nº 3, Ano I. Nov. 2003, Filosofia. p. 8.

³⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 3ª Parte: Eiticidade, 3ª Seção: O

Afinal, na esfera do Espírito Objetivo, com concretude e efetivação do humano, “o que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes e as leis”³⁶. Então, podemos afirmar que, dentro da concepção hegeliana de Estado, não há espaço para um regime totalitário, onde as liberdades dos indivíduos são cerceadas em seus aspectos mais simples, aspectos estes os quais o Estado deveria antes proteger³⁷. Assim sendo, o Estado, no seu aspecto interno, tem como essência a liberdade, que é substância da esfera pública e política, constituinte de um Estado efetivo.

2.3. Vontade livre, política e Estado: Hegel e Hannah Arendt face a face

2.3.1. A vontade livre arendtiana: a posição do querer

Para Hegel, a infinitude da vontade, por sua característica conceitual, é, em si, livre, isto é, a vontade, em potência, é sempre livre. Isto permite ao sujeito, em última instância, a sua liberdade, mesmo sob a pressão de outro, a não ser que aquele que é pressionado, além de abandonar o seu lado exterior permita deixar que o criminoso invada a sua interioridade. Obviamente, nesse contexto, estamos falando, sobretudo, de violência física, aquela que atinge a exterioridade do “espírito livre”. Se o homem se mostra mais forte do que a violência física, isso se deve tão somente ao fato de que, propriamente, “ninguém pode ser forçado a fazer alguma coisa que não queira voluntariamente”³⁸. Ao mesmo tempo, levando em consideração o que foi referido acima, sobre a “fraude cognitiva”, colocada pelo regime totalitário, através da ideologia, quando se fala da vontade em geral, talvez seja demasiadamente radical dizer que “é impossível – *per definitionem* – se deixar coagir, pois o consentimento voluntário destrói a noção mesma de coerção”³⁹. Nesse ponto, e à luz da leitura contemporânea de Arendt, podemos ver que, independente da terminologia adotada (isto é, coação, submissão, subjugação, dominação), existe uma diferença qualitativa entre ser

Estado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998. § 349 (*Zusatz*), p. 149.

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995. § 431, p. 201 § 432, p. 203.

³⁷ “O Estado se constitui como comunidade ética na medida em que não se preocupa apenas com a segurança da propriedade, mas também, com a garantia da sustentação, do ‘bem-estar’ dos indivíduos, do ‘direito ao trabalho’ e mesmo do ‘direito à vida’, na medida em que reconhece cada cidadão como titular de direitos inalienáveis, portanto irrenunciáveis”. LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 106.

³⁸ FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992. p. 109.

³⁹ Idem. *Ibidem*.

subjugado, submetido (*bezwungen*), ser coagido (*gezwungen*) e, ainda, ter a sua vontade livre interna afetada por um meio externo que se torna interno através da própria pessoa.

Segundo Vieillard-Baron, “a vontade livre é sempre capaz de se retirar da exterioridade”⁴⁰. Isto abre a possibilidade de que vontade livre tome a decisão de, em uma situação adversa, recolher-se dentro de si, desvinculando-se daquele objeto que lhe causa embaraço ou perigo. E, assim, a sua vontade livre não seria coagida, pois a subjugação baseada na exterioridade coloca-se como uma forma de restrição física e biológica, absolutamente externa àquilo que o sujeito quer. Entretanto, como vimos, existem situações em que o sujeito é capaz de permitir o acesso à sua vontade interna: sob a perspectiva arenditiana, a subjugação pode colocar-se na própria vontade livre, enquanto coação⁴¹.

