

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS ROBERTO SANTOS

**A INCONGRUÊNCIA DAS CATEGORIAS SOCIAIS DE HANNAH ARENDT:
POBREZA E RALÉ COMO DETERMINAÇÕES DE VIDAS SUPÉRFLUAS**

UBERLÂNDIA
2026

MARCOS ROBERTO SANTOS

**A INCONGRUÊNCIA DAS CATEGORIAS SOCIAIS DE HANNAH ARENDT:
POBREZA E RALÉ COMO DETERMINAÇÕES DE VIDAS SUPÉRFLUAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia,
como requisito parcial para a obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Política.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Ana Maria Said

UBERLÂNDIA
2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S237
2026 Santos, Marcos Roberto, 1982-
A incongruência das categorias sociais de Hannah Arendt
[recurso eletrônico] : pobreza e ralé como determinações de vidas
supérfluas / Marcos Roberto Santos. - 2026.

Orientadora: Ana Maria Said .

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-
graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2026.167>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. , Ana Maria Said, 1955-, (Orient.). II. Universidade
Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de Doutorado, 002/26, PPGFIL				
Data:	Dezoito de março de dois mil e vinte seis	Hora de início:	14:20	Hora de encerramento:	18:02
Matrícula do Discente:	12113FIL007				
Nome do Discente:	Marcos Roberto Santos				
Título do Trabalho:	A incongruência das categorias sociais de Hannah Arendt: pobreza e ralé como determinações de vidas supérfluas				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se na Sala Web conferência do PPGFIL, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Marisa Silva Amaral (UFU); Adriano Correia Silva (UFG); Humberto Aparecido de Oliveira Guido (UFU); José dos Santos Filho (UNIMONTES); Ana Maria Said (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Ana Maria Said, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos,

conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Maria Said, Professor(a) do Magistério Superior**, em 20/03/2026, às 10:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Professor(a) do Magistério Superior**, em 20/03/2026, às 11:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Usuário Externo**, em 23/03/2026, às 14:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marisa Silva Amaral, Usuário Externo**, em 25/03/2026, às 23:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **José dos Santos Filho, Usuário Externo**, em 23/04/2026, às 14:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7143737** e o código CRC **07A77DB9**.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Ana Maria Said, que me acolheu desde a minha dissertação de mestrado em 2017. Expresso minha profunda gratidão por ter se mantido, ao longo de toda essa jornada, sempre aberta, sensível, compreensível, atenciosa e dedicada. Sua orientação foi fundamental para o amadurecimento deste trabalho.

Aos membros da banca examinadora, pela leitura atenta e pelas valiosas contribuições: ao Prof. Dr. Adriano Correia Silva (UFG), ao Prof. Dr. José dos Santos Filho (UNIMONTES), à Prof^a Dr^a Marisa Silva Amaral (UFU) e ao Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido. Agradeço por aceitarem o convite e por enriquecerem meu trabalho. Sou grato pela generosidade com que compartilharam os seus conhecimentos e pelas provocações que me permitiram enxergar além do meu próprio horizonte.

À Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e ao Instituto de Filosofia (IFILO) pela oferta do curso, pela estrutura, acervo e espaços de pesquisa disponibilizados. Estendo este agradecimento aos professores do IFILO, pelos ensinamentos, cuidado e receptividade.

Aos técnicos administrativos do IFILO e à Secretaria do Programa de Pós-graduação, pela generosidade, acolhimento e pelo auxílio indispensável em toda a gestão burocrática e cotidiana.

Aos meus familiares, amigos e amigas que, com presença e palavras, sempre me encorajaram, ajudaram e motivaram a seguir adiante.

(...) E, embora o registro completo das revoluções passadas demonstre indubitavelmente que todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções a ruína, dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa.

Hannah Arendt, 2011, p.154-155

RESUMO

Investigamos o estatuto das categorias sociais — pobreza e ralé — no pensamento de Hannah Arendt, analisando suas implicações na atrofia do espaço público moderno. O problema reside na confusão inerente às esferas privada e pública provocado pela ascensão do social que, movido pela urgência da necessidade, converteu a política em gestão administrativa da sobrevivência. Sustentamos que a rigidez fenomenológica de Arendt, ao tentar salvaguardar a autonomia do político, gera uma aporia ao negligenciar as estruturas de poder do capital, resultando na fabricação da "superfluidade" humana. Esta pesquisa se justifica pela necessidade de reavaliar as fronteiras entre *oikos* e *praxis*, visando um diagnóstico da falência do político que não sacrifique as demandas por justiça social. A arquitetura desta tese desenrola-se por meio de quatro eixos fundamentais: no primeiro capítulo, recuperamos o sentido fenomenológico da política como espaço de aparição e pluralidade, analisando como a esfera social e a sociedade de massas promoveram o apequenamento da esfera pública; nesse cenário, examinamos a função mediadora da educação, compreendendo-a como o processo essencial que permite ao indivíduo transitar do domínio privado para a responsabilidade pelo mundo comum. Adiante, no segundo capítulo, aprofundamos a distinção entre as esferas pública e privada para investigar como o triunfo do *animal laborans* transmutou a pobreza em uma engrenagem de consumo e a "ralé" em um resíduo social, culminando no fenômeno da superfluidade humana. No terceiro capítulo, estabelecemos uma clivagem analítica entre os conceitos de esfera social e questão social, tomando as revoluções modernas e o levante húngaro de 1956 como evidências de que a estabilidade material e a instrução operam como condições pré-políticas indispensáveis à eclosão da liberdade. Por fim, no quarto capítulo, lidamos com a zona de tensão entre a economia política de Marx e a teoria da ação de Arendt, contrastando a anatomia da exploração capitalista com a dignidade do agir político. Concluimos a exposição introduzindo uma crítica à ausência de uma teoria da justiça no corpo teórico arendtiano, questionando a viabilidade de uma liberdade que ignore as raízes materiais e as urgências da existência humana.

Palavras-chave: Arendt; Marx; Política; Pobreza; Ralé.

ABSTRACT

This study examines the status of social categories — specifically poverty and the "mob" — within Hannah Arendt's political thought and their implications for the atrophy of the modern public sphere. The problem lies in the inherent confusion between the private and public spheres caused by the rise of the social which, driven by the urgency of necessity, has converted politics into the administrative management of survival. We sustain that Arendt's phenomenological rigor, while attempting to safeguard the autonomy of the political, creates an aporia by neglecting the power structures of capital, resulting in the fabrication of human "superfluity." This research is justified by the need to re-evaluate the boundaries between *oikos* and *action*, aiming for a diagnosis of the failure of the political that does not sacrifice the demands for social justice. The architecture of this thesis unfolds through four fundamental axes. In the first chapter, we recover the phenomenological sense of politics as a space of appearance and plurality, analyzing how the social sphere and mass society promoted the shrinking of the public sphere; in this scenario, we examine the mediating function of education, understanding it as the essential process that allows the individual to transition from the private realm to responsibility for the common world. Moving forward, in the second chapter, we deepen the distinction between the public and private spheres to investigate how the triumph of the *animal laborans* transmuted poverty into a cog of consumption and the "mob" into a social residue, culminating in the phenomenon of human superfluity. In the third chapter, we establish an analytical cleavage between the concepts of the social sphere and the "social question," taking modern revolutions and the 1956 Hungarian uprising as evidence that material stability and instruction operate as indispensable pre-political conditions for the eruption of freedom. Finally, in the fourth chapter, we deal with the zone of tension between Marx's political economy and Arendt's theory of action, contrasting the anatomy of capitalist exploitation with the dignity of political acting. We conclude by introducing a critique of the absence of a theory of justice within Arendt's theoretical body, questioning the viability of a freedom that ignores the material roots and the urgencies of human existence.

Keywords: Arendt; Marx; Politics; Poverty; Mob.

LISTA DE ABREVIATURAS

Utilizaremos nessa pesquisa um sistema de abreviações padronizadas das obras de Hannah Arendt, priorizando os títulos das traduções publicadas em língua portuguesa. Tal opção visa garantir a plena consonância com a referência bibliográfica utilizada no decorrer de toda a tese, facilitando a identificação imediata das fontes citadas. Os títulos originais, em inglês, serão indicados apenas na ausência de versões vernáculas ou quando a precisão terminológica o exigir. Nas citações, a paginação remete diretamente às edições indicadas na bibliografia final.

Nos casos de textos ou fragmentos de obras arendtianas ainda sem tradução para o português, bem como em demais textos em idioma estrangeiro, a responsabilidade pelas traduções apresentadas é minha. Nestas ocorrências, o texto original em língua estrangeira permanecerá disponível em nota de rodapé para consulta e cotejamento, de modo a garantir o rigor terminológico desta investigação.

CH	A Condição Humana
CO	Compreender: formação, exílio e totalitarismo [ensaios]
EPF	Entre o Passado e o Futuro
HJ	<i>Hannah Arendt – Karl Jaspers. [Correspondence]</i>
OP	O que é Política?
OT	Origens do Totalitarismo
PP	A Promessa da Política
PSC	Pensar sem Corrimão
RV	Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo
SR	Sobre a Revolução
VE	A Vida do Espírito

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. DA PROMESSA DA POLÍTICA E DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA ERA MODERNA	17
1.1. Da promessa da política.....	19
1.2. A emancipação política da burguesia	33
1.3. A sociedade de massa e o sujeito isolado	41
1.4. Da crise na educação	44
2. DA CONFUSÃO ENTRE O PRIVADO E O PÚBLICO NA ERA MODERNA.....	51
2.1. Da distinção entre o privado e o público	52
2.2. Propriedade riqueza: pertencimento e exclusão no mundo moderno	60
2.3. Benhabib e o “modernismo relutante” de Hannah Arendt.....	62
2.4. O surgimento da esfera social e a vitória do animal laborans.....	70
2.5. Da crítica ao “essencialismo arendtiano”.....	82
3. A QUESTÃO SOCIAL.....	85
3.1. Da confusão entre a “questão social” e a “esfera social”	86
3.2. A crítica de D’Entrèves à exclusão da economia da política	92
3.3. O fracasso da Revolução Francesa e o problema da fundação	100
3.4. O papel da compaixão nos sentimentos e nas reflexões dos homens que preparam a Revolução Francesa.....	104
3.5. O sistema de conselhos e o significado profundo da ação.....	109
4. DA CRÍTICA DE ARENDT À MARX.....	127
4.1. Arendt, leitora de Marx	128
4.2. A localização das atividades humanas em Arendt e Marx.....	135
4.3. Da ausência do conceito de exploração na filosofia arendtiana.....	144
4.4. Pitkin e o problema da justiça na teoria da ação de Hannah Arendt	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169

INTRODUÇÃO

A trajetória de Hannah Arendt (1906–1975) é indissociável das rupturas catastróficas do século XX. Seu percurso acadêmico inicial foi marcado pelo convívio com expoentes do pensamento alemão, como Martin Heidegger e Karl Jaspers, sob cuja orientação defendeu sua tese de doutorado intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Contudo, a ascensão do nazismo em 1933 obrigou-lhe interromper sua carreira acadêmica e a promulgação das Leis de Nuremberg em 1935 a tornou oficialmente apátrida, condição que permeou sua experiência como refugiada em Paris e, posteriormente, sua breve detenção no campo de Gurs em 1940.

A condição de apátrida consolidou a base experiencial de *Origens do Totalitarismo* (1951). Nesta obra, a autora delimita o totalitarismo como um fenômeno inteiramente novo: uma dominação absoluta que suplanta as tiranias tradicionais ao aniquilar inclusive a alteridade da esfera privada.

Em célebre entrevista concedida a Günter Gaus em 1964, Arendt recusa a si mesma o título de filósofa, demarcando uma fronteira deliberada entre sua atividade e a tradição de pensamento filosófica ocidental. Para essa autora, a filosofia política clássica frequentemente impõe categorias normativas que asfixiam a pluralidade e a contingência da ação. Ao reivindicar um "pensar sem corrimão", ela busca resgatar a autonomia do espaço público contra a instrumentalização burocrática da política.

Em 1972, a obra de Hannah Arendt foi objeto de um seminário crítico promovido pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, no Canadá. Esse congresso permitiu um diálogo direto com a autora, estabelecendo um fórum para o esclarecimento de ambiguidades estruturais em suas teses.

Nesse seminário, a crítica de Mary McCarthy atinge o cerne das tensões arendtianas: a rigidez da distinção entre o "social" e o "político". Arendt sustenta que a emancipação das carências biológicas (questão social) não implica, necessariamente, na conquista da liberdade política. Pelo contrário, em seu diagnóstico, o temor de que a modernidade tenha convertido a política em uma instância de administração coletiva da sobrevivência, resultando em uma atrofia do exercício da cidadania. Embora em *A Vida do Espírito*¹ ela busque reconciliar as faculdades do pensar, do querer e do julgar como retaguarda reflexiva para a ação, a cisão

¹ *A Vida do Espírito* é uma obra póstuma publicada originalmente em inglês como *The Life of the Mind* em 1978, organizada por sua Mary McCarthy. Em português, a edição brasileira mais conhecida é da Relume Dumará, datada de 1993.

entre a urgência material e a liberdade pública permanece como um dos pontos mais sensíveis de sua teoria.

No que se refere à reflexão sobre a questão social, *Sobre a Revolução* (1963) ocupa um lugar singular na arquitetura do pensamento arendtiano. Para Arendt, a pobreza não se reduz a um déficit material, mas configura-se como uma força desumanizadora que submete o sujeito ao império das carências biológicas, inviabilizando o exercício da liberdade. Este é o fundamento de sua análise sobre o contraste entre os movimentos revolucionários: enquanto a Revolução Americana se comprometeu com a fundação de um corpo político (*constitutio libertatis*), a Revolução Francesa desviou-se, na tentativa de resolver a questão social, desse objetivo, o que a levou à ruína. Ao transmutar a esfera política em uma instância administrativa voltada à "felicidade pública"², os revolucionários franceses acabaram por abdicar da construção de um espaço de ação plural em favor de uma gestão paliativa da vida.

A partir de nossas interpretações de Aguiar (2004), Correia (2016) e D'Entrèves (1994), sugerimos ser esta negligência decorrente da metodologia utilizada por Arendt. O esforço da autora reside em desarticular a confusão moderna entre os domínios do *oikos* (administração da vida) e da *praxis* (ação política). Todavia, esta distinção é contestada por seus críticos e estudiosos. Correia aponta que Arendt falha ao não reconhecer que a libertação da carência pode portar uma face legitimamente política, enquanto D'Entrèves critica a projeção do modelo doméstico sobre a economia moderna, o que impediria a autora de ver o modo de produção como uma estrutura de poder e exploração.

Em diálogo com Benhabib (1996) e Pitkin (1981), observamos que essa blindagem do espaço público contra as demandas sociais gera um vácuo teórico: a ausência de uma teoria da justiça distributiva. Para Benhabib, a disputa por tornar pública uma demanda social é, em essência, uma luta por justiça, e que a rigidez como Arendt fixa suas categorias analíticas acaba por interditar movimentos emancipatórios fundamentais. Ao forjar sua teoria política na imagem de uma *pólis* estilizada, Arendt acabou criando um anteparo que lhe dificultou perceber que, na modernidade, a própria definição do político é objeto de disputa. Sem a

² Para Arendt, a "felicidade pública" designa o prazer específico que emana da ação política coletiva e da participação direta nos assuntos comuns. Ela surge quando o indivíduo transcende a esfera da necessidade (o lar e o labor) para ingressar no "espaço de aparição", onde a liberdade se manifesta como uma realidade tangível. Ao que parece, essa felicidade reside no direito de ser "um participante no governo" e na experiência da natalidade, a capacidade humana de iniciar algo inédito no mundo através do discurso e da deliberação entre pares. Trata-se, portanto, da fruição da própria cidadania, vinculado à liberdade, enquanto presença ativa em um espaço compartilhado de igualdade política.

mediação da justiça, a política arendtiana arrisca converter-se em uma redoma estética³, incapaz de dialogar com aqueles cujas existências foram alocadas à margem do escopo social.

O esforço interpretativo da obra de Arendt exige uma atenção rigorosa à sua biografia. Tal abordagem está em estrita consonância com seu método, que reivindica um olhar atento às experiências políticas originárias. Estas experiências, embora frequentemente obscurecidas pela sedimentação da tradição metafísica, constituem o alicerce dos conceitos políticos. Afastar o pensamento dos acontecimentos que o instigaram não é apenas um equívoco metodológico, mas um risco capaz de precipitar a teoria em falácias e falsos problemas que comprometem a lucidez frente ao real. Ao ancorarmos as distinções arendtianas nas experiências que as informam, suas categorias ganham a flexibilidade necessária para dialogar com a complexidade histórica.

Nesse sentido, esta tese opera deslocamentos convergentes. Tomamos como fio-condutor os textos arendtianos de maior destaque, trazendo para o núcleo da reflexão escritos considerados secundários. Ao que se refere às reflexões sobre a pobreza, podemos encontrá-las em *Origens do Totalitarismo*, em sua segunda parte, intitulada *Imperialismo*, em que Arendt identifica na lógica imperialista um risco às condições de existência de parcela significativa da população, o que vai de encontro à sua crítica ao liberalismo econômico e à supressão da política em detrimento da economia; em *A Condição Humana* (1958), adjacente ao cotejo das atividades humanas fundamentais; no capítulo 2 de *Sobre a Revolução*; e nas coletâneas *Entre o passado e o futuro* (1954), *Compreender* (2028) e *Pensar sem Corrimão* (2021), estas duas últimas, organizadas e apresentadas por Jerome Kohn, último assistente acadêmico de Arendt na *New School for Social Research*, em Nova York.

Esta metodologia refuta, por si só, o anacronismo imputado à autora. Se a Grécia fornece a Arendt os elementos normativos para a esfera pública, é a crise da política moderna, e especificamente as deficiências da política judaica frente ao totalitarismo (a inércia na ação, a ausência de organização política, a cooperação forçada com o regime, a incapacidade de

³ O conceito de “estética”, desde sua formulação moderna em Alexander Gottlieb Baumgarten como ciência do conhecimento sensível, foi progressivamente ampliado por autores como Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, até alcançar, na contemporaneidade, um sentido que ultrapassa o domínio estrito da arte. Em pensadores como Walter Benjamin, Jacques Rancière e Pierre Bourdieu, a estética passa a ser compreendida como dimensão constitutiva das formas de percepção social, implicando modos de visibilidade, distinção e organização da experiência coletiva. Nesse sentido, nesta tese, o termo “estética” é empregado para designar a maneira como os membros de uma determinada sociedade aparecem uns aos outros, isto é, como se tornam sensivelmente perceptíveis em suas posições sociais e políticas, bem como o modo pelo qual se alocam — consciente ou inconscientemente — no interior da própria estrutura social. A estética, assim compreendida, refere-se às formas de configuração do sensível que organizam hierarquias, classes e regimes de visibilidade, articulando, de modo indissociável, experiência, percepção e ordem social.

compreender o ineditismo do totalitarismo, enquanto projeto que visava tanto o domínio como a aniquilação de parcela significada da população), que delineia o "avesso" de suas categorias maduras. Portanto, a crítica presente em *A Condição Humana* é profundamente tributária dos escombros políticos do século XX. Longe de conduzir ao niilismo ou à crença na paralisia da ação, o mergulho nessas experiências sombrias reafirma a convicção arendtiana na política como o domínio do improvável; um espaço onde, apesar das interdições da modernidade, persiste a capacidade humana de zelar pelo mundo compartilhado.

Nossa hipótese é a de que a exclusão da “questão social”, ou, se quisermos, sua rejeição à esfera social na política, reside na exclusão implícita da ralé de seu arcabouço pluralista, em que o espaço público se restringe à ação desinteressada e à deliberação sobre o comum. Ao criticar a sociedade de massas e o homem de massa como forças niveladoras que dissolvem a distinção entre público e privado, Arendt os apresenta como ameaça à política propriamente dita, pois sua irrupção, motivada pela miséria e pela busca de inclusão via consumo, transforma o espaço de liberdade em arena de interesses econômicos e conformismo impessoal, desfigurando a pluralidade autêntica em mera agregação quantitativa. Assim, sob essa perspectiva, seu modelo político, ancorado na experiência grega de liberdade entre iguais, justificaria inadvertidamente uma hierarquia que marginaliza os despossuídos, questionando se a recusa ao social não reflete uma limitação elitista em conceber a política como capaz de integrar a fragilidade humana sem sucumbir ao totalitarismo das massas.

Dáí alguns questionamentos: a prerrogativa de exclusão da economia da política figura insensibilidade de Arendt para com os mais pobres ou essa recusa carece de melhor apuração? De que maneira a rejeição da ascensão da economia e, conseqüentemente, da pobreza, como tema político de primeira grandeza limitou sua compreensão da modernidade? O que Arendt considerou em Marx macular a esfera política e, desse modo, justificar sua crítica? É possível pensar um limite entre o político e o econômico de modo a não reduzir o espaço da política à mera administração pública na era moderna? Estando a reflexão arendtiana discrepante de seu contexto, o que justificaria sua pesquisa e legado? Uma resposta possível a estas questões implica adentrarmos a obra arendtiana estabelecendo relações e contrastes entre eventos e fenômenos que, embora não necessariamente, acabaram por desenhar a estética de nossas sociedades modernas.

No primeiro capítulo, recuperamos o sentido fenomenológico da política como espaço de aparição e pluralidade, analisando como a esfera social e a sociedade de massas promoveram o apequenamento da esfera pública. Trata-se, antes de qualquer coisa, de resgatar

a dignidade da política, cujo objetivo consiste em compreendermos o momento e os processos que destituíram da política o seu significado original. Nesse sentido, seguiremos a análise nos apoiando na parte dois de *Origens, Imperialismo*, em que Arendt discute os desdobramentos políticos do imperialismo moderno e a atuação da burguesia no interior desse processo. Em um terceiro momento, lidaremos com a sociedade e o homem de massa, mostrando como traços característicos destes indivíduos e sociedade têm contribuído para o apequenamento da esfera pública. Encerraremos o capítulo refletindo sobre a educação das massas. Para tal, lançaremos mão do ensaio *A crise na Educação* que, embora se situa no contexto do sistema educacional estadunidense, ilustra o modo como a educação vem sendo pensada, estruturada e operacionalizada – considerando o jogo de interesses e o fomento de políticas públicas – em nossas sociedades de capitalismo tardio.

No segundo capítulo aprofundamos a percepção arendtiana sobre a constituição da sociedade moderna. Em específico, lidamos com a caracterização estabelecida por Arendt das esferas pública e privada, assim como sua desconfiguração em função do advento social. Com o surgimento da esfera social, transformações outras ocorreram, dentre elas: a confusão entre os conceitos de propriedade e riqueza, o que alterou a percepção e o sentimento de pertencimento no mundo moderno; o surgimento do *animal laborans* e os prejuízos a ele implícitos à sociedade e à política. Analisaremos, enfim, o problema da rigidez conceitual-categórica por meio da qual Arendt fundamenta seu arcabouço teórico.

Como pano de fundo deste capítulo, indicaremos como as categorias “pobreza” e “ralé” deixaram de ser meros subprodutos do sistema econômico para se tornarem evidências de uma desolação política sem precedentes. O argumento aqui, é que a vitória do *animal laborans* e o consequente obscurecimento do espaço público pelo social transformaram o metabolismo da vida biológica na única tônica da existência humana. Nesse contexto, a pobreza é transmutada em uma engrenagem de consumo e necessidade, enquanto a ralé — esse grupo expulso de todas as estruturas sociais — figura como o resíduo incômodo de uma sociedade que já não suporta a distinção. Como consequência desse processo de recusa à distinção, o homem moderno percebe-se alienado de si e do mundo, cujo ápice é atingido quando o homem, despojado de sua dignidade de ator, é reduzido à condição de material biológico descartável. Assim, nosso intuito é, ainda, o de mostrar que, ao desvelar o processo pelo qual a vida humana, uma vez isolada em sua própria introspecção e submetida à lógica do processo vital incessante, acaba por fabricar a sua própria superfluidade.

A questão social será tratada em nosso terceiro capítulo. Nossa pretensão é estabelecer uma distinção clara entre a esfera social e a questão social. Por meio desta operação,

mostraremos que Arendt resiste não à condição material de parcela significativa da sociedade, mas aos traços característicos dessa sociedade, tal como sua aversão e natureza antipolítica. Prosseguiremos a discussão apresentado a crítica de D'Entrèves à exclusão da economia da política, operação que, segundo esse autor, colocou em risco a viabilidade da interpretação política arendtiana na modernidade. Essa exclusão vai ao encontro da não menos problemática leitura que Arendt faz das revoluções francesa e americana, assim como sua crítica à influência de Marx e do marxismo no palco das revoluções modernas.

Ainda sob a égide das revoluções modernas, propomo-nos analisar a Revolução Húngara de 1956 sob um prisma que desafia as leituras tradicionais do determinismo econômico. Sustentamos que o levante de 56 não deve ser compreendido como uma mera explosão espontânea da indigência, mas como um fenômeno político complexo, gestado nas entranhas de uma modernização socialista que, embora autocrática, proveu as condições pré-políticas necessárias à ação. Analisaremos como as reformas de Imre Nagy e o chamado "Novo Curso" promoveram um salto qualitativo na seguridade material e na instrução pública, desalienando o indivíduo das urgências biológicas imediatas. Partimos da premissa de que foi precisamente essa relativa estabilidade, aliada a um programa educacional sem precedentes, que munuiu o operariado e a intelectualidade com as ferramentas materiais e críticas para confrontar a abissal distância entre a retórica emancipatória do regime soviético e a opressão de sua *práxis* cotidiana.

Em nosso último capítulo aprofundaremos a crítica de Arendt à Marx. A proposta é investigar a zona de tensão em que a economia política de Marx e a teoria política de Arendt se encontram e, fundamentalmente, se distanciam. Se, por um lado, Marx nos oferece a anatomia das entranhas do capital — revelando como a exploração da força de trabalho e a produção de uma “população excedente” constituem a base material da modernidade —, por outro, Arendt nos convoca a resgatar a dignidade do político como o espaço da ação e da liberdade, contra a sufocante “invasão do social”.

O desafio que aqui estabelecemos não é apenas o de apontar as divergências entre o *animal laborans* e o *homo politicus*, tarefa essa que transcende os limites dessa exposição, mas o de compreender como a ausência de uma teoria da justiça em Arendt acaba por fragilizar o seu próprio conceito de esfera pública. Para mediar esse diálogo, recorreremos à crítica de Pitkin, que nos permite perceber que a política não pode ser um teatro de heróis alheio às urgências da vida. Iniciaremos nossa análise pela “*Lei Geral da Acumulação Capitalista*” para, em seguida, questionar se a liberdade arendtiana pode sobreviver ao ignorar as raízes materiais que Marx tão detalhadamente descreveu.

1. DA PROMESSA DA POLÍTICA E DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA ERA MODERNA

Ao término do prólogo de *A Condição Humana*, Hannah Arendt estabelece uma distinção conceitual entre a era moderna e o mundo moderno. De acordo com a autora, sob o prisma do desenvolvimento científico, a modernidade inaugura-se no século XVII, e se encerra no limiar do século XX. Em contrapartida, no domínio da ciência política, o mundo moderno teve sua gênese atrelada às primeiras deflagrações atômicas. Embora esse cenário constitua o pano de fundo de suas investigações, ele não se configura estritamente como o objeto central de sua análise. Sua atenção recai, primordialmente, sobre as capacidades intrínsecas à condição humana, empregando tal reflexão como vetor para elucidar a natureza da sociedade em questão.

Arendt concebe a modernidade como um momento de ruptura em face da tradição do pensamento político ocidental. Tal hiato estabelece um cenário de crise, uma vez que os alicerces e as categorias conceituais herdados tornaram-se inoperantes para a hermenêutica da contemporaneidade. Essa erosão do fio condutor histórico processou-se concomitantemente à perda da autoridade⁴, elementos que, de forma consubstanciada, configuravam as premissas fundamentais para a edificação e a salvaguarda do mundo comum.

Essa perda do mundo comum encontra suas raízes em um processo de alienação em relação ao passado, cujas consequências consistiram na substituição da filosofia, outrora o instrumento basilar pelo qual se orientava as ações humanas, pela ciência. Esse movimento guarda semelhança com a transição efetuada por Platão na *pólis*, momento em que a política foi preterida em favor da filosofia.

Nesse sentido, a compreensão da crise da modernidade constitui uma tarefa de elevada complexidade, visto que o exercício do pensamento na perspectiva arendtiana exige revisitar a história e os eventos que, sob perspectivas diferentes, tornaram-se primeiramente

⁴ Conforme Arendt, em "*O que é autoridade?*", ensaio que compõe sua coletânea intitulada *Entre o Passo e o Futuro* (1954), a autoridade constitui uma modalidade de poder que opera sem recorrer à violência ou à argumentação persuasiva, apoiando-se em uma obediência espontânea e hierárquica, enraizada no reconhecimento recíproco de legitimidade entre governantes e governados. Etimologicamente, deriva do latim *auctoritas*, ligado a *augere*, "fazer crescer", remetendo ao ato primordial do fundador romano que, ao sulcar o solo com o arado para delinear a cidade, captava um augúrio celestial, sinal divino que validava o nascente mundo compartilhado e gerava reverência duradoura. Esse arcabouço resistiu por vinte séculos, entrelaçado à herança cristã, mas sucumbiu na modernidade: as revoluções romperam a cadeia tradicional, o Iluminismo dismantelou o sagrado como garantia, e o culto à igualdade contratual achatou a pirâmide inaugural, pavimentando o caminho para o despotismo de massas ou o domínio pela violência ou pela força.

dignos de serem contados para, subsequentemente, revelarem-se capazes de elucidar o presente.

Arendt identifica na era moderna uma profunda crise no exercício do julgamento político e moral. Tal fenômeno manifesta-se, por um lado, pelo declínio do senso comum — compreendido como a faculdade de partilhar um mundo com os pares — e, por outro, pela progressiva desintegração do espaço público, tradicionalmente concebido como a esfera do aparecimento e da deliberação. Essa ausência de critérios normativos compromete não apenas a capacidade de distinguir o bem do mal, como também fragiliza a viabilidade da resistência e da ação em concerto. Como consequência, os indivíduos são reduzidos à condição de massa atomizada, tornando-se suscetíveis à manipulação ideológica e ao exercício da violência.

Não obstante os desafios impostos pela modernidade, Arendt não a interpreta exclusivamente como um colapso estrutural, mas como um campo de possibilidades aberto à emergência do novo. Nesse cenário, o conceito de natalidade⁵ assume contornos fundamentais na arquitetura filosófica em questão, contrapondo-se à atomização das massas sociais e estabelecendo um vínculo dialético com as esferas da educação e da política.

Dessa maneira, é no âmago da sociedade moderna que se busca articular uma via política alternativa, fundamentada na potencialidade de novos começos e na responsabilidade compartilhada pela preservação do mundo. Sob essa perspectiva, a crise da modernidade não é percebida meramente como um sintoma de decadência, mas como um processo de superação e reconfiguração do espaço comum, alicerçado no exercício do pensamento crítico e na práxis política.

Nesta investigação, a reflexão acerca da crise da modernidade assume uma função específica. Longe de pretender o exaurimento das análises arendtianas sobre a temática — tarefa que transcenderia o escopo desta escrita —, busca-se enfatizar, no conjunto de sua obra, a articulação entre categorias como política, economia, educação, sociedade de massas, ralé e sujeitos atomizados. Tal esforço analítico visa ilustrar o contexto no qual a questão social é pensada, de modo a compreender a natureza da crítica empreendida e os fenômenos sociais que suscitam preocupação na filosofia da autora.

Iniciaremos esta exposição (1.1) com uma reflexão acerca do hiato estabelecido, na gênese da tradição ocidental, entre filosofia e política. Desde o pensamento platônico, a

⁵ Para Hannah Arendt, em *A condição humana*, a natalidade designa o nascimento factual de cada ser humano, que irrompe no mundo com uma novidade radical e única, constituindo o fundamento da faculdade de dar início a ações inesperadas e interromper padrões inevitáveis do devir. Longe de ser simples biologia reprodutiva, esse evento revela a essência plural da existência humana, apta a tecer começos originais no âmbito compartilhado da vida comum. Contraponto vital à finitude mortal, a natalidade sustenta o domínio político da liberdade, desafiando a repetição instintiva ou automática e preservando o potencial criador da ação.

política viu-se submetida a uma verdade transcendental, o que resultou na desqualificação do espaço público, esfera reservada à *doxa* (opinião refletida), enquanto lugar de pluralidade e imprevisibilidade.

Na sequência (1.2), abordaremos a tensão entre política (compreendida como domínio) e economia (caracterizada pela expansão) na era moderna, indicando que a política burguesa se converteu em antipolítica ao subordinar os interesses humanos ao crescimento econômico ilimitado. Refletiremos, ademais, sobre o papel do Estado como instrumento de dominação para salvaguardar os interesses da classe burguesa, transmutando a violência em poder. Aludiremos por fim, à contraditória aliança entre a burguesia e a ralé — essa união surge no final do século XIX, quando a burguesia, desiludida com os limites do Estado-nação e atraída pelo expansionismo imperial, converge com a ralé, subproduto marginal da sociedade capitalista, composta por párias sociais ressentidos, para minar a respeitabilidade democrática e pavimentar movimentos de massa totalitários —, interpretada como uma estratégia imperialista para assegurar a continuidade do modelo expansionista.

Após discutirmos a transmutação da política moderna em um domínio subordinado a imperativos econômicos, exploraremos (1.3) a análise arendtiana acerca da sociedade de massas, um fenômeno estritamente moderno, e destacaremos elementos como o isolamento dos indivíduos e a natureza das massas, de modo a pensarmos os impactos dessa conjuntura nas relações políticas e sociais. Nosso objetivo nesta seção será o de demonstrar que o fenômeno de massificação não se restringe a números, mas remete a uma configuração social de sujeitos atomizados, destituídos de vínculos intersubjetivos significativos e de um senso coletivo de pertencimento ou responsabilidade.

Encerraremos este capítulo com uma abordagem sobre a crise na educação e sua função no cerne da modernidade (1.4). Pretendemos com esta seção evidenciar a atividade educativa como um processo entrelaçado às dinâmicas históricas, políticas e culturais que moldam o escopo social. Em seguida, analisaremos a educação enquanto instituição de relevância capital no interior de uma sociedade de massas que, ao tender à uniformização e ao isolamento, dificulta o cumprimento de seu papel fundamental: a formação de cidadãos críticos e engajados. Por fim, examinaremos a educação como instância mediadora entre a esfera privada e a vida pública, configurando-se como o instrumento formador das novas gerações para que estas possam assumir a responsabilidade pelo mundo e preservá-lo para a posteridade.

1.1 Da promessa da política

A Promessa da Política ocupa uma posição estratégica na gênese do pensamento político de Hannah Arendt. Os escritos, originalmente concebidos com o intuito de integrar os estudos intitulados "*Elementos Totalitários do Marxismo*", cujo objetivo era preencher uma lacuna remanescente em *Origens* antecipam desdobramentos desenvolvidos de modo mais sistemático em obras como *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro*. Compreendemos tal coletânea como um marco de transição fundamental entre a análise arendtiana acerca do fenômeno totalitário e sua teoria da ação centrada nas categorias da liberdade e da pluralidade.

A obra estrutura-se como uma crítica genealógica à tradição filosófico-política ocidental, especialmente à matriz platônica, que assinala o advento da dicotomia entre filosofia e política, o pensar e o agir, a verdade e a opinião e, por fim, entre a esfera do governo e a deliberação pública. Observamos que, para essa autora, a filosofia política constituiu-se como uma tentativa de submeter a política à verdade transcendental, desqualificando o espaço público enquanto *lócus* de pluralidade e imprevisibilidade.

O hiato entre filosofia e política abriu-se, segundo Arendt, com o julgamento e a condenação de Sócrates à morte (EPF, 2009, p. 47). Esse evento marca o momento em que Platão se distancia da política ateniense e se refugia na contemplação silenciosa das ideias, em um lugar em que não mais havia a necessidade de persuasão⁶. A incapacidade de Sócrates em convencer os juízes de sua inocência e de seus méritos conduziu Platão não apenas ao rechaço da *doxa*⁷, mas à edificação de um conceito de verdade que a ela se opõe radicalmente.

Ao refugiar-se no mundo das ideias, Platão dedicou-se à busca e à defesa de verdades eternas e inquestionáveis. E, ao que parece, foi por intermédio desses padrões e medidas, de natureza absoluta e transcendente, que o filósofo buscou interferir na esfera política, erigindo sua *ideocracia*⁸ e rompendo com toda e qualquer presunção relativista. A oposição entre

⁶ A persuasão, escreve Arendt, "é uma tradução muto pobre e inadequada para a ancestral *peithein*, cuja importância política pode ser medida pelo fato de que *Peithō*, a deusa da persuasão, tinha um templo em Atenas. *Peithein*, persuasão, era a forma especificamente política do discurso" (EPF, 2009, p. 47).

⁷ Conforme Arendt, *doxa* significa não apenas opinião, mas também esplendor e fama. E é desta maneira que ela se relaciona com a esfera pública, enquanto lugar em que cada indivíduo pode aparecer e mostrar-se como é (EPF, 2009, p. 56).

⁸ Em Platão, o termo *ideocracia* pode ser compreendido como o regime em que o governo se estrutura com base na supremacia das Ideias (*eĩdos*). Trata-se de uma forma de governo que busca realizar, no plano político, a ordem ideal das realidades inteligíveis, concebidas como perfeitas, imutáveis e universais. Neste sentido, a *ideocracia* platônica corresponde à governança da razão sobre o mundo sensível, tendo como finalidade a realização do Bem em sua forma mais pura. No Livro VII da *República*, Platão expõe a alegoria do sol, da linha dividida e da caverna, instrumentos metafóricos por meio dos quais descreve a hierarquia do conhecimento e a superioridade do mundo das Ideias. A forma suprema, o Bem (*ἀγαθόν*), é descrita como a fonte de inteligibilidade e existência de todas as outras Ideias. A partir disso, a função do governante ideal, o filósofo, é

verdade e opinião constituiu, dessa maneira, a lição que ele extraiu do julgamento e da condenação de Sócrates.

A condenação de Sócrates constituiu, para Platão, uma revelação trágica sobre a natureza da *pólis*. Embora a cidade tivesse como finalidade institucional assegurar uma estabilidade capaz de conferir aos cidadãos certa imortalidade — através da memória de seus atos e palavras —, ela mostrou-se paradoxalmente incapaz de tolerar o modo de vida do filósofo. Na leitura arendtiana, esse evento marca o divórcio entre filosofia e política, no qual a busca pela verdade imutável entrou em rota de colisão com a fragilidade dos assuntos humanos.

Conforme Platão, sempre que uma verdade eterna adentrava o espaço da *pólis*, ela se tornava imediatamente uma opinião entre outras, perdendo sua qualidade distintiva em razão da ausência de um critério que diferenciasse, de modo absoluto, verdade e opinião.

Em oposição à persuasão, Platão desenvolveu a dialética como método fundamental. A diferença entre ambas reside no fato de que, enquanto a primeira é invariavelmente dirigida à multidão, a segunda volta-se ao indivíduo singular. O equívoco de Sócrates em seu julgamento consistiu, dessa maneira, na aplicação da dialética em sua defesa, uma escolha metodológica que o impossibilitou de persuadir o corpo de juízes. Devido ao seu compromisso inabalável pela arte da persuasão, sua *doxa* (opinião refletida) transmutou-se em uma opinião entre tantas outras, vindo a sucumbir diante da narrativa de seus algozes.

Conforme Arendt, é plausível supor que Sócrates tenha sido o precursor no emprego da dialética como método sistemático de investigação. Contudo, diferentemente das tradições subsequentes que a antagonizaram em relação à retórica ou à persuasão, o filósofo não a concebia em termos de oposição, nem como uma técnica argumentativa meramente instrumental.

Para o mestre da ironia e da maiêutica⁹, a *doxa* designava a maneira singular pela qual o mundo se manifestava a cada indivíduo, o "*tal como ele se me revela*" (EPF, 2009, p. 55). Longe de representar uma fantasia subjetiva ou uma opinião arbitrária, mas igualmente

apresentada como aquela daquele que, tendo conhecido a Ideia do Bem, é capaz de ordenar a *pólis* segundo os princípios do mundo inteligível.

⁹ Na tradição platônica, a ironia socrática (*eironeía*) consiste na fingida profissão de ignorância por Sócrates, o célebre "só sei que nada sei", que dissimula seu saber para desmontar as presunções do interlocutor por perguntas aparentemente ingênuas, revelando contradições e instaurando a *aporia*, ou perplexidade fecunda. A maiêutica (*maieutiké*), por sua vez, evoca a arte de parteira de sua mãe, Fainarete: após a ironia, Sócrates guia o parceiro de diálogo a "dar à luz" verdades latentes em sua alma, por indagações construtivas que purificam opiniões e aproximam o conhecimento genuíno. Juntas, essas práticas compõem o método dialético que visa o autoconhecimento ético e a virtude, sem dogmas impostos (Cf.: PLATÃO, 2000;2005).

distinta de qualquer verdade absoluta e universalizável, a *doxa* ocupava um lugar intermediário, profundamente enraizado na experiência concreta do mundo compartilhado.

No contexto do mundo compartilhado, era por meio da expressão de suas opiniões que os indivíduos se revelavam autenticamente uns aos outros, tornando-se visíveis e audíveis em sua singularidade. Essa capacidade de aparecer diante dos demais, de modo a serem reconhecidos em sua essência, constituía, para os gregos, o maior privilégio da vida pública. Nesse sentido, apenas a esfera pública tornava a *doxa* possível. Tal experiência de revelação e reconhecimento contrastava radicalmente com a esfera doméstica, marcada pela privação do espaço comum e pela ausência de visibilidade existencial.

Aquilo que Platão denominou dialética, Sócrates designava maiêutica. O método consistia em um jogo de perguntas e respostas cujo objetivo visava o aprofundamento do conhecimento, de modo a trazer à luz a verdade (*episteme*) que, potencialmente, todos os indivíduos possuem. Com esse método, Sócrates procurava menos o estabelecimento de verdades absolutas que a condução dos cidadãos à descoberta de suas próprias verdades. Nesse ponto, encontramos o que, para Sócrates, definia seu papel enquanto filósofo e o diferenciava decisivamente de Platão: o intuito não era "*governar a cidade, mas ser o seu 'moscardo', tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas*" (EPF, 2009, p. 57). Implícito a esse papel do filósofo, reside a concepção socrática, apropriada por Arendt a partir de Aristóteles, de que uma comunidade não é constituída de iguais, mas de seres diferentes e desiguais (EPF, 2009, p. 58).

Arendt também retoma de Aristóteles o conceito de equidade, ainda que reconheça no filósofo uma associação desse conceito ao dinheiro. Para o Estagirita, a comunidade política emerge da necessidade de equilibrar desigualdades, processo que se manifesta tanto no âmbito econômico quanto no político. A distinção, porém, reside no fato de que, na esfera política, essa isonomia¹⁰ não se opera por meio de equivalências formais, mas se realiza na *philia*¹¹,

¹⁰ Conforme Arendt, em *A condição humana*, a equidade manifesta-se como o ajuste singular da norma geral ao caso particular no âmbito político plural, equilibrando a universalidade da lei com a singularidade das ações humanas imprevisíveis. Diferencia-se da igualdade ou da aplicação mecânica da regra, ao conferir legitimidade ao reconhecer diferenças individuais no espaço público, contendo tanto o excesso de abstração quanto o capricho privado. Em *Entre o passado e o futuro*, ela lança mão dessa percepção de equidade na deliberação comum, como critério ético de proporcionalidade que sustenta o poder legítimo e a responsabilidade histórica.

¹¹ A *philia* (φιλία), no pensamento grego clássico, transcende a amizade afetiva convencional para designar um vínculo ético e político de reciprocidade mútua, enraizado na virtude compartilhada e na busca pelo bem comum. Em Aristóteles, ela se manifesta como *philia politike*, uma afinidade cívica que sustenta a *polis* não por imposição coercitiva, mas por laços de confiança e igualdade proporcional, contrastando com a *philia* utilitária ou erótica. Essa noção ressoa na fenomenologia arendtiana da natalidade e da pluralidade humana, em que a *philia* irrompe como potência de ação concertada, resistindo à totalização violenta do poder. Diferentemente

isto é, na amizade. A equidade, tal como Arendt a interpreta, não anula as diferenças individuais nem reduz os sujeitos a uma uniformidade abstrata, mas instaura uma condição de igualdade em meio a um mundo comum, compartilhado por indivíduos diferentes que, ao viverem juntos, constituem uma mesma comunidade.

Em Sócrates, o conceito de amizade se manifesta sob uma dupla acepção. Primeiramente, vinculado à inscrição délfica “*conhece-te a ti mesmo*”, consiste no ato de conhecer a própria opinião; em segundo lugar, conforme relatado por Platão e reiterado por Aristóteles, funda-se no entendimento de que “*é melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desacordo consigo mesmo*” (EPF, 2009, p. 60). Implícito a essas afirmações, o fato de que, do ponto de vista da teoria da amizade de Aristóteles, a convivência com os outros começa pela convivência consigo mesmo.

Na medida em que o sujeito se experimenta como um “dois-em-um”, condição fundamental do pensamento, torna-se possível o dissenso consigo mesmo, a autocontradição. Tal possibilidade indica que o indivíduo não apenas aparece aos outros, mas também a si próprio. Esse aspecto é de suma importância para a esfera pública, uma vez ser nela que os seres humanos realizem plenamente sua humanidade, não apenas por existirem, mas por aparecerem em um mundo compartilhado. Na esfera pública, ser e aparecer constituem uma única e mesma coisa. Portanto, qualquer tentativa de dissociá-los anula justamente aquilo que confere sentido à ação e à convivência entre os homens.

O limite da metodologia socrática residia, segundo Arendt, na incapacidade de seus interlocutores em retornarem às suas moradas com uma opinião formada sobre os temas discutidos ao longo de horas. Esse limite ilustra o conflito experimentado por Sócrates entre filosofia e política, decorrente de sua insistência em conferir relevância à filosofia no interior da *pólis*. Erro análogo foi cometido por Platão que, em sua *Alegoria da Caverna*, descreveu o filósofo liberto retornando ao seu antigo *habitat* com a intenção de transmitir sua verdade aos prisioneiros acorrentados. Isso porque se na origem da filosofia o espanto (*thaumadzein*) produziu algum efeito na alma do filósofo, o mesmo não poderia ser dito em relação aos prisioneiros acorrentados. De acordo com Arendt:

É esse choque filosófico que, segundo Platão, permeia todas as grandes filosofias e separa o filósofo que o padece das pessoas com que convive. E a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão não é de forma alguma – como Platão já assinalou – que a maioria nada sabe sobre o *páthos* do espanto, mas que se recusa a padecê-lo (PP, 2009, p. 79).

do *eros* platônico, vertical e ascendente, a *philia* aristotélica opera horizontalmente, fomentando a *eudaimonia* coletiva sem dissolver a alteridade individual (Cf.: ARISTÓTELES, 2009; CH, 2010).

Diante do espanto (*thaumadzein*), a única resposta legítima é o silêncio, o que se revela um problema insolúvel quando o filósofo decide retornar à esfera pública. Ele se coloca, paradoxalmente, como aquele que não sabe, sendo o único cuja *doxa* não se apresenta de modo definido ou afirmativo a ponto de disputar o estatuto de verdade com as demais opiniões vigentes. Por outro lado, essa recusa dos homens em padecer ao espanto limita a reflexão, fomentando meras opiniões (*doxadzein*) sobre assuntos acerca dos quais os indivíduos não conseguem se sustentar. Como consequência, a prerrogativa de que enquanto o filósofo se vê paralisado pela profundidade do que contemplou, a massa se apressa em formular juízos superficiais, emitindo opiniões sobre temas os quais não conseguem se sustentarem.

Arendt encontra na revisão da tradição feita por Montesquieu, séculos mais tarde, que deriva da igualdade e da diferença (PP, 2009, p. 114), os dois aspectos essenciais da pluralidade humana, os princípios da ação nas repúblicas e nas monarquias. Essa descoberta explicita, como enfatiza Kohn no prefácio d'*A Promessa da Política*, que:

A política da pluralidade humana e traz à baila algo mais sobre “a tirania da verdade” de Platão. Arendt nos diz que Platão, ao sofrer passivamente – literalmente como uma paixão – o recebimento da verdade, destrói a pluralidade que Sócrates experimentava dentro de si próprio quando pensava e que os outros também experimentavam quando ele parava de pensar consigo mesmo para falar com eles (PP, 2009, p. 30-31).

Os personagens escolhidos por Arendt ao revisitar a historiografia — Sócrates e Montesquieu —, bem como sua alusão recorrente a poetas e historiadores, o que a projeta para além da esteira dos cânones filosóficos tradicionais, ilustram sua ênfase na distinção entre a tradição do pensamento político e a história propriamente dita. Embora ambas compartilhem um substrato de experiências comuns, não constituem, necessariamente, uma mesma categoria ontológica ou analítica.

Essa compreensão torna-se necessária, primeiramente, porque auxilia-nos a entender o modo como Arendt concebe a história e seus eventos. Em segundo lugar, permite-nos compreender o significado do fim da tradição, que encontra em Marx seu último grande expoente, o que não acarreta, contudo, o fim da história. Esta história continua a ser narrada, interpretada e ressignificada por nós, seus contemporâneos.

Nesse contexto, Arendt reconstrói a política como uma esfera autônoma, irreduzível tanto à moral quanto à economia. Essa reconstrução se articula a partir de dois conceitos

estruturantes: a pluralidade e a natalidade. A política, portanto, só pode emergir entre os homens e na medida em que eles são distintos, passíveis de iniciar algo novo. Como bem aponta Dana Villa (1996), essa revalorização da ação política como um início disruptivo implica rompimento radical com qualquer modelo político alicerçado na teleologia histórica ou na racionalidade instrumental.

Ainda sobre Sócrates, Arendt regata não a figura do mártir da verdade absoluta, mas o paradigma de uma presença pública que não impunha dogmas. Diferente de Platão, que reagiu ao julgamento buscando uma verdade que dominasse a política, ela identifica em Sócrates o modelo do diálogo como forma de coabitação entre as pluralidades. Para ela, o filósofo ocupa, junto a Montesquieu e Kant, um lugar central: enquanto Montesquieu oferece a estrutura das instituições e Kant a faculdade do juízo, Sócrates personifica o exame constante das opiniões (*doxai*), permitindo que o pensamento se torne uma atividade política por excelência ao validar o mundo comum através do reconhecimento do outro.

Ainda sobre Kant, em sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, ele nos é apresentado como o filósofo do juízo reflexivo, capaz de fundamentar uma política de respeito à alteridade sem recorrer a verdades universais e necessárias. Benhabib (2003), ao comentar essa leitura que Arendt faz do filósofo prussiano, propõe um cosmopolitismo comunicativo em que o exercício do juízo assume uma função política importante, ao permitir que diferentes pontos de vista sejam levados em consideração sem que se sacrifique a autonomia do sujeito. Neste sentido, a faculdade de julgar torna-se o elo que vincula a subjetividade à pluralidade do mundo comum.

Daí nossa opinião de que Arendt não propõe um sistema político no sentido tradicional, tampouco apresenta um projeto normativo fechado. Antes, reflexões e contribuições sobre o político fundada na ação, no discurso e na imprevisibilidade. Como destaca Young-Bruehl (1982), o gesto filosófico de Arendt consiste em resgatar a política de sua redução à governança e à administração, reintegrando-a ao seu caráter originário de espaço de revelação da singularidade humana. Logo, essa recuperação do político não visa à construção de novas instituições estáticas, mas à preservação da capacidade humana de iniciar o inédito no espaço entre-os-homens.

Em suma, *A Promessa da Política* parece constituir-se como texto liminar e de densa envergadura especulativa, no qual Arendt ensaia sua ruptura com a tradição e vislumbra uma nova fundação para o político, não mais centrada na verdade metafísica, mas na liberdade como potência de constituição do comum. O seu valor reside tanto na crítica incisiva à tradição quanto na ousadia de propor um recomeço que é, essencialmente, uma aposta: a de

que, mesmo sob a sombra da catástrofe totalitária, a política ainda preserva sua capacidade de promessa. O ato de prometer, mostra-se, portanto, como o agente capaz de estabilizar o espaço público contra a incerteza do futuro, permitindo à ação humana recuperar seu sentido existencial e coletivo.

Em *O que é política*, Arendt delineia uma concepção de política intrinsecamente vinculada à pluralidade humana, à convivência e à interação entre indivíduos distintos. Para a autora, os homens não apenas habitam o mundo em comum, mas constituem-se como "*um produto humano, terreno, um produto da natureza humana*" (OP, 2009, p. 144). Tal afirmação enfatiza a dimensão mundana e relacional que fundamenta, de maneira irrevogável, a experiência política.

Essa condição da pluralidade humana contrasta radicalmente com as concepções predominantes na tradição filosófica e teológica ocidental. Desde suas origens, essas disciplinas tenderam a definir o ser humano de modo abstrato e universalizante, desconsiderando as peculiaridades e as diferenças que caracterizam a existência concreta dos indivíduos. Tal abstração, ao obliterar a diversidade constitutiva da experiência humana, acabou por representar um prejuízo inaugural à compreensão e à prática da política. Essa tentativa de reduzir a multiplicidade de vozes a um "Homem" singular e idealizado retirou da política seu elemento vital: o reconhecimento de que o mundo é compartilhado por seres únicos, e não por réplicas de um mesmo modelo universal.

Uma questão inerente à origem do pensamento político foi tentar construí-lo à imagem da estrutura familiar. No modelo da família, as pessoas são unidas por laços de sangue (parentesco), o que cria um grupo fechado em que as diferenças individuais são 'domesticadas' em nome da unidade do lar. O problema é que, ao transportarmos esse modelo para a vida pública, passamos a tratar a sociedade como uma grande família, onde todos devem ser parecidos ou submetidos a uma mesma autoridade central.

Esse formato acaba por sufocar duas colunas vitais da política: a diferenciação (o direito de ser único) e a igualdade (o direito de ser reconhecido como um par). Quando a política imita a família, ela deixa de ser um espaço de liberdade entre iguais para se tornar um mecanismo de exclusão e isolamento, destruindo a pluralidade — que é a verdadeira essência de uma vida política autêntica.

Arendt identifica duas razões fundamentais pelas quais a filosofia revelou-se incapaz de garantir um espaço autêntico para a realização da política: a primeira reside na suposição de que haveria algo de intrinsecamente político na essência do ser humano, o que para ela constitui um equívoco grave, haja vista o ser humano mostrar-se essencialmente apolítico em

sua individualidade; a segunda encontra-se na concepção monoteísta de Deus, segundo a qual o homem teria sido criado à sua imagem. Essa ideia implica que os seres humanos seriam meras variações, mais ou menos bem-sucedidas, de um projeto original. Uma perspectiva que oblitera a pluralidade constitutiva da condição humana e enfraquece as bases da política como espaço da diferença, reduzindo a multiplicidade de seres a uma repetibilidade de um mesmo modelo.

É a partir desse contexto que Arendt interpreta a tentativa ocidental de contornar a impossibilidade da política como um esforço excessivo de convertê-la em história ou mesmo de substituí-la por esta. Nesse movimento, torna-se evidente o processo de transformação dos homens, seres plurais e diversos, no conceito abstrato de "o Homem", operação pela qual suas histórias singulares, experiências únicas e individualidades concretas foram sistematicamente apagadas. Segundo essa autora:

Na ideia de história mundial, a multiplicidade de homens é dissolvida em um único indivíduo humano, que passa a ser chamado de humanidade. Tal é a origem do aspecto monstruoso e desumano da história, que atinge seu fim pleno e brutal antes de tudo na política (PP, 2009, p. 147).

No que concerne à teologia, embora a criação divina tenha originado seres humanos distintos entre si, uma alteridade que consideramos superior às distinções de povos, raças e nações, tal diversidade não se revelou suficiente para fundamentar um espaço propriamente político. Desde suas origens, a política se organizou a partir da convivência entre os absolutamente diferentes, sustentando-se, contudo, na igualdade relativa que os une em contraste com suas relativas diferenças. Essa igualdade não é um dado da natureza ou da criação, mas uma construção artificial da *pólis*: o *isonomos*. Enquanto que a teologia foca na distinção da criatura perante o Criador, a política arendtiana exige que essa distinção se manifeste como pluralidade ativa entre pares, espaço em que a igualdade se mostre como garantia de que as diferenças possam ser ouvidas e reconhecidas no espaço público.

A desvalorização da política atravessou os séculos e alcançou a modernidade de forma incisiva. Atualmente, a política continua a ser permeada por preconceitos e mal-entendidos, tanto no que concerne à sua justificativa quanto aos seus objetivos, os quais são frequentemente confundidos com os interesses privados daqueles que a exercem. Nesse contexto, a política interna encontra-se amiúde associada à mentira e à manipulação, enquanto a política externa vê-se reduzida à propaganda vazia e a relações baseadas estritamente na força bruta. Essa degradação contemporânea reflete o que Arendt diagnosticou como a perda

do sentido da política: a substituição do agir em concerto e da busca pelo bem comum pela mera gestão de interesses e pela eficácia técnica do poder.

Para Arendt, esse estigma tende a perpetuar-se enquanto persistirmos em conceber a política sob o prisma da relação entre dominadores e dominados. Essa lógica não apenas persiste, como assume um aspecto ainda mais inquietante no contexto do governo burocrático, devido à ausência de um sujeito identificável no comando, o que Arendt caracteriza como o "governo de Ninguém". Essa despersonalização do poder inviabiliza tanto a atribuição de responsabilidade pelo que acontece na esfera pública quanto a garantia de um espaço no qual o debate e as reivindicações acerca dos assuntos humanos deveriam encontrar expressão e forma.

Não por acaso, Arendt dedicou parte de seu ensaio à distinção fundamental entre preconceito e juízo. Para a autora, os preconceitos consistem em ideias, opiniões ou discursos aceitos como evidentes por si mesmos, passíveis de serem replicados nas interações cotidianas sem a exigência de justificativas. De modo geral, estes preconceitos carregam um elemento anacrônico: tratam-se de juízos que, embora tenham emergido originalmente com fundamentos adequados, transmutaram-se em preconceitos ao serem perpetuados sem revisão crítica ao longo do tempo. Nesse sentido, a expressão de um preconceito não equivale à emissão de um mero palpite. O perigo inerente ao preconceito reside em sua fixação no passado, o que acaba por bloquear, ou até mesmo inviabilizar, tanto o exercício do juízo quanto a experiência autêntica do presente. O preconceito atua, portanto, como uma blindagem contra a novidade que o encontro político sempre carrega consigo.

No que diz respeito ao conceito de juízo, identificamos em Arendt dois sentidos principais. Em primeiro lugar, o juízo compreendido como a

organização e subsunção do individual e do particular ao geral e ao universal, procedendo-se, então, a uma avaliação ordenada com a aplicação de parâmetros pelos quais se identifica o concreto e de acordo com os quais se tomam decisões" (PP, 2009, p. 154).

Em todos esses atos de juízo, há sempre um elemento de prejulgamento ou preconceito. Nessa modalidade, avaliam-se casos individuais sem que se interrogue o parâmetro utilizado na avaliação. Assim, adota-se como medida um juízo previamente emitido sobre o parâmetro em questão, o qual passa a ser aplicado como referência automática para julgamentos futuros. Este primeiro sentido de juízo, que a tradição kantiana denomina

determinante, opera de forma a conservar padrões estabelecidos, muitas vezes poupando o sujeito do esforço de confrontar a singularidade do novo.

Em segundo lugar, Arendt aponta que o juízo pode assumir um significado radicalmente distinto daquele anteriormente descrito, envolvendo o *"confronto com algo que nunca vimos e para o qual não temos nenhum parâmetro à disposição"* (PP, 2009, p. 154). Nesse caso, a ausência de critérios prévios exige que o julgamento se apoie exclusivamente no objeto que se apresenta, tendo como único requisito a faculdade de julgar propriamente dita. Essa forma de juízo relaciona-se muito mais à capacidade humana de discernimento, isto é, de avaliar o novo e o singular, do que à faculdade de organizar e subordinar o particular a esquemas já estabelecidos. Este juízo reflexivo constitui a pedra angular da política arendtiana, pois é ele que permite a abertura ao acontecimento imprevisível. Ao renunciarmos às categorias predeterminadas, o sujeito recupera sua autonomia e sua capacidade de responder adequadamente à pluralidade do mundo comum, sem o anteparo protetor (e muitas vezes cegante) dos preconceitos herdados da tradição.

No contexto moderno, essas reflexões acerca dos preconceitos e da faculdade de julgar mostram-se profundamente reveladoras. Dada a ruptura com a tradição, essa ausência já não pode ser sanada por meio de um simples retorno ao passado. Isso porque a "régua" utilizada pelos nossos antepassados não se mostra adequada ou suficiente para responder às exigências do presente, o que nos impõe a necessidade de novas formas de orientação e julgamento. O desafio da contemporaneidade reside no que Arendt denomina "pensar sem corrimão". Ao perdermos os critérios universais da tradição, somos convocados a exercer o juízo reflexivo de forma radical, enfrentando o novo em sua singularidade sem o anteparo de verdades preestabelecidas que já não encontram eco na realidade política atual.

Essa perda de parâmetros na era moderna foi erroneamente compreendida não como uma crise do mundo, mas do ser humano, como se este, e não o mundo, estivesse "fora dos eixos". E essa tem sido a tônica das ciências humanas até os dias atuais, na medida em que o que se investiga, espera e instrumentaliza é um determinado comportamento humano, cujos mecanismos de ajuste e controle o excluem da posição de agente ativo e transformador. Essa transição da "ação" para o "comportamento" representa a própria negação do político. Ao reduzir o agir humano a padrões estatísticos e reações previsíveis, as ciências sociais modernas acabam por obliterar a natalidade, excluindo dos agentes sociais seu potencial transformador.

Esta centralização no ser humano como sujeito a ser "melhorado", partindo da prerrogativa de que o aperfeiçoamento do indivíduo equivaleria ao melhoramento do mundo,

constitui, para Arendt, uma posição estritamente apolítica. No centro da política deve residir a preocupação com o mundo (*amor mundi*), e não com a essência humana, perspectiva que tem como pressuposto a convicção de que não podemos transformar o mundo meramente alterando as pessoas que nele habitam. A mera pretensão de "mudar as pessoas" revela-se uma tarefa impossível, conforme testemunham as experiências históricas e contemporâneas. O que a política exige é a preservação do "entre-espaço", um mundo compartilhado que sobrevive aos indivíduos. Ao tentar substituir a construção desse mundo comum pelo aprimoramento moral ou técnico dos sujeitos, as ideologias modernas acabam por destruir a própria liberdade, que só pode florescer na pluralidade de seres que permanecem exatamente como são: distintos e imprevisíveis. Segundo Arendt:

Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo que podemos fazer é rever sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo. Isto é assim porque onde quer que os seres humanos se juntem – em particular ou socialmente, em público ou politicamente – gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos (PP, 2009, p. 159).

Esse excerto subjaz a centralidade do ser humano nos estudos sociais e humanos da modernidade. Essa ênfase excessiva na subjetividade acabou por relegar ao esquecimento o mundo comum e compartilhado entre os pares. Em uma época profundamente marcada pela catástrofe e pela proliferação de instrumentos capazes de destruir o mundo tal como o conhecemos, essa orientação tornou-se particularmente problemática. Da centralidade da subjetividade, conforme as observações arendtianas, só se pode esperar, na melhor das hipóteses, reflexão individual, e não a ação coletiva ou a transformação efetiva da realidade. Enquanto o pensamento moderno permanecer encerrado no "eu" ou na gestão do comportamento subjetivo, ele será incapaz de resgatar a política como a arte de edificar e preservar um mundo que sobreviva à nossa própria finitude.

E é partindo deste contexto que Arendt reflete sobre o sentido da política: a fundação da liberdade. No entanto, sobretudo após a experiência totalitária, muito se questionou acerca dessa relação, ou seja, da compatibilidade entre política e liberdade. Diferentemente da era clássica, essas realidades encontram-se atualmente separadas, podendo inclusive significar conceitos não apenas distintos, mas opostos entre si. Enquanto que para os antigos a política era o próprio meio de realização da liberdade, na modernidade a política passou a ser vista

frequentemente como um fardo ou uma ameaça à liberdade individual, agora reduzida à esfera privada.

Essa cisão entre política e liberdade é ainda mais perceptível em razão do avanço bélico e do aumento exponencial do poder de destruição dos Estados. No interior desta conjuntura, a liberdade se vê frequentemente preterida em detrimento da própria sobrevivência da vida humana, a qual se encontra sob constante ameaça tecnológica e militar. Arendt propõe, desta maneira, uma reflexão que ultrapassa a mera incompatibilidade moderna entre política e liberdade, apontando para uma tensão ainda mais profunda, a saber, a crescente incompatibilidade entre a política e a preservação da vida. O perigo reside em transformar o mundo em um laboratório de preservação da espécie, em que a busca pela segurança absoluta acaba por aniquilar a possibilidade da ação.

Tais experiências extremas conduziram a modernidade não apenas a rejeitar a política, mas também a concebê-la sob o estigma de um "mal necessário". Dado o modo como a política tem sido exercida historicamente, dificilmente se poderia chegar a uma avaliação distinta. Ao considerarmos a realidade contemporânea, uma combinação inquietante entre poder destrutivo e tendências autoritárias, a convergência desses fatores tende a agravar ainda mais o cenário atual. Compreendemos, portanto, que se torna difícil vislumbrar uma solução satisfatória, mesmo sob a hipótese de haver boa vontade entre as partes; afinal, mesmo na hipótese de haver boa vontade entre as partes no presente, não temos garantias de sua continuidade no futuro.

É nesse contexto que Arendt introduz sua concepção de milagre¹², intrinsecamente associada à ideia de ação. A ação, enquanto capacidade humana de iniciar algo novo e engendrar possibilidades inéditas, representa a expressão mais autêntica da liberdade. Por meio da ação, não apenas o sentido da política, enquanto esfera da liberdade, é ressignificado, como também se anuncia uma centelha de esperança frente à realidade moderna. Esta última, conforme observamos, encontra-se marcada pela instrumentalização e atomização dos

¹² Arendt concebe o "milagre" como a irrupção imprevisível do novo na ação humana, intrinsecamente ligada à natalidade e à capacidade de iniciar algo não previsto, interrompendo processos automáticos da história. Não se trata de evento sobrenatural, mas da essência da condição humana revelada na ação (*praxis*), onde o nascimento de cada indivíduo introduz um *initium*, um princípio absoluto de novidade que rompe com a causalidade determinista. Esse fenômeno está ancorado na pluralidade humana, oposta à totalidade totalitária, e manifesta-se como interrupção de séries causais. Diferentemente do trabalho ou da obra, a ação realiza o milagre ao preservar o mundo comum via *amor mundi*, salvando-o da petrificação. Em *A condição humana*, Arendt vincula o milagre à natalidade, ecoando Agostinho ao diferenciar o *início* humano do *princípio* divino. No pensamento político, esse milagre sustenta revoluções perdidas, como a Americana, em que a fundação de liberdade irrompe como potência criadora contra o terror histórico. O milagre arendtiano exige *promessa* e *perdão* para estabilizar a imprevisibilidade da ação, fomentando espaços públicos de pluralidade sem dissolver a singularidade individual em processos ideológicos (Cf.: EPF, 2009; CH, 2010).

indivíduos, bem como por processos sistêmicos de conformação e despolitização. Importante enfatizar neste contexto, que o "milagre" arendtiano não possui natureza teológica, mas ontológica: ele reside na natalidade, no fato de que cada novo ser humano que ingressa no mundo é capaz de interromper processos automáticos e aparentemente inevitáveis. É essa capacidade de romper com o fatalismo histórico que permite a recuperação da dignidade do político em tempos de crise.

Ao mencionarmos o conceito de despolitização, não podemos excluir de nossas discussões o fato de que, para Arendt, a política *per se*, como uma experiência vivenciada estritamente entre pares, entre seres humanos livres que se revelam uns aos outros por meio da ação (*práxis*) e do discurso (*léxis*), constitui um evento raro: *“a política como tal existiu tão raramente e em tão poucos lugares, que, falando historicamente, só umas poucas épocas extraordinárias a conheceram e a tornaram realidade”* (PP, 2009, p. 174). Logo, a despolitização contemporânea não deve ser vista apenas como um declínio recente, mas como o fortalecimento de uma tendência histórica de soterramento desse espaço de aparição. Essa raridade do fenômeno político, acentua a autora, reforça a necessidade de protegermos as brechas e os momentos em que a liberdade efetivamente se manifesta, impedindo que a gestão administrativa e o conformismo social apaguem definitivamente essas experiências extraordinárias.

Partindo dessa compreensão, delineia-se o modo como Arendt esboça seu diagnóstico acerca do distanciamento entre a política moderna e seu sentido originário. Na modernidade, a política passou a ser vista predominantemente como um instrumento para a realização de fins externos a ela: a gestão de interesses, a administração de conflitos e a preservação da ordem social por meio de instituições estatais e práticas de poder. Em tal cenário, predomina uma concepção técnica da política, reduzida a negociações estratégicas, à busca de consensos pragmáticos ou à mera disputa pelo controle do aparato governamental, instrumentalização que esvazia a política de seu valor intrínseco. Ao transformar o espaço público em um balcão de negócios ou em uma máquina administrativa, a modernidade sacrifica a liberdade como um fim em si mesma, substituindo o agir espontâneo pela eficácia técnica e pela previsibilidade da gestão.

O centro de gravidade da política moderna deslocou-se da ação e do debate em torno do bem comum para a proteção da produtividade livre da sociedade e para a salvaguarda da segurança do indivíduo em sua esfera privada. A preocupação fundamental já não reside na deliberação pública ou na constituição de um mundo comum, mas na garantia das condições necessárias para a vida econômica e na preservação dos interesses privados. Essa transição

marca a ascensão do que Arendt denomina "o social", esfera na qual as necessidades biológicas e econômicas invadem o espaço público, transformando cidadãos em meros produtores e consumidores. A política foi reduzida a uma função de suporte para a *animal laborans*, de modo que o Estado atua como um administrador da abundância e da segurança, em detrimento da liberdade política que só poderia florescer no desinteresse das trocas puramente utilitárias.

Em contraste, Arendt recusa terminantemente essa instrumentalização da política. Para a autora, a política não deve ser vista como um meio subordinado a outros fins, nem tampouco ser reduzida ao governo de seres humanos sobre outros seres humanos. Antes, ela constitui o espaço por excelência da liberdade e da ação, no qual, por meio da pluralidade, os indivíduos se revelam mutuamente, afirmam suas singularidades e inauguram o novo no mundo comum. A política, portanto, possui uma dignidade intrínseca: ela é um fim em si mesma. Ao desvincular o agir político de qualquer finalidade utilitária ou administrativa, Arendt resgata a dimensão da *práxis*, na qual a excelência humana se manifesta não pelo que produz, mas por quem se revela no palco do espaço público compartilhado.

A ruptura entre filosofia e política nos coloca, portanto, em diálogo com o passado. Embora significativo, uma vez que essa tensão permanece em nossa atualidade, ela não dá conta da complexidade inerente à conjuntura moderna, em que a economia assume papel preponderante. Na seção que se segue daremos alguns passos em direção a esta questão, que terá na emancipação política da burguesia seu ponto de flexão.

1.2 A emancipação política da burguesia

Em *Imperialismo*, a segunda parte de *Origens*, Arendt reflete sobre os elementos que se cristalizaram no fenômeno totalitário. Dentre esses fatores, a inserção de uma lógica até então desconhecida pela nossa tradição de pensamento político: a expansão pelo amor à expansão. Essa dinâmica, caracterizada pela ausência de objetivos definidos, não apenas deturpou nossa percepção acerca da esfera pública, como também colocou em risco as condições de vida na Terra. O imperialismo introduziu uma mentalidade de acumulação ilimitada que, ao transpor a lógica econômica do capital para a esfera do poder político, corroeu as fronteiras da estabilidade do mundo comum.

O imperialismo de que trata a autora neste contexto refere-se ao evento “*surgido do colonialismo e gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX*” (OT, 2011, p. 147).

Trata-se de um fenômeno distinto tanto das conquistas de característica nacional, em que a tônica recaía sobre disputas fronteiriças, quanto da política imperialista inerente à formação de impérios ao estilo de Roma. O imperialismo moderno visava menos à incorporação política de novos territórios em um corpo jurídico estável, que à expansão ilimitada como um fim em si mesmo. Essa nova lógica rompeu com o conceito tradicional de Estado-nação, cuja estrutura se baseava no território limitado e no consentimento dos cidadãos, introduzindo uma dinâmica de movimento perpétuo que preparou o terreno para as crises políticas do século XX.

Neste contexto, Arendt destacou a maneira como a burguesia se comportou no interior desse processo, constituindo-se como a *“primeira classe¹³ na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”* (OT, 2011, p. 147). Esse grupo voltou-se para a esfera pública apenas quando percebeu as limitações impostas pelo modelo do Estado-nação aos seus interesses de expansão, momento em que procurou ocupar espaços estratégicos na estrutura política de poder.

O anseio burguês por novos territórios e mercados colocou em crise as grandes potências novecentistas. Valores outrora intrínsecos ao Estado-nação, como o patriotismo e a soberania nacional, sucumbiram ao desejo de acúmulo ilimitado de riquezas. Esses símbolos converteram-se em meros instrumentos funcionais de aproximação, identificação ou repulsa, utilizados tanto em relação aos Estados-nações vizinhos quanto aos povos, países, raças e culturas consideradas hostis. A lógica imperialista sequestrou os sentimentos nacionais para justificar uma expansão que, em sua essência, era indiferente às fronteiras e à estabilidade política das nações. Esse processo transformou a política externa em uma extensão da economia de mercado. O perigo dessa transição residiu na desumanização do "outro", transformando povos inteiros em obstáculos ou recursos para o processo de expansão, o que corroeu os fundamentos éticos e jurídicos da convivência internacional.

Na medida em que o domínio burguês e os interesses imperialistas avançavam, mudanças estruturais profundas passaram a impactar, tanto material quanto culturalmente, o modo de vida da civilização moderna. As classes sociais economicamente menos favorecidas

¹³ Arendt emprega o conceito de “classe” para descrever a forma como o Estado-nação moderno organizava a sociedade em grupos sociais hierarquizados, definidos por sua posição dentro de uma determinada estrutura política e social. Nessa conjuntura, a burguesia aparece como um segmento social que instrumentalizou o poder político para fins de acumulação econômica. Essa abordagem difere substancialmente da concepção marxista de classes sociais, que compreende a noção de classe a partir das relações conflituosas estabelecidas no interior do processo produtivo, sobretudo entre burguesia e proletariado. Em Arendt, portanto, “classe” não está diretamente vinculada à dinâmica da produção, mas à constituição de grupos sociais dentro da lógica organizacional do Estado burguês.

começaram a ser percebidas sob uma lógica puramente utilitária: ora como uma oportunidade, quando convertidas em mão de obra barata, ora como uma ameaça, quando consideradas supérfluas ou não funcionais ao sistema. Esse processo de "tornar-se supérfluo" é um dos diagnósticos mais sombrios de Arendt sobre a modernidade. Ao despojar grandes contingentes humanos de sua função econômica e de seu lugar no mundo, o imperialismo preparou o terreno para a desumanização em massa. A transformação de seres humanos em "material humano" descartável rompe com qualquer resquício de dignidade política. Quando a vida humana passa a ser avaliada apenas por seu valor de mercado ou por sua funcionalidade produtiva, abrem-se as portas para a barbárie totalitária, onde a própria existência do indivíduo deixa de ser garantida por direitos e passa a depender de sua utilidade para os processos de expansão do poder.

A compreensão burguesa da política, neste cenário, a define como um instrumento de racionalização e controle social voltado à ordem econômica e aos interesses privados¹⁴ (ANDERSON, 2017), uma perspectiva à qual Arendt se opôs rigorosamente, por considerá-la uma degeneração da esfera pública. Ao final do século XIX, a política foi reduzida a um domínio técnico e administrativo, que visava neutralizar conflitos de classe e conter demandas populares, para garantir o fluxo do capital. Tal concepção liberal operava para moldar o espaço político como um mecanismo de gestão funcional. Embora sustentasse formalmente princípios de liberdade, sua prática servia prioritariamente para proteger a estabilidade necessária à acumulação econômica, afastando a política de seu sentido originário de participação e ação.

A distinção arendtiana entre economia¹⁵ e política¹⁶ se delineia quando a narrativa política novecentista substitui o conceito de "conquista" pelo de "expansão", trocando um

¹⁴ No final do século XIX, a ascensão industrial e a consolidação do capitalismo transformaram profundamente a maneira como a burguesia concebia a política. Nesse novo cenário, a política passou a ser entendida como uma ferramenta de racionalização e controle da sociedade, voltada à manutenção da ordem econômica e à proteção dos interesses proprietários. A burguesia, agora plenamente integrada ao aparelho estatal, buscava moldar o espaço político como um domínio técnico e funcional, onde decisões administrativas garantissem a estabilidade necessária ao fluxo do capital. Essa racionalidade reduzia a política a um mecanismo de gestão, afastando-a do ideal de participação democrática ampla. Assim, consolidava-se uma concepção liberal que, embora sustentasse formalmente os princípios da representação e da liberdade, operava na prática para conter a expansão das demandas populares e neutralizar os conflitos de classe que emergiam com força no seio da sociedade industrial. (A título de aprofundamento, ver: ANDERSON, 2017).

¹⁵ Para Arendt, a esfera econômica corresponde à dimensão da existência humana marcada pela necessidade e pela preservação da vida biológica. Trata-se do domínio do labor, isto é, das atividades incessantes e repetitivas voltadas à manutenção das condições básicas de sobrevivência, como a produção de alimentos e bens essenciais. Esse âmbito da experiência humana opera segundo a lógica da escassez, da utilidade e da produtividade, elementos que restringem a liberdade em favor da conservação da vida. Por essa razão, Arendt vincula a economia à esfera privada, uma vez que, nesse contexto, o ser humano está submetido às imposições naturais da necessidade, agindo não como sujeito livre, mas como ente condicionado por exigências vitais.

termo eminentemente político por outro de natureza econômica. Enquanto o conquistador visa estabelecer relações de legitimidade e autoridade sobre novos territórios, o expansionista limita-se à busca permanente pelo crescimento industrial e comercial. Ao priorizar a expansão econômica em detrimento da conquista política, a modernidade abandona a construção de corpos políticos estáveis em favor de um processo de acumulação infinita que ignora a liberdade e a autoridade.

Vinculada à busca incessante por novos mercados, a problemática central reside no progressivo afastamento entre os indivíduos e o mundo. Não ao acaso, ao que parece, Arendt introduz em suas análises o conceito de *amor mundi*, em que prioriza o cuidado com o mundo e com aqueles que garantem sua continuidade, em detrimento dos imperativos econômicos. Perspectiva que contrasta com seu diagnóstico sobre a burguesia, cujo objetivo era moldar um corpo político submisso a interesses privados. Tais interesses possuem natureza antipolítica, pois negam a essência da ação ao subordinar o espaço público à lógica da acumulação (OT, 2011, p. 164).

Para Arendt, a subordinação do corpo político à esfera econômica deu origem à especulação financeira e à redefinição da força governamental. Os instrumentos de violência do Estado, como a polícia e o exército, foram convertidos em meios de vigilância e proteção dos proprietários dos meios de produção, que passaram a encarar a classe trabalhadora como seu principal adversário. A força estatal transformou a violência em uma forma de poder entendida estritamente como dominação. Um domínio que não se restringia ao controle sobre o povo, mas expandia-se às relações econômicas internacionais. Para a burguesia o acúmulo ilimitado de capital deveria ser necessariamente precedido pelo acúmulo ilimitado de poder.

Arendt atribui a Thomas Hobbes (1588-1679) a gênese da conversão dos interesses privados em interesses públicos. Em sua percepção, Hobbes considera o ser humano como uma mera função da sociedade, cujo valor é julgado de acordo com seu "preço" ou merecimento (OT, 2011, p. 169). Ao instaurar uma igualdade natural a todos os homens, Hobbes reduz o indivíduo à sua potencial capacidade de travar e vencer, contra seus semelhantes, a luta pela sobrevivência, de modo a ocupar um lugar superior no escopo social.

¹⁶ A política, na perspectiva de Hannah Arendt, configura-se como o domínio da *práxis* e do *logos*, isto é, da ação e da palavra, cujo fundamento reside na liberdade e na pluralidade. Esse espaço se realiza na esfera pública, em que os indivíduos se manifestam em sua singularidade, estabelecendo relações por meio do discurso, da deliberação e da persuasão. Diferentemente da economia, orientada pelas exigências da necessidade, a política se ancora na espontaneidade da iniciativa livre e na capacidade humana de inaugurar o novo. Em sua forma autêntica, a política não possui uma finalidade instrumental ou utilitária; seu propósito não é administrar a vida, mas instituir e sustentar um mundo comum, no qual os homens possam conviver como agentes livres em uma rede de relações plurais.

Essa igualdade competitiva não fundamenta a política, mas uma dinâmica de mercado transposta para a existência humana.

Tal perspectiva coloca todos os indivíduos em situação de insegurança, tornando o Estado uma instituição necessária, uma vez que se encontram em condição de ameaça permanente. Trata-se de um sujeito isolado, cuja natureza o coloca aquém de qualquer dever para com o Estado, sendo a sua máxima o feixe de interesses privados e a necessidade de proteção da própria vida. Sob a lógica hobbesiana, o corpo político não nasce da busca por um mundo comum, mas do medo e da utilidade. O indivíduo abdica de sua participação política em troca de segurança, o que, para Arendt, constitui o fundamento da atomização social moderna.

Este fato levou Arendt a considerar a teoria política hobbesiana como um ponto de ruptura fundamental na tradição ocidental, uma vez que essa desloca o fundamento da ordem política da liberdade e ação coletiva para uma lógica de autopreservação. Ao postular um pacto social movido pelo medo da morte e pela proteção de interesses privados, o filósofo reduz o político à esfera da necessidade. Essa mudança transforma a política em um mero instrumento para garantir a sobrevivência e a segurança, em vez de preservá-la como um espaço de liberdade e deliberação. Uma inversão que retira da esfera pública sua dignidade intrínseca, subordinando o agir humano aos imperativos biológicos e à conservação da vida.

No interior desse enquadramento, o espaço público se converte em um campo de competição entre interesses privados, enfraquecendo a ideia de um mundo comum construído pela ação conjunta e pela pluralidade. Essa inversão constitui o ponto de partida para a degradação da política moderna que, ao priorizar a segurança, sacrifica a liberdade em favor de uma conduta regulada. Nesse sentido, o modelo hobbesiano não apenas legitima a submissão ao soberano, mas esvazia o propósito da política: a convivência entre iguais mediada pelo discurso e pela ação. Essa substituição da ação pela conduta antecipa a transformação dos cidadãos em súditos ou membros de uma massa atomizada, aptos à gestão técnica do poder.

Sob a ótica burguesa, os indivíduos desafortunados são automaticamente excluídos da dinâmica competitiva que estrutura a sociedade. Nessa concepção, o êxito associa-se à honra, enquanto o fracasso converte-se em motivo de marginalização. Ao transferirem ao Estado seus direitos políticos, os burgueses delegaram também responsabilidades sociais, como o cuidado dos pobres, sob a expectativa de proteção contra "inimigos". Esse movimento revelou-se excludente na prática. A burguesia estabelece uma equivalência implícita entre

pobreza e criminalidade, relegando ambos à condição de elementos exteriores à ordem social legítima.

Mesmo que a burguesia tenha atribuído ao Estado a função de gerir a economia e mitigar os efeitos desumanizadores do projeto imperialista, essa referência guarda certa ambiguidade em Arendt, dada sua resistência em admitir a centralidade da economia na política moderna. Contudo, a autora reconhecia em Marx a percepção profunda sobre o significado do projeto imperialista burguês e sua tentativa de oferecer uma solução ao cenário delineado desde o século XVIII (OT, 2011, p. 173). Essa ambiguidade reflete sua insistência em separar a política (como liberdade) da economia (como necessidade). Ao mencionar Marx, a autora destaca a singularidade do pensamento marxista em captar como a expansão ilimitada do capital exigia a destruição das fronteiras políticas tradicionais. A crítica de Arendt ao imperialismo dialoga com a análise marxista, ainda que ambas divirjam radicalmente quanto à natureza da esfera pública e ao papel do conflito de classes.

A política de expansão visava resolver uma dupla questão: salvar a burguesia da estagnação econômica, decorrente da insuficiente demanda interna, e solucionar o problema da superfluidade humana. Sob esse viés expansionista, tanto o capital humano ocioso quanto os detentores de capital supérfluo eram considerados igualmente dispensáveis. Ambos constituíam o "lixo humano", um dilema político que a burguesia delegou ao Estado. Para solucionar o impasse, o aparato estatal exportou mercadorias e seres humanos, sujeitos que participaram da fundação de novas colônias entre povos originários na África, América e Oceania. O projeto de expansão imperialista, portanto, transformou a exclusão social em uma estratégia de ocupação territorial global.

Esse capital humano e essa mão de obra excedente se uniram globalmente, abandonando seus países de origem e impulsionando movimentos de descolonização. Contudo, sempre que as nações ocupadas despertavam o interesse de grandes potências, tornavam-se alvos de recaptura ou dominação intensificada por seus colonizadores. O caso da África do Sul exemplifica essa dinâmica. Após a descoberta de jazidas de diamantes e minas de ouro entre as décadas de 1870 e 1880, o território foi novamente priorizado pelos interesses britânicos. Tal reiteração do domínio demonstra como a soberania das colônias era sistematicamente sacrificada em favor da acumulação de riqueza mineral e financeira.

O exemplo da África do Sul é fundamental para Arendt por manifestar um novo fenômeno: a aliança entre a ralé e o capital. A ralé¹⁷, subproduto engendrado pelo acúmulo

¹⁷ Em Arendt, o conceito de "ralé" (*mob*) designa um segmento social desvinculado das estruturas tradicionais de classe e desprovido de participação efetiva na vida pública. Longe de se tratar de uma classe no sentido

excessivo de capital, passa a acompanhar os investidores em incursões estrangeiras para expandir a riqueza privada. Essa união atendia a interesses mútuos. Enquanto a burguesia obtinha mão de obra barata, a ralé visava romper com sua condição de superfluidade produtiva e humana por meio das oportunidades no além-mar. Essa massa desarticulada, composta por indivíduos marginalizados e ressentidos, tornou-se o terreno fértil para a manipulação totalitária, oferecendo uma identidade ilusória em troca da destruição das instituições públicas.

A aproximação entre a ralé e a burguesia se estabelece no momento em que a própria classe trabalhadora encontra barreiras para a comercialização de seus produtos. Embora as grandes potências do final do século XIX incentivassem a expansão, elas barravam a entrada de mercadorias estrangeiras em seus próprios territórios. Como consequência desse protecionismo, a classe operária também se sentiu atraída pelas possibilidades econômicas da expansão. Esse processo gerou um consenso nacionalista em torno do imperialismo, no qual mesmo os setores produtivos passaram a ver na exploração de novos territórios uma alternativa à estagnação interna. A expansão, destarte, não foi apenas um projeto da elite, mas uma dinâmica que cooptou diferentes estratos sociais sob a promessa de prosperidade externa.

Ao explicar os elementos que consolidaram a aliança entre a ralé e a burguesia, Arendt identifica as classes que compunham esse estrato. Além de setores da classe operária atraídos pela expansão, a autora destaca o papel do *lumpenproletariat*¹⁸ (OT, 2011, p. 181). Essa

sociológico ou marxista, ela é caracterizada pela exclusão econômica, pela desintegração social e pela ausência de consciência política, reunindo indivíduos isolados, como desempregados permanentes, fracassados sociais e delinquentes, cuja marginalização os torna receptivos à sedução ideológica dos regimes totalitários. A emergência da ralé, nesse sentido, é sintoma do colapso do espaço público e da fragilização das condições políticas da liberdade, revelando os perigos de uma sociedade em que o isolamento substitui a ação e o ressentimento coletivo se converte em instrumento de dominação.

¹⁸ *Lumpenproletariat* tem origem no alemão e é uma construção composta por duas palavras: *Lumpen*, que significa literalmente "farrapos", "trapos" ou, em sentido figurado, "vagabundos", "marginais", "indigentes"; e *Proletariat*, que designa o proletariado, isto é, a classe trabalhadora que não possui meios de produção e sobrevive da venda de sua força de trabalho. Etimologicamente, a expressão poder ser traduzida como "proletariado em farrapos" ou "proletariado degradado". O termo foi popularizado por Marx e Engels, especialmente em obras como *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, para referir-se a uma camada social situada abaixo do proletariado organizado, composta por indivíduos marginalizados, sem consciência de classe, e frequentemente manipulados por forças reacionárias. Em Arendt, a palavra é utilizada para designar um grupo social que, embora oriundo das camadas economicamente desfavorecidas, não compartilha da organização ou da consciência política atribuída ao proletariado no sentido marxista. Em *Origens do totalitarismo* (1951), ela destaca que esse segmento, composto por marginais, criminosos, indivíduos socialmente desestruturados e economicamente instáveis, se distingue por sua ausência de vínculos institucionais e por sua disposição à instrumentalização por forças políticas autoritárias. Arendt observa que tanto o nazismo quanto o stalinismo recorreram ao *lumpenproletariat* para compor suas fileiras iniciais, aproveitando-se de sua vulnerabilidade, ressentimento e disponibilidade para a violência. Em vez de atuar como sujeito político emancipador, como idealizado por Marx, esse grupo aparece, para Arendt, como massa despolitizada e suscetível à propaganda totalitária, desempenhando papel crucial na consolidação de regimes que aboliram a distinção entre público e privado, dissolvendo o espaço da ação plural e da deliberação racional.

parcela da população, situada abaixo do proletariado, era constituída por indivíduos destituídos de recursos econômicos e de consciência política. Esse segmento, marcado pelo isolamento e pelo ressentimento, tornou-se o braço executor de forças reacionárias e, posteriormente, a base de manobra para a ascensão de movimentos totalitários, que transformaram essa massa despolitizada em instrumento de violência.

Para além da contradição inerente à luta de classes, Arendt identificou, ainda, nessa aliança, perigos mais profundos, enraizados tanto na pobreza econômica quanto intelectual. Ao que parece, Arendt mostrava-se ciente de que a escassez de recursos materiais reverbera em todas as dimensões constitutivas dos sujeitos, limitando sua percepção e compreensão de mundo. Limitação que compromete a capacidade humana de agir e transformar a realidade. Sob o peso da necessidade biológica constante, o indivíduo é impedido de transcender a preocupação com a sobrevivência, o que resulta no esvaziamento de sua agência política. À vista disso, a aliança entre a ralé e a burguesia instrumentaliza essa vulnerabilidade, convertendo a impotência social em uma força destrutiva a serviço da expansão.

A dinâmica imperialista, ao classificar os seres humanos em categorias hierárquicas, visava não apenas responsabilizar os indivíduos por seus fracassos, desmobilizando a ação coletiva, mas também dissolver os fundamentos da solidariedade entre os povos. Esse processo implicava a destruição deliberada dos vínculos baseados na empatia, no senso de justiça e na resistência compartilhada. Ao promover a fragmentação do corpo político, o imperialismo operou uma corrosão dos princípios da convivência plural. Essa estratégia substituiu a ação pela imposição da dominação e da exclusão. Consoante este fato, na esteira do pensamento marxista, escreve Arendt:

Em termos marxistas, o novo fenômeno da aliança entre a ralé e o capital parecia tão artificial, tão obviamente em conflito com a doutrina da luta de classes, que foram completamente esquecidos os verdadeiros perigos da tentativa imperialista de dividir a humanidade em raças dominantes e raças escravas, em raças inferiores e superiores, em homens negros e homens brancos, como meio de unificar o povo à base da ralé (OT, 2011, p.181).

A ralé constitui-se, desta maneira, como elemento essencial aos interesses da burguesia. Esse grupo, em razão de sua própria constituição, garante as condições necessárias para a implementação do ideal expansivo, forjando simultaneamente o terreno para o aumento da expropriação e para a acumulação de capital. Essa aliança também serviu como válvula de escape para o Estado-nação, permitindo a dispersão de indivíduos considerados indesejáveis por meio dos processos de migração e colonização. A burguesia utilizou a superfluidade da

ralé como uma ferramenta de exportação política, transformando crises internas em combustível para a hegemonia externa. Essa dinâmica não apenas aliviou as tensões sociais domésticas, mas também institucionalizou a violência como método de expansão global.

A categoria da *ralé*, portanto, frequentemente descrita por Arendt como o resíduo humano típico da sociedade de massas, constitui um ponto central na análise das transformações modernas do corpo político. Sua emergência sinaliza a dissolução das fronteiras entre a esfera social e o âmbito das necessidades, expondo como a questão social se torna um problema político insolúvel dentro da desigualdade estrutural. Essa imbricação é decisiva para compreendermos o fenômeno da massificação e suas consequências para a ordem política. Compreendemos, portanto, que se torna metodologicamente necessário examinar a concepção arendtiana das massas, bem como as razões pelas quais sua presença figura como uma ameaça à constituição de um espaço público autêntico, ponto sobre o qual nos deteremos a seguir.

1.3 A sociedade de massas e o sujeito isolado

Arendt desenvolve sua análise sistemática da sociedade de massas na terceira parte de *Origens*. Seu ponto de partida reside no fascínio instável das massas por seus líderes, o qual revela uma combinação peculiar de fanatismo e volubilidade. Tais características não são meras disposições psicológicas marginais, mas operam como forças estruturantes da dinâmica interna dos movimentos totalitários. Essa instabilidade é, paradoxalmente, o que permite ao líder totalitário manter o controle, pois a massa, destituída de vínculos estáveis com a realidade, aceita a substituição da verdade pela ficção ideológica.

Nesse ambiente, a propaganda assume um papel decisivo, precisamente porque encontra, na ausência de discernimento crítico por parte das massas, um terreno fértil para sua eficácia. Longe de se limitar à ocultação da realidade, ela a fabrica, erigindo uma estrutura narrativa capaz de moldar percepções, afetos e comportamentos coletivos. Sua força não reside apenas na manipulação da verdade, mas na criação de um universo simbólico alternativo, no qual a fidelidade das massas ao regime permanece inabalável, mesmo quando tal lealdade implica a negação de seus próprios interesses ou a aceitação de sua própria destruição. Como observa Arendt:

É compreensível que as convicções de um nazista ou bolchevista não sejam abaladas por crimes cometidos contra os inimigos do movimento; mas o fato espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo

quando ele próprio se torna vítima da opressão, quando é incriminado ou condenado, quando é expulso do partido e enviado para um campo de concentração ou de trabalhos forçados. Pelo contrário: para o assombro de todo o mundo civilizado, estará até disposto a colaborar com a própria condenação e tramar a própria sentença de morte, contanto que seu *status* como membro do movimento permaneça intacto (OT, 2011, p. 357).

Ao que nos parece, no interior dessa estrutura, embora estejam presentes as faculdades de pensar e de julgar, ambas se encontram condicionadas ao modelo de sociedade idealizado. Essa condição os torna insensíveis não apenas aos sofrimentos imputados a terceiros, mas também àqueles que recaem sobre si mesmos. Tal alienação decorre da perda de contato com a realidade compartilhada, imprimindo um aspecto moral próprio, reducionista e individualista, alimentado pela própria massa. Para Arendt, o colapso da individualidade e da empatia é o que permite a engrenagem totalitária operar praticamente sem resistência, isso porque alguma resistência houve, mesmo que mínima, transformando o sujeito em uma peça funcional e autômata. A insensibilidade descrita não é uma ausência de sentimento, mas uma consequência direta do isolamento e da desintegração do senso comum.

A existência de um regime totalitário depende da disponibilidade de uma quantidade significativa de "material humano". Essa premissa nos coloca diante de uma definição inicial de massa: a vasta multidão. Conforme pondera Arendt, *“somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário”* (OT, 2011, p. 361). Um elemento ainda mais relevante à nossa investigação diz respeito à ausência de interesses comuns entre os sujeitos massificados. Essa carência não apenas os isola, mas impossibilita a definição de objetivos e a realização de ações que os tornariam tangíveis. O isolamento social, mostra-se, dessa maneira, como condição prévia para a dominação total, uma vez que indivíduos sem vínculos são incapazes de oferecer resistência política organizada. Sobre o conceito de massas, pontua Arendt que:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (OT, 2011, p. 361).

Essa indiferença e neutralidade em relação à vida pública constituem o fundamento pelo qual as massas despertaram o interesse dos líderes totalitários. No interior de uma democracia, esses sujeitos não apenas conferem legitimidade a um governo de aspiração total,

mas aceitam como suas as ideologias e normas estabelecidas por uma minoria. A essa neutralidade das massas, soma-se a apatia burguesa — e, por vezes, seu desprezo — pelas instituições políticas. Esse duplo distanciamento esvazia o espaço público, deixando-o vulnerável à ocupação por movimentos que operam fora da legalidade tradicional. O colapso democrático é precipitado por esse encontro entre o desinteresse da massa e o oportunismo antirrepublicano das elites econômicas.

Nessa articulação entre burguesia e massas, Arendt identifica uma distinção fundamental entre a *ralé* do século XIX e a massa social do século XX. Essa diferença não se reduz a variações psicológicas, mas reside, sobretudo, na atitude explicitamente antiburguesa das massas modernas. Enquanto a *ralé* oitocentista ainda orbitava os valores da burguesia, a massa do século XX emerge como um fenômeno radicalmente dissociado da ordem estabelecida. Contudo, ambas compartilham a condição estrutural de exclusão: estão deslocadas de qualquer integração institucional e à deriva dos canais tradicionais de representação. Essa orfandade política transforma o isolamento em um potencial combustível para movimentos que prometem uma nova ordem, fundamentada na negação absoluta do sistema burguês anterior.

E é sob essas circunstâncias que a sociedade europeia do início do século XX desenvolve sua psicologia social em torno da figura do homem de massa. Embora numericamente reunidos, os indivíduos se percebiam como essencialmente isolados e destituídos de vínculos significativos. A experiência da perda, material ou estrutural, passou a ser interpretada não como falência sistêmica, mas como fracasso pessoal, reforçando a responsabilização individual em detrimento da crítica social. Mesmo a frustração generalizada não se articulava como sentimento coletivo, pois carecia de fundamentos compartilhados no campo econômico, social ou político. Esse isolamento atomizado impediu a formação de uma resistência solidária, deixando o terreno livre para que o totalitarismo oferecesse uma falsa sensação de pertencimento e propósito.

Na análise que Arendt faz dos regimes totalitários, é pertinente destacar as escolhas terminológicas que delimitam o terreno social desses sistemas. Observamos, em consonância com Duarte (2000), que Arendt não se limita à categoria de "massas", mas articula uma tipologia que inclui o "*lumpem*"¹⁹, a "elite" e a "burguesia". Cada um desses grupos desempenha um papel específico na erosão do espaço público. O "*lumpem*" representa a marginalidade oriunda dos estratos inferiores, enquanto a "elite" constitui a intelectualidade

¹⁹ *Lumpem* (do alemão *Lumpen*, pl. *Lumpenproletariat*). Ver nota 17.

em ruptura ativa com os valores morais tradicionais. Todavia, que a distinção mais profunda reside na crítica à "burguesia": Arendt a contrasta com a figura do *citoyen*²⁰, o cidadão engajado com a esfera comum. Enquanto o burguês prioriza a esfera privada e os interesses econômicos, o cidadão é aquele que assume a responsabilidade política pelos assuntos públicos.

Embora a educação seja frequentemente apontada como um dos principais entraves da sociedade de massas, para Arendt nem a igualdade de condições, nem a expansão educacional, e sua consequente popularização, foram as responsáveis diretas por esse fenômeno. Conforme indicamos anteriormente, as massas emergem, primordialmente, do processo de atomização social e da intensificação dos processos de individualização. A vulnerabilidade do homem de massa reside na erosão de sua rede de pertencimento. Compreendemos, conforme a lição da autora, que “*a principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações normais*” (OT, 2011, p. 367). O problema, portanto, não é a carência de instrução formal, mas a ausência de um mundo compartilhado que forneça sentido à experiência individual, transformando cidadãos em átomos políticos vulneráveis à manipulação ideológica.

Ao que se refere à educação, ainda, é imperativo realizar uma ressalva fundamental. Embora Arendt não identifique sua falta como a causa direta da formação da sociedade de massas, sua importância é central em sua arquitetura teórica. Tal relevância se manifesta nos ensaios que a autora dedica à educação, nos quais explora seu significado e sua função indispensável para a preservação e continuidade do mundo comum. A educação atua como um elo entre a renovação trazida pelos novos (natalidade) e a estabilidade necessária das instituições políticas. Sem essa mediação, o mundo comum correria o risco de desintegração total. À luz dessas reflexões, propomos, a seguir, examinar mais detidamente essa questão, tomando como referência o ensaio *O que é educação?*.

1.4 Da crise na educação

²⁰ A palavra “*citoyen*” origina-se do latim *civis* (“morador da cidade”), evoluindo via francês médio *citeien* (séc. XII), ligado a *cite* (“urbe política”); no Iluminismo e Revolução de 1789, ganha conotação de igualdade cívica, rompendo vassalagens feudais (Rey, 2005, p. 145; Dauzat, 1938, entrada “citoyen”). Arendt, em *A condição humana* (1958), distingue *citoyen* como ator na esfera pública (*vita activa*), onde ação (*praxis*) e fala revelam pluralidade, contrapondo-se à mera sobrevivência privada (*oikos*); em *Origens do totalitarismo* alerta que a erosão da cidadania gera apátridas — “fantasmas errantes” sem “direito a ter direitos” —, solo para isolamentos totalitários. Arendt enfatiza: sem comunidade política estável, o *citoyen* dissolve-se em massa amorfa, perdendo a capacidade de iniciar o novo, via ação sem concerto (Cf.: CH, 2010, OT, 2011; DAUZAT, 1938; REY, 2005).