O que está em jogo, aqui, seria a possibilidade de uma interferência na vontade interna do sujeito. Segundo a perspectiva de Arendt, se bem a compreendemos, haveria duas possibilidades, sob os regimes totalitários, dessa violência ocorrer: primeiro, através do aparato ideológico, que por meio da fraude cognitiva, da “invenção” de um outro mundo, fornece ao sujeito falsos pontos de partida objetivos para a sua reflexão – o que corresponderia à coação, em Hegel. O segundo método seria o dos campos de concentração, onde a violência, embora se recoloca no aspecto concreto da agressão física, também se constrói nas formas de tratamento dadas aos prisioneiros, o que seria próximo da subjugação hegeliana. Em ambos os casos, trata-se da possibilidade da interferência, por meio de uma forma de violência que se coloca não apenas contra a externalidade de um sujeito e os objetos daí derivados, mas àquela violência psicológica, que se coloca tão somente com o desígnio de atingir a internalidade do sujeito –

⁴⁰ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. Nota 98. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: GF Flammarion, 1999. p. 98.

⁴¹ Parece-me apropriado, aqui, fazer referência a uma inquietação quanto à tradução dos termos *gezwungen* e *bezwungen* por, respectivamente, coagido e subjugado. Dada a consulta aos dicionários, parece coerente e correto traduzir tais termos tal como apresentado. Entretanto, ao associar “subjugação” ao aspecto externo, físico do sujeito e “coação” ao interno, surge certo desconforto quanto à significação dos termos no seu entrecruzamento. Subjugar vem do latim, *subjugare*, a partir de *sub* (sob, debaixo de; perante) e *iugum* (jugo), significando, preponderantemente, dominar, conquistar, domar pela força; sujeitar, submeter à força de armas. Enquanto sentido figurado, ainda diz respeito a vencer, dominar, ter ou adquirir império sobre. Já coação, a partir do latim *coactio*, *coactionis*, significa obrigar, forçar, violentar, constranger e, em português, a partir do supino latino, guardou o sentido de força ou violência que se faz a alguém para que faça alguma coisa, ou para que deixe de fazer. Desse modo, o sentido mais forte, ou seja, aquele que daria o sentido de que a vontade do sujeito seria afetada de forma íntima, seria o termo português “subjugação” e não “coação”, que, por sua vez, se refere ao uso da força como forma de exercer um poder externo, enquanto subjugar envolveria uma força que adentra na subjetividade do

obviamente que tal violência, além de atingir a economia interna do sujeito, pode também ter consequências que se externalizam no mundo.

2.3.2. A vontade livre hegeliana: algumas observações

Mas para a perspectiva hegeliana, essa noção de violência contra a interioridade do sujeito não é tão clara, pois, para os modernos, a frase “a dor que eu sinto não pode ser sentida pelo outro”, acarreta a noção de que alcançar o que se passa na interioridade de um sujeito não pode ocorrer de forma clara para outro que não aquele sujeito que sente. E, mais ainda: na medida em que a dor que eu sinto não é sentida por mais ninguém, significa, também, que o meu querer é aquela faculdade protegida por essa mesma interioridade que não permite o acesso a minha dor.

Por isso, Hegel dirá que “a vontade livre não pode em si e para si ser *coagida*”⁴². Entretanto, ele faz uma ressalva, ao dizer: “a não ser na medida em que *não se retira ela mesma da exterioridade*, em que está retida, ou da representação dela”⁴³. Ou seja, a vontade livre só poderia ser constricta se ela quisesse. Ou melhor, se ela fizesse a opção de não se retirar da exterioridade ou caso se mantenha apegada à sua representação dessa realidade. E, ela poderia não se retirar da exterioridade e manter-se apegada a uma representação que não corresponde à realidade. Neste caso, a vontade livre opta, mas não escolhe, pois não sabe pelo que, realmente, optou: este seria o caso da propaganda ideológica nos regimes totalitários.