Arendt reflete sobre a educação inserindo-a no contexto de suas análises acerca da crise da modernidade. Em suas considerações, a educação é tratada como um fenômeno profundamente entrelaçado aos processos históricos e políticos que fragilizam o presente. Essa fragilidade se manifesta, especialmente, nas perdas da autoridade e da tradição, elementos que outrora sustentavam a transmissão do saber. A tarefa fundamental da educação consiste em apresentar e transmitir às novas gerações o mundo que lhes é legado, servindo como uma ponte entre o passado e o futuro. A crise educacional é percebida, desta maneira, como uma crise política, pois revela a nossa dificuldade em assumir a responsabilidade pela continuidade do mundo comum diante dos novos que chegam por meio do nascimento.

O texto referencial de Arendt sobre o tema é o ensaio "*A Crise na Educação*", publicado em 1961 na coletânea *Entre o Passado e o Futuro*. Embora a obra tome como ponto de partida o modelo educacional norte-americano e a experiência europeia da década de 1950, suas reflexões transcendem esses fenômenos localizados. O texto lança luz sobre aspectos inerentes à formação cultural do mundo moderno em sua totalidade. Para a autora, a crise educacional não é um problema técnico ou pedagógico isolado, mas um sintoma de uma crise política mais ampla: a dificuldade das sociedades modernas em lidar com a tradição e a autoridade. Daí a atualidade de sua análise, pois investiga as raízes da nossa incapacidade de introduzir os "novos" em um mundo que parece ter perdido seus pontos de referência estáveis.

No ensaio em questão, Arendt revisita e aprofunda ideias previamente expostas em seu controverso artigo "*Reflexões sobre Little Rock*", redigido em 1957 e publicado dois anos depois, em 1959, texto em que ela se manifesta contrária à estratégia de priorizar a educação como campo central da luta pela igualdade étnico-racial, por considerar que tal escolha expunha crianças e adolescentes à hostilidade direta das multidões. Em sua análise posterior, Arendt amadurece a distinção entre educação e política, passando a compreender a escola não como um espaço puramente social, mas como uma esfera pré-política. Essa esfera exerce uma função indispensável de mediação entre o ambiente privado da família e o domínio público. A escola, em vista disso, possibilita a transição gradual do particular ao comum, protegendo o desenvolvimento do indivíduo antes de seu ingresso definitivo na esfera dos assuntos humanos.

Arendt percebe a educação como uma das atividades mais fundamentais e necessárias à existência humana. Tal relevância advém de seu vínculo constitutivo com a natalidade, visto que cada nascimento carrega em si a potência do novo e a possibilidade de um recomeço. Como seres capazes de iniciar, os recém-chegados trazem consigo a aptidão de introduzir o inédito na existência comum. À educação cabe a responsabilidade ética de preparar essas

novas gerações para assumirem seu lugar no mundo. Essa tarefa consiste em preservar o mundo da ruína do tempo, permitindo que os novos sujeitos possam, eventualmente, transformá-lo e assegurar sua continuidade para as gerações vindouras.

Na medida em que recai sobre os mais velhos a tarefa de introduzir os recém-chegados, a educação orienta-se fundamentalmente para o passado. É por meio desse legado que os mais novos podem se familiarizar com o que os precede e, assim, apropriar-se do mundo comum. Essa familiarização constitui a condição necessária para qualquer forma de participação ou transformação significativa da realidade. Para Arendt, ao que parece, o caráter conservador da educação, no sentido de preservar o que já existe, é o que paradoxalmente protege a potencialidade revolucionária dos jovens, pois lhes fornece o repertório necessário para agir sobre o mundo. Sem o enraizamento no passado, os novos estariam à deriva, incapazes de iniciar qualquer mudança que não fosse puramente destrutiva.

Por esta razão é que, ao dirigir sua atenção para a crise no sistema educacional norte-americano, a autora não se limita a uma análise da prática pedagógica em si. Antes, ela sublinha os perigos sociais e políticos que uma educação deficitária pode representar para a estabilidade da nação como um todo. Nos Estados Unidos, onde as relações entre educação e política são historicamente intensas, o impacto desse déficit seria ainda mais profundo e de proporções superiores às observadas em outros países. Essa particularidade decorre da crença norte-americana na educação como motor de equalização social, o que, para Arendt, incorre no risco de instrumentalizar a escola para fins políticos. Ao sobrecarregar a educação com expectativas de resolução de conflitos sociais, negligencia-se a sua função primordial de transmissão do mundo, fragilizando tanto a formação dos indivíduos quanto a própria esfera pública.

Para a autora, a explicação desse fenômeno reside no fato de os Estados Unidos serem uma nação constituída por imigrantes. Devido à vasta diversidade étnico-cultural, a educação emerge como o principal meio para assegurar o aprendizado de uma língua comum e promover a integração dos indivíduos na cultura local. Nessa conjuntura, a educação cumpre o papel de conferir identidade e fomentar um sentimento de pertencimento àqueles que adotaram o país como sua nova pátria. Esse processo de "americanização" visava transformar uma multiplicidade de origens em um corpo político coeso. Todavia, essa função social acentua o risco de se confundir educação com doutrinação política, desafiando a autonomia da esfera pedagógica que a autora considerava prudente preservar.

Segundo Arendt, a condição de imigrantes desempenha um papel estruturante tanto na consciência política quanto na arquitetura psíquica dos Estados Unidos. Os recém-chegados

não contribuem apenas para a política de povoamento, mas simbolizam a garantia de uma nova ordem secular. Esse fluxo migratório representa a fundação de um "Novo Mundo" em oposição deliberada ao "Velho Mundo", buscando-se instaurar um espaço em que a pobreza e a opressão estariam ausentes. Essa mística da fundação constante projeta sobre a educação uma carga política extraordinária, pois cada nova geração de imigrantes é vista como uma oportunidade de reafirmar o pacto fundacional da nação. Essa crença na novidade em constância pode levar a um equívoco perigoso: o de acreditar que a educação pode, por si só, resolver os males sociais e políticos que a história não conseguiu superar.

Dada a relevância da educação na formação espiritual e política estadunidense, o objetivo do país foi oferecer esses fundamentos às suas crianças para que, ao atingirem a maturidade, garantissem tanto o *status quo* almejado quanto a possibilidade de iniciar novos processos. Contudo, Arendt estabelece uma distinção crítica ao contrastar essa aspiração com as experiências políticas europeias do passado. Independentemente das utopias que as sustentassem, as tentativas históricas de fundir educação e política resultaram invariavelmente no controle e na moldagem dos recém-chegados, forçando-os à conformidade com o já estabelecido. Para a autora, o erro fundamental reside em tentar ditar o resultado da ação futura das novas gerações, privando-as de sua espontaneidade política. Quando a educação é utilizada como ferramenta para garantir um destino político específico, ela deixa de ser um ato de cuidado com o mundo e passa a ser uma forma de doutrinação. Nesse sentido, escreve Arendt:

Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar um novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo (EPF, 2009, p. 226).

Embora a propaganda educacional norte-americana afirme que o papel político da escola seja auxiliar na superação de crenças e preconceitos do "velho mundo", a realidade revela que tanto adultos quanto crianças são submetidos a estímulos de mera adequação a um mundo preexistente. A disputa entre o ensino tradicional e a educação progressista resultou em uma perda severa da tradição e dos métodos consolidados de ensino e aprendizagem. Esse processo de descarte não atingiu apenas estratégias pedagógicas, mas negligenciou as próprias regras fundamentais do juízo humano. Ao tentar "libertar" o aluno da autoridade da tradição, a educação progressista acabou por deixá-lo vulnerável ao conformismo da massa e à tirania da maioria. A crise na educação se aprofunda quando o abandono do passado impede que o

indivíduo desenvolva a capacidade crítica necessária para julgar o presente, tornando-o um sujeito passivo diante da estrutura social estabelecida.

Politicamente, essa rejeição ao juízo acarreta uma perda imensurável para os Estados Unidos, especialmente quando consideramos a valorização do bom senso na esfera pública norte-americana. A erosão dessa faculdade compromete a base da convivência democrática, uma vez que o julgamento é o que permite ao indivíduo orientar-se no mundo comum. No que diz respeito ao bom senso, Arendt destaca que este não deve ser compreendido como uma mera opinião mediana, mas como o sentido que nos insere em uma comunidade e nos permite compartilhar a realidade com os outros. Ao negligenciar as regras do juízo na educação, retira-se do futuro cidadão a ferramenta essencial para distinguir o verdadeiro do falso e o justo do injusto. A crise educacional se transforma em uma crise política terminal quando o indivíduo perde a capacidade de situar-se criticamente em relação ao coletivo, tornando-se vulnerável ao isolamento da massa que analisamos anteriormente. À vista disso, Arendt destaca que:

Sempre que, em questões políticas, o *são* juízo humano fracassa ou renuncia à tentativa de fornecer respostas, nos deparamos com uma crise; pois essa espécie de juízo é, na realidade, aquele senso comum em virtude do qual nós e nossos cinco sentidos individuais estão adaptados a um único mundo comum a todos nós, e com a ajuda do qual nele nos movemos. O desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual. Em toda crise, é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós. A falência do bom senso aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento (EPF, 2009, p. 227).

Na continuidade de sua análise, Arendt levanta uma indagação fundamental a partir do reconhecimento de que os Estados Unidos representam a nação tecnologicamente mais avançada do mundo: por que, então, os níveis educacionais europeus se mostravam superiores aos norte-americanos? A resposta, segundo ela, reside na confluência de dois fatores determinantes. O primeiro fator é a influência desmedida exercida pelas teorias pedagógicas modernas, que alteraram a essência da transmissão do saber. Paralelamente, o segundo fator reside no fato de que a crise educacional norte-americana se desenvolveu sob as condições específicas de uma sociedade de massas, curvando-se às exigências pragmáticas que dela emanam. Dadas estas condições, fica a premissa de que a superioridade técnica de uma nação não garante a solidez de sua formação cultural; ao contrário, a busca por eficiência e nivelamento social pode, paradoxalmente, fragilizar o rigor intelectual e a profundidade da educação.

A esses fatores, acrescenta-se o papel decisivo que o conceito de igualdade desempenha na vida social e política americana. Mais do que uma igualdade jurídica ou de classe, esse ideal assumiu nos Estados Unidos a forma de uma busca incessante pela igualdade de oportunidades. Essa tentativa de nivelar todos os indivíduos acentuou a gravidade da crise educacional, uma vez que o nivelamento, em um contexto de massas, tende a sacrificar a excelência em favor da uniformidade. Arendt reconhece, entretanto, uma ambivalência nesse fenômeno: embora prejudique o rigor acadêmico, pressuposto do qual podemos discordar, ele possui a vantagem de oferecer a todos, sem distinção, um patamar mínimo de conhecimentos e inteligência. A crise na educação americana mostra-se, assim, à autora, como o preço pago por um projeto democrático que prioriza a inclusão social em detrimento da hierarquia do saber, desafiando a função tradicional da escola como guardiã da tradição.

Para além das determinações específicas que conduziram o sistema educacional norte-americano ao colapso, importa examinar o caráter agonístico intrínseco à instrução das massas e suas implicações para as esferas pública e política. A esse cenário soma-se uma perda generalizada de autoridade, fenômeno indissociável da erosão da tradição. Esse declínio, inicialmente manifestado na esfera pública, avançou de forma avassaladora sobre a esfera privada. A autoridade outrora exercida por pais e professores entrou em colapso, passando a operar sob o descrédito das instituições que antes a legitimavam. O resultado desse processo foi a redução das relações intergeracionais a uma simples oposição entre crianças e adultos, agora compreendida nos termos restritivos de mando e obediência, destituída do seu propósito educativo original de apresentação do mundo.

Do ponto de vista político, esse enquadramento compromete a própria existência do mundo comum, dada a incapacidade do sujeito moderno de compreender e assumir sua responsabilidade ética perante a realidade compartilhada. A erosão da autoridade e da tradição na educação deixa o indivíduo desamparado, sem as balizas necessárias para situar-se na história. Um vácuo de responsabilidade que abre precedentes para formas de organização social intrinsecamente destrutivas. Essas estruturas operam em dois eixos de aniquilação: primeiro, ao anular os sujeitos em sua dignidade humana e singularidade; segundo, ao constituírem uma ameaça direta à continuidade de nossa própria existência coletiva. A crise na educação, portanto, não é apenas um problema escolar, mas um prenúncio de barbárie política, pois, ao falharmos em apresentar o mundo aos novos, permitimos que o espaço público se torne um terreno fértil para o niilismo e para o avanço de regimes que buscam a destruição do comum.

Neste capítulo, nos propusemos a examinar os fatores e condições que favoreceram o advento da era moderna ou nela encontraram sua consolidação histórica. No entanto, foi necessário abrir um parêntese na exposição para situar a concepção de política em Hannah Arendt, perspectiva sem a qual qualquer análise mais profunda sobre sua obra perderia substância e coerência. A apresentação de elementos fundamentais de sua filosofia política é imprescindível ao objetivo geral desta exposição. O propósito central foi, sobretudo, abordar questões estruturantes da sociedade moderna, cujo desenvolvimento se inicia com a ascensão da burguesia à posição de classe hegemônica, culminando no surgimento das massas e na constituição do sujeito de massa. Esta trajetória teórica nos permite compreender como a erosão da esfera pública e a crise da educação se conectam às raízes do fenômeno totalitário.

No capítulo seguinte, aprofundaremos algumas reflexões anteriormente mencionadas, adotando uma abordagem centrada na conformação da sociedade moderna. A análise se deterá, em particular, sobre a distinção entre as esferas pública e privada e sobre o surgimento do "social", categoria decisiva na arquitetura conceitual arendtiana. No cerne dessa investigação, estará a figura do *animal laborans*, cuja centralidade se revela indispensável à compreensão do deslocamento das atividades humanas para o domínio da necessidade e da autorreprodução da vida. Serão examinadas, simultaneamente, as concepções arendtianas de modernidade, com atenção tanto aos fundamentos teóricos de sua crítica quanto à rigidez com que suas categorias são aplicadas. Por fim, procuraremos aprofundar a compreensão da psicologia do sujeito de massa, evidenciando o risco que este representa para a esfera pública, o real objeto de preocupação e resistência de Arendt.

2. DA CONFUSÃO ENTRE O PRIVADO E O PÚBLICO NA ERA MODERNA

Arendt dedica o segundo capítulo de *A Condição Humana* ao estudo minucioso das esferas pública e privada. Trata-se de uma análise acerca do lugar em que diferentes atividades são requeridas e postas em curso pelos homens, com o intuito de instituir, garantir e preservar o mundo, seja este compreendido em sua dimensão natural ou artificial. Essa distinção espacial e funcional é o que permite conferir sentido à existência humana, separando o que é da ordem da necessidade biológica do que pertence ao escopo da liberdade política. Ao delimitar essas esferas, a autora estabelece os critérios de visibilidade e invisibilidade que, em última instância, definem quem é reconhecido como sujeito político no mundo comum.

Da interface entre o privado e o público, emerge o social, com prejuízo a ambas as esferas. Não ao acaso, ela identifica nessa esfera, constructo essencialmente moderno, as condições necessárias à vitória do *animal laborans*, conceito que reporta ao condicionamento do indivíduo ao mero estar vivo, enquanto produto de uma sociedade atomizada.

Ao observarmos as mudanças trazidas pela vida moderna e pela figura do que Arendt chama de *animal laborans*, chegamos ao ponto central desta reflexão. Para Arendt, a pobreza, por si só, não é o que nos expulsa da política. O verdadeiro problema é a perda de conexão com o mundo comum. Isso acontece quando o processo de atomização se concretiza, isolando o indivíduo da multidão, inteiramente focado em suas necessidades biológicas e no ritmo incessante do trabalho, perdendo a capacidade de se preocupar com o que é público.

O desafio aqui é entender como Arendt chega a esse diagnóstico. Por que ela parece ignorar os aspectos sociais e econômicos da pobreza em seus textos? A resposta está em seu estilo de escrita: Arendt utiliza distinções muito rígidas para separar o que pertence à vida biológica (comer, dormir, trabalhar) do que pertence à vida política (falar, agir e decidir juntos). Para ela, misturar essas duas coisas pode acabar transformando a política em uma mera administração da sobrevivência, esvaziando o seu sentido original de liberdade.

Na primeira seção deste capítulo (2.1), apresentaremos uma análise da distinção entre as esferas pública e privada, abordada no interior de suas reflexões sobre a *vita activa*, conforme exposto em *A Condição Humana*. Em seguida (2.2), contrastaremos os conceitos de propriedade e riqueza nas tradições antiga e moderna, destacando, inicialmente, o caráter sagrado da propriedade, que estava intimamente vinculado à cidadania e, posteriormente, lidaremos com o fato de não ser a riqueza um substituto da propriedade enquanto um direito fundamental.

Realizaremos, ainda (2.3), uma análise da concepção de *Benhabib* sobre a relação entre Arendt e a modernidade, com ênfase em questões relativas à emancipação feminina, ao judaísmo e às dinâmicas sociais. Benhabib, ao revisar a biografia de *Rahel Varnhagen*²¹, questiona a visão tradicional de Arendt como uma pensadora conservadora ou antimoderna, propondo, assim, uma releitura mais profunda de sua obra. Na sequência (3.4), examinaremos as reflexões arendtianas sobre a esfera social, com especial atenção à figura do *animal laborans*, à perda do mundo e à alienação no contexto da modernidade. Ao abordar as relações entre sociedade, economia e ciência, faremos referência às críticas de Arendt ao conformismo, à perda da ação política e à tendência crescente à massificação e ao controle social. Destacaremos a crítica de Arendt ao modelo de sociedade marxista, em especial a relação entre trabalho e alienação, demonstrando como a modernidade, apesar de seus avanços econômicos, resulta em uma perda significativa de sentido e humanidade para os indivíduos.

Concluiremos o capítulo (2.5) com uma consideração sobre as críticas ao que ficou conhecido como “essencialismo arendtiano”, cuja ênfase recai sobre as rígidas distinções ontológicas e conceituais que a autora estabelece entre as atividades humanas, particularmente no que diz respeito à separação entre as esferas pública e privada.

2.1 Da distinção entre o privado e o público

Enquanto constructo humano, o mundo, tal como o conhecemos, é resultado de muitos eventos e processos que imprimem em cada período histórico a sua marca. Importante, nesse contexto, o fato de estarmos, a cada momento, empenhados em fazermos algo. Esta, inclusive, é a definição primeira que encontramos em Arendt para o conceito de *vita activa*:

²¹ *Rahel Varnhagen* (1957) representa um marco inicial na trajetória intelectual arendtiana. Escrita principalmente entre 1930 e 1933, com capítulos finais concluídos em 1938 durante o exílio na França, a obra foi publicada em inglês em 1957 e em alemão em 1959. Esse período de crise pessoal moldou a biografia de *Rahel Varnhagen*, uma judia alemã do Romantismo que buscava assimilação social. A obra reflete as tensões de Arendt com o antissemitismo crescente, transformando-a de filósofa acadêmica em pensadora política. Na vida de Arendt, *Rahel Varnhagen* sinaliza sua transição para o exílio e o abandono do intelectualismo isolado, priorizando a ação política. Embora um trabalho de juventude, o texto revela afinidades pessoais com Rahel, vista por muitos como seu *alter ego* em temas de identidade judaica e marginalidade. Revela também sua rejeição ao romantismo como fuga da realidade plural. A biografia introduz o conceito de “pária consciente”, central para entender a condição judaica como *outsider* autêntico, oposto ao “*parvenu*” assimilacionista. Essa dicotomia público-privado antecipa ideias em *Origens* e *A Condição Humana*, enfatizando pluralidade e ação sobre introspecção.

A *vita activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ele jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem sua localização (CH, 2010, p. 26).

Ao examinar as atividades humanas inerentes à *vita activa*, Arendt distingue três dimensões do fazer que, juntas, atravessam e impactam nossas relações sociais e políticas: o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação. Ambas as esferas estão condicionadas ao fato de vivermos juntos, embora a ação seja a única que não pode ser pensada fora de uma sociedade de iguais.

Nessa imbricação entre o agir e o estar juntos, Arendt identifica a origem da confusão entre o social e o político. Segundo a autora, essa dificuldade ocorreu em razão da relação especial existente entre ambos e que levou, primeiro, Sêneca e, depois, Tomás de Aquino a traduzirem o *zōon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, conversão estranha à original definição grega de política (CH, 2010, p. 27). Embora o conceito romano de *societas* comportasse um significado político, este era bastante limitado, originalmente indicando “uma aliança entre pessoas para um fim específico” (CH, 2010, p. 28), e só mais tarde passando a designar “uma sociedade da espécie humana” (CH, 2010, p. 28).

Acerca do conceito de sociedade, Arendt sustenta, ainda, que embora não houvesse um correlato direto no grego, o seu sentido e significado não era ignorado por Aristóteles ou Platão. A questão era que o fato ou necessidade de os homens viverem na companhia uns dos outros não constituía uma característica especificamente humana, uma vez que esse comportamento está presente também entre os outros animais.

Fundamentando-se na experiência política antiga, Arendt mostra que, em essência, sua organização não apenas se distancia do mero estar juntos, cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, como se encontra em oposição direta a ela:

O surgimento da Cidade-Estado significou que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico que a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phylē*. De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surgem o domínio dos assuntos humanos (*ta on anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil (CH, 2010, p. 28-29).

A ação e o discurso presentes no ideário do povo grego precederam a pólis e, como nos é possível perceber, seja nos poemas antigos (Homero, Sófocles, etc.), nos escritos dos pré-socráticos ou na *Paideia* de Jaeger (2018), eram percebidas como as mais altas de todas as capacidades humanas. Ser político significava decidir mediante a palavra e a persuasão, excluindo o uso da força e da violência, modos pré-políticos característicos do lar e da família.

À definição de *zōon politikon* de Aristóteles, Arendt acrescentou a também definição aristotélica de *zōon logon ekhon* (ser vivo dotado de fala), indicando com essa expressão o cidadão da pólis, que tinha no discurso seu modo de vida e sentido. Quanto aos não cidadãos, careciam tanto de isonomia (igualdade de todos perante a lei) como de isegoria (liberdade de expressão na *ágora*).

Fato é que, mesmo entre os antigos, as linhas que distinguiam o privado e o público não eram facilmente reconhecidas pelos cidadãos. Isso, talvez, devido à sua não necessidade, uma vez que as atividades humanas inerentes a cada uma dessas esferas se encontravam, mínima ou satisfatoriamente, em seus devidos lugares. Conforme Arendt, apenas na modernidade essa incompreensão e o equacionamento de ambas as esferas foram concretizados, com prejuízos a ambas, sob a égide do advento social (CH, 2010, p. 33).

No que se refere aos prejuízos que essa confusão entre o privado e o público imprimiu no contexto moderno, Arendt coloca como principal deles a imagem, por muitos idealizada e romantizada, de um corpo político e de uma comunidade política como uma família. Sob essa perspectiva, os responsáveis devem zelar para que sua estrutura funcione e se mantenha intacta, cujos assuntos diários deveriam ser resguardados por uma gigantesca administração doméstica, estendida ao âmbito nacional. Fica de fora desse escopo aquilo que a autora considerava político por natureza: a discussão sobre os assuntos humanos, a construção de um espaço público em que todos pudessem ser vistos e ouvidos, e a garantia de que cada cidadão pudesse se expressar livremente.

Para além da obscuridade circundante às esferas pública e privada na modernidade, também o conceito de propriedade, que intimamente toca ambas as esferas, sofreu transformações. Se para nós o termo designa a apropriação ou o direito de titularidade sobre coisas, Arendt resgata da experiência política clássica e romana seu sentido peculiar: o fato de que, sem possuir uma casa, um homem estava fora da esfera pública, justamente por não ter um lugar no mundo que pudesse chamar de seu. A propriedade, antes de designar a riqueza de um homem, implicava o pertencimento a um lugar, a uma determinada comunidade, povo ou *pólis*.

Foi na esteira desse conceito de propriedade, que Arendt procurou limitar as esferas privada e pública, indicando as atividades que as caracterizavam e diferenciavam. Pertinente a esses aspectos, ela escreve que:

O traço distintivo da esfera do lar era o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida – os penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, “os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo”¹⁹-, que, para sua proteção e sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia dos outros (CH, 2010. p. 36).

Já a esfera pública:

Era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *pólis*. A política não poderia, em circunstância alguma, ser apenas um meio para proteger a sociedade – seja uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, uma sociedade de proprietários, como em Locke, uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, uma sociedade de produtores, como em Marx, uma sociedade de empregados, como em nossa sociedade, ou uma sociedade de trabalhadores, como nos países socialistas e comunistas. Em todos esses casos é a liberdade da sociedade (e, em alguns casos, uma pretensa liberdade) que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo (CH, 2010. p. 36).

Importante para Arendt nessas definições, a convicção dos gregos de que a liberdade se situa exclusivamente na esfera política, de que a necessidade é característica da organização da esfera privada e de que a força e a violência são justificadas nessa última esfera apenas quando indispensáveis à garantia da supressão de necessidades existenciais. Nessa compreensão, a prerrogativa grega de que, para que alguns estejam livres para a participação política, uma parcela significativa da população deve ser mantida laboral, de modo a garantir as condições materiais de existência àqueles que se aventuram na esfera dos assuntos humanos.

Essa posição, que poderia ser interpretada apenas como uma ilustração do modo como funcionava a *pólis*, parece, no contexto geral da obra arendtiana, bastante intrigante. Se em *A Condição Humana* Arendt afirma que a força e a violência nas cidades greco-romanas antigas são justificadas na esfera privada como única forma de vencerem a necessidade, tomando o governo de escravos como recurso para manterem-se livres (CH, 2010, p. 37), mais tarde, em *Sobre a Revolução*, essa tese parece se repetir. De acordo com o diagnóstico da autora acerca da Revolução Americana, seu sucesso estava relacionado ao fato de a miséria ou a pobreza sórdida estarem ausentes das discussões dos revolucionários norte-americanos, embora ela

estivesse ciente de que a escravidão ainda se constituía como um gargalo que pesava negativamente na organização econômica daquela sociedade.

Seria, talvez, apropriado, neste contexto, questionarmos o próprio conceito de dignidade humana tão caro a Arendt. Mais que isso, poderíamos questionar em seu próprio discurso a quem ele se dirige ou, inversamente, quem ele exclui. Sabemos desde muito cedo que a escravidão na antiguidade divergiu consideravelmente da escravidão moderna. Isso porque, naquele momento histórico, para além da ausência de critérios como a cor da pele ou raça, os escravos viviam em condições diferentes quando comparadas às dos escravos de origem africana enviados às Américas. Estes não eram apenas sujeitos que se encontravam em situação de não-liberdade, submetidos à vontade de outrem, mas pessoas convertidas em coisas, uma vez que lhes era negada a própria estatura humana. Daí toda a inquietação e conflitos advindos da ausência de uma análise crítica em relação à escravidão norte-americana nos textos arendtianos, justamente por *Origens do Totalitarismo* significar uma contraofensiva a toda e qualquer tentativa de negar ao humano sua estatura e dignidade implícita.

Ao se desviar do tema da escravidão, observamos em Arendt uma delimitação do escopo de suas investigações. Parece evidente que o tema, em si mesmo, nunca à interessou primordialmente. Seu interesse esteve sempre vinculado ao resgate da dignidade da política, matéria essa ausente, ao menos desde Platão, da realidade das cidades e dos governos do Ocidente.

Antes de se aventurar pelo regime escravocrata, interessava a Arendt, no contexto da *pólis*, a maneira como era compreendida, entre seus filósofos e cidadãos, a condição de igualdade. Segundo ela, no interior da cidade-estado, ser igual carecia, antes de qualquer outra coisa, de estar na presença de iguais. Por essa razão, a igualdade assumia denotação pública ou um significado essencialmente político:

Essa igualdade no domínio político tem muito pouco a ver com nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato, eram sempre a maioria da população na Cidade-Estado. A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado (CH, 2010. p. 39).

Interessa a Arendt, nesse contexto, o fato de que, na *pólis*, a condição material de um indivíduo não afetava sua participação política. Todos, sem distinção, embora se encontrassem individual e culturalmente em condições distintivas, faziam parte do corpo político e podiam nele interferir por meio de palavras e ações. Vislumbrando talvez essa condição de igualdade,

ela se dedicou a defender uma construção constituinte democrática e participativa que, necessariamente, discutia as condições materiais de existência da população. Talvez, para ela, uma vez instituído um governo essencialmente político, em que as discussões acerca do bem-comum ocupassem um lugar de prestígio, as mazelas caídas sobre os homens pudessem ser tecnicamente resolvidas, por mais ingênua que essa percepção nos venha a parecer.

Essa compreensão de igualdade é necessária à nossa investigação, uma vez que, considerando a rede conceitual por ela traçada, nos possibilita perceber não apenas como ela pensa a esfera pública, mas como atravessa os problemas e conflitos inerentes à questão social. Nesse sentido, o que se mostra perceptível a Arendt é que, na modernidade, as diferenças entre o privado e o público são menores, praticamente indissociáveis. Essa imbricação entre ambas as esferas pesou significativamente em desfavor da política.

Ainda de acordo a autora, o lugar de cada indivíduo no corpo político não é definido apenas na relação entre iguais. À luz de Maquiavel (1996), ela reflete sobre a virtude necessária à participação política: a coragem. Isso porque, pelo menos desde a Idade Média, supervalorizamos a vida, e não uma vida qualquer em algum lugar específico sobre a terra, mas no céu. Seja na filosofia ou na teologia medieval, como no governo exercido pela Igreja, a ênfase recaía na vida eterna em detrimento do cuidado com o mundo. Trata-se de uma visão de mundo que levou as pessoas a se preocuparem mais consigo mesmas e com a salvação da própria alma do que com as pessoas em geral.

Foi neste contexto, então, que Maquiavel se apresentou como o único a se preocupar em restaurar a dignidade da política. Para o filósofo florentino, aquele que decidisse ingressar na esfera política deveria estar disposto a arriscar a própria vida em razão de seus ideais; isso porque, conforme Arendt,

o amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e propósito e que por isso mesmo transcendia o mero estar junto imposto igualmente a todos - escravos, bárbaros e gregos – pelas premências da vida (CH, 2010, p. 43-44).

Em oposição ao mero bem-comum, Arendt resgata de Aristóteles o conceito de “vida boa”, cujo significado ia além do mero estar juntos e do mero libertar-se da necessidade inerente ao simples fato de se estar vivo. Neste sentido, ela conclui:

A “vida boa”, como Aristóteles nomeava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados e mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as

necessidades do mero viver, tendo se libertado do trabalho e da obra e superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida (CH, 2010, p. 44).

Embora a posição arendtiana em relação à “vida boa”, não passa despercebido aos olhos de seus leitores os custos pagos pela maioria para que alguns pudessem exercer sua liberdade. Essa prerrogativa aponta, ainda, para uma naturalização das condições que permitem a um determinado indivíduo libertar-se das amarras do processo vital biológico e tornar-se um cidadão. Nesse sentido, recorrer à coragem em Maquiavel ou mesmo flertar com a dialética do senhor e do escravo de Hegel não parece responder à realidade de uma maioria subalterna ou escravizada. Travar uma luta de vida ou morte em vista da liberdade ainda nos parece, pelo menos em termos históricos, uma posição privilegiada.

Dadas essas considerações acerca de alguns dos conceitos básicos que tocam a relação entre as esferas pública e privada, avançaremos agora sobre a esfera pública. O conceito de “público” em Hannah Arendt denota dois fenômenos que, embora relacionados, assumem significados diferentes. O termo assume, em primeiro lugar, uma relação com a aparência: o aparecer em público confere às coisas certa publicidade e constitui a própria realidade (CH, 2010, p. 61). Essa forma de aparecer, de ser visto e ouvido, mostra-se diferente das forças que ocorrem em nosso interior, como nossas paixões, sentimentos e pensamentos, cuja existência comporta incertezas e obscuridade, uma vez que sua manifestação depende da intenção de cada indivíduo. Importante nessa discussão, o fato de que é apenas quando expressamos o que pensamos ou sentimos que damos sentido à nossa experiência. E, ainda mais importante, que *“a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”* (CH, 2010, p. 61). Por mais profícuas que sejam nossas sensações, elas carecem sempre de uma realidade aparente que lhes permita tomar uma forma determinada.

O espaço público e a aparência, desse modo, tornam-se, ao mesmo tempo, realidades tangíveis e cambiantes. No entanto, nem tudo suporta a luz implacável da publicidade. Existem coisas que carecem da proteção do público, assim como existem coisas que não são dignas da esfera pública. Muitos dos assuntos que atravessam a existência humana *“só podem sobreviver no domínio privado”* (CH, 2010, p. 63).

O segundo sentido de público, diz respeito ao próprio “mundo”, ao fato de ser ele comum a todos nós. Esse “mundo” vai além da mera percepção sensitiva, sendo *“idêntico à terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica”* (CH, 2010, p. 64). O termo denota, portanto, o *“artefato humano [...]”*

fabricado pelas mãos humanas, assim como [...] os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (CH, 2010, p. 64).

Estar no mundo, portanto, significa estar em um mundo de coisas interpostas entre um indivíduo e outro. Compreendemos esse espaço-entre, esse estar-entre, como o que coloca os homens em situação de disputa constante em razão da diversidade de pensamentos, ideias e interesses. Para a autora, no entanto, notamos que na modernidade e, em específico, na sociedade de massas, essa percepção acerca do estar-entre e do mover-se em um mundo marcado pela diversidade de interesses se perdeu. Tal perda é sentida, sobretudo, na ausência da autêntica preocupação com a imortalidade, objetivo que consistia em um dos mais caros e louváveis de todo cidadão grego.

Na modernidade, percebemos que o reconhecimento dos grandes feitos se converteu em mera admiração pública e compensação monetária. O prejuízo ocorre em função da velocidade com que as coisas adquirem as formas da fama, do dinheiro ou do sucesso. Cada vez mais, o insignificante adquire algum significado, embora sucumba logo após o seu aparecimento. Não apenas a vida, mas os próprios homens, enquanto sujeitos de massa, medidos pelos critérios estabelecidos pela coletividade, tornaram-se intelectual e culturalmente supérfluos.

Ao que concerne o conceito de privado, Arendt o apresenta como privativo, oposto ao fato de ser visto e ouvido por seus pares na esfera pública (CH, 2010, p. 71); privado “*de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana*” (CH, 2010, p. 71). De modo a compreendermos melhor o que essa privação implica, seguimos com a autora:

Viver uma vida inteiramente privada significa (...) estar (...) privado de uma relação “objetiva” com eles²² decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência dos outros; para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse (CH, 2010, p. 71-72).

Em questão nesse excerto, o prognóstico de que a privação da privatividade, que implica a ausência de outrem, torna cada ato, independentemente do que se esteja fazendo, irrelevante ou desinteressante para os outros. Essa experiência assumiu, na sociedade de massas, o fenômeno mais extremo e anti-humano: o desamparo (*loneliness*). Nesse sentido, a sociedade de massas, forjada na esteira do social, destrói não apenas o espaço público, como a

²² Seus pares, que, concomitantemente, são vistos e ouvidos por todos na esfera pública. (CH, 2010, p. 71).

esfera privada, uma vez que atomiza os sujeitos e os torna incapazes de se protegerem e, mesmo no âmbito da família, de se posicionarem e de agirem frente ao mundo que os cerca.

2.2 Propriedade e riqueza: pertencimento e exclusão no mundo moderno

É do contexto das reflexões acerca do privado e do público que emanam os *insights* arendtianos sobre a propriedade e a riqueza no mundo moderno. Arendt faz a distinção entre as acepções antiga e moderna do conceito, operação que se coloca como fundamental à nossa compreensão acerca do significado inerente ao pertencimento e à exclusão em nosso tempo.

Segundo a autora, existe uma conexão elementar entre o privado, o público e a propriedade. Na era moderna, percebemos que essa conexão se mostrou obliterada devido à dificuldade em compreender o sentido primeiro que o termo designava, dificuldade que se arraigou em seu desenrolar devido ao equacionamento entre propriedade e riqueza, de um lado, e a inexistência de propriedade e pobreza, de outro.

Desde a Antiguidade, ter uma propriedade e possuir riqueza foram condições fundamentais para que alguém pudesse entrar na vida pública e ser considerado um cidadão pleno. No entanto, apesar de parecerem a mesma coisa, para Arendt elas possuem significados completamente diferentes. A propriedade (ter um lugar no mundo, como uma casa) funcionava como uma espécie de âncora: ela garantia ao cidadão um espaço privado seguro, escondido dos olhos dos outros, para que ele pudesse, a partir dali, arriscar-se a aparecer em público. Já a riqueza (o acúmulo de bens e dinheiro) era vista apenas como o meio para garantir a sobrevivência. Enquanto a propriedade oferecia estabilidade e proteção, a riqueza apenas alimentava as necessidades constantes do corpo. Assim, possuir um lugar que pudesse chamar de seu era o que permitia ao homem deixar de ser apenas um animal que luta para sobreviver e se tornar um ser político que age em liberdade.

Conforme Arendt, até a era moderna, todas as civilizações tomaram como base de suas estruturas o caráter sagrado da propriedade privada (CH, 2010, p. 75). A riqueza, por sua vez, nunca foi considerada sagrada. No que se refere à sacralidade da propriedade, assim como à sua funcionalidade, destacamos:

Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público (CH, 2010, p. 75).

A riqueza, por sua vez, “*não substituíla, em nenhuma circunstância, essa propriedade, ao passo que a pobreza não destituía o chefe de família desse lugar no mundo e da cidadania dele decorrente*” (CH, 2010, p. 76). Naquela época, ser pobre não tirava de um chefe de família o seu lugar no mundo, nem o seu direito de ser cidadão — desde que ele ainda possuísse a sua casa ou sua terra. Essa ligação com a propriedade era tão sagrada que, se um proprietário perdesse sua casa ou suas terras, ele perdia quase automaticamente sua cidadania e a proteção das leis. Sem um espaço privado para chamar de seu, o indivíduo tornava-se um “sem-lugar”, alguém que não tinha de onde vir para entrar na praça pública, perdendo assim o direito de participar das decisões da cidade.

Assim como cada família tinha seu lugar, demarcado pelas cercas ou pelos muros que delimitavam sua propriedade, também a pólis encontrava seus limites em seus muros. A política acontecia estritamente não dentro desses muros privados, mas no *espaço-entre* cada propriedade, assim como no *espaço-entre* cada cidadão, em seu interior. Da mesma maneira como os limites da casa “*abrigavam e protegiam o processo biológico vital da família*” (CH, 2010, p. 78), os muros da cidade “*resguardavam e circundavam a vida política*” (CH, 2010, p. 78).

Em encontro a essa prerrogativa, o argumento de Arendt de que ter uma propriedade significava não apenas ser admitido na esfera pública, mas atingir a mais alta possibilidade da existência humana (CH, 2010, p. 78); por outro lado, não possuir um lugar no mundo que se pudesse chamar de seu, como ocorria com o escravo, significava, antes de qualquer outra coisa, deixar de ser plenamente humano.

Identificamos uma concepção política um pouco mais tardia de riqueza privada, e que, de alguma forma, faz mais sentido aos modernos, relacionada à sua imbricação com a retirada, por parte dos indivíduos, dos meios de subsistência. Enquanto para os antigos ter uma propriedade significava o mesmo que ser dono de si, o que permitia dispor de sua liberdade dedicando-se à vida pública, o homem não possuidor de terras se via amarrado às correntes de seus próprios afazeres e necessidades.

A questão fundamental nesse contexto é que ser um proprietário e desfrutar de certa riqueza colocava-se como condição para a admissão à vida pública. Isso ocorria não pelo fato de ser o proprietário um acumulador, mas por ter garantidas as condições materiais de existência, provendo a si e aos seus familiares os meios de uso e de consumo, estando, assim, livre para a atividade pública.

Daí a compreensão de que a atividade e a participação pública carecem da garantia de que as necessidades materiais de um determinado indivíduo estejam devidamente

asseguradas. Talvez por isso a ênfase arendtiana na estrutura organizacional, social e política do período clássico, em que a riqueza implicava, necessariamente, o número de trabalhadores ou de escravos que um cidadão possuía, de modo a deixá-lo livre para o exercício das funções políticas, tomadas pelos antigos como aquelas propriamente humanas.

A era moderna, por sua vez, nunca percebeu a propriedade como sagrada; pelo contrário, a modernidade a viu apenas como riqueza, como meio pelo qual um indivíduo poderia aumentar seu espólio, controle e domínio sobre os demais. Ao equipararem propriedade e riqueza, os modernos desfiguraram não apenas o sentido primeiro de ambos os conceitos, como também a dinâmica do exercício político. Este fato exigiu de Arendt demasiado esforço em restaurar as linhas tradicionais inerentes aos dois conceitos, como também a levou a adotar uma postura reticente frente à modernidade.

2.3 Benhabib e o “modernismo relutante” de Hannah Arendt

Arendt sempre resistiu ao título de filósofa, denominando a si mesma como alguém que transitava entre a história e a ciência política. Essa resistência, entretanto, não foi suficiente para evitar que ela se tornasse uma das principais referências políticas do século XX, mesmo lidando com assuntos que, em virtude de sua formação no berço do existencialismo alemão, não lhe conferiam, de maneira alguma, o título de especialista.

Desde a publicação da biografia de Young-Bruehl, *Por amor ao mundo*, em 1982, foram poucas as tentativas de integrar seus escritos ensaísticos e jornalísticos com suas obras político-filosóficas mais conhecidas. Consideramos que tais dificuldades influenciaram de maneira equivocada muito do que por ela foi dito, gerando uma série de conflitos quanto ao seu lugar na comunidade científica (LAFER, 2003).

Muitos autores, a exemplo de Habermas em *O conceito de poder de Hannah Arendt* (2001), tenderam a considerá-la uma filósofa política nostálgica, antimoderna e presa a uma imagem estilizada da *pólis* grega, supostamente insensível às condições materiais e existenciais dos mais pobres. Colocado nestes termos, soaria estranho a qualquer pensador contemporâneo creditar a Arendt algum feito, caso seu pensamento fosse lido apenas como irrelevante, elitista ou racista.

Este é o contexto sob o qual Seyla Benhabib (1950-), em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996), pauta suas investigações. Por meio de uma releitura dos textos arendtianos, ela procura romper com essa perspectiva, considerando-a injusta e unilateral, uma vez que está assentada na contramão das contribuições de Arendt à filosofia política.

Em razão do nosso interesse nesta investigação, limitaremos essa análise ao primeiro capítulo da obra, intitulado "*The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen*". Aqui Benhabib discute alguns dos aspectos considerados antimodernos em Arendt, a exemplo de sua pressuposta resistência à emancipação da classe trabalhadora e das mulheres, como observamos em a CH, em contraste com sua abordagem progressista, permeada de desespero e esperança, no que concerne ao papel das mulheres judias no contexto social e político oitocentista, tal como lemos em sua biografia de *Rahel Varnhagen*.

Em alusão à suposta resistência de Arendt à emancipação da classe trabalhadora e das mulheres, Benhabib resgata a seguinte passagem de a CH:

O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e as preocupações materiais deviam ser escondidas. E é ainda mais sintomático da natureza desses fenômenos que os poucos vestígios da estrita privacidade, mesmo em nossa civilização, tenham a ver com "necessidades" no sentido original de sermos demandados pelo fato de termos um corpo (CH, 2010, p. 89-90).

Em diálogo com Adrienne Rich (1979), a qual considerou conservadora, senão retrógrada, a maneira como Arendt se referiu à emancipação das mulheres ao privá-las da participação na *vita activa* (BENHABIB, 1996, p. 2), Benhabib chama a nossa atenção, primeiro, para a diferença no tratamento dado à emancipação feminina nas obras citadas. A impressão deixada em a CH é a de que Arendt ontologiza uma divisão do trabalho entre os sexos e endossa a presunção de que aspectos da anatomia feminina forçavam o confinamento à esfera doméstica. Em contraste, na biografia de *Rahel Varnhagen* um protagonismo que rompe com as diferenças de gênero e de classe. Essa imagem, ao mesmo tempo que opõe duas maneiras de se colocar no mundo, reflete a essência do que Benhabib pretendeu nomear como o modernismo "relutante" de Hannah Arendt.

Arendt iniciou a escrita da biografia de *Rahel Varnhagen* em 1929, logo após concluir sua dissertação sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. O trabalho foi concluído em 1933, exceto pelos dois últimos capítulos, terminados durante seu exílio na França em 1938. Sua primeira versão apareceu em língua inglesa apenas no ano de 1957.

Rahel Varnhagen consiste em um livro cujas escolhas metodológicas tinham por objetivo "*narrar a história da vida de Rahel como ela mesma poderia ter feito*" (RV, 1994, p. 11). A obra resgata a vida e a memória de Rahel das mãos de seu marido, Karl August Varnhagen von Ense. Segundo Arendt, ele apresentou a vida de Rahel de modo a fazer seu

círculo de amigos parecer menos judeu e mais aristocrático, tentando mostrar a própria Rahel sob uma luz mais convencional e de acordo com o gosto da época.

Rahel nasceu em Berlim em 19 de maio de 1771, a filha mais velha do abastado comerciante Markus Levin. Ela tinha três irmãos e uma irmã mais nova, inseridos em uma família parental judia ortodoxa, sem educação na cultura alemã. Após a morte do pai em 1790, seu irmão Marcus assumiu os negócios da família e garantiu-lhe, assim como à sua mãe, uma renda regular. Foi nesse período, entre 1790 e 1806, que ela realizou o famoso salão em seu sótão na *Jaegerstrasse*.

Entre seus convidados, figuras ilustres como os irmãos Humboldt, Friedrich Schlegel, Schleiermacher e o príncipe Louis Ferdinand da Prússia. A vida afetiva de Rahel foi marcada por tramas complexas com a aristocracia europeia, desde o embaixador sueco Karl Gustav von Brinckmann até o conde Karl von Finckenstein, com quem ficou noiva até 1800, quando ele a preteriu em favor de sua família aristocrática. Ela teve, ainda, um tempestuoso caso com o diplomata espanhol Don Raphael d'Urquijo, que durou até 1804.

Com a entrada de Napoleão em Berlim em 1806, o círculo de Rahel se dispersou sob uma onda de nacionalismo e antissemitismo que varreu os ambientes antes amistosos. Este período anunciou o fim de um dos primeiros ciclos da "simbiose germano-judaica". Após dificuldades financeiras e a morte de sua mãe em 1809, Rahel conheceu Karl August von Varnhagen. Após idas e vindas, ela foi batizada em 1814 e casou-se com Varnhagen, estabelecendo-se definitivamente em Berlim em 1819. Em seu segundo salão, a presença de nomes como Heinrich Heine e G. W. F. Hegel, até sua morte em 1833.

A reconstrução da história de Rahel por Arendt baseia-se, primordialmente, em cartas e diários não impressos da coleção Varnhagen. Em razão da guerra, muitos desses escritos foram deslocados, e Arendt, para concluir seu texto, teve de se contentar com trechos antigos e cópias de documentos, o que confere à obra um caráter de colagem biográfica e testemunhal único.

Chamou a atenção de Benhabib nesse texto Arendt pretender contar a história de Rahel como ela mesma "*poderia ter feito*". Para além dessa pretensão, o fato de Arendt estar, no início dos anos 1930, passando por profundas transformações, consequência de suas reflexões acerca do judaísmo em geral e da maneira como lidava com sua própria identidade enquanto judia. Essas reflexões a afastaram dos ideais iluministas igualitários de Kant, Lessing e Goethe em direção ao reconhecimento insuprimível da diferença judaica dentro da cultura alemã.

O livro de Rahel testemunha os paradoxos da emancipação judaica entre o colapso do gueto e o surgimento do moderno Estado-nação burguês-cristão do século XIX. É neste pequeno espaço de tempo, entre 1790 e 1806, momento que coincide com a entrada de Napoleão em Berlim, que o salão de Rahel floresce. Com categorias como o "*parvenu*" e o "*pária*", Arendt penetra em um episódio extremamente interessante da história social judaica alemã: o dos salões judeus. Ironicamente, de acordo com Benhabib, é sua perspectiva cem anos depois, e sua consciência da ruína do judaísmo alemão, que lhe permite contar a história de Rahel de uma forma que a própria Rahel não contou, mas poderia ter contado (BENHABIB, 1996, p. 8).

Para Benhabib, contar a história de Rahel significou a Arendt envolver-se em um processo de autocompreensão e autodefinição como uma judia alemã. Dessa narrativa surgiu a expressão "existência judaica", a qual chamou a atenção de Karl Jaspers após Arendt utilizá-la em uma palestra em 1930, fato que o impeliu a escrever-lhe:

Você objetifica a "existência Judaica" existencialmente - e ao fazê-lo talvez corte o pensamento existencial pela raiz. O conceito de ser-jogado-de-volta-sobre-si-mesmo não pode mais ser levado completamente a sério, uma vez que é fundamentado em termos do destino dos judeus em vez de ser enraizado em si mesmo. A passagem das cartas, que você escolheu tão bem, sugere algo bem diferente para mim: "Judaísmo" é uma *façon de parler* ou uma manifestação de uma individualidade originalmente negativa em sua perspectiva e não compreensível a partir da situação histórica. É um destino que não experimentou a libertação do castelo encantado²³ (AJ, p. 10).

Em resposta a Jaspers, Arendt escreve que:

(...) para "fundamentar" a existência de Rahel em termos de judaísmo - ou pelo menos eu não estava consciente de fazê-lo. Esta palestra é apenas um trabalho preliminar destinado a mostrar que, na fundação de ser judeu, uma certa possibilidade de existência pode surgir, que eu provisoriamente e por enquanto chamei de fatalidade. Essa fatalidade surge do próprio fato de "falta de fundamento" e pode ocorrer apenas em uma separação do judaísmo²⁴ (HJ, p. 11).

²³ You objectify "Jewish Existence" existentially - and in doing so perhaps cut existential thinking off at the roots. The concept of being-thrown-back-on-oneself can no longer be taken altogether seriously since it is grounded in terms of the fate of the Jews instead of being rooted in itself. The passage from the letters, which you have chosen so well, suggests something quite different to me: "Jewishness" is a *façon de parler* or a manifestation of a selfhood originally negative in its outlook and not comprehensible from the historical situation. It is a fate that did not experience liberation from the enchanted castle. (HJ, p. 10).

²⁴ to "ground" Rahel's existence in terms of Jewishness-or at least I was not conscious of doing so. This lecture is only a preliminary work meant to show that on the foundation of being Jewish a certain possibility of existence can arise that I have tentatively and for the time being called fatefulness. This fatefulness arises from the very fact of "foundationlessness" and can occur only in a separation from Judaism. (HJ, p. 11).

Benhabib enfatiza nessas palavras o fato de que ser judeu configura, para Arendt, um certo tipo de condição existencial. Segundo a autora, “*ser judeu é uma forma de destino - é mais do que um acidente, porque o destino, embora accidental, determina a vida de alguém de forma mais fundamental e mais contínua do que um acidente*”²⁵ (BENHABIB, 1996, p. 9).

Nesse sentido, Arendt parece conferir um papel mais fundamental ao fato de ser judeu do que Jaspers. O que ambos, naquele momento, não previam é que essa condição passaria a significar um acontecimento trágico no final da década de 1930. Ao considerar o “existencialismo judaico” como destino, Arendt percebe em Rahel um afastamento da psicologia do *parvenu* em direção à do pária. A diferença fundamental entre ambos é que:

Enquanto o *parvenu* nega o “destino” ao se tornar como os outros da cultura dominante, ao apagar a diferença e assimilar-se às tendências dominantes, o pária é o estranho que não pode ou escolhe não apagar o destino da diferença. Este último é o pária autoconsciente, que transforma a diferença de uma fonte de fraqueza e marginalidade em uma de força e desafio. É isso que Arendt admira em Rahel: comentando as reflexões de Rahel sobre sua vida como “Friederike Varnhagen”, a respeitável esposa de um funcionário público prussiano, ela escreve: Ela finalmente se livrou de Rahel Levin, mas não queria se tornar Friederike Varnhagen, nascida Robert. A primeira não era socialmente aceitável; a última não conseguia reunir a resolução de fazer uma autoidentificação fraudulenta. Pois “toda a minha vida eu me considerei Rahel e nada mais.”²⁶ (BENHABIB, 1996, p. 10).

Considerando sua releitura de *Rahel Varnhagen* e diante das transformações pelas quais passava nos anos 1930, Benhabib acredita que Arendt estava dando testemunho de sua própria transformação política e espiritual, como um efeito de espelho na narrativa. O colapso do salão de Rahel e, com ele, o dos ideais do Iluminismo alemão, se mostrou quase como uma metáfora para as condições e experiências que, quase cem anos depois, a própria Arendt estava experimentando.

Nesse contexto, a ideia de destino ocupa certo lugar nos escritos arendtianos. Ao pensar os conceitos de poder e ação, Arendt parece romper com essa ideia, por perceber nela, a exemplo de Rahel, uma atitude de passividade, uma interioridade romântica, concernente ao próprio destino. Essa perda da realidade e essa aceitação passiva dos eventos são o que levam

²⁵ (...) being Jewish is a form of fate-it is more than an accident, because fate, although accidental, determines one's life more fundamentally and more continuously than does an accident. (BENHABIB, 1996, p. 9).

²⁶ Whereas the *parvenu* denies “fatefulness” by becoming like the others of the dominant culture, by erasing difference and assimilating to dominant trends, the pariah is the outsider and the outcast who either cannot or chooses not to erase the fate of difference. The latter is the self-conscious pariah, who transforms difference from being a source of weakness and marginality into one of strength and defiance. This is ultimately what Arendt admires in Rahel: commenting on Rahel's reflections on her life as “Friederike Varnhagen,” the respectable wife of a Prussian civil servant, she writes, She had at last rid herself of Rahel Levin, but she did not want to become Friederike Varnhagen, nee Robert. The former was not socially acceptable; the latter could not summon the resolution to make a fraudulent self-identification. For “all my life I considered myself Rahel and nothing else. (BENHABIB, 1996, p. 10).

Arendt a pensar a relação, para ela confusa, entre o público e o privado e, nessa imbricação, o advento do social. Nesse sentido, Arendt pondera que:

A reflexão realiza dois feitos: aniquila a situação existente no momento, dissolvendo-a em disposição de ânimo, e ao mesmo tempo, confere a tudo que é subjetivo uma aura de objetividade, publicidade, interesse extremo. Na disposição de ânimo as fronteiras entre o íntimo e o público tornam-se indistintas; as intimidades são tornadas públicas e assuntos públicos podem ser experimentados e expressos apenas no reino do íntimo — em última análise, em mexericos (RV, 1994, p. 29).

A introspecção romântica conduziu Rahel à perda do mundo. Sua insistência em buscar mero refúgio em um mundo que lhe é negado por meio da assimilação, isto é, por meio do apagamento de sua identidade enquanto mulher judia, contrasta com a insistência arendtiana na busca pela recuperação do domínio público, lugar em que cada indivíduo pode ser visto e ouvido pelos demais em condição de igualdade.

A esfera pública, tal como ilustrada por Arendt, vai de encontro às suas descrições acerca dos salões — as *salonnières* judaicas de Berlim —, surgidos entre os anos de 1780 e 1806, período atravessado pelas ideias iluministas, pelos ideais da Revolução Francesa, pelo espírito das reformas prussianas e pelo Romantismo alemão. As *salonnières* de Berlim constituíram uma esfera pública que, embora efêmera, mostrava-se fascinante. Conforme nos apresenta Benhabib:

As *salonnières* judias de Berlim eram filhas e esposas de comerciantes e intelectuais judeus abastados que administravam lares grandes e complexos e cujos pais e maridos estavam frequentemente ausentes da casa no mundo do comércio e dos assuntos comunitários. Essas mulheres realizaram um feito triplo por meio de suas atividades sociais: primeiro, elas se emanciparam das famílias patriarcais tradicionais. Frequentemente, elas se recusavam a se casar com seus futuros cônjuges judeus designados; algumas se converteram ao cristianismo e perderam todos os laços com a religião de seus antepassados. Sua emancipação como "mulheres" era frequentemente associada à rejeição do judaísmo tradicional. Segundo, elas ajudaram a criar alta cultura em uma era crucial no final do Iluminismo e na eclosão do Romantismo. Elas fizeram isso criando um "espaço social" no qual a intelectualidade, escritores, artistas, bem como funcionários públicos e aristocratas de Berlim, podiam se reunir, trocar ideias, visões e textos, misturar-se e se relacionar, ser vistas, ouvidas e notadas por outros. Nesse sentido, eles atuaram como patronos da *intelligentsia* em uma cidade que na época não tinha uma universidade, um parlamento e uma corte generosa. Finalmente, os salões forjaram laços entre classes, grupos religiosos e os dois sexos, criando as quatro paredes dentro das quais novas formas de sociabilidade e intimidade poderiam se desenvolver entre os membros de uma sociedade civil emergente²⁷ (BENHABIB, 1996, p. 15).

²⁷ The Jewish salonnières of Berlin were the daughters and wives of well-to-do Jewish merchants and intellectuals who ran large and complex households and whose fathers and husbands were frequently absent from the house in the world of commerce and community affairs. These women accomplished a triple feat

Embora configure um hiato na história moderna alemã, a experiência dos salões não é, fundamentalmente, nova. Conforme nos aponta Benhabib, encontramos esse fenômeno na França em momento anterior à sua fundação na Alemanha, ainda no período pré-revolucionário europeu; mesmo na era clássica, são identificadas experiências parecidas. No entanto, o elemento inédito no oitocentos consiste na aquisição de características recorrentes de sociabilidade no contexto da formação da sociedade civil moderna.

Inerente aos salões, interessa-nos suas características democráticas, em que cada indivíduo podia expressar suas ideias e opiniões, ser visto e ouvido pelos demais. Percebemos neles espaços que permitiam a criação de novos modos, experimentais e transgressivos, de autoapresentação e apresentação do outro. Ao mesmo tempo que eram espaços de acolhida, alegria, troca de ideias e busca pela compreensão, os salões testemunhavam mal-entendidos, falta de comunicação e discordâncias.

Por ser um lugar de encontro entre amigos, nos salões compartilhavam-se não apenas ideias, mas sensações. Devido à sua estrutura ampla e luxuosa, o salão permitia não apenas que o sujeito se revelasse em público, como também proporcionava momentos de intimidade, o que o tornava um espaço simultaneamente público e privado, compartilhado e íntimo.

Não obstante toda essa engenhosidade inerente aos salões, faz-se necessário compreendermos que eles não eram, em essência, abertos a todos. Uma parcela significativa da população estava privada deles. Sobre esse fato, Benhabib ressalta que:

Os salões não são espaços para todo o povo, incluindo os trabalhadores, o jardineiro, a leiteira e o cocheiro. Eles são, em grande parte, fenômenos de classe média alta. As classes trabalhadora e laboral da Europa neste período compartilham um modo diferente de sociabilidade própria. Como a própria experiência de Rahel Varnhagen mostra, muitos de seus amantes de ascendência nobre (mais notavelmente o Conde von Finckenstein) são incapazes de superar preconceitos de classe; e com a derrota dos exércitos alemães nas mãos de Napoleão e a ascensão do nacionalismo alemão, os sentimentos antissemitas imediatamente vêm à tona. Os salões não são apenas espaços protegidos de amizade e intimidade; intrigas, brigas mesquinhas e até

through their social activities: first, they emancipated themselves from traditional patriarchal families. Often they refused to marry their designated Jewish future spouses to be; some converted to Christianity and lost all ties to the religion of their forebears. Their emancipation as "women" was often coupled with their rejection of traditional Judaism. Second, they helped create high culture in a crucial era at the end of the Enlightenment and the outbreak of Romanticism. They did so by creating a "social space" in which Berlin's intelligentsia, writers, artists, as well as civil servants and aristocrats, could gather together, exchange ideas, views, and texts, mix and mingle with each other, be seen, heard, and noticed by others. In this respect, they acted as the patrons of the intelligentsia in a city that at the time lacked a university, a parliament, and a generous court. Finally, the salons forged bonds across classes, religious groups, and the two sexes, creating the four walls within which new forms of sociability and intimacy could develop among members of an emergent civil society (BENHABIB, 1996. p. 15).

mesmo traições têm seu lugar ali, assim como ciúmes eróticos e sexuais, infidelidade e traição²⁸ (BENHABIB, 1996, p. 18).

O caráter exclusivista dos salões reflete, obviamente, na maneira como Arendt pensou o domínio público e a política. Tal configuração vai de encontro ao seu modelo agonístico de se fazer política, estilizado em sua leitura da organização da *pólis*. Enquanto a *pólis* excluía as mulheres e outros membros da casa da esfera pública, os salões não só as acolhiam, como eram por elas dominado. Em oposição à *pólis*, que procurava suprimir o *eros*, os salões eram tomados pelo erótico; contradizendo a Cidade-Estado governada pelos ideais da visibilidade e transparência, os salões rejeitavam esta última, enfatizando a autorrevelação e a auto-ocultação.

Em comum, tanto a *pólis* como os salões baseavam-se em suposições de igualdade entre seus membros. No caso grego, o princípio de igualdade fundava-se na isonomia entre os cidadãos; nos salões, em um ideal baseado na humanidade compartilhada e em talentos, habilidades e capacidades específicas de indivíduos que dividiam gostos e sensibilidades. Para Benhabib, “*tal igualdade prevalece contra a desigualdade social, econômica e até política existente entre os membros do salão*” (BENHABIB, 1996, p. 20). Por fim, ambos se forjaram como espaços de constituição de amizades, que ora se mantiveram na esfera da intimidade, ora transbordaram para associações, acordos e relações políticas.

A transitoriedade em que os salões se fizeram presentes no contexto europeu lança luz sobre as revoluções do século XX, como a revolução húngara de 1956. Se, como sugere Arendt, as experiências do passado iluminam e nos ajudam a compreender o presente, ambas as narrativas, a dos salões e a dos revolucionários novecentistas, demonstram um estreitamento significativo entre o pessoal e o político.

Estas reflexões de Benhabib sobre Rahel Varnhagen nos levaram a uma imbricação entre os domínios público e privado, domínios esses que, insistentemente, Arendt procura separar. Essa distinção parece atravessar a estética dos salões em sua dúbia conexão entre o público e a intimidade. Tanto o desfecho da existência dos salões quanto o engendramento do

²⁸ The salons are not spaces for the whole people, including the laborers, the gardener, the milk maid, and the coach driver. They are largely upper-middle-class phenomena. The working and laboring classes of Europe in this period share a different mode of sociability of their own. As Rahel Varnhagen's own experience shows, many of her lovers of noble descent (most notably Count von Finckenstein) are unable to overcome class biases; and with the defeat of the German armies at the hands of Napoleon and the rise of German nationalism, anti-Semitic feelings immediately come to the fore. Neither are the salons protected spaces of friendship and intimacy alone; intrigues, petty fighting, and even treachery have their place there, as do erotic and sexual jealousy, infidelity, and betrayal (BENHABIB, 1996, p. 18).

social pelo público e pelo privado conferiram a ambas as leituras um aspecto sombrio em Arendt. Sua resistência, senão pessimismo, em relação aos salões parece estar intimamente relacionada ao desfecho trágico das esperanças utópicas e otimistas que eles inicialmente acenderam nas almas de muitos judeus alemães. Conforme Arendt no prefácio de *Rahel Varnhagen*:

Na verdade, a presente biografia foi escrita já com a consciência da destruição do judaísmo alemão (embora, naturalmente, sem qualquer premonição de quão longe iria ser levada a aniquilação física do povo judeu na Europa); mas naquela época, pouco antes de Hitler chegar ao poder, eu não tinha uma perspectiva da qual pudesse observar o fenômeno como um todo. (...) Por outro lado, não deve ser esquecido que o tema em pauta é totalmente histórico, e que atualmente não apenas a História dos judeus alemães, mas também a sua problemática específica são assuntos do passado (RV, 1994, p. 12-13).

Ao levarmos em conta o momento em que Arendt escreveu sua biografia sobre *Rahel Varnhagen*, torna-se compreensível tanto seu tom melancólico quanto o pessimismo que atravessa a obra. Para Benhabib, entretanto, *Rahel Varnhagen* significa uma genealogia alternativa da modernidade; uma experiência em que não a economia, aspecto inerente à ascensão do social na modernidade, mas o surgimento de novas formas de sociabilidade, associação, intimidade e amizade, em um ambiente social e politicamente altamente educado e igualitário, forjaram sua tônica. É nessa tessitura que a autora vislumbra a resistência arendtiana à modernidade.

Se, por um lado, como atesta Benhabib, a experiência do Holocausto tenha frustrado os ideais arendtianos, por outro, as experiências revolucionárias do século XX parecem ter-lhe dado novo ânimo. Sua escrita de *Sobre a Revolução*, em que aborda os sistemas de conselhos, assim como seu texto sobre a revolução húngara, contrasta certa dose de otimismo com demasiado desespero. Permanece em aberto nessa discussão sua rigidez fenomenológico-conceitual, que isola a economia da política e julga negativamente a intrusão da primeira nesta última, tomando o social como o palco dessa confusão.

2.4 O surgimento da esfera social e a vitória do *animal laborans*

Arendt aborda a esfera social no segundo capítulo de *A Condição Humana*, tornando-se claro em seu texto o estranhamento que sua caracterização provoca no contexto moderno. Isso ocorre porque já nos encontramos de tal modo acostumados a ela que discutir sua natureza poderia muito bem ser compreendido como mera perda de tempo.

Para a autora, no entanto, distingi-la de seu precedente histórico, as esferas privada e pública, mostra-se de suma importância em razão do papel que o social desempenha nessa nova configuração política. Sua reflexão acerca do homem moderno, cujas nuances antropológicas e sociológicas contribuíram para os eventos sombrios que caracterizaram o século XX, nos colocou frente ao "homem de massas" e ao *animal laborans*.

Conforme mencionado anteriormente, a esfera social nasce da confusão estabelecida na modernidade entre as esferas privada e pública. O nascimento da sociedade não apenas turvou as linhas que separavam a vida do lar e a esfera dos assuntos humanos, como alterou o significado e a importância da relação entre o indivíduo e o cidadão, a ponto de torná-los quase irreconhecíveis (CH, 2010, p. 46), com prejuízos a ambos.

No que tange à desconfiguração entre o privado e o público, os modernos tiveram de lidar, de um lado, com o interesse público pela vida do lar e, de outro, com o descaso da sociedade para com os assuntos que, direta e indiretamente, afetavam suas vidas enquanto sujeitos pertencentes a um corpo político. Tudo o que antes era vivido ou experimentado na privacidade do lar foi, em parte, convertido em tema de interesse público e, em parte, relegado à intimidade. Concernente à privacidade, Arendt destaca não se tratar de mera mudança de ênfase, mas de uma importante transformação em sua própria percepção:

Na percepção dos antigos, o caráter privativo da privacidade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – um homem que, como escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privacidade”, e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo (CH, 2010, p. 46-47).

Nesse sentido, a privacidade moderna coloca-se em oposição tanto à esfera social como à esfera política. Oposição que carece de reflexão, uma vez que, embora a privacidade deva abrigar e proteger o que é íntimo, ela parece estar muito próxima, e não em oposição, à esfera social. Um olhar atento nos faz perceber que, se da confusão moderna entre o privado e o público resultou o interesse da sociedade pela vida do lar, essa oposição e a consequente necessidade de proteção mostram-se justificadas.

É característico da sociedade o seu anseio pela afirmação da igualdade entre seus pares. Trata-se, antes de qualquer outra coisa, do desprezo de seus integrantes por toda e qualquer tentativa de distinção. Na verdade, argumenta Arendt, em uma sociedade pouco importa se uma nação se constitui de iguais ou desiguais, pois nela pressupõe-se a exigência

de que todos se comportem como membros pertencentes a uma enorme família, possuidora de uma única opinião e um único interesse (CH, 2010, p. 48).

O perigo, nessa estrutura, está no fato de que essa igualdade e esse interesse comum jamais existiram. Como consequência, a conversão dos interesses de alguns em interesse de todos, da vontade de alguns em uma "vontade geral", nos moldes rousseauianos, cujas implicações puderam servir a organizações políticas ditatoriais ou totalitárias, mas de forma alguma a uma comunidade política assentada na liberdade. À vista disso, Arendt enfatiza que:

A sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a "normalizar" os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (CH, 2010, p. 49).

Como é possível perceber, a crítica arendtiana parece recair menos sobre a condição econômica dos sujeitos que constituem a esfera social do que sobre o modo como esse corpo se comporta e se posiciona em relação aos assuntos que deveriam ser a tônica da esfera pública, agora, contudo, tomada pelo social.

A esfera social parece operar, ainda, profundas transformações na organização das cidades ocidentais. Primeiro, pela substituição da ação pelo comportamento; depois, pela perda da igualdade, tal como entendida no período clássico. Para os antigos, ser igual "*significava ser admitido na vida entre os pares*" (CH, 2010, p. 50), ao mesmo tempo em que estar entre iguais implicava um acirrado agonismo: "*cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos*" (CH, 2010, p. 50).

Dando sequência às suas investigações, Arendt reflete sobre o papel desempenhado pela economia e pela estatística tanto na pesquisa científica quanto na administração pública. Uma vez que a ação foi substituída pelo comportamento, ambas as disciplinas passaram a ocupar um lugar de destaque. O perigo assinalado nesse contexto consistiu, primeiro, no conformismo inerente ao homem de massa; depois, no fato de que quanto maior o número de pessoas em determinada sociedade, maior a probabilidade de que o social, e não o político, ocupe e constitua o domínio público. Uma vez ser a preocupação de Arendt resgatar a dignidade da política, pensar em uma comunidade sujeita à mera administração da coisa pública, segundo os interesses e objetivos de alguns, figurava como uma tragédia anunciada. Segundo Arendt:

Grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo de uma pessoa ou do governo da maioria; e embora a estatística, isto é, o tratamento matemático da realidade, fosse desconhecida antes da era moderna, os fenômenos sociais que possibilitaram esse tratamento – grandes números justificando o conformismo, o behaviorismo e o automatismo nos assuntos humanos – eram precisamente o que, no entendimento dos gregos, distinguiu da sua a civilização persa (CH, 2010, p. 52).

O perigo reside no fato de que, na esteira do behaviorismo e dado o conformismo do controle social, a ação tenha cada vez menos possibilidades. E que, com isso, a novidade se mostre cerceada no mundo comum, tornando os eventos irrelevantes e incapazes de iluminar o tempo histórico.

Nos parágrafos finais de sua análise, Arendt critica Marx no que denominou “ficção comunista”. Segundo ela, tal eixo defendia a suposta existência de um único interesse social que, qual mão invisível, guiaria o comportamento humano. Para Arendt, Marx ainda pensava a sociedade como uma grande família ou um “*lar nacional*” (CH, 2010, p. 54), atribuindo a miséria apenas à estrutura do Estado-nação. Além disso, sua crítica à eleição do trabalho como atividade de primeira grandeza; para a autora, a vitória do *animal laborans* não representou uma melhora política, mas o seu contrário.

No capítulo que encerra a CH, intitulado “*A vita activa e a era moderna*”, Arendt discorre sobre o que consideramos o cerne de sua resistência: a vitória do *animal laborans*. Essa vitória diz respeito não apenas à posição do trabalho na modernidade, mas, sobretudo, ao perfil dos indivíduos que dela emergiram.

Ao discorrer sobre a mentalidade do *animal laborans*, no entanto, Arendt se aproxima de Marx no que diz respeito ao conceito de alienação, embora com uma distinção fundamental: enquanto Marx a interpretou como um “*estranhamento entre o trabalhador e sua produção*” (QUINTANEIRO; BARBOSA; OLIVEIRA, 2009, p. 50), Arendt, à luz de Max Weber, a compreende não como a perda de si, mas como a perda do mundo (CH, 2010, p. 316).

Essa perda está intrinsecamente relacionada a três eventos que caracterizaram o limiar da modernidade: a descoberta da América e sua exploração; a Reforma Protestante e as disputas territoriais que dela eclodiram; e a invenção do telescópio. Esta última revolucionou o estudo da natureza ao ensejar a observação da Terra do ponto de vista do universo (o ponto de Arquimedes), aprofundando o distanciamento humano em relação ao seu próprio mundo.

Estes os eventos, embora inicialmente não representassem nada que fugisse à tradicional ortodoxia, comportavam em si os elementos que caracterizaram a estética da era

moderna, o que colocou em xeque os padrões intelectuais e culturais de nossa tradição ocidental.

Aos olhos dos modernos, a descoberta das Américas e a Reforma representaram a resolução de problemas existenciais, populacionais e econômicos inerentes ao Estado-nação, assim como deram vazão à política de expansão e expropriação que lhes foram subsequentes. O agigantamento, o mapeamento e a expansão do globo terrestre favoreceram o processo econômico de acumulação, tomado, naquele momento, como aparentemente ilimitado.

A invenção do telescópio, no entanto, fez com que esse caminho de agigantamento da Terra se colocasse em sentido contrário. Frente à vastidão do universo, o homem sentiu sua pequenez. De modo semelhante, na medida em que as grandes potências europeias expandiam suas influências e mercados pela Terra, elas delimitavam, por meio da demarcação de fronteiras e nacionalidades, o lugar de cada homem dentro de suas linhas geográficas.

Da disputa por fronteiras e mercados emergiram as grandes guerras, e a própria guerra se tornou um mecanismo de aquecimento econômico. A própria Alemanha pode ser apontada como um exemplo claro desse fato:

O exemplo alemão demonstra claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades converteram-se em um estímulo radical para um processo não de mera recuperação, mas de acúmulo de riqueza ainda mais rápido e mais eficaz – bastando para isso que o país seja suficientemente moderno para responder em termos de processo de produção (CH, 2010, p. 314-315).

Logo, a guerra e todo o horror por ela produzido parecem sucumbir ao *status* econômico-produtivo oriundo do processo de reconstrução das cidades e realocação dos refugiados, quando pensados em termos de produção e acúmulo de riquezas. A destruição, sob a ótica do *animal laborans*, converte-se em mera oportunidade para o ciclo incessante de produção e consumo. Talvez por essa razão, Arendt afirma, na continuidade de seu texto, que:

Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cujo crescimento constante da velocidade é a única constância restante onde esse processo se estabelece (CH, 2010, p. 315).

Ao considerar as implicações inerentes ao processo de acumulação de riqueza no mundo moderno, Arendt retorna ao seu conceito de propriedade — o qual distinguimos tanto da riqueza quanto da apropriação — como condição *per se* da posição do homem no mundo. Ao perder esse lugar, o homem perde com ele o sentimento de pertença ao mundo comum. Na

medida em que o acúmulo de riquezas e os processos de acumulação avançam, certas camadas da população são expulsas do mundo.

Associada à perda do mundo devido às questões econômicas intrínsecas ao processo de acumulação, está a perda de fé inaugurada pelo processo de secularização que se seguiu à Reforma. Segundo Arendt, essa perda transcende a esfera religiosa e não implica, necessariamente, aumento do interesse pelas coisas do mundo. A tônica da era moderna mostra-se, em razão de suas condições de existência, como uma exclusiva preocupação do homem consigo mesmo.

O que o processo de acumulação de riquezas e fomento do capital demonstrou é que *“é possível haver uma enorme atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com si-mesmo”* (CH, 2010, p. 316). Embora essa discrepância inerente ao conceito de alienação, como aludido anteriormente, Arendt parece concordar com Marx que a expropriação — conceito que poderíamos, sem dificuldades, alinhar ao de exploração, embora este último esteja ausente nas reflexões arendtianas — e o despojamento de certos grupos de seu lugar no mundo criaram e continuam a estimular o acúmulo de riqueza e sua transformação em capital por meio do trabalho.

O que preocupa a Arendt neste cenário transcende a condição existencial dessas camadas expropriadas. A tônica de suas inquietações recai sobre a angustia, isto é, a ausência de qualquer cuidado dos indivíduos em relação a matérias que fujam ao processo vital, além da incapacidade de compreenderem que o acúmulo de riqueza exige sacrificar tanto o mundo quanto a própria mundanidade do homem (CH, 2010, p. 318-319).

O interesse de Arendt pelos estudos antropológicos e sua resistência à psicologia moderna — à luz de suas menções à escola behaviorista — indica a maneira como ela pensa o sujeito e a sociedade de massas. Trata-se, menos de um desprezo por critérios econômicos, e mais de uma preocupação com a recusa ao pensamento.

O conceito de alienação proposto por Arendt atravessa, ainda, o que ela nomeou como “ponto arquimediano”. É fundamental nessa reflexão a ruptura com o modelo copernicano, compreendendo como novidade o distanciamento da Terra ao romper com a possibilidade de um ponto fixo pelo qual poderíamos observar e compreender o mundo e os homens que nele ainda se encontram fixados.

Desse modo, enquanto a era moderna é caracterizada por sua alienação em relação ao mundo, consequência da invenção do telescópio, a ciência moderna aliena-se da Terra em

razão da relatividade inerente à perda de um lugar alhures pelo qual poderíamos olhar e compreender a nós mesmos.

Embora os riscos implícitos à ciência universal, somados ao interesse humano no que diz respeito ao acúmulo de riquezas e de poder, ela nos abre possibilidades infinitas. Infinitas no sentido de que, como o universo, não temos consciência de sua vastidão ou de sua força total. O fato é que lidamos com uma força produtiva cujo alcance foge à nossa consciência e inteligibilidade.

As reflexões arendtianas acerca do chamado ponto arquimediano comportam implicações filosóficas profundas. De acordo com a autora, assim como o cristianismo nos alienou do mundo, a ciência universal realizou movimento semelhante. A diferença, ao que parece, consiste no fato de que, enquanto a religião oferecia um refúgio fora do mundo, a ciência universal não apenas retirou esse refúgio, como sustentou sua existência em função da relatividade.

O relativismo provocado pela ciência universal impactou não apenas a ciência, mas o próprio homem. Se antes estava preso à Terra, ele agora, diante da relatividade do planeta, refugiou-se na única casa que lhe sobrou: si mesmo. Em termos econômicos, refugiar-se em si mesmo significa não se alienar de si, como pensava Marx, mas dos outros, uma vez que o outro participa do mesmo processo incerto e imprevisível que o universo (CH, 2010, p. 340).

Arendt avança em sua análise para mostrar como a ciência moderna mudou a nossa relação com o mundo. Ela conecta a ciência de Galileu à dúvida cartesiana. Para essa autora, “*a característica proeminente da dúvida cartesiana é a sua universalidade*” (CH, 2010, p. 343). O que torna a dúvida de Descartes tão profunda é que ela é universal: a partir dali, o ser humano passou a desconfiar de tudo o que vê e sente.

Na Antiguidade, acreditava-se que o que víamos (a aparência) revelava a verdade das coisas. Se algo parecia belo, era porque tinha beleza. Mas, na modernidade, essa confiança foi destruída. Percebemos que os nossos sentidos nos enganam. O resultado dessa nova condição epistemológica foi que a verdade deixou de ser algo que aparece para nós naturalmente. Em vez disso, passamos a acreditar que ser e parecer constituem uma única e mesma coisa: só aceitamos como real aquilo que podemos medir, calcular e provar, mesmo que isso contradiga o que os nossos olhos estão vendo.

Arendt trouxe para o interior de suas análises, ainda, o *cogito*²⁹ cartesiano e sua essência: a introspecção ou a produção da certeza. De acordo com a autora, na introspecção

²⁹ O *cogito* cartesiano surge como o fundamento indubitável do conhecimento após uma dúvida metódica radical. No interior da filosofia cartesiana, o *cogito ergo sum* ("penso, logo existo") opera como intuição imediata:

“só está envolvido aquilo que a própria mente produziu” (CH, 2010, p. 349). Nesse sentido, a única certeza que o homem carrega é a de si mesmo. O problema está no fato de que a certeza de si prova uma existência, mas essa realidade intrínseca a cada sujeito não constitui, factualmente, uma realidade ou existência em si mesma.

São conhecidas as instigações arendtianas acerca do pensamento. Retomando Sócrates e Platão, a autora resgata a compreensão de ser o pensamento o diálogo interior que alguém estabelece consigo mesmo, um estado eminentemente ativo (CH, 2010, p. 363). Tal compreensão é colocada em oposição à contemplação, a qual possui como característica determinada passividade frente a uma verdade dada, atitude que beira a credulidade e a quietude.

Em termos históricos, ao menos desde Platão ocorrem inversões relativas às visões de mundo que caracterizaram determinada época ou período da história. Dentre essas inversões, Arendt cita Marx, que inverte o sistema hegeliano³⁰, e Nietzsche, que reavalía o sensual³¹ e o natural³² em comparação com o suprassensual³³ e o supranatural³⁴.

mesmo supondo um "gênio maligno" que engana sobre sentidos, matemática ou existência corporal, o ato de duvidar revela uma *res cogitans* — substância pensante — cuja presença é autoevidente e irresistível à negação. Descartes o trata como percepção clara e distinta, primeira verdade que ancora o método: dela derivam provas da existência de Deus e do mundo externo. Essa certeza existencial redefine o sujeito como *ego cogito*, priorizando a razão interior sobre autoridades externas, inaugurando o subjetivismo moderno e dualismo mente-corpo. Assim, o *cogito* não prova apenas existência individual, mas estabelece o critério de verdade para toda a metafísica cartesiana (Cf.: DESCARTES, 2004).

³⁰ A inversão do sistema hegeliano por Marx transforma a dialética idealista em materialista, priorizando a prática social sobre o devir lógico do Espírito Absoluto. O sistema de Hegel, exposto na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e na *Lógica*, concebe a realidade como processo dialético do Espírito (Geist): tese (abstrato), antítese (negativo) e síntese (concreto) onde o universal lógico se realiza na história como autodesenvolvimento da Ideia Absoluta, culminando na liberdade racional do Estado prussiano. Marx "inverte" esse esquema nas *Teses sobre Feuerbach* (1845): em vez de o real ser aparência da Ideia (idealismo), a consciência é produto das relações materiais de produção; a dialética torna-se motor histórico das contradições de classe, impulsionada pela práxis revolucionária — “os filósofos apenas interpretaram o mundo; o importante é transformá-lo” (11ª tese). Assim, o concreto precede o abstrato, e a história humana substitui o devir lógico (Cf.: HEGEL, 2017; MARX, ENGELS, 2007).

³¹ No cerne da filosofia nietzschiana, o sensual representa a afirmação dionisíaca da vida: não mero hedonismo vulgar, mas a intensidade criadora dos afetos corporais que geram arte, paixão e grandeza. Nietzsche o exalta como antídoto à “guerra contra os sentidos” imposta pela moral de rebanho, que dessensualiza o homem em prol de um além-mundo ilusório; em sua visão, espiritualizar a sensualidade — elevá-la a amor ou trágico saber — é o triunfo do forte sobre o niilismo, restaurando a terra como único solo da existência (Cf.: NIETZSCHE, 2007).

³² O conceito de “natural” em Nietzsche caracteriza o domínio primordial da vida como fluxo instintivo, conflituoso e criador de forças, regido pela vontade de potência em sua pureza pré-moral. O natural opõe-se, desta maneira, à artificialidade da moral convencional: não é idílio romântico, mas a crueldade inerente à *physis* — luta, hierarquia, instintos sem culpa ou redenção. O filósofo o reivindica contra a “contranatura” cristã, que demoniza paixões e corpo para impor ideais supranaturais; afirmar o natural significa retraduzir o homem à terra, transvalorizar valores decadentes e engendrar o super-homem (*Übermensch*) (Cf.: NIETZSCHE, 2009).

³³ O conceito de “suprassensual” (do alemão *übersinnlich*) em Nietzsche designa o mundo metafísico ilusório inventado pela moral ascética, um reino de valores “puros” e eternos oposto ao sensível e vital. Para o filósofo, o

De modo semelhante, Arendt lida, tomando como ponto de partida a invenção do telescópio, a dúvida e o *cogito* cartesiano, com a inversão instaurada como consequência espiritual das descobertas de Galileu no campo científico. A ciência e a filosofia modernas trouxeram uma convicção profunda: a de que a verdade não está simplesmente “à fora” esperando para ser descoberta, mas que o ser humano só consegue conhecer aquilo que ele mesmo é capaz de fabricar ou calcular. Em outras palavras, deixamos de olhar para a natureza como algo que nos ensina e passamos a confiar apenas nos resultados que nós mesmos produzimos. Isso gerou consequências inesperadas e graves. Primeiro, passamos a duvidar de tudo o que os nossos olhos e ouvidos nos dizem (o ceticismo). Depois, acabamos perdendo o mundo. Isso significa que, ao ficarmos presos apenas às nossas próprias fórmulas, máquinas e pensamentos, deixamos de ter aquele sentimento de que o mundo é um lugar real e compartilhado, onde as coisas têm um sentido próprio que vai além da utilidade que damos a elas:

A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros com quem compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa perecibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo (CH, 2010, p. 366).

A modernidade, portanto, caracteriza-se não exclusivamente pela perda do mundo, mas também pela diminuição da estima atribuída pelos filósofos nos séculos que a precederam. Essa diminuição do interesse pela filosofia significou o declínio do interesse pela capacidade de pensar. Em seu diagnóstico, Arendt considera que a alienação do mundo se deu de maneira tão radical que se estendeu à obra, à reificação e à produção de coisas. Essas coisas que, uma vez fabricadas, já são parte integrantes do mundo.

suprassensual surge como resíduo da crença platônico-cristã em uma realidade "verdadeira" além dos sentidos, que desvaloriza o corpo e a terra em favor de uma existência espectral. Nietzsche o critica como sintoma de decadência: em *Genealogia da moral*, revela-o como invenção dos fracos para inverter valores, transformando a negação da vida em virtude suprema. Essa crítica impulsiona a transvaloração rumo ao dionisíaco, afirmando o sensível como único real (Cf.: NIETZSCHE, 2005).

³⁴ O conceito de "supranatural", por sua vez, refere-se à crença em uma ordem ou realidade além do mundo natural, inventada pela moral ascética cristã e platônica para justificar o desprezo pela vida terrena e corporal. Dentro da filosofia nietzschiana, o supranatural atua como contranatura: uma esfera ilusória de "verdades eternas", valores absolutos e um além-mundo que nega os instintos vitais, impondo a castração dos impulsos naturais em nome de uma suposta pureza espiritual. Nietzsche o desmascara como mecanismo dos fracos para inverter valores, transformando fraqueza em virtude e vida em pecado, como exposto em sua crítica à moral de rebanho. Essa denúncia impulsiona a naturalização do homem, retraduzindo-o à *physis* para afirmar a terra e a vontade de potência contra toda transcendência (Cf.: NIETZSCHE, 1995).

De alguma maneira, a condição de sujeito isolado (o homem de massa) não estabelece distinção precisa em relação ao trabalhador fabril de Marx. Mesmo na fábrica e na presença de outrem, cada indivíduo encontra-se, na realidade, isolado, compartimentado e controlado em razão de suas funções. Um trabalho alienado em que o sujeito está distante, embora fisicamente próximo, dos demais, compartilhando com seus companheiros apenas o que a necessidade lhe impõe, tal como as peças de uma máquina se relacionam para manter o funcionamento do processo produtivo. Daí a desconfiança de que todas essas perdas — de si, dos outros e do mundo — estejam conectadas.

Em ambas as situações, seja o sujeito alienado de si (conforme Marx) ou do mundo e dos outros (segundo Arendt), o que parece assertivo consiste na condição existencial de seus atores: o sujeito isolado, atomizado e alheio às coisas que ele mesmo produz.

Independente da abordagem a seguir, seja o sujeito percebido à maneira arendtiana ou marxiana, a faculdade de pensar é algo intrínseco ao ser humano, na medida em que cada indivíduo se encontra em condição de estabelecer esse diálogo silencioso de si consigo mesmo. Isso porque, como fica claro nas lutas pela causa operária, conselhos e organizações dos trabalhadores nos escritos marxianos, como no conceito de imprevisibilidade humana de Arendt, essa mesma imprevisibilidade lança luzes e mantém viva a esperança de que, em algum momento, o novo venha a ocorrer, manifestar e transformar a realidade.

Nas linhas que se seguiram, discutimos a situação do ser humano na era moderna através da figura do *homo faber* — termo que descreve o homem como um “fabricante”. Diferente daquele que apenas trabalha para comer e sobreviver, o *homo faber* é o sujeito que cria objetos duradouros e transforma a natureza com suas próprias mãos. Ele não produz apenas para o consumo imediato, mas constrói o mundo material que nos rodeia: as casas, as ferramentas e as obras de arte. Para Arendt, essa figura é fundamental porque ela é a responsável por dar ao mundo uma certa estabilidade, criando um cenário físico em que a vida pode se desenrolar com algum sentido de permanência.

Enquanto sujeitos em uma era em que o mundo se tornou palco da inteligência e engenhosidade humana, nada mais natural que elegê-lo como seu ator principal. O problema, segundo Arendt, foi que a história não seguiu esse caminho. A estima com que a era moderna recebeu o *homo faber* foi rapidamente eclipsada pela promoção do trabalho como a atividade mais elevada na hierarquia da *vita activa*:

A promoção a atividade do trabalho foi precedida por certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*, altamente característico da era moderna e que, realmente, resultaram quase automaticamente da própria natureza dos eventos

que deram origem à era moderna. O que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo da modernidade. No que diz respeito ao *homo faber*, a moderna mudança de ênfase do “o que” para “o como”, da própria coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum pura benção. Ela privou o homem como produtor e construtor daqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam seguido de guias em seu fazer e critérios para seu julgamento (CH, 2010, p. 383).

O que aconteceu foi que o *homo faber*, antes construtor e produtor, tornou-se parte integrante do processo produtivo. Se, inicialmente, era visto como um sujeito de valor, agora, alocado no interior dos processos, tornou-se igualmente um produto que, em si mesmo, não ocupa lugar algum. Ao considerar a produção em termos de processo, a ênfase e o prestígio recaem sobre os meios de produção, e nunca sobre o fim. Enquanto sujeito em si, o homem se torna mais um empecilho do que uma contribuição no processo de produção. Ainda, segundo Arendt:

Certamente, nenhuma outra atividade da *vita activa* tinha tanto a perder com a eliminação da contemplação do âmbito das capacidades humanas significativas quanto a fabricação. Pois, ao contrário da ação, que consiste em parte no desencadeamento de processos, e ao contrário da atividade do trabalho, que segue bastante de perto os processos metabólicos da vida biológica, a fabricação experimenta os processos, caso chegue de algum modo a percebê-los, como simples meios para um fim, isto é, como algo secundário e derivado. Além disso, nenhuma outra capacidade tinha tanto a perder com a moderna alienação do mundo e a promoção da introspecção a um expediente onipotente para a conquista da natureza quanto aquelas faculdades voltadas basicamente para a construção de um mundo e a produção de coisas mundanas (CH, 2010, p. 384).

Em questão, a supressão do valor de uso pelo valor de troca (MARX, 2017). Para as sociedades modernas, o que importa não é o objeto em si, mas a experiência que a posse de tais objetos implica. O que é considerado é o grau de dor ou de felicidade que a posse de determinado objeto proporciona. Na medida em que os objetos perdem seu valor de uso, seus produtores perdem seu valor na tecitura social.

Daí a resposta de Arendt ao porquê de a derrota do *homo faber* ter coincido com a vitória do *animal laborans*. Para ela, essa vitória se deu em razão da promoção da atividade do trabalho como a “*mais alta posição entre as capacidades do homem*” (CH, 2010, p. 392) e à eleição da vida como bem supremo na sociedade moderna.

A eleição da vida como bem supremo está intrinsecamente ligada à tradição cristã. Em razão de sua escatologia, a fé cristã significou um refúgio para aqueles que sabiam que o mundo físico estava condenado. A ênfase, então, deixa de estar vinculada ao desejo dos antigos pela imortalidade, obtida através de uma vida mundana esplendorosa, e recai sobre a manutenção das necessidades básicas do processo vital. Essa inversão ressignificou

negativamente o papel da fama e da glória entre os mortais, tomadas agora como posições triviais e ilusórias, opostas à verdadeira aspiração à imortalidade.

Na era moderna, a vida pública dá espaço à vida individual, e a salvação e a imortalidade do homem passaram a ser compreendidas em termos estritamente subjetivos. A promessa da imortalidade cristã colocou a vida, desde sua concepção, em destaque, o que resultou em um aumento da além-mundania, cujas consequências implicaram, igualmente, o aumento da importância da vida na terra. Isso porque *“a vida na terra pode ser apenas o primeiro e mais miserável estágio da vida eterna, ainda assim é a vida e, sem essa vida que termina com a morte, não pode haver vida eterna”* (CH, 2010, p. 395). Daí a suspeita arendtiana de que, quando o credo cristão ocupou uma posição central no Ocidente, a vida na terra passou a ser entendida como o bem supremo do homem.

Como resultado dessa compreensão, a percepção de que o trabalho, a obra e a ação encontram-se em posições equivalentes, sujeitas às necessidades da vida presente. Nesse contexto, a atividade do trabalho deixou para trás parte do desprezo que os antigos fomentavam em relação a ela. Também a vida do escravo adquiriu novo significado, uma vez que ele era coagido a aceitar as mazelas que a vida lhe guardava, sem jamais abdicar dela.

Embora essa ressignificação da vida decorrente da tradição cristã, Arendt enfatiza que o trabalho em si não significou um projeto cristão como recurso à punição do pecado original. Mesmo no cristianismo, o trabalho representou um meio necessário à manutenção da vida e nunca um fim em si mesmo. Apenas na modernidade o trabalho se converte em metabolismo da vida e apenas no seu desenrolar é colocado como meio de realização pessoal ou instrumento para se alcançar a felicidade. Nesse sentido, apoiando-se em Santo Tomás de Aquino, Arendt afirma que:

Para ele, o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana, e conclui daí que não é de modo algum necessário que todos os homens ganhem o pão com o suor do rosto; antes, isso é uma espécie de recurso último e desesperado de resolver o problema ou de cumprir seu dever (CH, 2010, p. 396-397).

Não obstante exista esse hiato por parte de Santo Tomás, o fato é que, com o desenrolar da doutrina cristã, a atividade do trabalho foi, por muitas vezes, interpretada como meio de mortificação da carne, contrabalanceando outras formas religiosas de exercícios dolorosos ou mesmo de autotortura.

Parece importante nesse contexto, enfim, o fato de que o cristianismo jamais desenvolveu uma teoria positiva sobre o trabalho. O argumento de Arendt sobre este fato está

na prerrogativa da prioridade atribuída à *vita contemplativa* pelos cristãos em detrimento das demais atividades humanas. Como consequência, a manutenção, na modernidade, da vida como o bem supremo do homem e, em decorrência dessa eleição, a compreensão do trabalho como a atividade humana fundamental, dada sua correlação inerente à manutenção do processo vital.

Numa perspectiva social, a própria necessidade tornou-se, na era moderna, obsoleta. Já não trabalhamos com o intuito de satisfazermos apenas nossas necessidades vitais imediatas; pelo contrário, o trabalho em si converteu-se na razão *per se* da existência humana. Coletiva ou individualmente, enquanto seres humanos, já não ocupamos lugar algum ou significamos o que quer que seja, senão alguém que trabalha com o único objetivo de manter, a exemplo de qualquer animal, repetindo padrões e comportamentos, a continuidade da espécie humana. Identificamos aqui o ápice da vitória do *animal laborans*, em que o consumo e a produção se tornam um ciclo infinito que devora a própria durabilidade do mundo.

2.5 Da crítica ao “essencialismo arendtiano”

A crítica àquilo que ficou conhecido como “essencialismo” arendtiano reporta aos anos 1990, quando muitos comentadores de sua obra a acusaram de estabelecer distinções fenomenológico-conceituais rígidas em sua teoria política³⁵. Dentre os pressupostos apresentados, questiona-se sobre sua operacionalidade no contexto moderno, de economia capitalista, assim como sua plausibilidade quando se questiona sobre a possibilidade de estabelecer limites entre a esfera política e as outras áreas da vida humana.

Não ao acaso, grande parte dessas discussões giram em torno do lugar em que cada atividade humana pode ser exercida, de modo que aquilo que pertence ou não à política estaria definido de antemão, em razão do produto ou finalidade de cada atividade, a exemplo de sua localização (trabalho, obra e ação) e do seu espaço de realização (privado ou público).

A dificuldade, nesse contexto, atravessa inúmeras questões. Dentre elas, a de decidir o que pertence ou não à esfera política, isto é, precisar que assuntos estão, ou não, abertos à discussão política. Excluindo o privado e o social desse arcabouço, questões de ordem do tempo presente estariam condenados ao apagamento.

Acerca dessa discussão é profícua a análise de Benhabib sobre o método arendtiano, que ela nomeia “essencialismo fenomenológico”, fundado na crença de que “*cada tipo de*

³⁵ Acerca dessas discussões, ver: HABERMAS, 1977; PITKIN, 1981; D’ENTREVES, 1994; BENHABIB, 1996.

*atividade humana tem um “lugar” próprio onde pode ser realizada”*³⁶ (BENHABIB, 1996, p. 124), posição essa que, segundo a autora, leva Arendt a confundir em muitos momentos, distinções conceituais com processos sociais e análises ontológicas com descrições institucionais e históricas.

Apoiando-se na análise do dualismo entre os conceitos de ação e de esfera pública de Arendt articulada por Maurizio d'Entreves em *The political philosophy of Hannah Arendt* (1994), Benhabib procura responder às lacunas deixadas por Arendt relacionando ambos os conceitos aos dois modelos de política por ela apresentados, em momentos e textos distintos.

O primeiro modelo, denominado heroico ou agonístico, vai ao encontro aos pressupostos teóricos deixados por Arendt quando do resgate da organização da *pólis* grega, que concebe a política como a atividade de realizar grandes e memoráveis feitos, por parte de uma elite cívica republicana. O segundo modelo, de natureza democrática, participativa e associativa, compreende a política como passível de ser realizada por cidadãos comuns, baseada tanto nas experiências revolucionárias modernas como na filosofia de Immanuel Kant.

Esquivando-se da teoria da ação comunicativa de Habermas, orientada para alcançar o entendimento entre os interlocutores com base em pretensões de validade levantadas nos atos de fala, que Benhabib acredita não dá conta da complexidade inerente às distinções conceituais de Arendt, ela opta por utilizar a terminologia de modelo narrativo da ação, aludindo com essa nomenclatura, uma ação inserida numa “teia de relações e de histórias encenadas” (BENHABIB, 1996, p. 125).

O que parece distinguir ambos os modelos é que, enquanto a perspectiva agonística busca revelar uma essência antecedente, “o quem se é”, o segundo modelo sugere que “o quem se é” emerge no processo de fazer a ação e contar a história. Em outras palavras, enquanto o primeiro mostra-se como um processo de descoberta, de natureza essencialista, o segundo se caracteriza como um processo de invenção, de construção, concordante com a compreensão arendtiana dos assuntos humanos como inconstantes e imprevisíveis.

Essa tensão inerente aos dois modelos de ação de Arendt é duplicada, também, em seu conceito de esfera pública. Benhabib resgata essa dualidade do “público”, primeiro significando “*que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível*” (CH, 2010, p. 61), portanto, um “espaço de aparição”, depois, imbricado à ação narrativa, mesmo que também necessitando desse “espaço de aparição”, não

³⁶ that each type of human activity has a proper "place" in which it can be carried out. (BENHABIB, 1996, p. 124).

necessariamente carece de estar acessível a todos. A ação narrativa prescinde de um espaço de antemão estruturado para que se realize. Antes, ela se coloca como o material constitutivo de toda a vida humana e se realiza onde dois ou mais se encontram reunidos. Nesse sentido, na ausência de um espaço institucional adequado, a esfera pública pode ser transferida para espaços privados onde laços de amor, amizade e solidariedade são estabelecidos.

Considerando ambos os modelos à luz da teoria da ação de Hannah Arendt, faz-se necessário compreender que toda ação é constituída narrativamente. Dentre estas narrativas, algumas podem se destacar e revelar “o quem se é” por meio de palavras e atos, sustentando o modelo de ação agonístico, mesmo se tratando de um fenômeno raro. De modo geral, os muitos e pequenos gestos do cotidiano não atingem tamanha dimensão. A relevância política de cada uma dessas histórias dependerá de sua proporção, de modo a romper o interesse particular e transformar-se em matéria de interesse comum. Ao correlacionar ambos os modelos de ação política, Benhabib acaba por atribuir às esferas pública e privada um aspecto intrinsecamente dialógico, de modo que o ato de especificar ambas as esferas, constitui um movimento teórico, cujo objetivo passa a ser o de perceber o mundo segundo nuances diferentes.

Discutimos, nesse capítulo, as implicações decorrentes da confusão instaurada na era moderna entre as esferas do público e do privado. Ainda que mencionada, ficou fora do escopo da presente análise uma consideração mais detida sobre a noção de esfera social, a qual tem suscitado diversas críticas à abordagem arendtiana da questão social. Tal abordagem é considerada, por alguns de seus críticos (PITKIN; HABERMAS; D’ENTREVES; BENHABIB) insuficiente ou inadequada para dar conta das transformações e exigências do contexto moderno. Essa problemática será objeto de exame no capítulo seguinte.