Ao fim, parece-nos que o problema acerca do exercício de uma vontade realmente livre, encontra-se nas condições sob as quais a vontade faria uma opção. Obviamente, em se tratando de objetos exteriores concretos, ou mesmo de uma ação concreta, a avaliação dessas encontra-se em um plano de objetividade supostamente privilegiado, uma vez que os dados acerca do objeto ou, mesmo, o contexto no qual a ação dar-se-ia estão dados, tornando a escolha do sujeito bem mais simples⁴⁴. Entretanto, pode-se perguntar: e se o sujeito não tem essa clareza, pois as escolhas dele estão baseadas, de antemão, numa interferência em sua interioridade, ocasionadas por uma apresentação da realidade que se fundamenta em uma ficção e não na realidade?

indivíduo, o subjugando.

⁴² HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 91, p. 118.

⁴³ Idem. *Ibidem*.

⁴⁴ É claro que esta afirmação pode ser problematizada uma vez que, como vimos, em minha dissertação, a ação que se dá na objetividade contém, inerentemente, um quê de contingência e de imprevisibilidade.

2.3.3. A escolha sob a fraude cognitiva da realidade

A característica dos regimes totalitários concentra-se, justamente, nessa pretensão de abarcar todas as esferas da vida humana. Um regime totalitário conhece este lado interior e livre do ser humano e sabe o risco que corre caso não domine também o indivíduo de forma interna. Dessa forma, um dos seus mais ambiciosos objetivos é, precisamente, o de dominar e aniquilar a interioridade através da propaganda, da ideologia e do terror⁴⁵.

O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente⁴⁶.

O “truque” inventado pelos regimes totalitários se concentra em interferir naquele espaço em que autores modernos anteriores haviam garantido a impenetrabilidade e a liberdade; isto é, aquela vontade livre que somente pode vir a fazer algo se quiser fazer esse algo não existe mais para os regimes totalitários: a vontade se tornou expugnável. Então, o grau de radicalidade alcançado pelos regimes totalitários vai além de toda a violência antes vista: o objetivo é que o sujeito queira fazer algo não porque ele está sob uma ameaça, tendo clareza que aquela ação praticada por ele não é correta ou, mesmo, que aquela ação jamais seria querida por ela mesma pelo sujeito. O totalitarismo interfere na realidade de forma que a interioridade mesma do sujeito deixe de exercer seu papel reflexivo e reflexionante e, a seguir, que esta mesma vontade seja aniquilada de tal maneira que não se sinta coagida e nem mesmo se coloque enquanto vontade humana.

Assim, o ato de violência extrema praticado pelos regimes totalitários tem por desígnio extinguir qualquer vontade que se apresente como, em termos aristotélicos, “razão desejanter”. A autodestruição da vontade criminosa, tal como descrita por Hegel no Direito Abstrato, coloca-se de forma radical no totalitarismo, pois este, ao invés de ferir a própria vontade criminosa, pela negação dessa vontade, nega qualquer vontade humana. O seu interesse não é, essencialmente, impor algo – como no ato criminoso –, mas, tão somente, destruir toda e qualquer estrutura humana, para assim adquirir o controle total.

⁴⁵ No entanto, para Hegel, a novidade dos Estados modernos consistiria, justamente, nesse reconhecimento do indivíduo: “O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, *o reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo”. HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 260, p. 236.

⁴⁶ ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Letras, 1989. p. 375.

Os regimes totalitários escapam a qualquer dinâmica de racionalidade, substituindo-a “pela *lógica do absurdo, do tudo é possível*”⁴⁷. Parte do absurdo e do *nonsense* atribuído ao regime totalitário está no fato de que, ao contrário de qualquer regime político, ele não exerce poder e, mesmo, nem força, pois isso se faz sobre vontades. O totalitarismo sonega até mesmo esse tipo de domínio, pois ele mata as pessoas e as suas vontades.