CAPITULO 3: A QUESTÃO SOCIAL

O tratamento conferido por Arendt à questão social constitui um elemento significativo no conjunto de sua obra. Isso porque ela surge invariavelmente acompanhada, e muitas vezes confundida, pelas críticas arendtianas à esfera social. Nosso argumento consiste na observação de que, antes de uma insensibilidade em relação aos pobres, encontramos em Arendt uma resistência excessiva ao social. Tal resistência justifica-se, segundo a autora, em razão do efeito de desconfigurar as linhas tradicionais que delimitavam o privado e o público, prejudicando ambas as esferas.

O social, conforme a autora, apresenta como característica a busca incessante por segurança, estabilidade e bem-estar, sendo regulado por necessidades e condições materiais que implicam trabalho e economia. No entanto, ao se expandir, o social tende a ocupar o espaço da política, enfraquecendo a ação e a deliberação, distúrbio que compromete a autonomia da política. Em decorrência desses eventos que ela insistirá em separar o social, o econômico e o político, com o intuito de resguardar e reivindicar o lugar e a dignidade da política no mundo moderno.

Tomando a questão social como eixo estruturante de nossa análise, iniciaremos este capítulo (3.1) com a delimitação conceitual entre a esfera social e a questão social, distinção fundamental para a compreensão do núcleo da crítica arendtiana à sociedade moderna. Este exame preliminar nos permitirá uma aproximação com os fundamentos teóricos que orientam a leitura de Arendt sobre o advento da sociedade de massas e o obscurecimento da política contemporânea.

Na seção subsequente (3.2), apresentaremos a crítica de d'Entrèves à exclusão da economia da esfera pública por parte de Arendt, com atenção especial às implicações teóricas e às limitações analíticas dessa exclusão no interior de seu arcabouço conceitual. Prosseguiremos a investigação (3.3) abordando o diagnóstico arendtiano das revoluções francesa e americana, com ênfase nos desdobramentos teóricos decorrentes de seu diálogo com Rousseau. Este ponto nos servirá de base para a análise de algumas das características psicológicas e sociais do homem de massa, em contraste com a figura do homem de ação tal como delineada no século XVIII. Discutiremos, ademais, as principais divergências entre Arendt e Marx no tocante ao papel atribuído aos pobres no processo revolucionário francês.

Na sequência (3.4), ainda na esteira da Revolução Francesa, examinaremos a centralidade da compaixão nos discursos e afetos dos agentes revolucionários, com especial atenção à sua conversão em categoria política e às consequências destrutivas decorrentes

desse movimento. Nossa análise buscará compreender como a politização da compaixão contribuiu para a substituição do espaço da deliberação pela imposição de sentimentos moralizantes. Por fim (3.5), encerraremos esta discussão com a análise de um texto de Arendt sobre a Revolução Húngara de 1956. Nosso objetivo será refletir sobre as relações entre pobreza e ação política, problematizando as formas pelas quais tais categorias se articulam no interior dos contextos revolucionários e os modos como se manifestam historicamente enquanto forças potencialmente transformadoras.

3.1 Da confusão entre a questão social e a esfera social

Em *A Condição Humana*, Arendt define o social como a “*ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública*” (CH, 2010, p. 46). Esse movimento não apenas confundiu as antigas fronteiras entre o privado e o público, como alterou profundamente seu significado e importância na vida dos cidadãos.

No período moderno, a esfera privada assumiu o sentido de "privatividade", resguardada à intimidade e à proteção do que deve permanecer pessoal e inacessível à coletividade. O aspecto relevante que destacamos aqui é que a esfera privada não se originou como uma oposição direta ao político, mas como um contraponto ao social. Enquanto o político é o espaço da ação e da pluralidade, em que os indivíduos aparecem uns para os outros, o social dilui as fronteiras entre o público e o privado, ameaçando a autenticidade da intimidade. Assim, vemos que a esfera privada se configura como uma barreira contra a intrusão do social, protegendo a singularidade e a interioridade do indivíduo.

Apoiando-se em Rousseau, Arendt parece compreender a esfera da intimidade como uma reação às “exigências niveladoras do social”, fenômeno que hoje tratamos como conformismo. A ênfase parece recair sobre o contrato social ao estilizar uma sociedade na qual seus membros se encontram submetidos a uma “vontade geral”. Diferente do que acontecia no ambiente familiar pré-moderno, em que essa vontade coincidia com o poder despótico do chefe do lar, na modernidade — em que o número de indivíduos é massivamente ampliado —, essa figura se mostra desnecessária.

Ao tornar obsoleta a existência de um único homem no governo, a exemplo da estrutura monárquica, a sociedade moderna passa a ser caracterizada como um "governo de ninguém". Esse "ninguém", no entanto, não implica um espaço vazio; ele é ocupado pela

burocracia, cujas versões podem ser tão ou ainda mais cruéis e tirânicas que as formas de governo precedentes. Um fator decisivo nesse contexto, conforme Arendt,

é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e várias regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a façanha espontânea ou a façanha extraordinária (CH, 2010. p. 49).

Implícita nessas palavras a prerrogativa de que o lugar de cada indivíduo no escopo social prescinde de significado próprio, uma vez que a ênfase recai sobre o tipo de comportamento esperado e equacionado à sua posição. Partindo da crítica à psicologia do comportamento (behaviorismo), Arendt avança para uma sociologia comportamental ao indicar o esmaecimento das diferenças que existiam entre os vários grupos nas sociedades pré-modernas.

Ao que parece, a perda desse elemento distintivo e do zelo pela excelência situa-se na intrínseca relação entre a esfera social e a sociedade de massas. Isso porque a sociedade de massas representou o momento em que o domínio do social se impôs sobre todos os membros da coletividade, transformando as relações humanas e as dinâmicas de poder. Nesse novo contexto, elementos fundamentais da vida política e da ação passaram a ser considerados assuntos privados de cada indivíduo.

A igualdade, então, deixou de ser vista como uma celebração da pluralidade e da ação, constituindo-se sobre o conformismo generalizado. Tal transformação tornou-se viável quando “*o comportamento substituiu a ação*” (CH, 2010, p. 50) como a principal forma de interação humana. O comportamento, em sua uniformidade e previsibilidade, serve para silenciar as expressões únicas e autênticas que caracterizam a ação política, marcando o triunfo de uma igualdade vazia, sem espaço para a liberdade ou para a divergência.

Esse conformismo desempenhou o mesmo papel na ciência econômica moderna, que teve na estatística seu principal instrumento técnico, inserindo o homem em um processo de produção que, para além da repetição, pouco ou nada lhe acrescenta. Esse processo se estendeu à política, descartada pelas massas como matéria irrelevante. Desta maneira, a sociedade moderna passou a se configurar como

a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público (CH, 2010. p. 56).

No que tange à questão social, embora recorrente desde *Origens*, o tema aparece melhor elaborado em *Sobre a Revolução*, obra dedicada ao estudo das revoluções modernas, com destaque para as revoluções Americana (1775-1783) e Francesa (1789-1799). Em 1963, Arendt apresenta uma postura renovada em relação aos seus escritos anteriores, influenciada pelo surgimento de organizações e movimentos políticos não violentos que, a partir da metade do século XX, começaram a conduzir governos democráticos ao poder em diversas nações ao redor do mundo. Esse fenômeno lhe conferiu certa dose de esperança sobre o futuro próximo, uma vez que, ao contrário das sombras de autoritarismo e totalitarismo que marcaram suas análises anteriores, agora emergia a possibilidade de uma renovação política construída através da ação pacífica e da mobilização popular. A demonstração de que a luta por liberdade e por uma nova forma de governo poderia ser bem-sucedida sem recorrer à violência transformou sua visão sobre o potencial de mudança nas estruturas políticas, oferecendo uma nova perspectiva sobre o poder da ação coletiva e da resistência não violenta.

Ao escrever sobre as revoluções, Arendt enfatiza o sentido inteiramente novo que o termo “revolução”³⁷ adquiriu no período moderno. Sua origem encontra-se na astronomia copernicana, a qual, em linhas gerais, indicava o movimento preordenado, irresistível e cíclico dos planetas ao redor do sol, rompendo com a conotação antiga vinculada à ideia de revoltas ou rebelião.

A partir do século XVII, o termo assume um sentido político, ainda que metaforicamente próximo de sua raiz original. Tal sentido evidencia o desejo dos primeiros revolucionários de restaurarem experiências políticas precedentes e de romperem com estruturas tirânicas de governo, baseadas na violência e na opressão.

Embora o desconfiado otimismo presente em sua obra de 1963, não escapou a Arendt a acusação de ser insensível à pobreza escancarada de parcela significativa da população francesa oitocentista, bem como aos desvios operados acerca da escravidão no cenário

³⁷ A palavra “revolução” deriva do termo latino “*revolutio*”, que significa o ‘ato de dar voltas’, de “*revolutus*”, particípio passado de “*revolvere*” (‘virar, dar voltas, girar’), sendo este último vocábulo formado pelo prefixo “re” - ‘de novo’, mais o radical “*volvere*” – que significa “girar”. Para além destas significações científicas pode denotar, também, tal como observamos a partir do século XVII, um movimento de revolta contra algum tipo de poder estabelecido, objetivando, essencialmente, transformações significativas nas instituições econômicas, políticas, morais e culturais. Considerando-a do ponto de vista da burguesia, incorremos sobre os movimentos contrários à aristocracia, caracterizada pelas monarquias absolutistas e pelos títulos de nobreza, transformadas em sociedades capitalistas de produção mercantil liberal, cujos objetivos foram o de garantir o desenvolvimento das relações capitalistas de produção como assumir o papel de nova classe dominante ou elite social. O proletariado, por sua vez, à esteira do pensamento de Marx, compreendia a revolução, primeiro, como instrumento de supressão da exploração capitalista; segundo, em termos de luta de classes, objetivando a extinção das classes e, conseqüentemente, do modo de produção capitalista, sendo a classe operária o sujeito revolucionário fundamental, capaz de emancipar-se e a toda a sociedade. A título de aprofundamento, ver: ABBAGNANO, 2007; ARENDT, 2009; 2011; KOSELLECK, 2006.

revolucionário norte-americano. Ao invés de um olhar cuidadoso às condições materiais de existência, destaca-se em sua análise a acusação de que a entrada dos pobres na esfera política teria levado a Revolução Francesa à ruína.

À luz do pensamento revolucionário, Arendt destacou a inserção do conceito de "necessidade histórica", particularmente no contexto da francês. Por trás desse conceito, encontra-se a necessidade biológica, intrinsecamente ligada ao processo vital e à manutenção da subsistência. Foi sob a pressão dessa necessidade que os pobres ascenderam à cena revolucionária francesa, constituindo-se como a força que, movida pela urgência de suas necessidades materiais, buscou a transformação das estruturas sociais e políticas.

Porém, Arendt alerta que essa motivação, embora legítima e urgente, não corresponde à busca pela liberdade ou pela ação política genuína, e sim à tentativa de atender a uma necessidade imediata e existencial. Esse impulso revolucionário, centrado na sobrevivência, acaba por modificar a natureza da ação política, muitas vezes submergindo o ideal de liberdade em demandas mais pragmáticas e urgentes, constituindo, de tal maneira,

o conjunto de imagens biológicas que sustenta e perpassa as teorias orgânicas e sociais da história, que têm em comum o fato de enxergar uma multidão – a pluralidade empírica de uma nação, de um povo ou de uma sociedade – como um único corpo sobrenatural, movido por uma “vontade geral” irresistível e sobre-humana (SR, 2011, p. 93).

É a essa realidade que, conforme a autora, viemos a chamar, a partir do século XVIII, de questão social ou da existência da pobreza. A pobreza, esclarece Arendt,

é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação. Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à sua ruína, pois era a multidão dos pobres (SR, 2011, p. 93).

Intrínseco a essa passagem, está a histórica oposição entre necessidade e liberdade, um contraste que se revela de maneira contundente quando os pobres irrompem no palco da Revolução Francesa. Isso porque, segundo Arendt, eles não carregavam consigo o desejo de fundar um novo corpo político ou inaugurar um novo começo, mas buscavam atender às exigências do mero processo vital.

Nesse contexto, a relação fundamental entre a pobreza e a esfera social torna-se crucial à nossa análise. A pobreza, para além de uma condição material, constitui uma realidade

social que limita o indivíduo à esfera privada da subsistência, afastando-o da esfera pública, em que a criação de novos começos é possível. Essa invasão da necessidade na esfera pública transforma a política em um esforço administrativo de sobrevivência, despojando-a de sua capacidade de revelação e ação livre. Nesse sentido, acompanhamos a reflexão de Correia, que escreve:

A mesma esfera social que promoveu a colonização do espaço público pela dinâmica privada do trabalho, do consumo e da acumulação permitiu a emergência da questão social da existência da pobreza como um problema relevante e não como um inevitável dado da natureza (CORREIA, 2022, p. 349).

Ao que parece, é menos das condições materiais de existência — embora consideremos que estas não devam ser desprezadas —, que da esfera social que emergem os perigos que preocupam Arendt. Entretanto, parece digno de nota o fato de que a Revolução Húngara³⁸, assim como os movimentos libertários que eclodiram pelo mundo (África do Sul³⁹, Polônia⁴⁰, Tchecoslováquia⁴¹, entre outros), a conduziram a cogitar uma nova concepção de esfera social, uma vez que tais eventos tiveram em comum a participação e a contribuição maciça da classe trabalhadora e operária.

No entanto, apesar do protagonismo dessas classes no conjunto destas revoluções, Arendt mantém rígidas suas distinções conceituais e fenomenológicas entre o social e o político, mostrando-se contrária a qualquer imbricação entre ambos, pois teme pela integridade da política, cujo sentido e objetivo consiste na fundação da liberdade.

³⁸ A Revolução Húngara de 1956 foi impulsionada por trabalhadores e operários que, além de se oporem à repressão soviética, buscaram um socialismo democrático e mais justo. As fábricas tornaram-se centros de resistência, com os operários organizando greves e exigindo autonomia, refletindo uma luta por liberdade política e justiça social, embora o movimento tenha sido suprimido pela intervenção militar soviética (Cf.: ARENDT, 2011; HOBSBAWM, 1995).

³⁹ Os trabalhadores e operários desempenharam papel essencial na luta contra o apartheid na África do Sul, mobilizando-se em sindicatos como a COSATU e NUMSA. As greves gerais e os boicotes às indústrias chave refletiam a união entre a resistência racial e as demandas por justiça econômica, com a classe trabalhadora buscando um socialismo mais inclusivo e democrático (Cf.: MANDELA, 1995).

⁴⁰ O Solidariedade, formado em 1980, foi um movimento operário crucial na luta contra o regime comunista polonês, combinando a defesa de melhores condições de trabalho com a luta por liberdade política. O movimento operário desempenhou um papel central nas mudanças políticas da Polônia, e seus sucessores continuaram a promover a solidariedade entre os trabalhadores, integrando as lutas sociais e políticas pela liberdade (Cf.: HOBSBAWM, 1995; REIS FILHO, 2000; WALESIA, 1991).

⁴¹ Na Tchecoslováquia, os trabalhadores e operários foram fundamentais nas revoltas contra o regime comunista, especialmente durante a Primavera de Praga e a Revolução de Veludo. As greves e manifestações refletiam um desejo de mudanças políticas e econômicas, com os operários buscando não apenas a liberdade política, mas uma transformação social que atendesse suas necessidades (Cf.: HOBSBAWM, 1995; REIS FILHO, 2000).

Pertinente às distinções conceituais — que isolam o social, o econômico e o político —, encontramos em Jürgen Habermas (1980) a crítica de que, ao estilizar a imagem da *pólis*, Arendt acaba por considerar patológica a relação estabelecida entre essas esferas na modernidade. Segundo o autor, essa postura tornaria sua teoria política inviável em nossas sociedades contemporâneas. Conforme Habermas:

Um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social (HABERMAS, 1980, p. 110).

Em sua teoria da ação comunicativa, Habermas (2012) enfatiza a ideia de que a legitimidade política surge como resultado da interação racional e deliberativa entre os cidadãos. Esse modelo pressupõe um espaço público em que os indivíduos possam discutir livremente, sem coação, e alcançar consensos baseados na argumentação e na reciprocidade. O processo discursivo visa superar a desigualdade, permitindo que todas as vozes sejam ouvidas e que as decisões coletivas sejam fundamentadas na razão compartilhada. Habermas vê nesse modelo a chave para uma democracia verdadeira, na qual o diálogo e a cooperação constituem os pilares da formação das normas sociais.

Para Correia (2008), a vantagem do modelo de Habermas sobre o modelo arendtiano reside em sua característica fundamental de ser radicalmente indeterminado e aberto. Habermas não predefine a agenda do debate público nem limita o acesso ao espaço onde essas discussões ocorrem. Essa abertura permite que os temas emergentes sejam determinados pelos próprios participantes, em um processo comunicativo inclusivo e livre de coações, garantindo a diversidade de perspectivas e a construção coletiva de consensos.

Entretanto, ainda segundo Correia, o filósofo “*seguramente se equivoca quando filia Arendt à tradição contratualista e também quando passa ao largo do vigor crítico das rígidas distinções na obra de Arendt*” (CORREIA, 2008, p. 105). Ao associá-la à tradição contratualista, Habermas contraria o núcleo do pensamento arendtiano, que valoriza a ação coletiva e a criação de espaços públicos de deliberação, em vez de pactos formais entre indivíduos. Além disso, o filósofo parece negligenciar a força crítica das rigorosas distinções que permeiam a obra de Arendt, as quais são centrais para nossa compreensão de sua concepção de liberdade e pluralidade na esfera pública.

Outra objeção de Correia à Habermas diz respeito ao conceito de “consenso”. Tal expressão não é utilizada nem considerada por Arendt em suas reflexões, para quem a política

funda-se no estabelecimento de acordos, sempre sujeitos a discrepâncias em virtude da pluralidade de interesses ou dos objetivos em questão.

Para além das divergências teóricas, interessa-nos neste diálogo a distinção entre a esfera social e a questão social, fundamental à nossa compreensão sobre a crítica arendtiana às dinâmicas modernas: a esfera social corresponde ao espaço intermediário que surge entre o público e o privado na modernidade, em que questões antes restritas à administração doméstica, como o trabalho e a subsistência, passaram a dominar o espaço público; a questão social, por sua vez, está relacionada especificamente à pobreza, indicando o problema da necessidade biológica que, quando politizada, desloca o foco da ação pública à mera administração.

Enquanto que o social dissolve as fronteiras tradicionais entre o público e o privado, ameaçando a autonomia da ação, a questão social revela a dificuldade de integrar aqueles cuja existência está presa à luta pela sobrevivência em uma esfera pública voltada à construção coletiva do mundo comum. O problema, portanto, consiste no fato de que a vida biológica, em sua urgência, pode tornar-se obstáculo à fundação da liberdade, transformando o cidadão em um ser meramente carente.

3.2 Da crítica de D'Entrevès à exclusão da economia da política

Maurizio d'Entrèves, em sua obra *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994), introduz a discussão sobre a exclusão da economia da esfera política no contexto das reflexões de Arendt sobre a modernidade. Essa abordagem nos conduz a um denso panorama teórico em que a autora problematiza a noção do social e, a partir dela, elabora uma crítica à economia enquanto componente determinante da experiência moderna.

O filósofo inicia sua análise explorando duas tradições fundamentais do pensamento político que moldaram profundamente a compreensão arendtiana da modernidade. A primeira, associada a Hegel, remonta às distinções aristotélicas entre o *oikos* (esfera doméstica, econômica e familiar) e a *pólis* (esfera pública), destacando-se pela nítida separação entre domínios como o lar e a economia, a moralidade e a legalidade, a política e a economia, bem como o indivíduo e a comunidade (D'ENTRÈVES, 1994, p. 22). Nesse contexto, emerge o dilema central de harmonizar as conquistas modernas, como a ampliação da liberdade e a afirmação da autonomia individual, com a necessidade de estabelecer estruturas institucionais e normativas capazes de sustentar a coesão social. Embora os esforços de Hegel e dos pensadores pós-hegelianos, essa necessidade não foi resolvida.

A influência dessa tradição no pensamento arendtiano está associada à sua análise da dúvida cartesiana, marcada pela desconfiança em relação aos sentidos e pela ênfase na introspecção. Esses movimentos culminaram no que Arendt nomeia "alienação do mundo", isto é, a perda de um espaço compartilhado no qual os seres humanos se revelam mutuamente por meio do discurso e da ação. Ao desqualificar os sentidos como mediadores na compreensão da realidade, a modernidade abandona a confiança nas aparências que, para a autora, constituem a essência da realidade. Nesse contexto, a subjetividade não é acolhida como uma solução, mas como um desafio que exige superação no âmbito da experiência humana.

A segunda tradição vincula-se ao pensamento de Max Weber e às suas investigações sobre o processo de racionalização. Nessa perspectiva, o aspecto fundamental é a diferenciação cultural, evidenciada pela crescente autonomia das esferas de valor, como a ciência, a moral, o direito, a religião, a arte e o erotismo, cada uma estruturada em instituições específicas e orientada por lógicas distintas de racionalização. Esse movimento, associado à perda da fé religiosa, conduziu os modernos à condição que Weber descreveu, em *A Ciência como Vocaçao* (2000), como o “desencantamento do mundo”.

Apesar de Weber reconhecer aspectos positivos na modernidade, como o progresso da ciência e o desenvolvimento das racionalidades formal e legal, ele assume uma postura predominantemente pessimista diante de seus desdobramentos. O cerne de sua preocupação recai sobre as patologias da racionalização e, em específico, sobre a perda de liberdade decorrente dos processos sociais de burocratização e do vazio de significado gerado pela racionalização cultural. As influências dessa segunda tradição na teoria de Arendt manifestam-se tanto em sua análise sobre a perda da liberdade, ocasionada pela ascensão do social, quanto em sua reflexão sobre a alienação do mundo compartilhado, perspectiva que vai ao encontro da compreensão de D'Entrèves de que:

Quando este mundo de experiências e ações partilhadas se perde, a nossa identidade torna-se precária e a realidade mais duvidosa, ou seja, deixamos de poder fornecer uma narrativa coerente sobre nós próprios, de encontrar confirmação da nossa identidade com os outros ou de validar a existência de uma realidade comum e objetiva. A este respeito, a alienação do mundo representa um *Sinnverlust*⁴², uma vez

⁴² "*Sinnverlust*" é um termo alemão composto por *Sinn* (sentido, significado, derivado do alto alemão antigo *sin*, ligado à percepção e direção mental) e *Verlust* (perda, de *verlieren*, perder), denotando literalmente "perda de sentido" ou "perda de significado". Ao que parece, d'Entrèves aplica "*Sinnverlust*" para caracterizar a crise central do mundo moderno segundo Arendt, especialmente nas *Origens do Totalitarismo*, como a desintegração do sentido compartilhado na esfera política. Ele explica que esse conceito captura a "perda de sentido" provocada pelo colapso das tradições e pela ascensão do totalitarismo, que substitui a pluralidade humana por ideologias onipotentes, gerando uma "superfluidez" do homem e uma atomização social. D'Entrèves destaca

que já não estamos em condições de dotar a nossa existência ou o mundo de qualquer significado comum ou partilhado⁴³ (D'ENTREVES, 1994, p. 26).

Em última instância, a perda do mundo em Hannah Arendt configura-se como a supressão ou o enfraquecimento da esfera pública, o espaço da aparência e da interação humana, em benefício de um âmbito privado marcado pela introspecção e pelo isolamento.

Apesar do tom sombrio de seu diagnóstico sobre a modernidade, EPF oferece uma reorientação interpretativa ao ressignificar eventos históricos que, ao serem revisitados, iluminam e descortinam possibilidades de compreensão e ação no presente.

Em a *CH*, Arendt traça uma distinção fundamental entre “condição” e “natureza” humana. Essa diferenciação sublinha que, mais do que possuímos uma essência fixa que nos defina e imponha limites, somos seres essencialmente condicionados. Ou seja, que nossa existência está profundamente vinculada às circunstâncias e relações que moldam nossa experiência no mundo, o que destaca a plasticidade e a interdependência como traços centrais da humanidade. Tal premissa mostra-se evidente em Arendt quando ela afirma que

tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais (CH, 2010, p. 10-11).

Arendt distingue dois processos fundamentais na configuração da modernidade. O primeiro, que se estende do século XVI ao XIX, caracteriza-se primordialmente pela alienação do mundo e pela ascensão do social. O segundo processo, iniciado no século XX, é marcado pela alienação da terra, impulsionada pela expansão tecnológica e científica, e pela supremacia do *animal laborans*, estágio em que a vida humana é reduzida à mera subsistência e ao ciclo incessante de produção e consumo.

que Arendt vê o *Sinnverlust* não como mera confusão cognitiva, mas como ruptura fenomenológica do mundo comum, onde a compreensão política perde ancoragem na ação plural e no espaço público, ecoando Weber no desencantamento racional (Cf.: (ARENDT, 2011; D'ENTREVES, 2001; DUARTE, 2000).

⁴³ Once this world of shared experience and action is lost, our identity becomes precarious and reality more doubtful, that is, we can no longer provide a coherent narrative about ourselves, find confirmation of our identity with others, or validate the existence as a common, objective reality. In this respect world alienation represents a *Sinnverlust*, since we are no longer in a position to endow our existence or the world with any common or shared meaning. (D'ENTREVES, 2001, p. 26).

Essa alienação do mundo, segundo D'Entrèves, resulta na perda do senso de pertencimento, privando os indivíduos de sua identidade, de sua ancoragem na realidade e da capacidade de conferir significado à própria existência. Tal deslocamento produz nos modernos uma introspecção que carrega um vazio essencial: mesmo na presença de outrem, persiste um sentimento de solidão e desamparo, como se a conexão com o mundo compartilhado e com a coletividade tivesse sido irremediavelmente rompida.

Quando nos alienamos de nós mesmos e somos privados da presença dos outros, nossas experiências e a própria realidade do mundo tornam-se incertas. Essa condição, segundo a análise de Arendt, favorece a manipulação das massas e a doutrinação totalitária, ainda que sob o pretexto de mitigar a ansiedade individual e superar o isolamento social. Sem o sentimento de pertencimento a um lugar, desaparece também o sentido de responsabilidade pelo cuidado com o mundo comum.

Para Arendt, a alienação do mundo foi impulsionada pela expropriação e pelo acúmulo de riqueza (CH, 2010, p. 317-318). Esse processo dinâmico desestabilizou e comprometeu a durabilidade dos objetos e estruturas que constituem o mundo humano. Com a transformação de tudo em mercadoria, reduzida a itens de consumo, aquisição e troca, os seres humanos passaram a direcionar seus esforços quase exclusivamente à satisfação de suas necessidades biológicas. Nesse contexto, o trabalho, entendido como a atividade destinada à sobrevivência, tornou-se a ocupação central da existência humana, eclipsando outras formas de ação e criação que conferiam maior profundidade à vida.

A alienação da terra, por sua vez, foi catalisada pela descoberta da América e, especialmente, pela invenção do telescópio, que não só minou a confiança humana nas evidências sensoriais, mas também inaugurou uma nova perspectiva arquimediana. Nesta, a Terra passou a ser vista como um pequeno elemento inserido em um universo infinito. O impacto dessas descobertas foi profundo: ao renunciarmos à confiança nos sentidos como meio de acesso à realidade e à razão como ferramenta para desvendar a verdade, chegamos a uma condição em que tanto o mundo quanto nossas teorias perderam sentido ou inteligibilidade. Esse distanciamento radical das fontes tradicionais de conhecimento transformou nossa relação com o mundo em algo alienante e abstrato.

Historicamente, as transformações no mundo tiveram repercussões negativas para a política. A primeira delas foi a substituição da *vita activa* pela *vita contemplativa*, proposta inicialmente por Platão e posteriormente adotada pelo cristianismo. A segunda transformação, ocorrida na modernidade, não se limitou a uma simples inversão entre a contemplação e a ação, mas representou uma profunda alteração tanto na forma quanto no conteúdo dessa

hierarquia. Em vez de uma troca equilibrada, o que se observou foi a substituição do pensar pelo fazer e do pensamento pela fabricação, estabelecendo a primazia do trabalho prático e produtivo sobre a reflexão e a ação política.

Essa segunda reversão consolidou o trabalho como a atividade humana por excelência na era moderna. No entanto, apesar da expansão da produtividade e do consequente acúmulo de riquezas, não houve uma melhora proporcional nas condições materiais de existência da classe trabalhadora. Pelo contrário, na mesma velocidade em que os detentores dos meios de produção multiplicavam seu capital, a classe operária via-se mergulhada em uma pobreza cada vez mais profunda.

Para Arendt, a emancipação econômica resultou em uma hipertrofia da esfera da necessidade, ocorrendo invariavelmente à custa da retração do espaço destinado à ação política. Tal diagnóstico, embora não constitua uma crítica à esfera do trabalho em si, expressa uma preocupação legítima com a hegemonia que o labor passou a exercer sobre as demais atividades da *vita activa*. Ao privilegiar a necessidade em detrimento da liberdade e da ação, a modernidade compromete a capacidade dos indivíduos de se engajarem em atividades que transcendam a mera sobrevivência, restringindo severamente a pluralidade humana. Segundo a análise de D'Entrèves:

O que mais a preocupa é que, uma vez que os produtos do trabalho são perecíveis, sua disponibilidade crescente apenas torna nossa existência mais fútil. Uma sociedade inteiramente devotada ao trabalho e ao consumo pode chegar a um estágio em que “deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa no funcionamento suave de um processo sem fim, [ela] não seria mais capaz de reconhecer sua própria futilidade⁴⁴ (D'ENTRÈVES, 2001, p. 48).

Arendt se opõe à futilidade intrínseca ao processo do trabalho, marcado pela repetição incessante e pela ausência de uma significação duradoura. A futilidade é o motor que a impele a revisitar a era clássica, período em que a organização política oferecia um anteparo contra a efemeridade da vida individual. Naquelas sociedades, a esfera pública constituía um espaço seguro que garantia aos mortais uma forma de permanência, senão a imortalidade, conferindo um sentido mais profundo à existência ao permitir que as ações individuais perdurassem e fossem validadas em um contexto coletivo e político.

⁴⁴ What worries her most is that since the products of labor are perishable, their increasing availability only makes our existence more futile. A society entirely devoted to labor and consumption might reach a stage where “dazzled by the abundance of its growing fertility and caught in the smooth functioning of a never-ending process, [it] would no longer be able to recognize its own futility.” (D'ENTRÈVES, 2001, p. 48).

D'Entrèves encerra sua análise com uma crítica contundente à maneira como Arendt concebe a categoria do social. Ao caracterizá-lo como uma distorção que desconfigura as esferas privada e pública, a autora sugere que as atividades econômicas passaram a ditar o propósito e o conteúdo da política. Nesse processo, a organização política degenera em um modelo familiar ampliado, no qual a esfera pública é reduzida à mera administração nacional. Portanto, que Arendt vê a esfera pública transmutada em um espaço cuja função primeira é assegurar a gestão dos assuntos cotidianos, em vez de fomentar o ambiente indispensável para a liberdade e a ação política autênticas. Conforme sintetiza o autor:

A destruição da fronteira que separa o privado do público reduziu, portanto, a política a uma questão de administração doméstica nacional, isto é, a uma atividade que não mais compreende a relação entre liberdade e necessidade caracterizada por ação, liberdade, participação e deliberação, mas por trabalho, necessidade, regra e administração burocrática⁴⁵ (D'ENTRÈVES, 2001, p. 58-59).

Nesse contexto, a sociedade se converte em uma comunidade de trabalhadores e empregados, na qual a dependência mútua para a simples sobrevivência adquire relevância pública, embora se limite a essa dimensão, carecendo de maior profundidade. Desta forma, a possibilidade de ação é suprimida, pois espera-se que cada indivíduo cumpra o papel que lhe foi atribuído no processo produtivo, ajustando-se a um padrão de comportamento preestabelecido.

A dinâmica da vida social se restringe ao cumprimento de funções econômicas, sem espaço para a ação ou para a criação de significados coletivos mais amplos. Ao que parece, seguindo a lógica arendtiana, que essa "sociedade de empregados" elimina a distinção entre o que é privado (necessidade) e o que é público (liberdade). Nesse sentido, D'Entrèves argumenta ainda que:

a categoria do social desempenha um papel crucial na avaliação de Arendt sobre a modernidade. Ela permite que ela destaque uma série de tendências importantes nas sociedades contemporâneas em direção ao conformismo, anonimato, apatia e consumismo. Ela também permite que ela monte uma crítica da política moderna, de sua crescente burocratização, bem como sua concentração exclusiva em questões econômicas. Por meio dessa categoria, ela também é capaz de desafiar o modelo liberal de política, que é baseado na suposição de que o público é subordinado ao privado, e o marxista, que é baseado na ideia de que a política é apenas um reflexo de interesses econômicos. Mas quando examinado mais de perto, vemos que isso a

⁴⁵ The destruction of the boundary separating the private from the public has thus reduced politics to a matter of national housekeeping, that is, to an activity no longer characterized by action, freedom, participation, and deliberation, but by labor, necessity, rule, and bureaucratic administration (D'ENTRÈVES, 2001, p. 58-59).

cega para muitas questões importantes e a leva a uma série de julgamentos questionáveis⁴⁶ (D'ENTRÈVES, 2001, p. 59-60).

Em relação a esses julgamentos questionáveis, d'Entrèves chama a atenção para a caracterização excessivamente restrita do social de Arendt. Segundo o autor, ela não poderia caracterizar o trabalho com base em um modelo de simples subsistência ou reprodução. Embora essa definição seja aplicável às atividades do âmbito doméstico, que a autora associa à esfera privada, ela se torna inadequada para descrever as formas modernas de produção industrial, marcadas por elevadas taxas de acumulação de capital e expressivos níveis de crescimento econômico.

Ao vincular o social às atividades econômicas de reprodução simples, Arendt parece não reconhecer que as economias capitalistas modernas geram um excedente que ultrapassa, em muito, as necessidades básicas de sobrevivência. Além disso, as atividades envolvidas na criação desse excedente seriam mais adequadamente descritas pelo modelo de fabricação do que pelo de trabalho. Isso ocorre porque tais atividades são responsáveis por produzir não apenas a infraestrutura material que sustenta nossa sociedade, mas também a tecnologia que nos permite criar um ambiente artificialmente estruturado. Esse excedente, portanto, transcende a mera reprodução da vida, oferecendo um espaço para inovações que transformam o próprio tecido da realidade social.

Ainda de acordo com d'Entrèves, Arendt foi incapaz de perceber que uma economia capitalista constitui, em si, uma estrutura de poder, falhando em reconhecer como ela determina a alocação de recursos e a distribuição de encargos e recompensas. Ao adotar a analogia da família, ela defende que todas as questões econômicas são pré-políticas, negligenciando, assim, a questão central do poder econômico e da exploração.

Em uma linha semelhante, acompanhamos a crítica de Habermas em *O Conceito de Poder de Hannah Arendt* (2001), no qual o autor também aponta a dificuldade de Arendt em reconhecer a violência estrutural intrínseca aos processos produtivos. Essa limitação, segundo esse filósofo, decorre de sua insistência no modelo estilizado da *pólis* grega, que não

⁴⁶ the category of the social plays a crucial role in Arendt's assessment of modernity. It enables her to highlight a number of important trends in contemporary societies toward conformism, anonymity, apathy, and consumerism. It also enables her to mount a critique of modern politics, of its growing bureaucratization as well as its exclusive concentration on economic matters. By means of this category she is also able to challenge the liberal model of politics, which is based on the assumption that the public is subordinate to the private, and the Marxist one, which is based on the idea that politics is only a reflection of economic interests. But when examined more closely, we see that it blinds her to many important issues and leads her to a series of questionable judgments (D'ENTRÈVES, 2001, p. 59-60).

contempla adequadamente as complexas dinâmicas do poder moderno e suas profundas implicações econômicas.

Para Correia (2014), essa questão apresenta uma dificuldade significativa dentro da obra de Arendt, pois o sistema capitalista não pode ser plenamente compreendido em suas implicações políticas sem que se leve em consideração a interdependência entre mercado e Estado. O próprio sistema capitalista depende da constante articulação entre economia e política para se sustentar, fenômeno que não é totalmente explorado no pensamento arendtiano. A ausência de uma análise sobre essa relação, muitas vezes promíscua, limita a compreensão das dinâmicas de poder e das complexas interações entre as esferas econômica e política no contexto moderno.

Para d'Entrèves, por fim, ao isolar a esfera política das questões sociais e estabelecer uma divisão rígida entre o privado e o público, Arendt não logrou abordar de maneira adequada algumas das conquistas mais expressivas da modernidade. Entre essas, as lutas históricas pela ampliação da cidadania e a constante reconfiguração das fronteiras entre o público e o privado. Ao não integrar essas dinâmicas em sua análise, a autora acaba por negligenciar aspectos fundamentais das transformações sociais e políticas que moldaram o mundo contemporâneo, especialmente no que tange às novas formas de participação política e à conquista de direitos cidadãos.

No que diz respeito ao isolamento da política frente às questões sociais, Arendt reflete sobre a razoabilidade dessa separação no contexto das sociedades de capitalismo tardio. Durante um congresso realizado no Canadá em 1972, ela reconhece a dificuldade implícita dessa abordagem e responde a Mary McCarthy destacando que a vida está em constante transformação, com novas questões surgindo continuamente como objetos de debate.

Em qualquer época, os indivíduos que compartilham uma existência coletiva deparam-se com temas pertencentes ao domínio comum, assuntos que não apenas merecem, mas exigem ser discutidos na esfera pública. Em seguida, ao responder a Richard Bernstein, ela afirma que o debate público envolve questões que não podem ser calculadas com precisão matemática, apontando a incerteza e a imprevisibilidade como características fundamentais da ação política.

Ao ser solicitada a exemplificar sua posição, Arendt utiliza o problema habitacional para ilustrar a dualidade e a complexidade dos temas públicos. Em um primeiro plano, a questão indica a necessidade de moradia, envolvendo aspectos administrativos e orçamentários que demandam soluções técnicas. No entanto, em um segundo plano, a questão torna-se propriamente política. Para a autora, a moradia adequada não é apenas uma

necessidade material, mas um vetor de integração: o que está em jogo é se a provisão de habitação viabiliza ou não a verdadeira inclusão dos indivíduos na vida pública. Esse aspecto, que envolve valores, identidade e pertencimento, é o que Arendt considera digno de deliberação na esfera pública.

Concluimos esta seção reproduzindo um texto de Arendt intitulado *"Direitos privados e o bem público"*, seguido de uma réplica nomeada *"Direitos públicos e interesses privados"*, citados por Correia em *Hannah Arendt e a Modernidade* (2014). Esses textos ilustram a tensão entre as esferas do privado e do público, abordando como os interesses particulares se intercalam com o bem comum. Seguem os excertos:

O que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto cidadão?] (...) realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta “felicidade pública” de que falei – é um luxo; uma felicidade adicional para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas.

Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos que transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos que dar a eles para torna-los aptos a desfrutar de felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torna-los cidadãos: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do “público” (CORREIA, 2014, p. 156).

3.3 O fracasso da Revolução Francesa e o problema da fundação

Quando Arendt reflete sobre a questão social, ela estabelece o diagnóstico de que a insurgência dos pobres no cenário da Revolução Francesa selou a sua ruína. Isso decorre do fato de que, ao adentrarem a esfera política, os despossuídos trouxeram consigo a força da necessidade, a qual, em sua essência, opõe-se radicalmente à liberdade. Ao que parece, para a autora, a política deve estar desvinculada das urgências intrínsecas à mera sobrevivência para que possa florescer como espaço de fundação. A substituição da liberdade pela necessidade operacionalizada pelos próprios líderes revolucionários, converteram a busca pelos direitos políticos na busca pelo pão. Ao deslocarem o foco da constituição da liberdade para o alívio da miséria, os revolucionários transformaram o espaço público em um palco de gestão da urgência biológica. Conforme afirma a autora:

Quando Robespierre declarou que “tudo o que é necessário para manter a vida deve ser um bem comum e apenas o excedente pode ser reconhecido como propriedade privada”, não estava apenas invertendo a teoria política pré-moderna, que sustentava que era precisamente o tempo e os bens excedentes dos cidadãos que deveriam ser doados e compartilhados; ele estava sujeitando o governo revolucionário, aqui também em suas palavras, “à mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, o mais irrefragável de todos os títulos, a necessidade (SR, 2011, p. 94).

De acordo com Arendt, ao final da Revolução Francesa, Robespierre estava ciente do desvio ocorrido e expressou a tragédia com a seguinte reflexão: *"Perecemos porque, na história da humanidade, perdemos o momento de instaurar a liberdade"* (SR, 2011, p. 94). Ao invés de estabelecer a liberdade por meio de uma nova fundação constitucional (*constitutio libertatis*), a revolução adotou como objetivo a felicidade do povo. Conversão que resultou na mutação dos Direitos do Homem, que originalmente refletiam uma universalidade política, nos direitos dos *sans-culottes*⁴⁷, ou seja, em uma concepção de direitos atrelados à satisfação das necessidades materiais imediatas. Tal subversão comprometeu a fundação de um espaço capaz de garantir o exercício duradouro da liberdade.

Arendt atribui parte dessa conversão a Marx, considerando-o mais interessado na história do que na política, o que o teria levado a preterir a intenção original dos revolucionários em favor do movimento necessário dos acontecimentos. Dentre as contribuições do filósofo alemão, a mais significativa, no julgamento de Arendt, *“foi interpretar as necessidades imperiosas da pobreza, como uma revolta não por pão ou por bens, mas também pela liberdade. O que ele aprendeu com a Revolução francesa, foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira grandeza”* (SR, 2011, p. 95-96).

Por fim, na visão de Arendt, coube a Marx fortalecer o que ela considera uma das crenças mais problemáticas da ciência política moderna: a eleição da vida, entendida como processo vital da sociedade, como bem supremo. Para Marx, *"o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano"* (SR, 2011, p. 98). Percepção que transformou a Revolução de um esforço para fundar a liberdade em um processo de libertação da escassez. O objetivo revolucionário foi, assim, convertido na busca pela abundância, o que, para Arendt, enfraqueceu a possibilidade de uma verdadeira emancipação política.

⁴⁷ Os *“sans-culottes”* foram uma classe popular crucial na Revolução Francesa, composta por trabalhadores urbanos, artesãos e camponeses. O termo *“sans-culottes”*, que significa “sem culotes”, referia-se à sua vestimenta simples, em contraste com a indumentária aristocrática. Esse grupo desempenhou um papel ativo nas lutas revolucionárias, defendendo reformas sociais e políticas radicais, como a igualdade e a democracia direta. Aliados dos jacobinos, os *sans-culottes* foram decisivos na resistência contra as forças conservadoras e as ameaças à revolução.

Se para Marx a abundância ou a socialização dos meios de produção conduziria o povo a um reino de liberdade, para Arendt essa abundância poderia significar uma melhora nas condições materiais de existência, mas jamais uma condição suficiente, embora necessária, para a liberdade. Essa tese parece ser corroborada em *SR*, em sua alusão a Lênin (1870-1924) — considerado por ela o “*último herdeiro da Revolução Francesa*”. Quando solicitado a resumir a essência da Revolução de Outubro de 1917, Lênin respondeu: “*Eletificação + soviets*”, um indício de que, para ele, a resolução da questão social dependia mais do avanço tecnológico do que da vontade política propriamente dita.

Já para Tocqueville (1982), a Revolução Francesa, em vez de se dedicar à criação de um modelo político inteiramente novo, optou por reaproveitar elementos do *Ancien Régime*, visando não apenas preservá-los, mas aprimorá-los. Opção que foi especialmente evidente na adoção de uma estrutura política centralizadora que, embora surgisse como tentativa de superar o absolutismo, refletia as características do regime que a revolução pretendia abolir. Daí o argumento do autor de que, ao não romper completamente com as práticas do passado, a Revolução Francesa acabou reproduzindo estruturas fundamentais que limitaram a profundidade das mudanças almejadas.

Para o autor, embora a revolução tenha desmantelado as bases do antigo regime, ela manteve intacta, e até reforçou, a tradição de concentração de poder. Essa centralização administrativa foi modernizada pelos revolucionários, resultando em um aparato estatal melhor consolidado.

O autor ressalta, também, que a revolução, em vez de libertar as forças locais ou descentralizar o poder, intensificou o controle estatal, reorganizando a França sob a égide de um governo central forte, análogo ao absolutismo. Constatação que nos leva a refletir sobre os paradoxos históricos da Revolução Francesa, em que a busca por uma ruptura profunda coexistiu com a preservação, e até o fortalecimento, de aspectos fundamentais da ordem anterior. Conforme escreve Tocqueville:

Não nos espantemos, portanto, ao observar com que maravilhosa facilidade a centralização foi restabelecida na França no começo deste século (séc. XIX). Os homens de 89 tinha derrubado o edifício, mas suas fundações permaneceram na própria alma de seus destruidores e foi sobre estas fundações que puderam erguê-lo novamente e torná-lo mais sólido de que jamais o fora (TOCQUEVILLE, 1982, p. 100).

Neste sentido, mostra-se perceptível que os líderes da Revolução Francesa organizaram a soberania nacional de forma centralizada, reproduzindo práticas típicas dos

regimes anteriores. Esse modelo impediu a efetiva divisão de poderes e restringiu a liberdade política, falhando em inaugurar uma nova estrutura para o corpo político francês. Esse fenômeno revela como a revolução, embora visasse mudanças radicais, permaneceu presa às bases institucionais que desejava superar, posição que converge com o diagnóstico final de Arendt sobre o fracasso da fundação política nesse evento.

Diferente da experiência francesa, Arendt destaca o êxito da Revolução Americana, cuja tônica recai na ausência não necessariamente da pobreza, mas da miséria e da indigência no cenário estadunidense. Os pais fundadores estavam cientes dessa distinção, como indica Arendt ao citar Jefferson (1743-1826) em uma comparação entre o Velho Mundo e os Estados Unidos: *“entre 20 milhões de pessoas [...] há 19 milhões de miseráveis, mais amaldiçoados em todas as circunstâncias da existência humana do que o indivíduo mais clamorosamente miserável de todos os Estados Unidos”* (SR, 2011, p. 98). Contudo, parece ter escapado a Jefferson, mas não a Arendt, as condições degradantes a que os escravizados estavam submetidos naquele momento, visto que a abolição da escravidão nos Estados Unidos só ocorreria em 1863, com o “Ato de Emancipação” de Abraham Lincoln.

Para além das implicações sobre o modo de produção escravagista, o que interessa a Arendt nessa discussão é menos a ausência da pobreza em si e mais a sua exclusão do contexto revolucionário. De acordo com a autora, nos Estados Unidos, *“o problema que se colocavam não era social, e sim político; referia-se não à ordem da sociedade, e sim à forma de governo”* (SR, 2011, p. 98). Essa distinção foi o que permitiu à Revolução Americana focar na *constitutio libertatis*, em vez de se perder na urgência pela mera sobrevivência.

No que tange ao governo, evidentemente este não se converteria em um espaço aberto à totalidade dos cidadãos, em razão da exigência do tempo livre (*skholé*) indispensável à participação política. Não obstante tenha ocorrido essa não participação por parte de uma parcela significativa da população, retida pelo trabalho e pelos interesses particulares, todos os cidadãos livres estavam aptos a votar e a escolher seus representantes.

Assim como testemunhamos na França revolucionária, a maioria da população estadunidense não demonstrava um interesse intrínseco pela política; antes, buscavam em seus representantes figuras que lutassem por suas demandas privadas e os protegessem de possíveis arbitrariedades do próprio governo. Conjetura esta que, consoante o diagnóstico de Arendt, acabava por excluir a grande maioria da esfera pública, reservando a política a uma elite dedicada à excelência da ação. Como elemento central dessa dinâmica a tensão entre a vida privada e a virtude pública. Nesse contexto, torna-se especialmente relevante a citação feita por Arendt de John Adams:

O homem pobre tem a consciência limpa, e mesmo assim ele se sente envergonhado [...]. Sente-se de fora da vista dos outros, tateando no escuro. A humanidade não se apercebe dele. Ele vagueia e perambula ignorado. No meio de uma multidão, na igreja, no mercado [...] está nas sombras como se estivesse num sótão ou porão. Ele não é desaprovado, censurado ou repreendido; simplesmente não é visto [...]. Passar totalmente despercebido e saber disso é intolerável. Se Crusoé tivesse em sua ilha a biblioteca de Alexandria e a certeza de que jamais voltaria a rever um rosto humano, iria abrir algum volume? (SR, 2011, p. 104).

O trecho em questão introduz uma perspectiva original sobre a pobreza, compreendendo-a mais como uma questão de obscuridade do que meramente de escassez. Trata-se da percepção de que, enquanto sujeitos, esses indivíduos seriam despojados de qualquer sentido ou significado público, sendo, por essa razão, destinados ao esquecimento. Para nós, fica claro que a pobreza não é percebida pela autora apenas como a carência de recursos materiais, mas como uma condição existencial que subtrai às pessoas a possibilidade de reconhecimento, condenando-as à invisibilidade social.

Outro fator relevante em Arendt é que, quando as camadas empobrecidas enriqueceram, tanto na América quanto na Europa, elas não se integraram às classes ociosas tradicionais. Pelo contrário, acabaram sucumbindo ao tédio do tempo livre e ao “consumo conspícuo”. Fenômeno que reforça o duplo sentido que o termo “pobreza” assume na obra arendtiana: a carência de bens e a carência de mundo.

Além disso, essa análise destaca a preocupação da autora com a ascensão econômica das massas, pois ela temia que essa camada, ao conquistar a riqueza, estabelecesse um novo modo de conduta baseado estritamente no consumo e na busca por *status*, impondo-o ao corpo político. Essa imposição teria o efeito de desconfigurar a esfera pública e transformar a política em uma mera extensão das necessidades e desejos privados.

3.4 O papel da compaixão nos sentimentos e nas reflexões dos homens que prepararam a Revolução Francesa

Ainda que a pobreza estivesse ausente do horizonte imediato da Revolução Americana, não escapou a Arendt a ambiguidade inerente a essa afirmação. No momento em que reflete sobre a condição sombria dos pobres no contexto norte-americano, ela identifica uma incongruência fundamental no pensamento de John Adams sobre essa questão. Arendt aponta como a invisibilidade social dos despossuídos funcionava como um “ponto cego” na retórica dos Pais Fundadores. Embora eles celebrassem a ausência da miséria extrema que

assolava a Europa, ignoravam que a escravidão e a obscuridade daqueles que não possuíam propriedades constituíam a base silenciosa sobre a qual a liberdade dos "cidadãos" era erguida. Essa contradição é o que leva Arendt a destacar a fragilidade de uma liberdade que se pretende universal, mas que se sustenta sobre a exclusão deliberada de quem permanece na penumbra da vida privada. Conforme Arendt:

(...) o fato de que John Adams se sentisse tão profundamente tocado pelo problema da obscuridade, mais do que ele mesmo ou qualquer outro Pai Fundador jamais se comoveu com a simples miséria, realmente deve nos parecer muito estranho, quando nos lembramos que a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas, totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo (SR, 2011, p. 106).