Hegel não poderia prever o fenômeno do totalitarismo, entretanto cabe frisar que situações onde a perda da liberdade da vontade ou a falta de espaço para a efetividade da vontade livre já são antevistas por ele, e com maus olhos. Exemplo disso são as referências que o autor faz à fase do terror, na Revolução Francesa. Trata-se, então, de uma “liberdade do vazio” ou “liberdade do entendimento”, momento cujas características levam, em termos gerais, a uma aproximação com o terror levado a cabo pelo totalitarismo. A liberdade do vazio, “volvendo-se para a efetividade, torna-se, no domínio político”, um fenômeno de natureza última⁴⁸. “O fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo, pôr-se em relevo”⁴⁹.

De modo geral, essas são características que encontramos no *modus operandi* do regime totalitário. Este destrói toda ordem social visando impor seu conjunto de crenças. Para que isso se dê de forma mais completa, compete também a eliminação dos indivíduos suspeitos – essa característica aproxima-se mais dos regimes autoritários /despóticos, pois o terror do totalitarismo acaba praticando um *nonsense* ao submeter qualquer um ao campo. E, ainda, o aniquilamento de qualquer organização o que é,

⁴⁷ E, continua a autora: “Não havia mais regras ou leis, apenas obediência ou exclusão. Não existiam mais direitos, apenas terror”. SCHIO, S. *Hannah Arendt: história e liberdade*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2006. p. 23.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito ou Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 5 (Anotação), p. 58: “É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão, e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus[;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso, o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo, pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí; ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, o estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, pois ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição quanto dos indivíduos[;] mas, é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetuação desta apenas pode ser a fúria da destruição”.

⁴⁹ Idem. *Ibidem*.

também, parte do que o totalitarismo promove, ao tornar os laços entre os indivíduos impossíveis, desmembrando-os das instituições as quais pertencem pelo Terror e pela possibilidade de que tudo possa acontecer, ao coexistirem legislações opostas e uma situação onde a legalidade não é mais clara.

A seguir, Hegel prossegue sua caracterização destacando o caráter destruidor de tal vontade já que “é somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí”⁵⁰. Assim, nesse momento, a vontade negativa “tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, o estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo”⁵¹.

Entretanto, Hegel afirma que procurar impor um estado de coisas positivo é um embuste para essa vontade negativa, pois, “de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo”. E a razão pela qual a vontade negativa não quereria a efetividade positiva desse estado residiria no fato de que esta “ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição quanto dos indivíduos”; todavia, isso não interessa a essa vontade negativa, pois “é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência”⁵². O totalitarismo nutre-se dessa contradição de viver da destruição. Tudo o que ele quer é possuir indivíduos sem vontade, sem liberdade.

Mesmo com esta diferença de calibragem, entre as situações nas quais ambos os autores se referem a uma interioridade das pessoas, percebe-se bem que o visado por ambos é o aspecto intransferível e totalmente individual do ser humano, que consiste em sua vontade e em seus pensamentos, enquanto não exteriorizados e não perceptíveis aos outros seres humanos. Toda a questão se concentra no fato de que “a dor que eu sinto não pode ser sentida por mais ninguém”; ou seja, a nossa esfera interior, a nossa subjetividade pode permanecer intacta ou, ao menos, isolada do meio exterior e daquilo ao qual a pessoa está submetida. Nas palavras da própria autora, “morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo”⁵³. É uma maneira de alienação – consciente –

⁵⁰ Idem. Ibidem.

⁵¹ Idem. Ibidem.

⁵² Idem. Ibidem.

⁵³ ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Letras, 1989. p. 504.

que tem como objetivo proteger a subjetividade individual, para que a pessoa possa se restabelecer em momento oportuno.

Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento de uma personalidade sem direitos e sem consciência⁵⁴.