O que impressiona Arendt, neste contexto, consiste menos na conjuntura escravocrata estadunidense que o papel que a compaixão desempenhou na Revolução Francesa. Não obstante a influência cristã no Ocidente, observamos, tanto em termos históricos quanto culturais, que o “espetáculo da miséria” raramente toca o coração dos homens ou os move à piedade. A compaixão, embora presente no cristianismo, sempre operou fora da esfera política; foi apenas no século XVIII que ela adquiriu importância nessa esfera. A responsabilidade por essa transição coube, de acordo com a autora, a Rousseau, que testemunhou em alguns setores da sociedade europeia uma repugnância pelo sofrimento alheio no palco revolucionário francês.

Desde então, a paixão da compaixão passou a acompanhar os homens em todas as revoluções subsequentes, com exceção da Revolução Americana. Ao considerarmos o regime escravocrata norte-americano, uma vez que a pobreza foi excluída desse contexto, quem passava despercebido ou era tratado com indiferença era o negro. Por fim, essa invisibilidade não se restringia aos Estados Unidos, visto que também na Europa a escravidão não estava integrada à discussão da questão social.

A introdução da paixão da compaixão no contexto oitocentista alterou não apenas o modo como se fazia política, mas também o entendimento acerca da compreensão de povo. Em nenhum lugar ou período na tradição do Ocidente, a palavra “povo” (em grego, *demos*; em latim, *populus*) designou a totalidade de pessoas que dividiam um mesmo território ou que se encontravam sob uma mesma jurisdição.

Na Antiguidade, o termo se referia a um pequeno grupo de indivíduos, unidos por laços políticos e culturais. Na *pólis* (FINLEY, 1973)⁴⁸, a exemplo de Atenas, o termo estava relacionado apenas aos cidadãos livres e do sexo masculino, excluindo mulheres, estrangeiros e escravizados. De maneira similar, em Roma (MOMMSEN, 1999)⁴⁹, a expressão vinculava-se aos plebeus, uma classe inferior que, embora numerosa, encontrava-se à margem do poder político, o qual estava concentrado nas mãos da aristocracia senatorial.

Já na Idade Média (LE GOFF, 2023)⁵⁰, o entendimento de "povo" passou a ser influenciado pela visão cristã, que pregava a unidade espiritual, mantendo, entretanto, uma rígida divisão social. No sistema feudal, o "povo" era composto principalmente por camponeses e artesãos, que viviam sob a autoridade dos senhores feudais e da Igreja. Na França medieval, essa classe trabalhadora era a base da economia, mas não participava da esfera política, estando submetida às decisões da nobreza e do clero.

Ainda que os homens da Revolução Francesa estivessem distantes da realidade da pobreza extrema e da miséria que acometia a grande maioria do povo, realidade compartilhada por eles apenas em termos teóricos, o fato é que, no contexto revolucionário, o termo "povo" passou a integrar *“não apenas os excluídos do governo, não só os cidadãos, mas a arraia-miúda”* (SR, 2011, p. 111). A palavra adquiriu uma conotação de desgraça e infelicidade, refletindo a condição de vulnerabilidade e exclusão que marcava esses indivíduos no processo de transformação em curso.

Essa nova compreensão impeliu os revolucionários a assumirem uma posição mais empática em relação aos miseráveis, o que se tornou um requisito de legitimidade pessoal e de poder, elevando a compaixão *“à mais alta paixão política e à virtude política suprema”* (SR, 2011, p. 112). Assim, em vez de depositarem sua confiança nas instituições políticas e direcionarem seus esforços para a promulgação de uma nova constituição que alterasse a forma de governo, incluindo representantes de todos os segmentos da nação, optaram por

⁴⁸ A obra examina as práticas democráticas na Antiguidade, comparando-as às democracias modernas. Finley aborda como o *“demos”* ateniense moldou a participação política e destaca as limitações sociais que restringiam o conceito de "povo" àqueles considerados cidadãos. Essa análise é crucial para entender as origens históricas da exclusão e inclusão no conceito de "povo".

⁴⁹ O livro investiga o papel dos intelectuais no contexto medieval, analisando suas interações com o poder político e religioso. Le Goff explora como a noção de "povo de Deus" emergiu e foi disseminada, enfatizando o caráter espiritual e comunitário do conceito de "povo" na Idade Média, em contraste com as divisões sociais do período.

⁵⁰ Mommsen apresenta uma visão abrangente da história romana, com foco em suas instituições políticas e sociais. Ele discute o papel do *“populus romanus”* como uma entidade política, mostrando como as relações entre plebeus e patrícios moldaram o conceito de "povo" em Roma, com implicações duradouras para o pensamento político ocidental.

confiar na bondade natural de uma classe específica. O resultado dessas escolhas foi a criação de uma série de leis promulgadas em nome do povo francês, mas que, em realidade, prejudicaram a própria república, desviando-se dos princípios fundadores da Revolução.

Foi neste momento que Arendt identificou a substituição do consentimento do povo, pré-requisito para o estabelecimento de um governo legítimo na Antiguidade, por uma pressuposta "vontade geral". Essa herança rousseauiana, ainda que encontre lugar na filosofia política moderna, não era suficiente, de acordo com a autora, para constituir um corpo político ou estabelecer uma nova forma de governo.

As implicações dessa substituição do consenso pela "vontade" demandaram prejuízos à dinâmica revolucionária. Isso porque, ao contrário do consenso, a "vontade", por sua própria natureza, exclui o processo deliberativo. Ao afastar o debate e a troca de opiniões, o governo pode até avançar em certos aspectos, mas de maneira nenhuma garantirá estabilidade, visto que seu *modus operandi* não se baseia na participação comunicativa.

Ao introduzir o conceito de vontade geral, Rousseau transformou os interesses individuais em uma única vontade coletiva. Essa conversão partiu da criação de um inimigo comum que residia no interior de cada ser humano: "*em sua vontade e interesse particular*" (SR, 2011, p. 115). Para Rousseau, esse inimigo era a corrupção e os interesses egoístas; assim, a vontade individual tornou-se o "inimigo objetivo" a ser combatido pela vontade geral.

No que diz respeito à teoria do governo de Rousseau, interessa destacar as implicações que esta estabelece com a paixão da compaixão, reconhecida como um dos impulsos catalisadores da Revolução Francesa. Para Arendt, Rousseau, que concebia o homem como essencialmente bom em seu estado natural, via na compaixão um meio potencial para unir a sociedade.

Inserida no contexto revolucionário, a compaixão foi equivocadamente associada à piedade, um erro que Arendt, à luz das reflexões de autores como Herman Melville e Fiódor Dostoiévski, considerou fundamental corrigir. Ela sugere que essa confusão entre piedade e compaixão pode ter sido um dos principais obstáculos ao pensamento dos revolucionários franceses.

A piedade, entendida como a capacidade de sofrer com os outros independentemente de sua posição ou circunstância, tende à generalização. Em contraste, a compaixão opera no nível singular, exigindo uma proximidade direta com o sofrimento alheio. Essa proximidade, ao eliminar a distância interpessoal essencial para o debate político, enfraquece a relevância da compaixão quando analisada sob uma perspectiva estritamente política.

A piedade tem como contraparte a solidariedade. Enquanto a piedade leva os indivíduos a se voltarem aos mais vulneráveis movidos por uma resposta emocional imediata, a solidariedade une os homens em comunidade, impulsionados por um objetivo coletivo: erradicar a pobreza e a miséria. Assim, o interesse comum se baseia no reconhecimento da dignidade humana, um valor que transcende a simples satisfação das necessidades materiais de um grupo particular, expandindo-se para incluir toda a humanidade.

A solidariedade integra paixão e razão. Ainda que possa ser despertada pelo sofrimento alheio, ela não se deixa guiar exclusivamente por ele. De natureza abrangente, a solidariedade não se limita a uma causa específica, a um povo particular ou a uma classe social. Ela assume um aspecto mais frio e abstrato, orientando-se por ideais de grandeza humana, honra e dignidade. Como aponta Arendt: *“terminologicamente, a solidariedade é um princípio capaz de inspirar e guiar a ação, a compaixão é uma das paixões e a piedade é um sentimento”* (SR, 2011, p. 128).

Por ser um sentimento, a piedade está naturalmente sujeita à análise crítica, uma vez que sua manifestação pode carregar traços de crueldade e resultar em consequências destrutivas. O exemplo emblemático vem de Robespierre que, desde o início de seu governo, utilizou a piedade como justificativa para ações que desconsideraram a justiça e violaram as leis. Tal postura ilustra como, quando mal direcionado, esse sentimento pode se tornar a base para ações tirânicas e arbitrárias.

Assim como acontece com a piedade, Arendt observa uma tendência a equiparar excessivamente compaixão e bondade. Ainda que compartilhem semelhanças, a autora defende tratar de conceitos distintos. A bondade transcende a compaixão como uma virtude humana específica; no entanto, apresenta uma proximidade inquietante com a violência e o "mal elementar". Não é raro que pessoas boas realizem ações prejudiciais aos outros, muitas vezes orientadas por um "bem maior", o que sugere uma conexão paradoxal com a bondade.

Para essa autora, a hipocrisia, aliada à compaixão, desempenhou um papel crucial e destrutivo no desfecho da Revolução Francesa. Definida como o vício que revela a corrupção, a hipocrisia apresenta-se como um fenômeno de dupla aparência que mascara sua verdadeira natureza. Isso mina um dos conceitos fundamentais do pensamento político arendtiano: a promessa, situação que se agrava frente à ineficácia do perdão diante dela.

No final da Revolução Francesa, as massas populares começaram a compreender que a pobreza era um pretexto insuficiente para justificar os objetivos perseguidos pelos revolucionários. Sentindo-se traídas, voltaram-se contra seus líderes com a mesma intensidade com que haviam se insurgido contra a monarquia. Ao desviar-se da instauração da liberdade

para a libertação do sofrimento humano, a revolução rompeu com os limites do suportável e desencadeou as forças devastadoras da miséria (SR, 2011, p. 154). Influenciados pelo discurso de Robespierre, que identificava nos miseráveis uma ausência de hipocrisia, esses indivíduos, ao se verem desprovidos constitucionalmente de suas aspirações, transformaram-se nos *enragés*⁵¹. A instrumentalização da violência por parte desses sujeitos não apenas sabotou o projeto revolucionário, mas também desvirtuou seus objetivos centrais, expondo as fragilidades internas da revolução.

3.5 O sistema de conselhos e o significado profundo da ação

No capítulo que encerra *Sobre a Revolução*, Arendt reflete sobre os fenômenos comuns engendrados pelas revoluções modernas e pelo processo de democratização política: o sistema partidário e o sistema de conselhos. Suas reflexões têm como ponto de inflexão a Revolução Americana, cuja república “*nasceu não por ‘necessidade histórica’ nem por um desenvolvimento orgânico, e sim por um ato deliberado: a fundação da liberdade*” (SR, 2011, p. 276).

Nesse contexto, a concepção de liberdade é delineada em sua dimensão estritamente política, implicando, fundamentalmente, a salvaguarda de prerrogativas como as liberdades de expressão e de pensamento, bem como os direitos de reunião e de associação. Arendt se empenha em distingui-la dos direitos civis, definindo-a como o direito de “ser participante no governo”, condição que, se não respeitada, reduz a liberdade a uma abstração vazia.

⁵¹ *Enragés* (francês, pl. de *enragé*, “enfurecido, furioso”). Etimologicamente, o termo deriva do particípio passado do verbo *enrager* (“enfurecer-se, enfurecer”), composto pelo prefixo *en-* (intensivo, de origem *latina in*) e *rage* (“raiva, fúria”), este último remontando ao latim vulgar *rabies* (“raiva, hidrofobia”, no sentido de excitação violenta e descontrolada, como em animais raivosos). No século XVIII, evocava não mera ira passional, mas um arrebatamento coletivo e destrutivo, associado à perda da razão em prol de impulsos primordiais. Em *Sobre a Revolução* (1963), Arendt reelabora os *enragés* — facção radical da Revolução Francesa de 1793, liderada por Jacques Roux — como emblema da irrupção da “questão social” no espaço político, convertendo a luta pela liberdade em demanda ilimitada por pão e igualdade econômica. Para Arendt, esses “furiosos” representam a transição dos *malheureux* (desgraçados) em agentes de fúria social, que subordinam a fundação de um corpo político plural à liberação da necessidade biológica, pavimentando o terror e o fracasso da revolução francesa em contrastar com o êxito americano, centrado na *constitutio libertatis*. Arendt diagnostica nessa dinâmica a dissolução da distinção entre *vita activa* política (ação e discurso públicos) e esfera privada da necessidade (*oikos*), em que os *enragés* aceleram a “revolução em marcha permanente”, priorizando a compaixão pelos pobres sobre a natalidade de novas instituições livres. Assim, o conceito ilustra sua crítica à modernidade: a pobreza invade a *pólis* não como tragédia ocasional, mas como força avassaladora que devora a liberdade em nome da sobrevivência coletiva (Cf.: OT, 2011; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2026).

Também relevante a essa exposição, a ênfase da autora na qualidade cognitiva e reflexiva dos Pais Fundadores da América, ainda que tenha sido amplamente difundido o seu característico pragmatismo. De acordo com Arendt:

Sem dúvida, os Pais Fundadores traziam em sua herança inglesa uma certa desconfiança por generalidades filosóficas, mas mesmo um contato superficial com seus escritos mostra claramente que eles eram, para dizer o mínimo, mais versados na “antiga e moderna prudência” do que seus colegas do Velho Mundo, e tinham maior disposição em buscar nos livros um guia de ação (SR, 2011, p. 279).

Latente a essa consideração, reside o interesse arendtiano em analisar os mecanismos que sustentaram a ignorância, o esquecimento e a ausência de memória no contexto revolucionário norte-americano. Tais dinâmicas, segundo ela, produziram consequências de caráter evidente, mas simultaneamente de natureza simples e elementar. Mesmo que a sólida erudição que alicerçou a criação da estrutura republicana nos Estados Unidos seja inegável, para essa autora esse patrimônio intelectual parece ter se dissipado rapidamente após o término do empreendimento revolucionário.

Por esta razão a Revolução Americana revelou-se infrutífera no âmbito da política mundial, em contraste com a Revolução Francesa. Esta última alcançou projeção global justamente por despertar um profundo interesse conceitual e teórico entre os filósofos e pensadores europeus, mesmo tendo fracassado em seu objetivo inicial.

O que preserva os eventos humanos do esquecimento, argumenta Arendt, é a disposição das pessoas em analisá-los, discuti-los e mantê-los vivos na memória coletiva. Na ausência desse esforço contínuo entre os americanos, o espírito revolucionário se dissipou, deixando de sustentar o vigor intelectual e político que o originou. Como resultado, restaram-lhes apenas “*as liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária*” (SR, 2011, p. 281). Essa transformação, como exposto em a CH, corresponde à intrusão do social na esfera pública, processo que reduziu os princípios originalmente políticos a meros valores sociais. Diferentemente do que ocorreu na América, a Revolução Francesa vivenciou uma dinâmica distinta: os princípios políticos tradicionais foram obliterados pelas forças da escassez e da necessidade, sendo degradados a simples trivialidades e denunciados como preconceitos da pequena burguesia. Ao cederem às exigências da questão social, os revolucionários abriram caminho para que o terror se tornasse o eixo central do movimento, conduzindo-o inevitavelmente à ruína. Como observa Arendt:

Sempre premidos pela urgência desesperada da “questão social”, isto é, pelo espectro das imensas multidões dos pobres que todas as revoluções visavam libertar, eles se baseavam invariavelmente – e talvez inevitavelmente – nos acontecimentos mais violentos da Revolução Francesa, esperando contra todas as esperanças que a violência derrotaria a pobreza. Sem dúvida era o conselho do desespero; pois, se tivessem admitido que a lição mais evidente da Revolução Francesa era que *la terreur* como meio de alcançar *le bonheur* condenava as revoluções à ruína, também teriam de admitir que nenhuma revolução, nenhuma fundação de um novo corpo político, seria possível onde as massas eram oprimidas pela miséria (SR, 2011, p. 281-282).

Ao contrário da Europa — onde, de acordo com Arendt e seguindo a análise de Tocqueville, as opiniões e paixões se enraizaram no espírito revolucionário —, na América essas mesmas opiniões e paixões encontraram seu fundamento na democracia.

Para Arendt, o maior evento de toda revolução é o ato fundacional, que carrega em si dois elementos aparentemente irreconciliáveis. O primeiro é a preocupação com a durabilidade e a estabilidade da nova ordem, frequentemente associada a uma postura conservadora. O segundo é a percepção revigorante da capacidade humana de inaugurar algo absolutamente novo, tradicionalmente vinculada às ideias progressistas. Esses dois princípios têm moldado o debate político desde o século XVIII, caracterizando a modernidade pelo uso contínuo de pares opostos, como direita e esquerda, reacionários e progressistas, conservadorismo e liberalismo.

Em razão desse fato, Arendt considera relevante que, no ato da fundação, esses elementos não se apresentavam como mutuamente excludentes. Pelo contrário, eram considerados duas faces de um mesmo acontecimento. A busca por estabilidade e permanência coexistia com o ímpeto de inovação, formando uma unidade essencial ao processo revolucionário.

Neste sentido, o trabalho de recapturar o espírito perdido da revolução significa, em certa medida, recuperar a unidade original desses elementos que, na contemporaneidade, se encontram fragmentados e cristalizados em oposição. O objetivo não deve ser eliminar essas oposições, mas revelar que, quando apropriados pelos partidos políticos e pela ciência política moderna, esses conceitos tendem a perder sua eficácia. O seu potencial transformador é, portanto, maximizado quando são colocados em uma relação dialógica, fundamentada na troca aberta de opiniões e no esforço por construir acordos voltados ao interesse comum.

Em sua crítica ao governo democrático — que, na leitura contemporânea acerca da política norte-americana, seria melhor interpretado como republicano —, Arendt enfatiza a necessidade de recuperar os elementos essenciais das revoluções. Esse esforço visa, simultaneamente, assegurar a criação de um governo duradouro e preservar o espírito público,

evitando que a "opinião pública" passe a dominar a esfera dos assuntos humanos. Para ela, essa reconsideração é essencial para equilibrar a estabilidade institucional com a vitalidade do espaço público, garantindo que a política permaneça um campo de ação compartilhada e não meramente uma arena de consensos conformistas.

Inerente ao espírito revolucionário, está o papel crucial da ação. Nela, reside uma ambiguidade fundamental quanto aos seus objetivos: de um lado, representa a capacidade humana de criar algo completamente novo; de outro, busca estabelecer algo duradouro. Essa ambiguidade é abordada por Jefferson ao questionar se uma constituição poderia ser imutável. Sua resposta é negativa, pois as instituições estão sempre sujeitas às transformações históricas e sociais. Como Arendt ilustra ao citá-lo: "*Nada é imutável, a não ser os direitos inerentes e inalienáveis do homem*", acrescentando que ele incluía entre esses "*os direitos de rebelião e revolução*" (SR, 2011, p. 295).

Tal compreensão levou Jefferson a propor, na própria Constituição Americana, a possibilidade de sua revisão periódica. Ele justificou essa ideia com o princípio de que cada nova geração tem "*o direito de escolher por si a forma de governo que acredita mais adequada para promover sua felicidade*" (SR, 2011, p. 296). Como sinaliza Arendt, Jefferson não pretendia permitir que as novas gerações alterassem a forma de governo arbitrariamente. Em vez disso, o que ele buscava era assegurar o direito de designar representantes e encontrar meios para que a opinião de todos fosse ouvida de maneira justa e pacífica.

No entanto, após a Revolução Americana, embora se tenha concedido liberdade ao povo, não se criou um espaço em que essa liberdade pudesse ser efetivamente exercida. As decisões continuaram a ser tomadas pelos representantes, o que comprometeu a possibilidade de ação direta. À medida que a estrutura governamental se tornava mais complexa e centralizada, a política local foi desvalorizada. O modelo representativo acabou por restringir a participação popular ao voto, como destaca Arendt ao mencionar Benjamin Rush: "*todo poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes*" (SR, 2011, p. 299).

De acordo com Arendt, são duas as implicações fundamentais dessa afirmação. Em primeiro lugar, a redução do governo à mera administração e o consequente desaparecimento da esfera pública. Depois, o retorno da antiga distinção entre governantes e governados, uma relação que a revolução pretendia originalmente abolir. Nesse contexto, o ideário revolucionário participativo sucumbiu ao surgimento de uma elite reduzida de indivíduos dispostos a ingressar na carreira política.

No contexto revolucionário francês, quando a participação popular se transformou em uma relação de dominação e a Assembleia Geral tentou silenciar as vozes das massas, surgiram nas seções parisienses tentativas de inserir o povo no debate público. Esses organismos ou sociedades, inicialmente apartidários e abertos a todos, discutiam questões fundamentais como liberdade, igualdade e a unidade do governo. Com o tempo, no entanto, foram absorvidos e transformados em braços do governo central; ainda assim, os germes de um sistema que permitiria a participação direta estavam plantados.

Não obstante tenham marcado presença nas revoluções modernas, os conselhos foram, na maioria das vezes, negligenciados pelos historiadores, sendo tratados como órgãos transitórios e efêmeros. Para Arendt, fica claro que essa visão reduziu sua importância e ignorou o potencial transformador que tais sistemas poderiam ter representado para a prática democrática.

Jefferson, segundo Arendt, tratou o sistema de conselhos e pensou a possibilidade de seu emprego e funcionamento apenas em seus escritos tardios, de menor importância. O objetivo era o de tornar cada cidadão partícipe do governo, relevante nas discussões e decisões do país. Como ela nos mostra, a estrutura forjada por ele funcionaria da seguinte maneira:

As repúblicas elementares dos distritos, as repúblicas dos condados; as repúblicas dos estados e a república da União formariam uma gradação de autoridades, cada qual com base na lei, todas elas tendo sua parcela delegada de poderes e constituindo verdadeiramente um sistema de pesos e contrapesos fundamentais para o governo (SR, 2011, p. 320).

A partir das reflexões de Jefferson sobre o sistema de conselhos, Arendt chegou à conclusão de que ele vislumbrava não apenas uma simples reforma ou complemento às instituições existentes, mas uma nova forma de organização política. Essa proposta seria capaz de oferecer um espaço adequado a participação direta do povo, preservando o espírito público e revitalizando a esfera política como lugar de ação e deliberação.

A investigação de Arendt sobre o sistema de conselhos recai sobre eventos cruciais dos séculos XIX e XX. Dentre eles, a Comuna de Paris de 1871, a Revolução Russa de 1905 e, com maior intensidade, a Revolução de Outubro de 1917, os conselhos operários alemães de 1918 e a Revolução Húngara de 1956. A característica primordial desses movimentos consistiu no fato de terem emergido do próprio povo, como uma alternativa e até mesmo oposição aos partidos políticos. No entanto, na medida em que os conselhos significaram uma

ameaça ao *status quo* instituído, foram rechaçados e eliminados por seus líderes em todos os lugares em que surgiram.

Na Comuna de Paris, tema central de interesse e reflexão de Marx, os conselhos foram interpretados como organismos aleatórios, cujo impacto não alterou de forma significativa o curso dos acontecimentos. Para Arendt, essa relativa desconsideração decorreu da ênfase de Marx na questão social, o que ofuscou sua atenção para os aspectos relacionados ao Estado e às formas de governo. Essa lacuna impediu uma valorização mais profunda do papel dos conselhos como potenciais estruturas políticas duradouras e transformadoras.

Em relação à primeira Revolução Russa de 1905 e aos eventos subsequentes, no momento em que o Partido Bolchevique se apercebeu das ameaças que os conselhos representavam, especialmente durante a insurreição dos soviets contra a diretriz partidária, Lênin e seus correligionários decidiram esmagar imediatamente esses órgãos. Uma ação que visava afastar toda e qualquer possibilidade de resistência ao poder centralizado.

Em um artigo intitulado *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution* de 1958, recentemente traduzido para o português e incluído na coletânea *Pensar sem Corrimão: compreender*, Arendt apresenta uma reflexão sobre o desenvolvimento e a expansão do que nomeou totalitarismo soviético. Ela a faz à luz da Revolução Húngara de 1956, cuja importância e significado transparecem na metáfora: uma luz que brilha e tremula. Utilizando de um discurso proferido na Comissão das Nações Unidas, Arendt se refere a ela como um evento “*único na história por ter sido uma resolução sem líder. Não foi organizada; não teve uma direção centralizada. O desejo de liberdade foi a força motriz em cada ação*” (PSC, 2021, p. 147).

Segundo Arendt, um aspecto crucial da Revolução de 1956 foi sua gênese entre intelectuais e estudantes universitários, especialmente entre os jovens. Foi essa parcela da população, beneficiária direta das políticas de bem-estar material e da doutrinação ideológica do regime soviético, quem se insurgiu. Não foram os marginalizados que deram início ao movimento, mas aqueles considerados privilegiados na hierarquia social comunista. Sua motivação não residia em carências materiais, mas em um anseio profundo por liberdade e verdade, valores que transcendem preocupações meramente econômicas. Sobre a gênese revolucionária da Hungria, Arendt escreve o seguinte:

Uma manifestação de estudantes desarmados e essencialmente inofensiva de alguns milhares de pessoas transformou-se repentina e espontaneamente numa enorme multidão, que se encarregou de levar a cabo uma das demandas dos estudantes: a derrubada e remoção de uma estátua de Stálin de uma praça pública de Budapeste. No dia seguinte, alguns estudantes foram ao edifício da rádio para convencer a

emissora a transmitir os dezesseis pontos de seu manifesto. Mais uma vez, uma grande multidão se formou de imediato, como que do nada, e quando a AVH, a polícia política que fazia a guarda do edifício da rádio, tentou dispersar a multidão com alguns tiros, a revolução estourou. A massa de pessoas atacou a polícia e conseguiu as primeiras armas. Ao ouvirem falar da situação, os operários deixaram as fábricas e se juntaram à multidão. O exército, chamado para dar apoio à polícia armada, colocou-se do lado da revolução e armou o povo. O que havia começado como uma manifestação estudantil tornou-se um levante armado em menos de 24 horas (PSC, 2021, p. 168).

Uma vez iniciada, a revolução foi impulsionada pelo ímpeto coletivo de agir em concerto, um movimento que transcendeu divisões (comunistas e não comunistas, direita e esquerda) e encapsulou a essência da vontade popular. As demandas, carregadas de uma clareza incontestável, emergiam de tal forma que quase dispensavam articulações complexas. Era a simplicidade evidente dessas reivindicações — liberdade, verdade, justiça e dignidade — que unificava as vozes e fortalecia o vínculo entre os indivíduos.

Conforme o relato de Arendt, surpreendeu o fato de a Revolução Húngara não ter se convertido em uma guerra civil. O exército húngaro se desmantelou em questão de horas e a ditadura perdeu completamente sua autoridade em poucos dias. Nenhum segmento da nação se levantou contra a vontade do povo quando esta se tornou audível; a voz do coletivo revelou-se irresistível, dissolvendo as bases de um regime que se sustentava apenas pela violência.

Um aspecto digno de nota nesse evento, diz respeito ao fato de a revolta ter tido sua gênese entre os próprios comunistas. Mesmo que eles não tenham sido os únicos responsáveis por sustentar o movimento, não se tornaram alvos dos não comunistas, nem se voltaram contra o povo. A ausência de disputas ideológicas e a atmosfera de fraternidade só podem ser explicadas pela rápida dissolução da doutrinação, que parece ter colapsado ainda mais velozmente do que a própria estrutura política.

Ao se referir à ausência de uma ideologia dominante, Arendt resgata algumas de suas posições de *Sobre a Revolução*, como o antagonismo entre forças opostas e a ausência da pobreza na cena revolucionária. Para ela, esse cenário evidencia a singularidade da Revolução Húngara: um movimento que não emergiu da privação material, mas do desejo irrefreável por liberdade. Esse processo reforça sua distinção entre a luta pela sobrevivência e a busca pela dignidade, argumentando que as revoluções mais profundas são movidas por demandas essencialmente políticas.

Alusivo ao significado da Revolução, interessou a Arendt sua impressionante ausência de caos, mesmo diante da atuação espontânea de um povo sem liderança ou programa previamente estabelecido. Não se registraram saques nem invasões de propriedade, mesmo

considerando as condições materiais de vida da população, bastante precárias. Em lugar do desgoverno esperado, emergiram de forma quase instantânea os conselhos revolucionários e operários, evidenciando um padrão histórico recorrente. Formas de organização que surgem sempre que o povo, livre das imposições de um governo ou partido, encontra espaço para expressar suas capacidades políticas de maneira autônoma. Isso demonstra que a ordem e a criatividade podem emergir em contextos de revolução, desde que haja espaço à ação.

Essa pretensa imbricação entre economia (conselhos de operários) e política (conselhos revolucionários) não estava estritamente estabelecida como o contexto poderia sugerir. Segundo Arendt, havia uma certa distribuição de papéis e funções de modo a resguardar a política de assuntos naturalmente não políticos. Nesse sentido, enfatiza ela que:

Os conselhos foram encarregados de duas tarefas: uma política e a outra econômica. Mesmo que seja um erro acreditar que a linha divisória entre elas era institucional e nítida, pode-se admitir que os conselhos revolucionários cumpriam sobretudo funções políticas, enquanto os conselhos de trabalhadores deviam lidar com a vida econômica (PSC, 2021, p. 172).

Em questão, no interior desta conjuntura, a desconfiança arendtiana em relação à aplicação dos princípios políticos de igualdade e autogoverno à esfera econômica ou material. Para compreendermos o sistema de conselhos, precisamos lembrar que ele é tão antigo quanto o sistema partidário e que se apresentou como sua única alternativa no palco das revoluções da modernidade. Diferentemente do multipartidarismo continental, com sua ênfase nos interesses de classe e na sustentação ideológica, os conselhos oferecem um modelo distinto de representação democrática.

Sua origem reside nas ações espontâneas e nas demandas diretas do povo que emergem em momentos de crise. Não deriva de uma ideologia, tampouco de teorias preconcebidas; ao contrário, ele brota organicamente da prática política, refletindo a capacidade humana de organização coletiva e a busca por formas de governança que priorizem a participação popular sobre interesses fragmentados.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt destaca, ainda, a descontinuidade que caracteriza cada processo em que os conselhos surgem. Mesmo que tenham reaparecido em diferentes lugares e contextos ao longo do século XX, sua volatilidade impediu que funcionassem como suporte mútuo. Essa ausência de continuidade é o que os torna, paradoxalmente, fenômenos tão impressionantes. Sobre isso, Arendt escreve que:

Entre as características comuns aos conselhos, a mais destacada é, claro, a espontaneidade com que surgem, pois ela contraria de maneira flagrante e evidente “o modelo [teórico] da revolução do século XX – planejada, preparada e executada com frieza e precisão quase científica pelos revolucionários profissionais” (SR, 2011, p. 329).

Apesar de terem sido suprimidos pelas ditaduras monopartidárias, os conselhos demonstraram ser órgãos capazes de articular tanto a ação quanto a ordem. Capacidade essa que frequentemente os colocava em conflito com os revolucionários profissionais, que emergiram durante as revoluções e se tornaram seus principais representantes. A principal fonte de tensão residia no fato de que os membros dos conselhos não se limitavam a debater decisões partidárias; eles buscavam, de forma explícita, garantir a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos.

Eliminados os conselhos, esvaiu-se a esperança revolucionária de transformação do Estado. Nessa esperança, estava contido não apenas o desejo de uma nova estrutura estatal, mas de uma nova forma de governo.

No que diz respeito aos partidos políticos, argumenta a autora, frequentemente inibem o debate sobre a coisa pública em vez de promovê-lo. Mesmo onde o sistema bipartidário se mostrou eficaz na garantia de liberdades constitucionais, como nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, o máximo alcançado foi um certo controle do povo sobre os governantes. No entanto, esse sistema jamais proporcionou participação efetiva. Como resultado, uma crescente apatia popular, com as expectativas reduzidas à mera cobrança por projetos que garantam necessidades básicas e bem-estar social.

Considerada sob o ponto de vista arendtiano, a Revolução Húngara pode ser compreendida como um momento singular em que a capacidade humana para a ação rompeu as estruturas totalitárias. Na Hungria, as massas buscaram uma vida política autêntica, desafiando a opressão e clamando pela autodeterminação. Essa revolta revelou, a despeito de sua brevidade, o poder da ação coletiva. Contudo, o esmagamento brutal do movimento pela União Soviética ilustrou tragicamente a fragilidade desses momentos de liberdade, reiterando o alerta de Arendt sobre os perigos das estruturas autoritárias na erradicação da espontaneidade política.

Contudo, essa análise demanda ressalva. O levante húngaro de outubro de 1956 configura-se como um epifenômeno da dinâmica política no bloco soviético do pós-guerra, evidenciando uma intrincada dialética entre a infraestrutura material e as demandas por autonomia institucional. Não obstante a vulnerabilidade social persistisse em estratos específicos, esta tangenciava uma relativa estabilidade material fomentada pelas diretrizes do

Estado socialista. A execução desse modelo, todavia, pautada por um centralismo administrativo e por práticas autocráticas, engendrou consequências ambivalentes na esfera do cotidiano, em que a provisão de subsistência coexistia com a supressão das liberdades civis.

Sob essa ótica, o projeto socialista instaurado na Hungria após 1945 impulsionou uma modernização compulsória do aparato produtivo, alicerçada na celeridade da industrialização e na reestruturação do setor agrário. Mesmo que tal transição tenha sido operada mediante mecanismos coercitivos, a morfologia social da nação sofreu mutações profundas. Conforme Paul Lendvai (2008), a democratização do ensino elementar, a expansão do sistema sanitário público e os aportes estatais em infraestrutura habitacional configuraram progressos tangíveis frente ao cenário anterior. Todavia, essa melhora falhou em dirimir as vulnerabilidades estruturais ou em erigir uma ordem sociopolítica fundamentada na autodeterminação do indivíduo. A carência sistêmica de bens de consumo, a compressão salarial e o déficit habitacional subsistiram como contradições inerentes à práxis do regime.

A estratificação sociológica do levante de 1956 revela que a pulsão insurrecional não emanou exclusivamente das camadas pauperizadas, mas foi protagonizada por atores sociais cuja relativa segurança material provia o lastro necessário à reflexão crítica (GATI, 2006). Elementos que o configurou como uma reivindicação ao mesmo tempo da dignidade ontológica como da autonomia política.

Mesmo que essa perspectiva resvale a análise arendtiana, ela comporta uma interrogação latente no horizonte hermenêutico: a omissão de uma pauta explícita voltada à superação da questão social nos programas revolucionários. Ao contrastar os processos húngaro, estadunidense e francês, a indigência ou pobreza extrema permaneceu periférica no que tange as experiências daquelas duas primeiras.

Frente a isto, em vez de se adotar a tese reducionista de que o foco no social precipitou o malogro francês, caberia questionar, sob o prisma da crítica marxiana, se a efetivação da liberdade não pressupõe, como requisito indispensável, a desalienação do indivíduo em relação à miséria extrema, de modo a criar as condições para que outros processos de liberação e libertação também aconteçam. Sob essa perspectiva, as prerrogativas materiais asseguradas pelo regime comunista na Hungria poderiam ser interpretadas como condições pré-políticas vitais para a estruturação de um espaço público. Se aceitarmos essa premissa, o declínio da Revolução Francesa talvez não decorra da participação das massas despossuídas, mas da inépcia do movimento em equacionar a problemática social, falhando em garantir os pressupostos materiais necessários para a sustentação de uma genuína esfera política.

No prefácio à obra *Hungria 1956: e o muro começa a cair*, Nelson Ascher transcende a mera contextualização histórica do levante contra o domínio soviético, articulando uma interpretação que ajudasse a decifrar o significado político e simbólico desse evento no decorrer do século XX. Do ponto de vista político, a Revolução de 1956 não se limitou a um incidente isolado reprimido pela força, mas constituiu-se como um fenômeno revelador das contradições estruturais do socialismo real e da fragilidade de sua aceitação pública. Ao que parece, para esse autor, a insurreição desnudou a abissal clivagem entre o arcabouço retórico emancipatório do regime soviético-leninista e sua *práxis* autocrática.

Em razão do nosso interesse, privilegiaremos nesta exposição a análise do incremento nos indicadores econômicos e intelectuais da sociedade húngara a partir da década de 1930, vetores identificados por Ladislao Szabo como forças motrizes para o processo revolucionário.

O período antecedente ao levante de 1956, como mencionado anteriormente, foi caracterizado por um salto qualitativo nas esferas produtiva e pedagógica (SEGRILO et al., 2006, p. 12). Contexto este em que a gestão de Béla Kun⁵², malgrado as controvérsias, implementou diretrizes estatais de impacto significativo sob o prisma do ideário socialista:

Kun assumiu com poderes ditatoriais em 21 de março de 1919, após o colapso da recém-proclamada República, e procurou construir uma sociedade socialista aliada à URSS, nacionalizando os transportes e os meios de produção, que seriam controlados por comissários do Partido e por conselheiros operários, administrando o sistema financeiro e estatizando as terras, sem permitir a divisão em lotes, fato que desagradou profundamente os camponeses. Deu igualdade de direitos à ambos os sexos, introduziu o regime de trabalho de oito horas e proibiu o trabalho infantil; o ensino tornou-se universal e gratuito, tendo promovido uma grande campanha contra o analfabetismo (SEGRILO et al, 2006, p. 12-13).

Esse excerto sinaliza uma conexão entre o desenvolvimento material húngaro e a formação de uma consciência crítica que o próprio sistema soviético tentou, sem sucesso, domesticar.

⁵² Béla Kun (1886-1938), foi um político judeu húngaro, filho de escrivão rabino e mãe calvinista. Ingressou no socialismo em 1906, lutou na Primeira Guerra como oficial austro-húngaro, foi prisioneiro russo em 1916 e converteu-se ao bolchevismo, treinado sob o comando de Lenin em táticas revolucionárias. Fundou o Partido Comunista Húngaro (20 dez. 1918), dirigiu-o da prisão sob Mihály Károlyi (fev.-mar. 1919) e liderou o golpe de 21 mar. 1919, instituindo a República Soviética Húngara, coalizão com social-democratas, como comissário de Relações Exteriores e figura dominante, reconquistando territórios via Exército Vermelho, mas falhando por nacionalizar terras sem distribuí-las aos camponeses, gerando fome e colapso em 1º ago. 1919, fugindo para Viena. Após exílio, Kun atuou na Internacional Comunista, fomentando insurreições na Alemanha e Áustria nos anos 1920, como comissário no Exército Vermelho, criticado por Lenin por "esquerdismo" excessivo. Na URSS, integrou expurgos stalinistas como "trotskista", sendo executado no Gulag durante o Grande Terror (1937-1938), reabilitado pós-1956 (Cf.: OPERA MUNDI, 2023).

Em *A revolta dos intelectuais na Hungria*, publicado originalmente em 1958 na Itália, o jovem filósofo marxista István Mészáros oferece um testemunho em primeira mão sobre o papel crucial dos intelectuais durante os turbulentos anos pré-Revolução Húngara de 1956. A obra reconstrói a auto-organização de círculos como o Petöfi, a Associação dos Escritores e a Academia de Ciências, que emergiram como focos de crítica radical contra o regime de Mátyás Rákosi, desafiando a censura e a instrumentalização da arte e do pensamento. Mészáros analisa debates sobre Lukács e Tibor Déry, revelando como a literatura populista húngara assumiu o vácuo político, mobilizando massas para reformas socialistas autênticas em oposição ao "socialismo soviético".

Mészáros destaca, ainda, a perspectiva crítica sobre a educação no regime stalinista, vista não como ferramenta de formação crítica, mas como instrumento de controle ideológico que esterilizava o pensamento e reproduzia a "linha política perfeita" antidialética. Influenciado pela tradição lukácsiana, o autor denuncia como a educação oficial aprisionava a intelectualidade, priorizando propaganda em detrimento da dialética marxista, o que impedia a formação de uma consciência socialista emancipatória. Para ele, uma educação verdadeiramente socialista deveria fomentar uma intervenção ativa na sociedade, rompendo com a alienação imposta pelo stalinismo. Esse objetivo educacional foi reduzido pelo regime rákosiano a mera reprodução do poder repressivo.

Essa educação deformada, ao invés de pacificar, paradoxalmente gerou intelectuais críticos, cujas formações em filosofia e literatura alimentaram a revolta contra a opressão stalinista, culminando na Revolução de 1956. Os círculos intelectuais, nutridos por debates acadêmicos, catalisaram a mobilização popular contra Rákosi e, posteriormente, János Kádár, promovendo uma oposição socialista interna que exigia democracia e liberdade. Assim, a educação contribuiu indiretamente para a luta húngara, transformando vítimas potenciais em agentes radicais da "reviravolta" de 1956, cujos ecos persistem como lição sobre o radicalismo político para além do partido.

A inclusão da perspectiva de Mészáros é particularmente feliz, na medida em que oferece um suporte teórico necessário para explicar o "efeito bumerangue" da educação socialista: ao buscar formar técnicos obedientes, o regime acabou por municiar os intelectuais com ferramentas para questionar sua própria tirania. A Hungria configurava-se, portanto, como um cenário paradoxal de efervescência intelectual em colisão com uma sistemática opressão sociopolítica.

No período subsequente, sob o comando de Rákosi, as poucas possibilidades de pluralismo democrático foram suprimidas pelo recrudescimento do modelo ditatorial rákosiano. Segundo Szabo, em Segrilo et al:

Rákosi desmontou a velha sociedade húngara e modernizou-a, mas a peça fundamental era o desrespeito aos direitos humanos. Mudou também o perfil da sociedade: políticos e funcionários públicos ligados ao antigo regime, proprietários de negócios e também executivos, gerentes de empresas, tabeliões de aldeias e parte significativa da classe média cristã emigraram, ao passo que a classe média de origem judaica tinha sido significativamente dizimada pelo holocausto. Os que não emigraram ou não foram dizimados muitas vezes foram deslocados de seus empregos ou, se eram donos de negócios, perderam suas propriedades devido às estatizações e à reforma agrária. Os grandes proprietários de terras e a grande burguesia, que formavam os dois grupos sociais mais influentes no pré-guerra, na prática desapareceram (SEGRILLO et al, 2006, p. 22).

Ainda, segundo Szabo, inúmeros sujeitos, por personificarem focos de resistência às premissas socialistas ou sob a suspeita de conspiração, foram submetidos à deportação ou ao deslocamento compulsório para o labor agrícola em regiões periféricas da nação. Paralelamente a esse aparato repressivo, instituiu-se um modelo de provisão social sem precedentes na história húngara, caracterizado pela massificação do acesso a benefícios estatais. Esse cenário engendrou um sistema de proteção social robusto, no qual uma parcela significativa da população tornou-se dependente das transferências e das garantias providas pelo governo, consolidando uma face assistencialista que coexistia com o autoritarismo político.

... de 2,8 milhões em 1938 para 6,3 milhões em 1956, de 30% para 64% da população. Mais de dois terços da população recebiam um seguro em caso de doença, podiam ter assistência médica gratuita e receber medicações de baixo custo; doenças como a tuberculose desapareceram, o que levou à queda da mortalidade infantil, de 144 mil em 1930 para 60 mil em 1955; nos anos 1930, de cada mil nascido sobreviviam 856; em 1956, 950; em 1940 a idade média era de 40 anos, registrando-se aumento populacional, gerado até pela perigosa proibição do aborto, embora partes significativas dos camponeses continuasse sem acesso a esses benefícios sociais (SEGRILLO et al, 2006, p. 22).

Embora a percepção de uma pretensa prosperidade, o bem-estar da população não orbitava na mesma trajetória ascendente dos indicadores macroeconômicos. O cotidiano da classe trabalhadora era marcado pela precariedade, caracterizado por ambientes insalubres e jornadas laborais extenuantes. De acordo com os dados apresentados, em 1954, somente 15% do corpo social subsistia acima do patamar mínimo de dignidade estipulado pelo próprio Estado. Paralelamente, implementou-se uma política de isolamento internacional deliberada, visando obstar que a sociedade húngara estabelecesse paralelos entre suas condições materiais

e os padrões vigentes em democracias liberais, como a França ou a Inglaterra (SEGRIOLO et al, 2006, p. 23).

No âmbito educacional, a gratuidade do ensino entre 1949 e 1955 resultou em uma hipertrofia das instituições escolares, com a duplicação do contingente discente. Para além da métrica quantitativa, essa expansão fomentou uma tentativa de reconfiguração ideológica nacional. Ainda que o currículo estivesse estritamente vinculado à ortodoxia marxista, esse processo de escolarização em massa, paradoxalmente, propiciou o desenvolvimento de competências analíticas e de um senso crítico latente.

Outro vetor analítico fundamental reside nos mecanismos de coerção engendrados pelo aparato estatal. O regime é caracterizado pela sua natureza totalitária, cujo modo de operação fundamentava-se no terror institucionalizado. Esse terror emanava do tratamento dispensado à dissidência, cuja criminalização projetava uma ameaça onipresente sobre todo o espectro social. A cidadania era submetida a uma vigilância constante, operada por uma rede de mais de quarenta mil informantes. A polícia política agia sob o manto do segredo; as detenções eram efetuadas em veículos cujas janelas lacradas simbolizavam o desaparecimento da esfera pública.

Segundo dados oficiais do período, entre 1950 e 1953 o sistema judiciário processou mais de um milhão de causas contra 650 mil indivíduos, culminando em 390 mil condenações. Em 1953, a vigilância havia se infiltrado a tal ponto que virtualmente todas as unidades familiares possuíam membros sob escrutínio estatal (SEGRIOLO et al., 2006, p. 27). O ônus da prova recaía invariavelmente sobre o réu, uma desigualdade jurídica agravada pela impossibilidade fática de se constituir defesa técnica.

Consonante à fenomenologia dos regimes totalitários, a neutralização dos opositores externos ao Partido precedeu uma purga interna sistemática. A estrutura do Partido Comunista voltou-se contra seus próprios quadros, os chamados 'comunistas nacionais', que foram consumidos pela mesma dinâmica revolucionária que haviam ajudado a erigir. A espiral do terror alcançou tal nível que o próprio representante diplomático soviético na Hungria, J. Kiseljov⁵³, alertou o Kremlin em 1952 sobre a insustentabilidade social decorrente dos métodos repressivos.

⁵³ Evgenii Dmitrievich Kiselev (1908–1963), frequentemente grafado na historiografia lusófona como J. Kiseljov, foi um diplomata de carreira da União Soviética cuja atuação em Budapeste (1949–1954) é fundamental para a compreensão das raízes da crise magiar. Antes de sua nomeação como Subsecretário-Geral das Nações Unidas, cargo que ocupou até seu falecimento, Kiselev consolidou-se como um analista rigoroso das tensões no Leste Europeu, servindo também como embaixador no Egito durante a simultânea Crise de Suez em 1956. Embora o comando da embaixada durante o levante armado de 1956 estivesse sob a responsabilidade de Yuri Andropov, a relevância de Kiselev reside em seus despachos prospectivos enviados ao Kremlin na primeira

Sob a perspectiva econômica, a Hungria atravessou uma rápida transição para a industrialização pesada, emulando o modelo de desenvolvimento soviético. O cerne desse projeto residia na desarticulação da economia de mercado, substituindo-a por um sistema de preços administrados e planejamento central. No decorrer da década de 1950, a nação foi alçada à condição de “país do ferro e do aço”. Essa orientação resultou no abandono da indústria leve e da produção de bens de consumo, gerando um cenário de pleno emprego técnico que, contudo, não se traduziu em prosperidade efetiva, visto que o controle da União Soviética limitava severamente a autonomia material da população.

No campo, os produtores independentes sofreram a investida sistemática do aparato estatal, que visava à estatização da terra e ao controle total da produção. Esse processo, privado de incentivos tecnológicos, provocou um atraso produtivo e a queda das colheitas. As repercussões foram duplas: no meio rural, estimularam a revolta camponesa; nas cidades, desencadearam o desabastecimento e a inflação acelerada. Diante de uma política salarial rígida e incapaz de acompanhar a variação dos preços, uma parcela substancial da sociedade foi empurrada para perto da miséria.

O falecimento de Stalin, em 1953, provocou uma reavaliação crítica sobre os efeitos prejudiciais do culto à personalidade sobre a união social e a estrutura do Estado. Deste processo surgiu, como alternativa, o modelo da “liderança coletiva”, que buscava reduzir a concentração de poderes. As demandas desses grupos giravam em torno da reorganização econômica, da democratização na escolha das elites políticas e do fim das arbitrariedades. Embora tais aspirações não tenham se concretizado de imediato, elas estabeleceram o marco inicial do declínio de Rákosi, sinalizando o fim do modelo de gestão personalista.

Em 04 de julho de 1953 Imre Nagy⁵⁴ ascendeu à chefia do governo húngaro. Em seu discurso inaugural, delineou a gênese de um novo capítulo na trajetória nacional,

metade da década. Seus relatórios detalhavam o desgaste do modelo estalinista de Mátyás Rákosi e o crescente descontentamento da base operária, diagnósticos que serviram de base teórica para a implementação do "Novo Curso" de Imre Nagy em 1953, tentativa reformista que buscou mitigar as pressões sociais antes da ruptura definitiva. Historiograficamente, a figura de Kiselev é associada ao "alerta precoce" das fragilidades estruturais do bloco soviético. Sua análise sobre a dialética entre a rigidez do Partido e a alienação das massas antecipou as fissuras que levariam à insurreição, posicionando-o como o principal observador diplomático das contradições socioeconômicas que tornaram o conflito de 1956 inevitável no contexto da Guerra Fria. A título de aprofundamento ver: SEBESTYEN, 2006; SEGRILLO, 2000.

⁵⁴ Imre Nagy (1896–1958) destaca-se na historiografia política como o epítome do "comunismo reformista" e a figura central da resistência nacional húngara contra a hegemonia soviética. Sua ascensão à chefia do Conselho de Ministros em 1953, após a morte de Stalin, inaugurou o chamado "Novo Curso" (*Nagy-szakasz*), uma tentativa pioneira de humanizar o socialismo através da redução da ênfase na indústria pesada, do fim da coletivização agrária forçada e da restauração da legalidade jurídica frente ao terror estalinista de Mátyás Rákosi. O papel de Nagy é intrinsecamente ligado à eclosão e ao desenvolvimento da Revolução de 1956. Embora tenha sido afastado do poder pelos "linha-dura" em 1955, seu retorno à liderança em 24 de outubro de 1956 foi uma

reivindicando a restauração da soberania e o fortalecimento das prerrogativas parlamentares nos processos de deliberação política. Nagy propôs uma guinada na gestão econômica ao prometer suporte estatal aos produtores rurais autônomos, salvaguardando o direito à propriedade camponesa e enfatizando a urgência de aportes financeiros ao setor agrícola, visando assegurar o abastecimento do mercado interno e mitigar as carências alimentares da população.

Ademais, Nagy defendeu a urgência de uma valorização de todos os intelectuais do país, buscando reintegrá-los como peça ativa no desenvolvimento econômico, científico e cultural. O ponto central de sua proposta, todavia, residia na submissão do poder à lei, defendendo que as ações do governo estivessem totalmente protegidas pelas regras da Constituição. Por meio dessas diretrizes, ele engendrou um ensaio democrático sem precedentes na história húngara, traçando o que se chamou de “socialismo de face humana”.

Na economia, seu governo empenhou-se em programas de bem-estar voltados à valorização dos operários, buscando reduzir a diferença entre o valor dos salários e o custo de vida. Isso conseguiu ampliar, ainda que temporariamente, o poder de compra e a capacidade de consumo da população.

Na esfera cultural, o regime promoveu uma abertura significativa: devolveu a liberdade de publicação a escritores antes censurados e autorizou a volta de filmes e apresentações artísticas, renovando a vida pública.

Malgrado as reformas fossem amplas, permaneciam os graves problemas estruturais herdados da gestão anterior, como a inflação instável, a fraqueza da moeda nacional e uma indústria pouco competitiva no cenário internacional. A balança comercial tornava-se cada vez mais dependente de importações essenciais, enquanto o orçamento das famílias permanecia asfixiado pelo custo das necessidades básicas. Somado a esse difícil mosaico, Nagy enfrentava a hostilidade sistemática da cúpula do Partido, que trabalhava nos bastidores para sabotar suas iniciativas.

Em 1954, a União Soviética substituiu seu embaixador Kiselev na Hungria, uma mudança que foi ao encontro dos desejos de Rákosi de voltar ao poder. As reformas de Nagy

exigência direta das massas insurgentes. Durante os treze dias do levante, Nagy realizou uma transição ideológica sem precedentes: de um quadro partidário leal, evoluiu para o líder de uma revolução democrático-nacional, culminando na histórica declaração de neutralidade da Hungria e na denúncia da participação do país no Pacto de Varsóvia. A execução de Nagy em 1958, após um julgamento secreto conduzido sob supervisão soviética, selou sua transformação em mártir da soberania magiar. Sob a ótica instrutiva, a trajetória de Nagy exemplifica a impossibilidade de conciliar o reformismo liberalizante com a estrutura de segurança do bloco soviético na década de 1950. Sua reabilitação oficial e o seu novo sepultamento solene em 1989 são considerados os marcos simbólicos fundamentais que encerraram o regime comunista na Hungria e iniciaram a democratização do Leste Europeu (Cf.: SEBESTYEN, 2006).

geraram desconforto em Moscou, o que permitiu que Rákosi retomasse o comando em 1955. Nagy, agora isolado em sua casa, passou a dedicar seu tempo à defesa de um país democrático, apresentando uma "terceira via": uma política externa independente e um socialismo baseado na liberdade, na justiça e nos conselhos comunitários.

Todos esses eventos criaram um clima de descontentamento e enfrentamento no consciente coletivo do povo húngaro entre 1955 e 1956. O desejo de participar e de decidir os rumos do país sem intervenção estrangeira uniu todas as classes sociais. A crítica aberta às lideranças autoritárias da URSS ganhava força. Não apenas na Hungria, mas em todo o Leste Europeu, eclodiram protestos que buscavam desde a melhora das condições de vida até a defesa da liberdade de expressão e de ação política.

A origem da revolução húngara exige, portanto, superar a ideia simplista de que a economia explica tudo. A revolta não foi um simples resultado da pobreza, mas o resultado inesperado de uma melhora nas condições de vida nas décadas anteriores. Embora o Leste Europeu enfrentasse atrasos, a Hungria passou por uma modernização real que, sob as reformas de Imre Nagy, priorizou o poder de compra e a estabilidade das famílias em vez da indústria pesada de modelo estalinista. Esse ganho de segurança material funcionou como uma base essencial: ao reduzir a miséria extrema, o regime acabou liberando a energia social necessária para que a população deixasse de lutar apenas pela sobrevivência e passasse a exigir sua dignidade e autonomia política.

Nesse contexto, a educação surge como o principal motor da mudança, transformando o conhecimento em força política ativa. A ampliação do acesso ao ensino e a escolarização em massa, mesmo sob a doutrina marxista, deram ao povo húngaro as ferramentas intelectuais necessárias para uma leitura crítica da realidade. Incongruentemente, o projeto de educação nacional de Nagy acabou formando intelectuais e operários capazes de enxergar a enorme distância entre o discurso de liberdade do regime e a prática autoritária do Estado. Assim, concluímos que o levante de 1956 demonstra que embora não seja a economia seu único fator decisivo, ela aparece como alicerce sob o qual, unido a um forte desenvolvimento intelectual, permite a um povo oprimido transformar o sentimento de injustiça em ação política coletiva, capaz de desafiar e interferir na dinâmica dos sistemas políticos instituídos.

No presente capítulo, procuramos discutir a crítica de Arendt à modernidade com base na sua defesa radical da ação como fundação da liberdade. Compreendemos que o social, enquanto domínio das necessidades e do comportamento, representa uma ameaça constante à esfera pública e à pluralidade humana. No entanto, como ressaltou D'Entrèves, embora a crítica arendtiana seja útil para entender a apatia política e o consumismo moderno, ela ignora

aspectos centrais da economia, como o poder estrutural do capital e as formas modernas de exploração.

No contexto de suas reflexões sobre a Revolução Francesa, Arendt atribuiu à entrada dos pobres na cena política a causa de sua ruína. Ao adentrarem a esfera pública, os pobres trouxeram consigo a necessidade, uma condição vital que se opõe, em essência, à liberdade. Para a autora, a introdução da necessidade no campo da política comprometeu a ação, pois esta deve estar desvinculada das urgências impostas pela sobrevivência.

Arendt atribui parte dessa transformação ao pensamento de Marx, que teria se interessado mais pela história do que pela política. Segundo a autora, a maior contribuição do filósofo nesse contexto foi o de enxergar na pobreza não apenas um clamor por bens, mas uma reivindicação de liberdade. Com isso, Marx demonstrou que a pobreza podia se tornar uma força política de primeira grandeza.

No que concerne à crítica de Arendt a Marx, não estamos diante de um mero antagonismo, mas de um dos diálogos mais densos e complexos da filosofia política contemporânea. Longe de representar uma ruptura absoluta, Marx figura como o interlocutor por excelência de Arendt, o espelho crítico no qual ela projeta suas reflexões sobre a liberdade. Entre as divergências inerentes à economia e à política, floresce um horizonte de complementaridade capaz de lançar novas luzes sobre as contradições da modernidade. Assim, a trama que vincula o pensamento arendtiano à tradição marxiana constitui o cerne do debate sobre a questão social, razão pela qual nos dedicaremos, em nosso capítulo final, a desvelar as nuances dessa intrincada relação.

4. DA CRÍTICA DE ARENDT À MARX

A relação entre o pensamento de Hannah Arendt e Karl Marx é marcada por uma tensão fecunda, que ultrapassa a simples crítica e se configura como um diálogo subterrâneo e constante. Embora Arendt formule objeções incisivas ao projeto marxiano, especialmente no que diz respeito à centralidade conferida à esfera do trabalho e à consequente politização da questão social, sua reflexão é, em larga medida, estruturada a partir da problematização de categorias fundamentais do pensamento de Marx.

Em *A Condição Humana*, Arendt reprova a subordinação da política à economia, típica da tradição inaugurada por Marx, na qual a liberdade tende a ser compreendida em termos de supressão da necessidade. Ao colocar o trabalho, expressão da vida biológica, no centro da experiência humana, Marx, segundo Arendt, comprometeria a possibilidade da ação enquanto espaço de liberdade e pluralidade.

No entanto, seria um equívoco reduzir essa leitura a uma mera rejeição. Em *Sobre a Revolução*, Arendt reconhece a força desestabilizadora da miséria como obstáculo à constituição de um espaço público. Ainda que critique a tentativa de resolver a "questão social" por meio da ação política, tal como exemplificado na Revolução Francesa, ela não ignora o desafio que a pobreza impõe à própria possibilidade da liberdade. Assim, a despeito de suas diferenças, Arendt e Marx partilham a inquietação com as condições materiais da existência humana e o seu impacto sobre a ação e a justiça. O confronto entre ambos, portanto, mais do que uma oposição entre posicionamentos excludentes, revela-se como uma interlocução que mobiliza distinções conceituais decisivas para a compreensão da política moderna.

Iniciaremos este capítulo (4.1) com uma consideração acerca da relação entre o pensamento de Marx e a filosofia política arendtiana, destacando a relevância dessa interlocução para a compreensão de aspectos centrais de sua obra. Em seguida (4.2), examinaremos a crítica formulada por Arendt a Marx, tomando como eixo a distinção entre as categorias de trabalho, obra e ação, tal como desenvolvidas em *A Condição Humana*. Nesse contexto, Arendt recorre à experiência da *pólis* como referência para evidenciar o modo como a modernidade e, especificamente, o pensamento marxiano promoveram o apagamento dessas distinções, submetendo a esfera política à lógica da produção. Arendt censura tal perspectiva por obscurecer a compreensão da política como espaço de ação plural entre iguais, alertando, ainda, para a dissolução da capacidade de instaurar e preservar um mundo comum nas condições da modernidade.

Prosseguiremos a investigação (4.3) abordando duas ausências conceituais que se revelam limítrofes na construção do pensamento político e social arendtiano. A primeira refere-se ao conceito de exploração, central na crítica marxista ao modo de produção capitalista. A segunda diz respeito aos modos de mediação histórica e política que estruturam esse modo de produção, em contraste com a posição arendtiana de separação entre as esferas da política e da economia. Por fim, confrontaremos os diagnósticos de ambos os autores a respeito dos processos de atomização e reificação social, ressaltando os efeitos convergentes dessas dinâmicas sobre a capacidade humana de pensar e agir politicamente.

Encerraremos esta exposição com a análise da contribuição de Hanna Pitkin (4.4) ao debate sobre a questão social na teoria política arendtiana. Ao retomar criticamente a distinção entre as esferas pública e privada proposta por Arendt, Pitkin indica algumas ambiguidades e limitações no interior dessa formulação teórica. Ela observa, também, que embora Arendt valorize a esfera pública como espaço de liberdade, ação e distinção, tal valorização acaba por excluir aqueles que permanecem submetidos ao ditame da necessidade, colocando em questão os próprios fundamentos conceituais que sustentam sua ideia de cidadania, como o alcance e os limites de sua concepção de justiça.

3.1 Arendt, leitora de Marx

A relação entre Arendt e Marx mostrou-se bastante estreita desde a sua juventude. Como relata Young-Bruehl em *Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*, em 1929, mesmo ano em que Arendt defende sua tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*, sob a orientação de Karl Jaspers, ela se casou com Günther Stern, um jovem judeu e marxista alemão que conhecera durante os seminários de Heidegger na cidade de Marburg, em 1925.

Logo após o casamento, o casal mudou-se para Frankfurt, onde Stern almejava obter a *Habilitation*, requisito indispensável para o acesso a um cargo acadêmico. Foi nessa ocasião que Arendt entrou em contato com os pensadores marxistas do recém-fundado Instituto de Pesquisa Social, que viria a ser conhecido como a "Escola de Frankfurt", ao qual ela foi frequentemente associada *a posteriori*, embora ela mesma tenha alegado ter, pelo menos inicialmente, pouca afinidade. Dentre os principais filósofos do Instituto, destacavam-se Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

Os filósofos da Escola de Frankfurt tinham como prerrogativa de suas investigações a tarefa de desenvolver uma análise marxista dos impactos do capitalismo sobre a cultura e o

pensamento. De modo geral, acreditavam que a sociedade capitalista impunha diferentes formas de tirania mental tanto a patrões quanto a empregados, e sustentavam que uma sociedade de matriz marxista proporcionaria as condições necessárias para a flexibilidade e a criatividade da mente humana.

Essas percepções, que refletiam suas insatisfações com a sociedade do século XX, aproximavam os filósofos frankfurtianos dos existencialistas. No entanto, sua manifesta desconfiança em relação a Heidegger e a seus seguidores, vistos como incapazes de reconhecer as causas sociais e econômicas subjacentes à alienação da mente humana, distanciava-os desses pensadores. Mais tarde, a Escola de Frankfurt passou por uma série de transformações, especialmente quando se voltou contra o comunismo soviético, o que enfraqueceu a base marxista de seu pensamento.

O ano de 1933 foi decisivo na vida de Arendt. A ascensão de Hitler ao poder e a perseguição aos judeus despertaram seu interesse pela política. Stern estava ciente de que seu nome e endereço figuravam entre os procurados pela Gestapo, o que o levou a concluir que deveria deixar a Alemanha. Os dois anos seguintes foram difíceis para o casal e, em 1937, divorciaram-se oficialmente após a partida de Stern. Sozinha em Berlim antes de sua própria fuga, ela decidiu transformar seu apartamento em um refúgio para comunistas perseguidos.

Ainda em 1933, Arendt refugiou-se em Paris na companhia de sua mãe, Martha, onde decidiu trabalhar em uma organização para refugiados judeus. Na capital francesa, conheceu Heinrich Blücher, um comunista de Berlim com quem se casou em 1940, permanecendo ao seu lado até a morte dele, em 1970. Blücher, como indica Young-Bruehl:

Que não era universitário e sim um proletário, não era teórico, mas homem de ação, não era judeu, mas alguém para quem o pensamento era uma espécie de religião – foi o mundo de Arendt”. Com ele como professor, continua a autora, “ela acrescentou à sua leitura preliminar de Marx, Lenin e Trotsky um sentimento de respeito da ‘práxis revolucionária’” (Young-Bruehl, 1997, p. 134).

As análises de Arendt sobre Marx emergem no contexto de suas reflexões sobre o totalitarismo em *Origens do Totalitarismo*. Reconhecido por ela como um evento político sem precedentes, essa nova forma de governo não apenas tornou obsoleto o aparato teórico-conceitual tradicional do pensamento político ocidental, como também corrompeu profundamente nossos critérios de julgamento moral.

Foi por entender o totalitarismo como um fenômeno de ruptura histórica que ela decidiu, como atesta Duarte (2000), dedicar o último volume de sua obra de 1951 a uma descrição analítica do sistema totalitário. Essa escolha metodológica permitiu-lhe publicar a

obra mesmo sem oferecer uma análise profunda sobre as origens do totalitarismo stalinista e sua estreita relação com o marxismo.

Consciente do desequilíbrio no tratamento dado aos regimes totalitários nazista e stalinista em *Origens*, Arendt decidiu iniciar um estudo sobre os "Elementos Totalitários do Marxismo". O foco de suas investigações era o interesse em analisar o único elemento do totalitarismo que possuía uma tradição respeitável, cuja discussão demandava a revisão crítica de algumas das mais fundamentais convicções da filosofia política ocidental. Embora essa tarefa tenha permanecido inacabada, ela deu origem a uma série de reflexões que vieram a formar o núcleo central de suas obras *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro*.

No que se refere aos elementos totalitários do marxismo, Arendt destacou em seus escritos aspectos centrais do pensamento de Marx. Dentre esses elementos, destacam-se: a concepção de que a violência é a "parteira da história"; a renúncia à filosofia como ferramenta de compreensão do mundo em favor da necessidade de sua imediata transformação; a redução da política à administração da coisa pública; e o surgimento das sociedades de consumo e de massa — e, com elas, a exaltação do trabalho como a mais elevada e significativa atividade humana, culminando na vitória do *animal laborans*.

Uma análise minuciosa desses elementos não parece figurar entre as intenções principais de Arendt. Antes, o que emerge de seus escritos é uma interpretação desses aspectos à luz dos acontecimentos contemporâneos. Ainda que hoje tais eventos estejam estruturalmente consolidados, isso não se aplicava ao contexto histórico em que Marx viveu. O mundo atual habituou-se de tal forma à transitoriedade que a mudança se tornou comum, quase destituída de significado.

Além disso, é fundamental destacar nesse contexto que, ao identificar tais elementos, Arendt não busca atribuir a Marx a responsabilidade pelos eventos sombrios da era moderna. Sua intenção, ao contrário, é analisá-los à luz do próprio pensamento marxiano, com o objetivo de compreender tanto suas limitações quanto a engenhosidade de suas reflexões, bem como a tragédia inerente ao legado que dele se originou.

Para Arendt, a conexão entre Marx e Stalin revela-se de forma mais direta do que a relação traçada entre Aristóteles e o próprio Marx. De maneira objetiva, ela aponta uma afinidade maior entre a dominação exercida pelo partido bolchevique e o marxismo do que entre o nazismo e seus precedentes históricos. Não obstante, ela reconhece as significativas distorções sofridas pelo pensamento de Marx, que acabaram por transformá-lo em uma doutrina dogmática a serviço do regime soviético. Conforme Duarte:

Se era falso afirmar que o pensamento de Marx houvesse “causado” o totalitarismo estalinista, também não se poderia deixar de perceber que a “atualidade” de seu pensamento tinha a ver com o fato de que pôde ser “utilizado e mal utilizado” por aquela nova forma de governo (DUARTE, 2000, p. 79).

Em termos metodológicos, a dificuldade inerente à abordagem arendtiana do pensamento de Marx parece residir na complexa interseção que ela estabelece entre o filósofo, a tradição do pensamento ocidental e os desafios políticos contemporâneos. Tal imbricação revelou-se de difícil solução devido às implicações lógicas subjacentes, como a possibilidade de atribuir responsabilidade a toda a tradição filosófica ocidental pelas catástrofes que caracterizaram o século XX.

Em a CH a crítica de Arendt a Marx é precedida de extremo cuidado e atenção ao autor. Esse zelo teve por objetivo distanciar a autora dos "antimarxistas profissionais", daqueles pensadores que, ao se apropriarem das grandes ideias e intuições marxianas, decidiram opor-se a ele de forma superficial. Inspirada em Benjamin Constant, Arendt apropria-se de um de seus excertos, quando de sua crítica a Rousseau:

Certamente, evitarei a companhia dos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que aparentemente eu esteja de acordo com eles sobre um único ponto, começo a suspeitar de mim próprio; e para consolar-me de parecer um instante defender sua opinião (...) preciso repudiar e conservar distante de mim, tanto quanto eu puder, esses pretensos auxiliares (CH, 2010, p. 97).

Em sua obra de 1958, Arendt dedica-se ao estudo de três atividades fundamentais inerentes à condição humana: trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação. Inicialmente, ela estabelece a distinção entre os conceitos de trabalho e obra, vinculando o primeiro à esfera da preservação da espécie, que se refere à dimensão coletiva da existência, e o segundo ao campo da individualidade.

Nesse contexto, sua crítica à concepção marxista do trabalho emerge da distinção entre trabalho (*labor*) e obra (*work*). O trabalho está vinculado às atividades básicas que garantem a manutenção da vida biológica, caracterizando-se por sua repetitividade e ausência de criatividade. Ele não reflete a liberdade como essência da condição humana, mas sim uma necessidade que aprisiona.

Já a obra é a expressão da individualidade. Trata-se de uma atividade que transcende a simples sobrevivência ao produzir objetos caracterizados pela subjetividade e inseridos em um contexto social. Nesse sentido, Arendt diferencia as formas produtivas e improdutivas de trabalho, reconhecendo em ambas a capacidade de gerar algo que permaneça no mundo.

A ação, por sua vez, transcende os domínios do trabalho e da obra como artifício especificamente humano e profundamente político. Ela se manifesta no discurso, que é a marca distintiva da humanidade. Por meio do discurso, isto é, de nossa capacidade de narrar, dialogar e deliberar, a ação adquire permanência, enquanto o sentido das atividades humanas é revivido e reinterpretado. É por meio dessa interação discursiva entre indivíduos que se torna possível construir um mundo que articule os domínios da sobrevivência biológica e da produção criativa, elevando-os a um nível superior de significação.

Arendt associa estes conceitos a dimensões específicas da existência humana: o trabalho corresponde à vida (*zoé*), à necessidade de sobrevivência imediata; a obra relaciona-se com a mundanidade, com a criação de um mundo material durável; e a ação remete à pluralidade, que reflete a construção política e comunitária da realidade.

Entretanto, na modernidade, observa-se um movimento de inversão de valores em relação à era clássica. A esfera do trabalho, outrora subordinada, passa a dominar, assumindo o *status* de atividade humana fundamental em detrimento da criatividade da obra e da ação. Enquanto os gregos valorizavam a *vita activa* em sua plenitude, a participação na *pólis*, a contemplação do eterno e a fruição dos prazeres sensoriais, a modernidade enfatiza o incessante ciclo de produção e consumo. Para Arendt, essa centralidade do trabalho e a homogeneização das práticas humanas resultam na erosão da liberdade individual e no terreno fértil para a ascensão de formas modernas de despotismo, incluindo os já mencionados totalitarismos.

Em "*A tradição e a época moderna*", ensaio que compõe a coletânea *Entre o Passado e o Futuro*, Marx volta ao palco das reflexões arendtianas como aquele que selou o fim da tradição do pensamento político ocidental. O seu início, escreve ela,

deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser "realizada" unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de "sociedade", através da emergência de "homens socializados" (EPF, 2009, p. 43-44).

Está implícita nesse excerto a prerrogativa de ser a filosofia política uma atitude do filósofo para com a política. Se, como o texto sugere, a tradição filosófica teve início quando o filósofo decidiu afastar-se da política, seu término ocorre com Marx, que rejeita a filosofia

em prol da política. Trata-se de uma ruptura que reflete a ênfase marxiana na urgência de transformar o mundo, deslocando o foco da contemplação para a *práxis* revolucionária.

Nesse contexto, parece interessar a Arendt menos as subversões engendradas por Marx na hierarquia tradicional entre filosofia e política, pensamento e ação, contemplação e trabalho, que seu postulado pertinente à abolição do Estado e do trabalho sob as condições de uma humanidade socializada, assegurando, dessa maneira, o tempo necessário ao lazer e ao ócio. Essas ideias, para Arendt, revelam tensões entre a utopia marxista e a realidade prática do que seria uma transformação verdadeira da sociedade.

A premissa de um Estado sem governo não é, de modo algum, uma experiência nova. Esse modelo de organização política é pelo menos tão antigo — como afirma Arendt — quanto a *pólis*. A dificuldade consiste na concepção de cidadania em ambos os contextos, uma vez que ser cidadão no período clássico consistia, necessariamente, em gozar dos meios necessários para se ver livre dos processos inerentes à manutenção da vida. Já na modernidade, em que a sociedade é centrada no trabalho, a dinâmica que possibilitaria essa liberdade parece ser intrinsecamente anulada. A ênfase no trabalho como condição essencial para a vida social torna difícil a realização de uma verdadeira cidadania que permita a dedicação ao ócio e à participação plena na vida política. Essas são, ao menos, as incongruências de um presente que o quadro teórico de nossa tradição política já não se mostrava capaz de resolver.

Em SR Arendt retoma o diálogo com Marx, a quem reconhece como "*o maior teórico das revoluções de todos os tempos*" (SR, 2011, p. 94). Entre suas críticas, destaca-se a acusação de que Marx relegou a política a um papel secundário em favor da história, subestimando as intenções originais dos homens das revoluções, a saber: a instauração da liberdade.

No centro dessa controvérsia desponta a "questão social", que Arendt identifica como o grande impasse das revoluções modernas. Esse nó central emerge à medida que as massas populares passam a ocupar o espaço público, outrora reservado exclusivamente aos homens livres das preocupações com as necessidades biológicas e a manutenção do processo vital. Para essa autora, essa invasão do domínio público pelas demandas sociais transforma profundamente o caráter das revoluções, desviando seu foco da busca pela liberdade para a resolução das questões ligadas à subsistência.

Dessa forma, o agir político, cada vez menos fundamentado na liberdade, passou a ser direcionado prioritariamente pelos critérios da necessidade. Isso conferiu ao movimento revolucionário um caráter de urgência e inevitabilidade que inexistia nos contextos em que os

homens agem livremente no domínio político. Com a emergência do povo nas ruas, a necessidade invadiu e colonizou o espaço público. Essa massa de indivíduos, cujas ondas de movimento a todos arrastaram, consolidou-se como a representação definitiva da revolução, obscurecendo seu propósito inicial.

Para Arendt, outrossim, o equívoco de Marx consistiu em analisar os processos históricos em si mesmos, sem priorizar as ideias que orientavam os homens de sua época e moldavam suas ações. Essa abordagem, centrada na dinâmica histórica, negligenciou o papel das motivações e das intenções humanas, especialmente aquelas ligadas à busca pela liberdade no âmbito político.

Além disso, segundo a autora, a posição de Marx na história do pensamento é ainda mais problemática. Isso ocorre não apenas pelos erros que ele cometeu, mas, sobretudo, pelos seus acertos, os quais, paradoxalmente, tornaram sua influência profundamente prejudicial. Foi precisamente a profundidade de suas análises e a força de suas ideias que contribuíram para moldar caminhos que, em última instância, desviaram a política de sua vocação original. No interior destas reflexões, no entanto, uma ressalva:

O enorme impacto dos conceitos e formulações de Marx sobre o curso da revolução é inegável, e, embora seja tentador, em vista do absurdo escolasticismo do marxismo do século XX, atribuir essa influência aos elementos ideológicos na obra deste pensador, talvez seja mais exato inverter o argumento e atribuir a perniciosa influência do marxismo às várias descobertas autênticas e originais feitas por Marx (SR, 2011, p. 95).

Embora essas diversas "descobertas autênticas e originais feitas por Marx" não sejam exploradas no desenrolar da obra, parece-nos crucial destacar que, para Arendt, mais relevante do que a incompatibilidade entre pobreza e liberdade é a descoberta marxiana da "pobreza como força política de primeira grandeza". Para a autora, a transformação da pobreza em força política efetuada por Marx está contida em seu conceito de exploração, isto é, *"na ideia de que a pobreza é resultado da exploração de uma classe dominante, que possui os meios de violência"* (SR, 2011, p. 96).

Embora as críticas à Marx apresentem um tom predominantemente negativo, é inegável, como evidenciam seus escritos, o papel e a importância do filósofo, considerado por ela um dos mais relevantes, senão o maior, da modernidade. Suas críticas, ao que parece, devem ser vistas menos como um ataque militante do que como uma expressão de reconhecimento da genialidade e da relevância de suas ideias, que se estendem pela nossa

contemporaneidade, um mundo que ele procurou transformar de modo a deixá-lo em condições melhores do que aquelas que encontrou.

4.2 A localização das atividades humanas em Arendt e Marx

A localização das atividades humanas constitui-se como um instrumento necessário à compreensão da crítica arendtiana à Marx. Trata-se de especificar, em ambos os autores, o que deve ser mantido na privatividade e o que carece de publicidade para sua efetiva realização. Arendt toma como referência em suas análises a experiência da *pólis* pré-filosófica, período em que essas atividades se encontravam, cada qual, em seu devido lugar.

Esse resgate da era clássica visa iluminar o presente, de modo a melhorar nosso entendimento sobre a modernidade e ajudar a identificar as confusões teórico-conceituais que a atravessam. Ele contribui, ademais, para a inteligibilidade da objeção de Arendt à inversão do sistema hegeliano promovida por Marx — um movimento que, embora tenha criado a ilusão de desenlace, manteve-se atrelado à tradição em razão de sua própria constituição.

Essa ideia de movimento encontra-se assentada em uma concepção teleológica do desenvolvimento humano, embora marcada por inflexões decisivas. Para Hegel⁵⁵, a história é a progressiva realização da liberdade por meio do Espírito (*Geist*), que se desdobra dialeticamente e cujo fim consiste em alcançar a plena autoconsciência. Marx, por sua vez, ao materializar essa dialética, substitui o Espírito pela estrutura socioeconômica, concebendo a história como o processo pelo qual as contradições materiais das relações de produção conduzem à superação dos modos de exploração. Se, na perspectiva hegeliana, a história culmina na realização da razão, para Marx, seu motor é a luta de classes e seu desfecho é a emancipação concreta da humanidade.

⁵⁵ Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel delinea a história como o desdobramento dialético do Espírito Absoluto (*Geist*), cuja essência reside na liberdade que se realiza progressivamente por meio de contradições superadas em sínteses superiores, culminando na plena autoconsciência do Saber Absoluto. O *Geist*, não mero indivíduo, mas substância espiritual coletiva, atravessa figuras da consciência, da certeza sensível à Razão, ao Espírito ético e religioso, em que cada negação impulsiona o avanço rumo à reconciliação entre sujeito e objeto, manifestando-se historicamente na dialética senhor-escravo e nas instituições do Estado racional. Marx, em obras como *O Capital* (1867) e os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, efetua uma inversão materialista dessa lógica idealista, transformando o *Geist* hegeliano, que caminha "de cabeça para baixo" no pensamento absoluto, em *práxis* humana concreta, enraizada nas relações de produção materiais. Enquanto para Hegel a dialética teleológica da liberdade espiritual se consuma no Estado prussiano como realização ética, Marx revela-a como mistificação da dominação de classe: a história não é progresso do Espírito, mas luta de classes impulsionada pelas contradições do modo de produção capitalista, rumo à emancipação comunista via superação da alienação do trabalho.

O retorno às origens empreendido por Arendt encontra em Platão seu ponto de inflexão. Embora as discussões acerca do sensível e do inteligível o antecedam, a exemplo das disputas teóricas engendradas por Heráclito e Parmênides, coube ao filósofo a responsabilidade de supervalorizar a contemplação em detrimento da ação, subordinando a política à filosofia.

Arendt critica essa posição devido à efetivação da marginalização da ação e da pluralidade humana, elementos essenciais da política. Segundo a autora, ao subordinar a política à filosofia, Platão isola o pensamento da ação, instaurando uma tradição que desvaloriza a experiência concreta e afasta a política de seu caráter interativo e espontâneo, cujos efeitos ainda são sentidos na atualidade.

Em *A Condição Humana*, Arendt emprega a expressão *vita activa* para caracterizar três atividades fundamentais da condição humana: o trabalho, a obra e a ação. A autora parte da distinção entre trabalho e obra, considerada por ela uma operação necessária devido à natureza específica de ambos os termos. O fato de encontrarmos em todas as línguas europeias, antigas e modernas, duas palavras etimologicamente independentes para cada um desses conceitos, deve significar, ao menos, que o que hoje consideramos abruptamente tratar-se de uma mesma atividade comportava, em si, diferenças pertinentes. A esse respeito, inspirando-se em Locke, ela escreve:

A distinção de Locke entre as mãos que operam [*working*] e o corpo que trabalha é, de certa forma, remanescente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnēs*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como “escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida” – ou, em grego, *tō sōmati ergazesthai*, operam com seus corpos (embora mesmo aqui o trabalho e a obra já sejam tratados como idênticos, uma vez que a palavra empregada não é *ponein* [trabalho], mas *ergazesthai* [obra]). Somente em um ponto – que, porém, é linguisticamente o mais importante de todos – o emprego antigo e o emprego moderno das duas palavras como sinônimo fracassou inteiramente, a saber, na formação do substantivo correspondente. Mais uma vez, encontramos aqui completa unanimidade: a palavra “trabalho” compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como um substantivo verbal classificado no gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra, mesmo no caso em que o uso correspondente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra “obra” se tornou um tanto antiquada (CH, 2010, p. 98-99).

Sob uma perspectiva que ultrapassa a mera dimensão linguística, Arendt avança distinguindo os conceitos de trabalho e obra a partir de uma abordagem fenomenológica. Para a autora, na *pólis*, o trabalho era a atividade reservada aos escravos, cuja existência estava subordinada tanto à própria sobrevivência quanto à manutenção dos senhores. A obra, por sua vez, correspondia à ocupação dos operários, cidadãos livres que transitavam entre o espaço

doméstico e a esfera pública. Esses operários, denominados por Sólon como artesãos, diferenciavam-se dos homens de ação pelo fato de sua atenção estar voltada ao exercício de seu ofício, em vez da participação ativa nos debates e decisões tomadas na *ágora*.

O trabalho, desta maneira, corresponde ao processo biológico do corpo humano, no qual o crescimento espontâneo, o metabolismo e o subsequente declínio estão intrinsecamente relacionados às exigências vitais que, por sua vez, são geradas e sustentadas pelo próprio labor no fluxo contínuo da vida.

A obra nos remete à condição artificial da existência humana, distanciando-se do ciclo vital inerente à espécie, no qual a mortalidade individual não encontra compensação. Diferente dos processos naturais, ela erige um mundo de artefatos cuja permanência se distingue de qualquer ambiente natural. No interior desse universo construído, a existência individual encontra refúgio, embora sua finalidade resida na capacidade de perdurar e de transcender os seus construtores, conferindo ao mundo estabilidade.

Já a ação distingue-se devido ao seu entrelaçamento nas relações interpessoais, sem a intermediação de objetos ou da matéria. Ao suprimir a relação meios-e-fins, ela estabelece e fortalece os vínculos que sustentam a esfera política e a condição humana da pluralidade. Nesse sentido, constitui-se como parte de uma teia de relações humanas preexistente, sensível a uma multiplicidade de vontades e intenções divergentes.

Em razão dessa complexidade, raramente a ação se desdobra conforme os propósitos originalmente delineados por seus agentes, forjando histórias que frequentemente escapam ao desígnio inicial. Esse fenômeno evidencia-se em uma dupla condição: sua imprevisibilidade, que impede uma determinação absoluta de seus desdobramentos, e sua irreversibilidade, que impossibilita a plena retratação do que foi realizado.

Dada essa natureza instável e potencialmente angustiante da ação, sua continuidade seria insustentável se não houvesse dispositivos capazes de mitigar suas consequências. É nesse contexto que, para a autora, o perdão e a promessa desempenham papéis fundamentais. Enquanto a promessa, como uma âncora, proporciona um mínimo de estabilidade, sem a qual as relações humanas e seus desdobramentos futuros se tornariam inviáveis, o perdão oferece uma via para lidar com a irreversibilidade da ação, permitindo a superação do passado e, de alguma maneira, uma relação menos conflitiva, corrosiva ou destrutiva em relação ao que já foi feito.

Em Marx, essa estrutura conceitual aparece redesenhada a partir da inversão do sistema hegeliano. Esse movimento impactou diretamente a oposição tradicional entre

trabalho e ação, ao mesmo tempo em que dissolveu a distinção entre trabalho e obra, tornando-os conceitos intercambiáveis. Como indica Wagner:

No pensamento de Marx as atividades humanas encontram-se diluídas e perdidas num conceito único, o conceito de ação. Ainda que Marx, pela inversão por ele promovida, houvesse pretendido colocar o homem que age no lugar do homem que pensa, invertendo, assim, a ordem hierárquica entre pensamento e ação, acabou por colocar no topo da hierarquia, o homem que trabalha (...). Além disso, o conceito de trabalho utilizado por Marx não é capaz de diferenciar duas atividades singulares: a atividade que o homem realiza para atender às necessidades de sobrevivência e de reprodução da espécie e a atividade que ele realiza para a produção de coisas com as quais ele passa a conviver – objetos para uso e objetos de arte (WAGNER, 2018, p. 32).

Ao obscurecer as distinções entre os indivíduos com base nas atividades que desempenham, como ocorria na *pólis*, em que cada cidadão se diferenciava dos demais por meio da palavra e da ação, Marx, aos olhos de Arendt, reduz o ser humano à condição de *animal laborans* e o conjunto humano ao seu conceito de classe, anulando toda diversidade e singularidade. Em termos políticos, esse apequenamento compromete a própria constituição do espaço público e a origem do poder, cuja manifestação exige a presença dos indivíduos entre seus iguais, pois é dessa interação que emana sua legitimidade e sustentação. Quando esse espaço é dissolvido, as estruturas de poder perdem sua solidez e se diluem.

Esse é o arcabouço teórico a partir do qual Arendt examina a modernidade e estabelece seu diálogo com Marx. Para ela, ao não reconhecer, conceitual e fenomenologicamente, a distinção fundamental entre trabalho, obra e ação, o filósofo restringiu o alcance de suas análises sobre a sociedade moderna. Essa limitação não apenas reduziu a precisão de suas interpretações, mas também o impediu de enfrentar adequadamente as tensões e inconsistências presentes em seu próprio pensamento político.

As críticas de Arendt à Marx partem da célebre afirmação do filósofo em sua 11ª tese sobre Feuerbach, de que "*os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diversas maneiras; trata-se, porém, de transformá-lo*". Essa proposição sintetiza sua crítica à tradição de pensamento ocidental que, segundo ele, permaneceu presa à contemplação e à especulação abstrata, sem incidir diretamente na realidade material. Para Marx, o papel da filosofia não se restringe a compreender o mundo, mas a intervir ativamente na estrutura social, econômica e política, promovendo sua transformação em favor da emancipação humana. Trata-se de uma formulação que marca a virada do pensamento marxiano para uma *práxis* revolucionária, na qual a teoria deve estar indissociavelmente ligada à ação concreta.

O problema nessa compreensão, segundo Arendt, está na imbricação estabelecida entre domínios cuja natureza exige distanciamento, senão uma clara demarcação quanto aos espaços de realização. Nesse contexto, faz-se importante precisar a distinção estabelecida por essa autora entre a era moderna e o mundo moderno:

A época moderna – que surge com as Ciências Naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX – e o mundo do século XX, que veio a existência através da cadeia de catástrofes deflagrada pela Primeira Guerra Mundial (EPF, 2009, p. 54).

Embora Arendt não dedique um estudo sistemático à inserção de Marx no horizonte do pensamento moderno, suas obras trazem diversas referências que o situam nesse contexto. Suas reflexões acerca da filosofia cartesiana e suas menções a Hegel evidenciam essa interlocução, revelando como a autora compreende Marx dentro das transformações intelectuais que moldaram a modernidade.

A relevância dessa observação reside no fato de que, embora as críticas de Arendt a Marx encontre referência na experiência da *pólis*, seu pensamento não pode ser dissociado do horizonte filosófico e social da modernidade, contexto no qual Marx desenvolveu suas reflexões.

No que se refere à leitura de Arendt de Marx, faz-se importante ressaltar os acontecimentos que transformaram e caracterizaram a era moderna: a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Intrínseca a esses eventos está a figura do *homo faber* como substituto do homem que observa e contempla, cujos desdobramentos vão ao encontro das manifestações de submissão do pensamento à ação, situação semelhante à submissão da filosofia moderna à ciência moderna e ao fato de a filosofia ter passado a fundar suas reflexões nas descobertas científicas⁵⁶.

Como consequência dessa substituição, a modernidade passou a afirmar a incompatibilidade entre o Ser e o Aparecer. De um ponto de vista filosófico, essa cisão tornou inviável a revelação espontânea da verdade, o que levou Descartes a rejeitar os saberes

⁵⁶ A teoria heliocêntrica de Galileu não apenas redefiniu a posição da Terra no cosmos, mas também desestabilizou fundamentos filosóficos profundamente enraizados. Ao demonstrar que a experiência sensível poderia ser enganosa e que a verdade residia na matematização da natureza, Galileu minou a confiança na percepção imediata, exigindo novos critérios de certeza. Descartes, diante desse abalo, respondeu inaugurando um método baseado na dúvida radical e no primado do pensamento como fundamento seguro do conhecimento. Arendt, ao refletir sobre essas transformações, argumenta que a modernidade passou a privilegiar uma relação instrumental com o mundo, distanciando a filosofia da esfera pública e política, que antes organizava o pensamento sobre a realidade (Cf.: EPF, 2009; CH, 2010. DESCARTES, 1983; 2005. GALILEU, 1994, KOIRÉ, 2009).

legados pela tradição e a instaurar a dúvida como método, colocando em questão todo conhecimento previamente aceito. No campo político, embora elementos do pensamento cartesiano se fizessem presentes desde o início do século XVII, sua influência dissipou-se gradualmente devido à desconfiança em relação à realidade, o que dificultava a ancoragem da política em um mundo comum e compartilhado.

Em Hegel, Arendt identifica uma tentativa de corrigir a ruptura estabelecida por Descartes entre Ser e Aparência por meio de uma nova compreensão da história, compreendida como um processo que funciona de modo dialético⁵⁷, possibilitando a manifestação do Espírito Absoluto. A insuficiência dessa abordagem consiste, primeiro, em seu aspecto teleológico; segundo, no privilégio mantido aos filósofos, enquanto únicos capazes de acesso à verdade; e, finalmente, no apagamento do homem em si como agente no interior desses processos, substituído pela ideia do Absoluto.

Embora a inversão do sistema hegeliano coincida com a rebelião de Marx contra a tradição, Arendt argumenta que essa inversão não foi tão radical quanto o próprio Marx sugeria. Para ela, a ruptura promovida pelo filósofo não se limita à substituição do idealismo pelo materialismo, mas envolve uma transformação mais profunda: a subversão da relação entre pensamento e ação, bem como entre filosofia e política. No cerne dessa mudança está a concepção marxiana do homem como um ser natural cuja essência se manifesta na ação. No entanto, o problema reside na redução da ação ao trabalho, compreendido como o mero processo metabólico entre o homem e a natureza.

Para Arendt, ao reduzir a ação ao trabalho, Marx redefine a hierarquia das aptidões humanas: *“Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho”* (EPF, 2009, p. 63). Na Grécia antiga, a noção de humanidade estava intrinsecamente ligada à participação ativa na *pólis*. Ser plenamente humano significava integrar-se ao espaço público, exercendo a deliberação e a ação coletiva. Dessa forma, a cidadania, e não apenas a condição biológica, era o critério que conferia reconhecimento à plena existência dentro da ordem grega.

A transformação da ação em atividade produtiva, ligada ao mundo dos negócios, resultou na desfiguração de sua acepção original, cujas implicações foram sentidas de forma negativa tanto na esfera privada quanto na esfera dos assuntos humanos. Na modernidade, ao

⁵⁷ A dialética hegeliana é um processo dinâmico de desenvolvimento do pensamento e da realidade, estruturado em três momentos: tese, antítese e síntese. A tese representa uma posição inicial, a antítese surge como sua negação ou contraposição, e a síntese reconcilia os opostos em um nível superior, preservando aspectos de ambos. Esse movimento não é cíclico, mas progressivo, impulsionando a história e o espírito humano rumo à realização da liberdade e da autoconsciência. (Cf.: HEGEL, 2011).

ser assimilada ao trabalho, a ação passou a ser o traço definidor da humanidade, substituindo a racionalidade (*ratio*), antes vista como o elemento que distinguia os homens dos animais, pela atividade produtiva.

Enquanto estudioso moderno, atento aos eventos que caracterizaram o seu tempo, Marx incorporou em suas reflexões os impactos das revoluções industriais dos séculos XVIII e XIX. No entanto, para a autora, ao permanecer preso aos conceitos cristalizados pela tradição, ele analisou a realidade sob a perspectiva da sociedade, em um contexto no qual as fronteiras entre o público e o privado já estavam diluídas. Essa abordagem impediu-o de distinguir a produtividade originada na esfera privada daquela que emerge no espaço público. Como consequência, essa confusão conceitual e fenomenológica reduziu o significado da produtividade, restringindo-a ao âmbito econômico e material.

Ao que se refere à adesão marxiana ao conceito hegeliano de história, para Arendt, ao adotar uma posição menos prática do que teórica, Marx interpretou os acontecimentos históricos como processos e disputas dialéticas. No centro de sua obra, esses processos e disputas estabeleceram-se como luta de classes.

A afirmativa de que o conceito de história de Marx estaria alinhado mais à compreensão teórica do que à prática carece de algumas observações. Em *A Ideologia Alemã*, Marx define a história como “*o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a elas transmitidas pelas gerações anteriores*” (MARX, 2007, p. 40). Um pouco mais adiante, o filósofo enfatiza a necessidade de não desconsiderar as condições reais de existência ao se fazer história (MARX, 2007, p. 43-44); isso porque, tal como ela vinha sendo feita, implicava o apagamento dos homens e mulheres reais, daqueles que, por meio do trabalho, construía as bases pelas quais essa mesma história tornava-se passível de ser contada.

Ao considerarmos esse aspecto, a relação entre teoria e prática assume novos contornos. Na medida em que contam ou recontam a história, tanto Arendt como Marx mantêm-se no campo da teoria. A diferença entre eles consiste, desse modo, menos na maneira como expõem a realidade que na ênfase conferida por cada um deles a essa realidade: Marx traduz a realidade em termos materiais, enquanto Arendt a apresenta sob uma perspectiva existencial.

Para Arendt, ao adotar uma abordagem teórica, Marx perdeu de vista a liberdade como um traço essencialmente humano, vinculada à capacidade de inaugurar novos começos. Diferentemente de Marx, Arendt compreende a história como um fenômeno fundamentalmente político, o que não implica a negação de aspectos da realidade alheios à

política, mas sim o seu reconhecimento como um domínio constituído por fatos e eventos cuja realização depende da ação conjunta dos homens. O sentido e a relevância desses acontecimentos, por sua vez, emergem da reflexão e do juízo coletivo sobre quais histórias merecem ser preservadas e quais merecem ser contadas.

As narrativas históricas, que para essa autora sempre possuem uma "estória" como pano de fundo, são essencialmente construções fabricadas. Sua única dimensão real reside na ação, uma vez que, enquanto relatos, elas não possuem em si mesmas um caráter político. Apenas no desenrolar dos acontecimentos essas narrativas podem ser instrumentalizadas politicamente para atender a determinados fins. É nesse sentido que Arendt entende o conceito de ação em Marx como fundamentado na violência e na fabricação. Essa dimensão violenta da ação se manifesta em sua teoria política na esfera dos assuntos humanos, na qual a diversidade de interesses gera conflitos e torna os desdobramentos dessas interações inerentemente imprevisíveis.

A crítica a Marx estende-se, ademais, às concepções utópicas presentes em sua obra. Tais concepções derivam da interpretação que Marx faz da organização social e política da *pólis*. Nessa leitura, o filósofo idealiza uma sociedade caracterizada pela ausência do Estado, do trabalho e das classes sociais, na qual os indivíduos, plenamente socializados, dedicariam seu tempo às atividades livres e ao lazer.

Conforme destaca a autora, na *pólis* pré-filosófica não havia uma divisão nítida entre governantes e governados. Ser cidadão implicava possuir tempo livre suficiente para se engajar ativamente na esfera pública, dedicando-se aos assuntos humanos e participando diretamente da vida política. Isso não implica, contudo, a inexistência de uma administração pública. Pelo contrário, evidencia que, para os gregos, as responsabilidades políticas eram vistas como tarefas árduas e tediosas, de modo que apenas aqueles que estivessem plenamente liberados das obrigações do trabalho e das preocupações com sua própria subsistência poderiam a elas se dedicar integralmente. Nesse contexto, a participação no corpo político não estava tanto relacionada ao interesse pessoal, mas à disposição de cada cidadão em assumir a responsabilidade coletiva pela jurisdição, pela defesa e pela administração dos assuntos públicos.

Para Arendt, a limitação da interpretação marxiana dessa estrutura reside, primeiramente, em sua concepção do tempo livre (*skholé* ou *otium*) como um modo de vida voltado a objetivos superiores ao trabalho e à política. Em segundo lugar, ao idealizar sua sociedade sem classes tomando como referência o conceito de igualdade presente na *pólis*,

uma igualdade restrita aos pares, Marx acabou por desconsiderar em suas análises as especificidades desse conceito no contexto grego. Conforme Arendt:

A sociedade sem classes e sem Estado de alguma forma realiza as antigas condições gerais de liberação do trabalho e, ao mesmo tempo, liberação da política. Isso deveria suceder quando a “administração das coisas” tivesse tomado o lugar do governo e da ação política. Esta dupla liberação, do trabalho assim como da política, havia sido para os filósofos a condição de uma *bios theoretikós*, uma vida devotada à Filosofia e ao conhecimento no sentido mais amplo da palavra (EPF, 2009, p. 46).

A despeito da semelhança entre a sociedade utópica idealizada por Marx e a estética conceitual da *pólis* pré-socrática, Arendt introduziu o conceito de burocracia no escopo de suas análises como uma marca central das sociedades modernas. Em vez da sociedade sem Estado e sem classes, como esperava Marx, o que se concretizou foi uma organização político-social essencialmente burocratizada, na qual o governo é impessoal e a igualdade se baseia em padrões comportamentais previsíveis. Esses padrões, ao substituírem a ação, esvaziavam o espaço público.

Na era moderna, o consumo e o lazer, imbricados à melhoria das condições de trabalho proporcionada pelos avanços tecnológicos, tornaram-se as principais preocupações do homem. Diante da crescente comodidade existencial, a política passou a ser percebida não mais como uma necessidade vital, mas como um luxo dispensável. O fato de que a liberação do trabalho e o aumento do tempo livre não resultaram em uma aproximação entre sociedade e política consistiu, para a autora, em um dos maiores prejuízos oriundos do pensamento de Marx à política moderna.

Arendt parece compartilhar com Marx a compreensão de que a sociedade moderna se constitui fundamentalmente em torno das necessidades vitais do ser humano. Contudo, eles divergem profundamente quanto às implicações filosóficas dessa constatação. Para ela, a distinção entre as esferas do público e do privado permanece central e irrenunciável, uma vez que a invasão da lógica da necessidade no espaço público representa a corrosão da liberdade. Já para o filósofo, essa distinção sequer constitui um problema, dado que sua crítica se ancora nas estruturas da sociedade burguesa moderna, a partir das quais ele interpreta todas as formas sociais. Em última instância, a divergência entre ambos radica nos referenciais que escolhem: Arendt inspira-se na idealização da *pólis* como paradigma da vida política autêntica, enquanto Marx funda sua análise nas contradições imanentes ao capitalismo.

No que se refere à localização das atividades humanas, algumas questões parecem essenciais. Em *A Condição Humana*, observamos em Arendt um notável esforço em distinguir

as atividades fundamentais, cuja finalidade reside em refletir sobre as qualidades que distinguem o homem dos outros animais, recaindo a ênfase sobre o pensar e o agir.

Ao compreender o homem como sujeito de pensamento e de ação, ela apresenta um diagnóstico pouco promissor sobre a era moderna: o apequenamento do espaço público — o espaço de aparição e articulação dos homens enquanto sujeitos plurais e distintos. Enquanto Arendt busca recuperar no ser humano sua individualidade como ser único e irrepetível, para Marx essa individualidade realiza-se como a libertação histórica do homem dos laços que o prendem à comunidade. O homem marxiano traduz-se como um ser genérico, como um animal de rebanho ou *animal laborans*.

Tais afirmações, ao que parece, exigem maior aprofundamento. Razão pela qual dedicaremos nossa próxima seção ao indivíduo consumido pela classe, em contraste com o que Arendt interpretou como o apagamento da pluralidade humana.