Reservado, num isolamento no qual o indivíduo torna-se um “espécime do animal humano” sem direito a direitos e, mais ainda, numa situação em que deixa de ter consciência para ser apenas “natural”, o indivíduo submetido se retira de um mundo que não é mais o seu. Essa retirada visa preservar um pequeno lugar, onde a subjetividade individual – marca desse indivíduo único – possa renascer pelas suas palavras e pelos seus atos, num mundo onde ele poderá expor sua espontaneidade, sua individualidade⁵⁵. A subjetividade do sujeito que, em Hegel, deveria integrar-se ao Estado de forma consciente, por meio do cidadão, aqui perde todo e qualquer sentido. Desse modo, segundo a filosofia política de Hegel, arruinam-se dois aspectos vitais ao Estado: o costume, onde este teria a “sua existência imediata” e a “autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo”, onde o Estado teria a sua “existência mediada”⁵⁶.

Ao excluir o cidadão do seu papel enquanto tal, os regimes totalitários encontram uma forma de tornar o homem menos homem, retirando-lhe a capacidade de interagir, em um mundo comum, com os seus iguais. No mundo totalitário, falta aos indivíduos a “equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade”⁵⁷. Ou seja, na medida em que o indivíduo deixa de exercer os seus direitos – e deveres –, em que ele deixa de ser parte de um todo organizado buscando um fim maior, a saber, o Bem público, ele começa a deixar de realizar aquela atividade eminentemente humana, decorrente de sua natural racionalidade: o ser humano deixa de ser um animal político para tornar-se um mero animal, preocupado apenas com as suas necessidades de primeira ordem: ele deixa de ser por si e torna-se ser por um outro que não ele mesmo.

O que constitui não a humanidade do homem mas a sua singularidade, o que o assegura da sua própria realidade e da realidade do mundo exterior é, contrariamente ao dom natural, a pertença a uma comunidade, um lugar no mundo em que se é visto e ouvido, em que a ação e palavra têm um

⁵⁴ Idem. *Ibidem*.

⁵⁵ Cf. ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Letras, 1989. p. 506-507.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 257, p. 229-230.

⁵⁷ ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Letras, 1989. p. 335.

significado pelo facto da pluralidade⁵⁸.

O processo que ocorre dentro de uma ideologia totalitária é o de descolamento entre o ser humano e o animal humano de maneira que somente reste o animal humano, cuja capacidade de pôr-se como racional fica impedida. A manipulação do ser humano, para que deixe de poder agir é o método empregado para que surja o animal humano. Este é caracterizado por sua convivência de forma animalesca, visando à mera sobrevivência enquanto unidade fisiológica. Então, esse ser deixará de ter a possibilidade de atuar enquanto ser político, buscando a realização daqueles negócios humanos que excluem tudo o que seja apenas útil ou necessário⁵⁹.

3. Conclusão

A consideração acerca do conceito de vontade livre e a sua expressão enquanto ação livre tiveram, até o advento do totalitarismo, uma leitura que se caracterizava pela pressuposição de que a interioridade do sujeito sempre seria livre, pois ela não poderia ser alcançada ou alterada pela vontade externa de quaisquer outras pessoas. Isso tornava possível e plausível que se dissesse, por exemplo, que “apenas pode ser coagido a algo, quem *quer* se deixar *coagir*”, “ninguém pode ser forçado a fazer alguma coisa que não queira voluntariamente” ou, ainda, que “a vontade livre em si e para si não pode ser coagida”. Desse modo, uma noção de violência que se voltasse contra a interioridade do sujeito não era clara, pois, para os modernos, a frase “a dor que eu sinto não pode ser sentida pelo outro” acarreta a noção de que alcançar o que se passa na interioridade de um sujeito e, inclusive, atingi-la não poderia dar-se de forma diferente do que aquela na qual o sujeito permitisse essa interferência e, desse modo, estivesse exercendo a sua vontade livre.

Ou seja, ao pressupor-se que a interioridade do sujeito não podia ser alcançada, de forma clara, por outro que não aquele sujeito que sente, acreditou-se, então, que essa mesma interioridade estivesse protegida de qualquer ação externa e não pudesse, desse modo, ser atingida. Afinal, na medida em que a dor que eu sinto não é sentida por mais ninguém, significa, também, que o meu querer é aquela faculdade protegida por essa mesma interioridade que não permite o acesso a minha dor. Por esse motivo, Hegel não

⁵⁸ AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 27.

⁵⁹ Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983. p. 34.

deu o passo seguinte, ou seja, afirmar que a vontade livre poderia vir a ser coagida, de tal modo que não apenas a exterioridade do sujeito fosse atingida, mas a interioridade. De certa maneira, mesmo para nós, parece haver um impedimento lógico: como a vontade livre, em sua interioridade, pode ser coagida se ela, ao aceitar a coação, o está fazendo livremente?

A interioridade de um sujeito é formada por meio da experiência externa: trata-se das condições sob as quais o sujeito apreende o seu mundo e externaliza essa mesma compreensão por meio da ação. A maneira, então, pela qual se poderia vir a interferir na economia interna do sujeito consistiria em alterar a realidade e, mesmo, modificar os pressupostos de observação dessa mesma exterioridade.

Nesse contexto, a contribuição de Arendt acerca do entendimento do que é a política e do que ela não pode ser está atrelada ao surgimento do regime totalitário e, ainda, de sua constituição enquanto forma de “poder” sobre os indivíduos. Assim, Arendt assinala o papel da ideologia, da propaganda e do terror na interioridade do indivíduo, alterando a sua percepção da realidade e, de certa maneira, colocando-o numa posição em que suas decisões podem estar baseadas numa realidade que nada mais é do que o embuste de uma ficção, enxertada na realidade, mas que, de fato, é vazia de conteúdo. A autora demonstra, assim, que a interioridade do sujeito pode, sim, ser invadida e convertida, se ele não puder mais julgar com correção, a partir da realidade que se lhe apresenta.

Referências Bibliográficas

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Tradução de Sofia Mota. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Piaget, 1997.

ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Letras, 1989.

_____. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

_____. Da Violência. In: _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DEPRÉ, Olivier. Introduction. In: HEGEL, G. W. F. *L'esprit du christianisme et son destin, précède de L'esprit du judaïsme*. Textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré. Paris: Vrin, 2003.

EBENSTEIN, William. *Totalitarismo: Novas Perspectivas*. Tradução de Walter Pinto.

- Rio de Janeiro: Bloch, 1967.
- FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel – sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*. Paris: Gallimard, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo, SP: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 2ª edição, volume único. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 3ª Parte: Eiticidade, 3ª Seção: O Estado. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Aulas sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal: Liberdade, Igualdade, Estado*. São Paulo: UNESP, 1998.
- PERTILLE, José Pinheiro. “Dialética do Reconhecimento: consciência e consciência de si”. In: MIRANDA, N. e FRANCISCHELLI, L. A. (org.). *Cruzamentos: psicanálise, filosofia, política, ética*. Porto Alegre: Criação Humana, 2000.
- _____. “A pena de morte na Filosofia do Direito de Hegel”. *Revista Filosofia Política: a pena de morte*. Nova Série V (2000), 32-56.
- _____. A dialética do senhor e do escravo não é política. *A Priori – Jornal de alunos de Filosofia da UFRGS*, Porto Alegre, nº 3, Ano I. Nov. 2003, Filosofia.
- POIZAT, Jean-Claude. *Hannah Arendt, une introduction*. Paris: La Découverte, 2003.
- ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SCHIO, Sônia Maria. Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (ensaio). In: *Conjectura*. Caxias do Sul, v. 10, nº 1, p. 31-51, jan./jun. 2005.
- _____. *Hannah Arendt: história e liberdade*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2006.
- TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. Figuras do Saber: vol. 12. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- WILLIAMS, Robert. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo. *Revista Filosofia Política: Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Série III, nº 5. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

VETÖ, Miklos. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política* 5. (1989), 68-100.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du Droit*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: GF Flammarion, 1999.

Artigo recebido em março de 2011

Artigo aceito para publicação em junho de 2011