4.3 Da ausência do conceito de exploração na filosofia arendtiana

Em *O Capital*, publicado entre os anos de 1867 e 1888, Marx estabelece uma crítica sistemática ao capitalismo e à sua exploração do trabalhador. Segundo Althusser, em suas advertências aos leitores em março de 1969, trata-se de um objeto de investigação abstrato e, portanto, de valor universal, embora haja recorrente alusão ao modo como esse sistema se desenvolveu em sociedades capitalistas concretas, como Inglaterra, França e Rússia, entre outras (MARX, 2017, p. 43).

Marx lida com o conceito de exploração no Livro I d'*O Capital*. O conceito aparece imbricado à sua teoria do mais-valor, explicitada na Seção II da obra, intitulada "*A Transformação do Dinheiro em Capital*". Essa transição representa, como sugere o título, da primeira forma de manifestação do capital. Partindo da análise do sistema de troca de mercadorias inaugurado no século XVI, em que o comércio passa a funcionar segundo o ciclo Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria M-D-M), o filósofo esboça o processo gradativo cujo ápice consistiu na conversão da força de trabalho em mercadoria e do trabalho em criação de valor. Como atesta Marx:

Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera de circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no

mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho (MARX, 2017, p. 242).

Marx define a força de trabalho como *“o conjunto de capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [Leiblichkeit], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo”* (MARX, 2017, p. 242). Para que essa força apareça como mercadoria no mercado, é preciso que o indivíduo, detentor de sua própria capacidade laboral, a coloque à venda.

Para que tal relação se estabeleça, é necessário que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um período determinado, sendo esse o instrumento catalisador desse mercado. Ser possuidor de si mesmo e alienar sua capacidade produtiva apenas temporariamente é o que distingue o modo de produção capitalista do escravagista, bem como o homem livre do escravo (MARX, 2017, p. 242). Diferentemente do modelo M-D-M, em que o trabalho aparecia objetivado em uma mercadoria externa, agora é a própria subjetividade do trabalhador que assume a forma de mercadoria, desfazendo-se o vínculo direto entre o produto e seu produtor.

Para que alguém produza, explica Marx, faz-se necessário que disponha dos meios de produção (matéria-prima, instrumentos de trabalho, etc.), o que implica custos. Para que um produto apareça em sua forma e utilidade no comércio, ele precisa primeiro ser gerado, e esse processo carece de outros produtos indispensáveis à sua execução. No mercado de trocas, no entanto, as mercadorias se equivalem, mesmo quando comercializadas na forma M-D-M, o que nos permite perceber que a capitalização do mais-valor não resulta da mera circulação de mercadorias (MARX, 2017, p. 243).

Uma vez que o capital não provém da simples troca, ele só pode emergir da relação entre o detentor dos meios de produção e de subsistência e o trabalhador livre. A transformação do dinheiro em capital depende, portanto, da existência de um possuidor de dinheiro e de um proletário que disponha de sua força de trabalho como única mercadoria disponível para venda. Alguém que esteja "livre" no duplo sentido: livre para contratar e livre (desprovido) de tudo o que seria necessário à realização autônoma de sua força de trabalho (MARX, 2017, p. 244).

Por essa razão, o trabalhador defronta-se, no mercado de circulação, com o possuidor de dinheiro e estabelece com ele acordos comerciais. Segundo o autor, trata-se de uma relação artificial, visto que a natureza não produz possuidores de dinheiro nem de força de trabalho; tal configuração é consequência de processos histórico-sociais e de um desenvolvimento

anterior, *"o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social"* (MARX, 2017, p. 244).

Nesse sentido, cada produto carrega consigo os traços do período histórico em que foi gerado. A mera troca de mercadorias (M-D-M), no entanto, não constitui mudança significativa no mercado, tampouco é suficiente para revolucioná-lo. O diferencial que caracteriza e atua como elemento transformador na era capitalista é o fato de que, apenas nesse sistema, a força de trabalho aparece como mercadoria (MARX, 2017, p. 245). Partindo dessa descoberta, Marx volta-se para essa mercadoria peculiar, a fim de compreender os critérios e o modo como o seu valor de troca é determinado.

O valor da força de trabalho, como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário à sua produção. Como valor, Marx explica que:

A força de trabalho representa apenas uma quantidade determinada do trabalho social médio nela objetivado. A força de trabalho existe apenas como disposição no indivíduo vivo. A sua produção pressupõe, portanto, a existência dele. Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua própria reprodução ou manutenção. Para sua manutenção, o indivíduo vivo necessita de certa quantidade de meios de subsistência. Assim, o tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou, dito de outro modo, o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. Porém, a força de trabalho só se atualiza [*verwirklicht*] por meio de sua exteriorização, só se aciona por meio do trabalho (MARX, 2017, p. 245).

Na sequência do texto, Marx procura mostrar que a força de trabalho depende de determinada quantidade de músculos, nervos e cérebro que deve ser reposta para ser novamente utilizada, sob as mesmas condições, no dia seguinte. A quantidade dos meios de subsistência deve ser suficiente para que o trabalhador reponha suas energias. Tais meios estão, no entanto, atravessados tanto por necessidades naturais, que variam conforme o país ou a região, quanto por fatores sociais, históricos e morais, fazendo com que o valor da força de trabalho esteja sujeito a elementos que fogem à mera esfera da produção.

Para o filósofo, ainda, não apenas os meios de subsistência, mas todos os custos inerentes ao processo produtivo estão equiparados ao valor da força de trabalho. Dada essa imbricação, a conclusão por ele extraída é a de que, no modo de produção capitalista, quem paga pelos meios de produção necessários à criação de uma determinada mercadoria é, unicamente, o trabalhador (MARX, 2017, p. 247).

Importa notar que a força de trabalho, ao contrário do que o capitalista pretende fazer crer, é paga apenas após a realização do labor, embora seu valor esteja fixado de antemão.

Antes de o empregador dispor de qualquer quantia, o trabalhador já dispôs de sua força e produziu o equivalente ao valor recebido (MARX, 2017, p. 248-249).

No capítulo intitulado *"O processo de trabalho e o processo de valorização"*, Marx discorre sobre a gênese do capital. Quando o capitalista percebe que da mera troca de mercadorias não resulta excedente, ele atenta para o fato de que o valor da força de trabalho é fixo. Considerando o fator tempo, ele descobre que o trabalho necessário para produzir o seu equivalente (subsistência e meios de produção) é menor do que a jornada acordada. Daí resulta que, em vez de diminuir o tempo de trabalho, o empregador mantém a jornada e se apropria desse tempo não pago, gerando a mais-valia. Esta revela-se, portanto, como o resultado de um excedente quantitativo de força de trabalho despendida que não gera valor para o próprio trabalhador (MARX, 2017, p. 274-293). Daí a conclusão de ser a mais-valia um sistema de exploração (MARX, 2017, p. 294).

Outra questão relevante levantada por Marx e, ao que parece, desconsiderada por Arendt, diz respeito à relação entre Economia e Política. Marx apresenta as lutas travadas entre proprietários e trabalhadores por melhores condições e jornadas que permitissem uma vida digna. Tais embates foram intensos e resultaram na diminuição das horas trabalhadas nos países industrializados.

Tais lutas foram travadas na esfera política, convertendo-se em leis que visaram proteger os trabalhadores dos abusos da classe proprietária. Essa disputa no âmbito legislativo assenta-se no fato de o capital não possuir consideração alguma pela saúde e pela vida do trabalhador (MARX, 2017, p. 342). Frente a essa constatação, emerge a compreensão marxiana da necessidade não apenas da intervenção do Estado na economia, mas de fiscalização e monitoramento contínuos para garantir jornadas e salários justos.

Por conseguinte, a tese arendtiana de que tal intervenção política na economia não deva existir pode muito bem servir aos interesses de uma elite social, detentora e reguladora dos meios de produção, mas em hipótese alguma garante o equilíbrio necessário na relação entre capital e trabalho. O trabalhador encontra-se, certamente, em condições desfavoráveis para desempenhar qualquer papel relevante no interior das relações laborais sem a mediação institucional. Emerge, como consequência, a visível incongruência deixada por Arendt ao negar a economia como um tema intrinsecamente político.

Nesse mesmo sentido, o que passou à margem das análises arendtianas, embora tangenciado em seu texto sobre a Revolução Húngara, foi a participação efetiva da classe trabalhadora nos eventos políticos que forjaram a modernidade. Embora o proletariado não tenha deixado uma vasta contribuição teórica sobre os eventos que ajudou a construir, a

qualidade de seu engajamento demonstra não apenas a consciência de suas condições de existência, mas também a compreensão da importância da ação política para a transformação de suas realidades.

Esse fenômeno confronta a opinião de Aguiar (2004) para quem Arendt seria resistente não aos pobres, mas à esfera social, lugar onde as massas estariam alocadas e, em razão de suas necessidades vitais, vislumbrariam apenas o "estar vivo", esquivando-se da responsabilidade política. Segundo essa visão, as massas teriam aversão à esfera pública e à conservação de um mundo artificialmente constituído onde questões fundamentais pudessem se desenvolver.

Em "*Divisão do trabalho e manufatura*", Marx preconiza um elemento que será fundamental para Arendt: a produção de indivíduos isolados e atomizados (MARX, 2017, p. 413). Ao refletir sobre esse subproduto da sociedade de massas, Arendt parece não identificar o início desse processo como um elemento inerente à organização do trabalho no modo de produção capitalista. Daí a pertinência da tese marxiana de que o trabalho se tornou o metabolismo da vida, imprimindo as condições reais de existência e organizando, dessa maneira, a totalidade da vida social.

Nesse mesmo capítulo, ao considerar o desenvolvimento tecnológico dos meios de produção, o filósofo sinaliza para o processo de reificação (*Verdinglichung*) dos trabalhadores. Esse fenômeno ocorre em razão da busca pela produtividade, isto é, do controle e aperfeiçoamento técnico da força de trabalho, cujo ideal consiste na equidade metabólica de funcionamento entre o homem e a máquina. Tal equacionamento só é possível na medida em que o homem automatiza seu organismo, processo que tem como consequência o distanciamento entre o agir e o pensar. Conforme Marx:

O hábito de exercer uma função unilateral transforma o trabalhador parcial em órgão natural – e de atuação segura – dessa função, ao mesmo tempo que sua conexão com o mecanismo total o compele a operar com a regularidade de uma peça de máquina (MARX, 2017, p. 413).

Na sequência do capítulo 12 d'*O Capital*, Marx investiga a relação entre a divisão do trabalho na manufatura e a divisão do trabalho na sociedade. Pertinente ao nosso interesse, faz-se relevante a ilustração que o autor traz da organização de uma cidade antiga da Índia (MARX, 2017, p. 433), cujo organograma ainda persistia em seu tempo. Trata-se de um organismo comunal que, embora tenha sofrido mudanças estruturais na esfera política, manteve intactas as relações sociais e o seu modo de estruturação.

Tal observação coloca Marx em oposição a Arendt na medida em que, para ela, é a política que delinea e estabelece as mudanças no interior da sociedade. Marx defende o caminho inverso: as relações de produção é que sustentam a forma social. Além disso, para aqueles que ocupam lugares de desprestígio na esfera social, a ideologia defendida por quem está no poder carece, muitas vezes, de relevância prática imediata frente à urgência da subsistência.

Por outro lado, para Arendt, é justamente essa incapacidade de pensar a política de maneira profunda que incorre no risco de ações desumanas e na desumanização de toda uma sociedade. Esse aspecto vai ao encontro da denúncia arendtiana sobre a "incapacidade de pensar", característica do homem de massa, e das consequências desastrosas que esse fenômeno acarreta.

Ainda em Marx (MARX, 2017, p. 435-436), resgata-se a denúncia, que remonta a Adam Smith, da preferência dos empregadores pela contratação de sujeitos "semi-idiotas". O fato de gastarem toda a sua energia em execuções repetitivas inerentes à manufatura transforma esses trabalhadores em sujeitos estúpidos e ignorantes. O diagnóstico marxiano, portanto, fundamenta materialmente a resistência arendtiana ao homem de massa. O que parece faltar a Arendt é uma reflexão mais profunda sobre os processos produtivos que fabricam esses homens.

No capítulo 13, *"Maquinaria e Grande Indústria"*, Marx lida com a substituição da mão de obra pela máquina e sua consequente precarização. Essa substituição, ao mesmo tempo em que aumentou a riqueza e as receitas das nações, produziu um excedente populacional e a pauperização dos operários. À luz da lei da oferta e da procura, os salários foram comprimidos ao extremo, tornando-os incapazes de custear os meios básicos de subsistência (MARX, 2017, p. 504).

Essa situação estabelece uma relação direta com o modo como Arendt lida com a esfera social. Ao considerar o evento social, ela parte do pressuposto de que essa nova esfera é o efeito negativo da intrusão da economia no espaço público. Contudo, em princípio, faltou-lhe compreender que essa multidão de miseráveis é consequência de escolhas políticas e econômicas modernas. Se, como afirma Arendt, não podemos exigir nada dos "pobres e miseráveis", desconsiderá-los na esfera política de modo algum resolve o problema da proteção das instituições.

Faltou ainda a Arendt compreender que o mundo do trabalho produziu as condições para: primeiro, a concentração de indivíduos na periferia dos grandes centros; segundo, a constituição de uma massa iletrada sob o peso do trabalho degradante; e, terceiro, a formação

de uma esfera não apenas apolítica, mas antipolítica. Para esses indivíduos, a classe política e os donos dos meios de produção constituem uma mesma categoria; logo, lutar contra os abusos da propriedade significa lutar contra as próprias instituições.

Nesse sentido, Marx parece ser de extrema valia a Arendt, que optou por diminuir sua teoria da luta de classes, buscando assentar a política sobre outro domínio, a esfera política, cuja distinção prescinde de sentido quando colada em contraste com o modo como a sociedade moderna encontrava-se estruturada.

Outro elemento característico da modernidade apontado por Arendt diz respeito ao desprezo do homem de massa pelo talento e pela distinção entre os indivíduos. Conforme Marx, esse fenômeno está diretamente ligado ao desenvolvimento mecânico. Já não é mais o homem que produz artifícios dignos de glória, mas as máquinas que agora o produzem, tendo os trabalhadores um papel insignificante em todo o processo. Os homens já não aparecem mais nos artifícios produzidos pelas suas próprias mãos. Nesse sentido, Marx aponta que:

Onde quer que uma operação exija muita habilidade e precisão manual, ela é retirada o mais rápido possível das mãos do trabalhador demasiado qualificado, e com frequência inclinado a irregularidades de todas espécies, para ser confiada a um mecanismo específico, tão bem regulado que uma criança é capaz de vigiá-lo. No sistema automático, o talento do trabalhador é progressivamente suprimido (MARX, 2017, p. 505).

Dessa forma, o diagnóstico arendtiano acerca da pouca estima dos sujeitos massificados — atomizados pela perda da distinção — acaba por necessitar de maior aprofundamento. De certo modo, a autora apresenta um fato cuja conclusão não considera o movimento histórico responsável por produzir sujeitos de tal estirpe.

Em *"Variação de grandeza do preço da força de trabalho e do mais-trabalho"*, ao dissertar sobre as condições sobre as quais o modo de produção capitalista assenta-se, Marx aponta, entre os diversos cenários, tanto o aumento da desigualdade econômica quanto a possibilidade da diminuição do tempo de trabalho, o que liberaria o trabalhador para atividades intelectuais e sociais (MARX, 2017, p. 597). Em contraste com Arendt, teríamos aqui a abertura de tempo e espaço para a participação política.

Se, para Arendt, apenas uma pequena parcela da população encontra-se livre para a política, constatação que aparece sem a devida reflexão sobre a gênese desse fenômeno, em Marx observamos a possibilidade de uma melhor distribuição do labor e da formação espiritual. Como consequência, emergiria a conscientização dos indivíduos acerca da posição

que ocupam no mundo da vida, permitindo-lhes articular lutas e ascender à esfera política para colocar suas pautas em cena, estabelecendo as condições necessárias à ação.

Cabe questionar se esse também não era um objetivo de Arendt. Quando, em *"Ideologia e Terror"*, a autora lida com a ocupação do espaço público pelo cidadão, ela o apresenta nos termos de uma inclinação ao político: tem direito à política quem se interessa por ela. O que significa que, para Arendt, e Benhabib (1996) enxerga isso na leitura que faz de *Rahel Varnhagen*, a condição econômica ou social de uma pessoa não deveria ser o critério de exclusão. O espaço público é, para Arendt, um espaço democrático. Talvez o realismo arendtiano acerca do desinteresse público pela política tenha sido interpretado de maneira equivocada.

Não enxergamos, portanto, uma exclusão deliberada da classe trabalhadora em Arendt. Antes, a constatação de que, devido a uma educação voltada ao mercado, parcela significativa da sociedade passou a considerar o trabalho como metabolismo da vida (*animal laborans*), autoexcluindo-se da política em razão de seus interesses ou condição material. Por mais que essa realidade soe agonística, não se pode esperar uma revolução total para que o tema da política seja levado a cabo. Dito de outra maneira: não é possível esperarmos que as condições materiais de toda uma sociedade estejam resolvidas para que a política encontre seu lugar. Independentemente da economia, precisamos assegurar, por meio das instituições, um lugar para que a política se estabeleça e cumpra sua finalidade.

No capítulo 17 d'*O Capital*, *"Transformação do valor (ou preço) da força de trabalho em salário"*, é demonstrado o modo como a produção da mais-valia ocorre no interior do sistema capitalista. O autor estabelece, primeiramente, a distinção entre força de trabalho e mercadoria e, posteriormente, entre o valor da força de trabalho e o valor do trabalho. A questão central é que o valor do trabalho aparece sempre como inferior ao seu produto de valor, de modo que *"o capitalista sempre faz a força de trabalho funcionar por mais tempo do que o necessário para a reprodução do valor dessa última"* (MARX, 2017, p. 609). Nesse sentido, o trabalho assalariado mascara a fronteira entre o trabalho pago e o trabalho não pago.

Enquanto Arendt limita-se a reconhecer que uma parcela da população deve estar livre do labor para dedicar-se à política, Marx investiga por que um número significativo de pessoas deve despendar tanto tempo a serviço do capital, a ponto de não possuir tempo para sua própria educação ou para a vida pública (MARX, 2017, p. 689-693). O que parece faltar à Arendt é o reconhecimento de que a não participação política da classe laboriosa é menos uma

falta de interesse e mais um projeto, consciente ou não, engendrado por uma estrutura que não apenas exclui, mas mantém a massa assujeitada a condições subumanas.

Outra questão que Arendt não aprofunda diz respeito ao excedente de "material humano" nos centros urbanos. Se a Revolução Industrial engendrou o êxodo rural, os avanços técnicos a serviço do capital reorganizaram a dinâmica produtiva, seja pela especialização da mão de obra, reduzindo o número de braços necessários, seja pelo investimento em maquinaria. Uma vez que a máquina se mostrou mais produtiva que o homem, o sistema acarretou a produção de uma "*população trabalhadora excedente*" (MARX, 2017, p. 705), ou seja, uma classe de trabalhadores sem trabalho. Esse fenômeno converge para o que Arendt identificou como "gente supérflua", sem função no escopo social, demonstrando que a produção dessa superfluidade é consequência direta dos mecanismos de acumulação.

O que fica de fora da análise marxiana, e que Arendt enriquece, refere-se ao tratamento degradante que a sociedade confere a esse contingente supérfluo: a indigência e o aniquilamento. No nosso contexto, o mundo do trabalho não apenas ocupou a esfera pública, mas conferiu a ela o seu tom. Daí o trabalho e as relações econômicas aparecerem na modernidade como temas políticos de primeira grandeza.

Para compreendermos a gravidade dessa ocupação, faz-se necessário recuperar a distinção arendtiana entre o público e o privado. Enquanto o privado (do grego *idion*) referia-se ao domínio da necessidade biológica e da manutenção da vida, local em que o homem, como *animal laborans*, estava sujeito às urgências do corpo, o público (*koinon*) era o espaço da liberdade e da distinção. Ao transformar a economia (originalmente a administração do lar, o *oikos*) em "economia política", a modernidade borrou essas fronteiras, fazendo com que a gestão das necessidades vitais devorasse o espaço onde a ação e o discurso deveriam florescer.

No capítulo em que trata da "*Lei Geral da Acumulação do Capital*", Marx demonstra, uma vez mais, que a superpopulação, ou uma massa considerável de desempregados, é condição *sine qua non* para a acumulação do capital (MARX, 2017, p. 715-717). Como consequência, quanto maior a riqueza social, maior será o "*exército industrial de reserva*" (MARX, 2017, p. 718).

Se para Arendt a questão social implica uma dificuldade em forjar instituições políticas, para Marx, pensar a condição material dos menos favorecidos (MARX, 2017, p. 729-732) exige a denúncia do sistema de produção, causa de tais mazelas. Ao evidenciar falhas no controle das condições de existência da classe trabalhadora, em Marx, parece subentendido que esperar mudanças significativas por parte da classe proprietária figura como mera ilusão. Por conseguinte, a pobreza não pode ser entendida como um tema relegado

apenas a especialistas; pelo contrário, é por meio da disputa política que as condições materiais de existência emergem à luz da esfera pública, servindo como instrumento de produção de empatia e de transformação das relações sociais.

Em *A lei geral da acumulação capitalista* Marx esforça-se em mostrar as condições materiais de existência da classe trabalhadora. Em síntese, o fato de que o enriquecimento da classe proprietária caminha na direção oposta à da classe trabalhadora, cada vez mais pauperizada. O capitalismo, glorificado por detentores dos meios de produção, revela-se como um sistema de opressão e reprodução contínua da desumanidade. Mesmo que, em nossa época, as condições laborais tenham progredido, ainda estamos distantes de uma sociedade na qual a classe trabalhadora desfrute da riqueza que produz. A melhora dessas condições é fruto da luta por subsistência e dignidade, uma luta travada na esfera pública e no interior das instituições para impedir que o capitalismo selvagem mutile ou condene o indivíduo à miséria sórdida.

Pensar o sistema de exploração capitalista permite-nos perceber a lacuna deixada por Arendt acerca da justiça. Embora a justiça pareça um tema pertinente à autora de um ponto de vista abrangente, quando a pensamos como instrumento de materialização e ferramenta de igualdade entre os pares, a questão torna-se escorregadia. Daí a relevância de trazer para a discussão a posição de Pitkin acerca da justiça em Arendt, objeto ao qual nos dedicaremos a seguir.

4.4. Pitkin e o problema da justiça na teoria da ação de Hannah Arendt

Em *Justice: On Relating Private and Public* (1981), Hannah Pitkin discorre sobre o distanciamento dos indivíduos da esfera pública na modernidade. Sobre esse fenômeno, ela aponta, primeiro, a desilusão social em relação aos líderes e às instituições públicas; segundo, a ausência de lideranças capazes de congregar e trazer as pessoas de volta ao domínio público, tarefa que Arendt esforçou-se por alcançar. Essa dificuldade é explicada pela autora em razão da incompatibilidade entre o dever cívico e o apelo aos interesses privados.

A fim de discutir o tema, Pitkin investiga os conceitos de público e privado em Arendt. Para essa autora, Arendt quase sempre emprega o conceito de “público” como sinônimo de “político”, estando o termo equacionado não ao “governo”, mas às ações em uma comunidade de iguais (PITKIN, 1981, p. 328).

Pitkin retoma o diagnóstico arendtiano de que, na era moderna, perdemos a consciência acerca do valor da vida pública. Daí o retorno da autora aos antigos, momento em

que a linha divisória entre os domínios público e privado encontrava-se intacta. A questão é que, em inglês, “privado” (*private*) evoca “carência” ou “privação” (*privation*), enquanto “público” refere-se, primeiramente, a um “corpo comunitário” antes de significar um “grupo de indivíduos”. Essa variedade semântica implica dificuldades em teorizar os conceitos.

Pitkin, entretanto, encontra um caminho para tornar ambos os conceitos acessíveis à nossa compreensão. Ela delinea três dimensões pelas quais podemos distingui-los: dimensão de acesso ou atenção: refere-se à ideia de que algo é acessível a todos, conectando-se à publicidade e ao “conhecimento público”, em contraste com o que é reservado, fechado ou oculto; dimensão de impacto ou efeito: compreende o público como algo que afeta a maioria de nós em suas consequências. Aqui, o oposto não é o isolado, mas o pessoal, de impacto limitado a indivíduos ou grupos selecionados; dimensão de governança e controle: diz respeito à administração pública e à ação coletiva. É nesta dimensão que reside a percepção arendtiana de política.

Essa terceira dimensão apresenta fragilidades, pois há uma dificuldade em definir quem, de fato, decide e direciona as ações nas instituições. Nesse sentido, escreve Pitkin:

Mas a direção ou controle público é em si difícil de definir, particularmente em tempos como os nossos, pois uma nação pode ser governada mais por agregações de poder “privadas” do que pelo seu governo oficial, e o seu governo pode ser tão dominado por interesses especiais que funciona mais como um órgão privado do que como um órgão público⁵⁸ (PITKIN, 1981, p. 330).

Assim apresentado, não escapa à autora a profunda ambiguidade que essa percepção de público implica, o que coloca suas análises em convergência com as preocupações de Arendt ao refletir sobre o tema. Para Arendt, a distinção entre privado e público reporta-se à Antiguidade e corresponde, respectivamente, à família e à *pólis*. Historicamente, essa distinção acompanhou-nos até o início da modernidade, momento em que ambas as esferas foram desfiguradas devido à emergência da esfera social.

Ainda conforme Arendt, na Antiguidade, a família era percebida como uma esfera pré-política, um requisito necessário à imersão de seus membros na esfera pública e na cidadania. O *status* de cidadania pressupunha a igualdade entre os pares — igualdade cujo sentido diferenciava-se do modo como a significamos hoje, uma vez que não se tratava de direitos universais, paridade de riquezas, talento ou capacidade. Antes, presumia um estatuto especial

⁵⁸ *But public direction or control is in itself difficult to define, particularly in times like ours, for a nation may be governed more by "private" aggregations of power than by its official government, and its government may be so dominated by special interest that it functions more as a private than a public agency.* (PITKIN, 1981, p. 330).

de cidadãos, artificialmente estruturado, cujo significado implicava não governar nem ser governado por ninguém (CH, 2010, p. 38).

Relacionada à cidadania, tal distinção demarcava os limites entre as esferas da liberdade e da necessidade. A liberdade ia muito além de não estar sob o domínio de um chefe de família ou senhor; significava estar livre das necessidades da vida, da imposição da própria natureza de extrair ou produzir recursos básicos de subsistência. Por esta razão, o lar era considerado o lugar no qual a vida econômica se estabelecia, resultando no fato de que nenhuma atividade que servisse apenas ao propósito de “ganhar a vida” era permitida no domínio político.

Embora a distinção entre as esferas pública e privada seja nítida, de acordo com Pitkin, não fica claro em Arendt se a liberdade e a ação são possíveis na esfera privada ou se ocorrem apenas na esfera pública. O que também carece de clareza é se a ação, tal como colocada por Arendt, diz respeito à ação em geral ou se está restrita aos “grandes feitos” e ao heroísmo (PITKIN, 1981, p. 331-332).

Essa ambiguidade na definição da ação mostra-se relevante para Pitkin devido ao fato de que, no primeiro caso, a ação pode ser compreendida como algo natural e intrínseco ao ser humano, passível de ser realizada na vida privada e social, podendo relacionar-se, inclusive, com o comportamento cotidiano. Já a segunda visão está imbricada à esfera pública e dela depende para realizar-se: grandes feitos e atos heroicos exigem a presença de iguais. Isso porque apenas entre pares o homem pode revelar-se aos outros como sujeito singular, genial e glorioso.

O homem político é, portanto, um apaixonado pela distinção. Tal distinção resulta menos de objetos produzidos do que de grandes feitos, palavras e atos; são eles que revelam os homens em sua grandeza. Daí a necessidade do brilho e da glória que apenas um contingente numérico significativo de iguais é capaz de assegurar.

Na era moderna, surge a esfera social. Esta não apenas rompe as linhas divisórias entre o privado e o público, mas as confunde, fazendo com que questões outrora de interesse privado, como a economia e a domesticidade do lar, alcancem o interesse público. A “sociedade” invadiu e conquistou a esfera pública, mas persiste uma ambiguidade significativa sobre o que esta vitória significa. Em certas passagens dos textos arendtianos, somos informados de que a sociedade “destruiu” a esfera pública, a qual “definha” até estar prestes a desaparecer completamente. Em outras, o público assemelha-se mais a um lugar que, embora não destruído, foi ocupado, à medida que a sociedade desloca o antigo ocupante: o político. Neste segundo sentido, a esfera pública não precisa ser integralmente política,

podendo albergar qualquer atividade que uma comunidade considere central e torne o foco de sua atenção (PITKIN, 1981, p. 333).

Ainda de acordo com Pitkin, em compreensão que vai ao encontro do diagnóstico de Arendt acerca da modernidade, quem foi autorizado a ocupar o espaço público no desenrolar desta era foi o *animal laborans*, que não apenas despreza os assuntos públicos, como milita em favor da uniformização. Sob a égide deste indivíduo nenhum domínio público autêntico se estabelecerá. Esta é a perspectiva arendtiana sobre a esfera social: um “*reino curiosamente híbrido onde os interesses privados assumem importância pública*” (ARENDT, 2010).

Essa mesma ambiguidade manifesta-se na relação entre o social e o político. Por um lado, são incompatíveis: o político exige ação, enquanto o social a impede por meio do comportamento padronizado. Por outro lado, Arendt também afirma que o desaparecimento da esfera pública deixa para trás certas formas políticas características precisamente da sociedade, formas que poderíamos chamar de “políticas não políticas”.

Para Arendt, o advento do social reduziu o político a uma esfera de governo restrita e, posteriormente, reduziu o próprio governo à mera administração da coisa pública. Como consequência, a desconstrução do político e a perda da relevância da opinião e da vontade pública no destino de nações cada vez mais plutocratas.

Em SR, Arendt é mais enfática sobre o significado da intrusão da sociedade no público, permitindo que a “questão social” seja definida, de modo mais simples, como “a existência da pobreza”. Crucial para sua tese é a convicção de que, antes de nossa era, o problema da pobreza não poderia ser resolvido por meios políticos. Apenas a ascensão da tecnologia, e não das ideias políticas modernas, teria tornado a solução da pobreza um horizonte possível para nós.

Para Arendt, estes problemas são questões de administração, a serem colocadas nas mãos de especialistas, em vez de questões que poderiam ser resolvidas pelo duplo processo de decisão e persuasão. Consequentemente, nenhuma revolução jamais resolveu a questão social; ao contrário, o histórico das revoluções demonstra que toda tentativa de a solucionar por meios políticos conduz ao terror, e é o terror que precipita as revoluções para o seu destino: a ruína.

Pitkin coloca esse diagnóstico em xeque. Segundo essa autora, Arendt justifica sua posição por meio de dois fundamentos: um ontológico e outro sociológico. Ontologicamente, ela defende que as preocupações econômicas são, por definição, opostas à liberdade e à capacidade de agir. Sociologicamente, dado que a ação política não pode resolver problemas

econômicos e que a miséria só pode tornar-se ativa de formas destrutivas, é preferível que os pobres e trabalhadores sejam mantidos fora da esfera pública.

Parece claro que, para Arendt, a economia e as funções corporais devem permanecer alheias à política. O que não parece evidente, é se Arendt nutria dúvidas sobre a emancipação da classe trabalhadora e das mulheres. Sobre tal possibilidade, intriga a Pitkin sua posição acerca da viabilidade de uma vida verdadeiramente humana para todas as pessoas.

Considerando esse cenário, Pitkin questiona o modo como a ideia de justiça é percebida por Arendt. Dentre suas indagações, destaca-se o fato de a autora considerar plausível que uma parte significativa da população seja subjugada, mesmo mediante o uso da força, para que “alguns” se encontrem livres para a política. Em consonância com essa inquietação, Pitkin questiona os critérios arendtianos utilizados para decidir quem permanece dentro ou fora da política, bem como o mérito implícito a ambas as posições.

Sobre os excluídos e miseráveis, quando estes entram em cena na história moderna, estaria Arendt condenando-os por sua impetuosidade ou pelo fracasso em respeitar a imparcialidade da justiça e da lei? Onde estavam esses princípios quando essa imensa maioria foi relegada à vergonha e à miséria? Por essa razão, a exclusão de “tudo o que é meramente necessário ou útil” da vida política significa, em última análise, a exclusão dos explorados pelos seus exploradores, que podem dar-se ao luxo de não discutir economia e dedicar-se a “coisas superiores” justamente porque vivem do trabalho alheio.

Quanto ao que unifica os cidadãos, Arendt reconhece que seu conceito de ação enfatiza o desejo de autorrevelação às custas de todos os outros fatores e, portanto, é altamente individualista, para provar que ele era o melhor de todos. Mas, de modo geral, também cidadanias caracterizadas pela convicção de que o máximo que o homem pode alcançar é a sua própria aparência e atualização. Evidentemente, o que mantém unidos estes cidadãos competitivos é que cada um precisa dos outros para o seu público, como meios para atingir o seu fim pessoal.

A *pólis*, diz Arendt, tinha uma dupla função para os gregos: era suposto multiplicar as ocasiões para ganhar fama imortal, isto é, multiplicar as chances de todos se distinguirem; presumia-se oferecer um remédio para a futilidade da ação e do discurso, para tornar mais provável que a grandeza fosse permanentemente lembrada. Esta dupla atitude se confirma na questão suscitada por Arendt acerca da força que mantém os cidadãos juntos. A resposta é uma invocação tradicional e bastante improvisada da teoria do contrato social. Cada um vê a sua vantagem privada em estar unido aos outros e, portanto, vincula-se a eles pela força da promessa ou contrato mútuo.

Este é um ensinamento surpreendente para um teórico cuja doutrina inteira parece, em outros aspectos, uma crítica sustentada do cálculo utilitário do interesse próprio que reduz todas as coisas ao “meramente necessário ou útil”, e particularmente de tratar os seres humanos como meios para os fins privados de alguém, como se trata outro “material”. Os cidadãos de Arendt não parecem menos egoístas do que qualquer homem econômico racional.

E sobre o que os cidadãos devem falar, na esfera pública, enquanto cada um tenta distinguir-se? As preocupações econômicas são excluídas, tanto ontológica como funcionalmente, porque a intrusão do “social” destruirá a verdadeira vida pública. Para os gregos, pelo menos, a elaboração de leis também estava excluída, pois consideravam a legislação como uma tarefa pré-política, uma espécie de “fazer” análogo à construção de uma muralha urbana, geralmente a ser realizada por um único legislador que nem sequer seria um cidadão usando o edifício público que construiu. Os gregos deliberaram muito sobre a guerra; certamente não é isso que Arendt nos recomenda. Mas então, o que ela imagina como o conteúdo do discurso e da ação política? E por que essa pergunta é tão difícil de responder no texto dela?

A economia deve ser excluída porque serve as necessidades do corpo, e o corpo é uma ameaça à grandeza e à liberdade humanas, um estorvo que nos liga à nossa natureza animal, algo vergonhoso que deve ser escondido na esfera privada. A vida pública, por outro lado, é a busca pela imortalidade, a esperança de ser lembrado após a morte, para que o nome e a fama de alguém continuem vivos. No entanto, dado o curioso vazio de conteúdo que caracteriza a imagem da esfera pública de Arendt, é difícil perceber por que razão tal fama imortal deveria ser tão importante e atrativa. Uma coisa é esperar pela imortalidade celestial, mas a fama terrena de imortalidade que Arendt tem em mente não parece boa quando alguém morre. Por que eu deveria me preocupar se meu nome e meus atos serão lembrados depois que eu morrer?

Conforme Pitkin, para compreendermos o que se desajustou na explicação arendtiana sobre a esfera pública e a ação, faz-se necessário comparar suas ideias com as de Aristóteles, referência teórica fundamental da autora. Na definição aristotélica do homem como animal político (*zoon politikon*), está implícita a convicção de que apenas na *pólis*, como cidadão, o homem atingirá suas capacidades naturais mais elevadas. O político manifesta-se, assim, como uma relação entre pares que compartilham o autogoverno, sem que essa igualdade apague a diversidade e a pluralidade.

Aristóteles distingue a ação do fazer e associa a política à liberdade, embora permita tanto a ação quanto a liberdade no âmbito privado. Ele também diferencia as relações políticas das domésticas: estas ocupam-se da “propriedade” e das “condições necessárias” à vida, enquanto aquelas voltam-se para a “vida boa” (*eu zen*) e para a “virtude”.

Até esse ponto, as percepções de Arendt e Aristóteles assemelham-se quanto à distinção entre o privado e o público. No entanto, para Pitkin, reside aqui uma diferença crucial: em Aristóteles, a discussão sobre a vida pública e política quase não faz menção ao esforço agonizante para se distinguir perante os pares ou para tornar-se imortal. A política aristotélica foca na deliberação sobre o que é justo e útil para a comunidade, e não apenas no brilho individual do herói. Segundo essa autora:

Para Aristóteles, “a ambição... é perigosa para os Estados” e o indivíduo notável é uma ameaça à igualdade entre pares e ao “espírito de amizade” dos quais a “comunidade política depende”. A explicação de Aristóteles não dá origem, como acontece com Arendt, a um sentimento de ansiedade e de esforço egoísta dos cidadãos⁵⁹ (PITKIN, 1981, p. 338).

Diferentemente de Arendt, o que torna a atividade política valiosa para Aristóteles, e que, dessa maneira, mantém a *pólis* unida e convence os cidadãos a partilharem o fardo dos assuntos públicos, é a justiça. Para o Estagirita, a política se manifesta como o meio pelo qual se delibera sobre o justo e o injusto, o bem e o mal, garantindo substância ética ao convívio social. Nesse sentido, Pitkin afirma que:

A justiça é “o bem” que se busca na política e, portanto, o maior bem (humano) e aquele “que mais se busca”. A justiça “pertence à *pólis*”, pois é “uma ordenação da associação política” e “consiste naquilo que tende a promover o interesse comum”⁶⁰ (PITKIN, 1981, p. 339).

Além disso, a capacidade de exercer a justiça ajuda a distinguir o homem dos demais animais, pois essa faculdade está diretamente ligada às duas definições aristotélicas do ser humano: como animal político (*zoon politikon*) e como animal dotado de fala (*logos*). Ambas as percepções, embora densas, comportam um elemento bastante poderoso: a razão pela qual o homem é caracterizado como um animal político deve estar intrinsecamente ligada ao fato de ele ser um animal dotado de fala.

Para Aristóteles, o *logos* não serve apenas para expressar dor ou prazer, o que as outras espécies também fazem, mas para manifestar o útil e o prejudicial, o justo e o injusto.

⁵⁹ for Aristotle "ambition . . . is dangerous to states" and the outstanding individual is a threat to that equality of peers and "spirit of friendship" on which political "community depends. Aristotle's account, then, does not give rise as Arendt's does to a sense of the citizens' anxiety and egotistical strivin (PITKIN, 1981, p. 338).

⁶⁰ Justice is "the good" that is pursued in politics, and therefore the greatest (human) good and that "which is most pursued." Justice "belongs to the polis," for it is "an ordering of the political association," and "consists in what tends to promote the common interest (PITKIN, 1981, p. 339).

Portanto, a política não é um palco vazio para a glória, mas o espaço onde a fala é utilizada para estabelecer a justiça:

A linguagem “serve para declarar o que é vantajoso e o que é inverso” e, portanto, também “o que é justo e o que é injusto”. Assim, só o homem entre os animais “possui uma percepção do bem e do mal, do justo e do injusto, e de outras qualidades semelhantes; e é a associação em [uma percepção comum de] essas coisas que forma uma família e uma *pólis*”⁶¹ (PITKIN, 1981, p. 339).

Por essas razões então, é que para Pitkin, a ideia de justiça, central para Aristóteles, está visivelmente ausente das distinções de Arendt entre o privado e o público. Além disso, ela destaca ainda que:

Para Aristóteles, embora a política e a justiça tenham a ver com o certo e o errado, com a moralidade e a virtude, também têm a ver com privilégios econômicos e poder social. Os seus relatos, não apenas sobre o conflito civil e a desordem, mas também sobre as diversas formas constitucionais saudáveis, são permeados pela consideração da riqueza, do estatuto e das relações de classe. A economia está envolvida nas pré-condições para a adesão cívica, para a estabilidade política, para determinadas formas constitucionais; e nas consequências de qualquer ato político. Obviamente a riqueza não é o objetivo nem o propósito da política, mas é certamente uma questão constante na vida política; e a justiça não pode deixar de ter em conta as considerações econômicas⁶² (PITKIN, 1981, p.339).

Embora Marx não seja nominalmente mencionado nas análises de Pitkin, ao investigar as condições políticas e sociais modernas e apontar a ausência da justiça na abordagem arendtiana, a autora deixa margem para pensarmos a imbricação entre justiça e exploração. Tais conceitos, embora distintos, mostram-se indissociáveis quando analisados à luz do mundo do trabalho.

Para Pitkin, a ausência da justiça em Arendt possui uma explicação estratégica: ela pretendia salvaguardar a esfera pública e a liberdade política (*bios politikos*). O problema é que, para proteger esse espaço, ela sentiu-se obrigada a isolá-lo da esfera privada e das

⁶¹ "Language "serves to declare what is advantageous and what is the reverse," and therefore also "what is just and what is unjust." Thus, man alone among the animals "possesses a perception of good and evil, of the just and the unjust, and of other similar qualities; and it is association in [a common perception of] these things which makes a family and a polis" (PITKIN, 1981, p. 339).

⁶² Moreover, for Aristotle, although politics and justice are about right and wrong, morality and virtue, they are also about economic privilege and social power. His accounts, not merely of civil conflict and disorder, but also of the various healthy constitutional forms, are pervaded by consideration of wealth, status, and class relationships. Economics involved in the preconditions for civic membership, for political stability, for particular constitutional forms; and in the consequences of any political act. Obviously wealth is not the point or purpose of politics, but it certainly is a continuing issue in political life; and justice cannot help but take economic considerations into account (PITKIN, 1981, p. 339).

condições econômicas e sociais que estruturam a vida dos cidadãos, justamente onde eles possuem interesses vitais em jogo.

À luz das três dimensões relativas ao conceito de público, ao procurar resguardar um lugar para a ação, Arendt parece ter limitado sua exposição àquela primeira dimensão da publicidade, cujo objetivo reduzia-se ao esforço competitivo por uma imagem memorável. Ao rejeitar a justiça, ela abriu mão daquela que seria sua arma mais poderosa e que, possivelmente, colocaria sua teoria no centro das reflexões políticas modernas.

No que tange à ação, faltou-lhe a percepção de que, assim como esta pode ser ameaçada pelo social, também pode ser minada por estados de espírito inadequados que, embora relacionados ao social, não se encontram necessariamente restritos a ele.

É característico da esfera social a predominância da mentalidade do *homo faber*: uma atitude de eficiência técnica e busca pragmática pelos melhores meios para fins preestabelecidos. Quando aplicada aos assuntos humanos, essa mentalidade tende a tratar pessoas como objetos ou meios para outros fins. Para Arendt, o pensamento técnico estreita nossa visão de mundo e nossa capacidade de perceber o que ocorre ao redor, bem como as consequências coletivas de nossas ações. Para Pitkin, essa perspectiva tende a ser reducionista, destruindo o significado simbólico e as relações humanas, o que acaba por deixar nossas vidas vazias de sentido político.

Outra atitude inadequada à ação diz respeito à ideia de “processo”, que caracteriza a mentalidade do *animal laborans*. Trata-se da convicção de que somos produtos indefesos de forças causais, históricas ou sociais, que não nos deixariam escolha ou capacidade de iniciativa. O perigo dessa visão para a política é óbvio: ela nos torna passivos e alheios às nossas responsabilidades. Se a mentalidade técnica está associada ao “homem econômico racional” e à lógica do lucro, a ideia de “processo” vincula-se ao determinismo econômico e ao totalitarismo, incorrendo na disposição para sacrificar indivíduos em nome de uma suposta necessidade histórica.

Para Arendt, esses padrões de pensamento ligados à economia e à questão social precisariam ser superados por alternativas que evitassem tanto a ditadura comunista quanto o liberalismo de grupos de interesse. Segundo Pitkin, foi para afastar esses perigos que Arendt enfatizou a autonomia da ação, procurando divorciá-la de motivos, propósitos ou consequências. Isso porque, se a ação fosse empreendida apenas por benefícios práticos, seria julgada por critérios de utilidade; se fosse vista como produto de condições antecedentes, perderia sua natureza livre para se tornar parte de uma cadeia causal.

No entanto, Pitkin considera essa forma de conceitualizar a ação autodestrutiva. Primeiro, porque a ação ficaria desvinculada de tudo o que a precede ou sucede, tornando-se arbitrária. Depois, porque o apelo ao heroísmo sem ligação com algo que transcenda o indivíduo está fadado ao vazio ou, em uma perspectiva negativa, à violência. Contudo, essa não era a intenção de Arendt, que desprezava a autoexibição trivial; o que ela buscava era o autodesenvolvimento humano.

Arendt estava consciente, evidentemente, de que todos os seres humanos são capazes de ação. Ela reconheceu, ocasionalmente, que “forçar uma parte da humanidade nas trevas da necessidade” para que outra pudesse ser livre constitui uma “injustiça violenta”, admitindo que líderes revolucionários agiram por um “senso de justiça profundamente frustrado”.

Ademais, a política sempre tratou de questões sociais e econômicas. Arendt insistiu que o domínio público só seria estável se os cidadãos estiverem relacionados por assuntos tangíveis, os objetos, edifícios e artefatos que constituem o nosso mundo comum. Esse “mundo de coisas” é o meio-termo que nos congrega e evita que “caiamos uns sobre os outros”. Agir no mundo é, portanto, uma forma de nos relacionarmos com ele e de cuidarmos da realidade objetiva.

Pitkin conclui afirmando que nenhuma explicação da política ou do público pode estar correta se os esvaziar totalmente de seu conteúdo substantivo e do que está em jogo na vida comum. Segundo ela:

A vida política não é um desporto de lazer para os aristocratas, no qual podem cultivar a sua honra e exibir as suas proezas. É a atividade através da qual grupos relativamente grandes e permanentes de pessoas determinam o que irão fazer coletivamente, decidem como irão viver juntos e decidem o seu futuro, na medida em que isso esteja ao alcance do poder humano. A vida pública, neste sentido, é da maior seriedade e importância, e potencialmente de glória insuperável. Mas nunca ocorre de forma abstrata, sem conteúdo; sempre afeta a vida de pessoas reais⁶³ (PITKIN, 1981, p. 343).

Para Pitkin, Arendt obviamente tem razão ao temer a destruição da liberdade política em nosso tempo, assim como não erra ao associar os perigos latentes oriundos do social à vida pública. O desafio residiria, talvez, em encontrar uma forma de conceitualizar o público que reconheça as suas raízes nas necessidades humanas e as suas consequências para o poder,

⁶³ *Political life is not some leisure-time sport for aristocrats, in which they may cultivate their honor and display their prowess. It is the activity through which relatively large and permanent groups of people determine what they will collectively do, settle how they will live together, and decide their future, to whatever extent that is within human power. Public life in this sense is of the utmost seriousness and importance, and potentially of surpassing glory. But it never occurs in the abstract, without content; it always affects the lives of real people* (PITKIN, 1981, p. 343).

o privilégio e o sofrimento, sem incorrer nos perigos que Arendt teme. Nesse sentido, indaga a autora:

Seria possível, por exemplo, reconhecer a centralidade das questões económicas e sociais na vida pública sem reduzir a liberdade política a uma mera manobra competitiva para o lucro privado ou a um mero subproduto de algum processo social inevitável? O conceito de justiça, parece-me, seria central para tal tarefa teórica, pois a justiça trata precisamente das ligações entre lucro e direito, utilidade e significado, reivindicação privada e política pública⁶⁴ (PITKIN, 1981, p. 343).

Pitkin propõe, então, uma alternativa ao impasse, preservando muitos dos pontos de vista caros a Arendt. Primeiro, ela nos apresenta como seres naturais e sociais; em seguida, como sujeitos culturais, forjados em uma cultura específica. Enquanto pertencentes a um lugar no mundo, somos moldados por esses espaços na mesma medida em que os moldamos.

Embora vivamos em sociedade, cada indivíduo possui uma vida privada, com necessidades e objetivos próprios. Coletivamente, buscamos adaptar nossas ações aos padrões socialmente estabelecidos; entretanto, preservamos nossas individualidades. A questão central, válida para a maioria das pessoas, é que nossos atos e ações isoladas não produzem mudanças significativas no mundo. Por esse motivo, a fim de alcançarmos nossos objetivos e transformarmos a realidade, carecemos da companhia e da cooperação dos outros.

Aqui a política deixa de ser apenas o palco do herói para tornar-se o espaço da eficácia coletiva. A necessidade, que Arendt desejava ocultar, revela-se como o motor que nos impulsiona para o público: não vamos ao encontro dos outros apenas para sermos vistos, mas porque sozinhos somos impotentes frente às forças sociais e econômicas que Marx tão bem descreveu.

Quando o poder privado se torna suficientemente robusto, ele pode superar e controlar a esfera pública formalmente definida, criando políticas que servem ao interesse de poucos, sob o pretexto de atender a toda a sociedade. O poder formalmente público também corre o risco de ser exercido por uma minoria em benefício de frações específicas da sociedade.

O que distingue a vida pública, entretanto, é o potencial para decisões tomadas não apenas em nome de toda a comunidade, mas efetivamente por ela, de forma coletiva, por meio da ação política participativa e em prol do interesse comum. Logo, o diferencial da vida pública não reside apenas no fato de possuir consequências substantivas para as massas, mas

⁶⁴ *Could one, for instance, acknowledge the centrality of economic and social issues in public life without reducing political freedom to either mere competitive maneuvering for private profit or a mere by-product of some inevitable social process? The concept of justice, it seems to me, would be central to such a theoretical task, for justice is precisely about the connections between profit and right, utility and meaning, private claim and public policy* (PITKIN, 1981, p. 343).

na possibilidade de uma intervenção partilhada, deliberada e ativa em nosso destino, transformando o que, de outra forma, seria apenas o subproduto de decisões privadas.

Somente na vida pública conseguimos, enquanto comunidade, exercitar a capacidade humana de “pensar o que fazemos” e assumir o controle da história na qual estamos constantemente envolvidos pela deriva e pela inadvertência. A promessa distintiva da liberdade política continua a ser a possibilidade de uma ação coletiva genuína, de uma comunidade inteira moldando, consciente e conjuntamente, seu modo de vida.

Apenas a cidadania (o direito a ter direitos) nos permite assumir a responsabilidade pelas forças sociais que, de outro modo, dominariam nossas vidas e limitariam nossas opções, mesmo que nós mesmos as tivéssemos produzido (em clara alusão ao caráter alienante do trabalho). Embora uma família ou associação privada possa inculcar princípios de justiça, é somente na cidadania pública que podemos assumir conjuntamente o controle e a responsabilidade por tais princípios.

Por conseguinte, é na comunidade e no espaço entre pares que aprendemos sobre a justiça e galgamos o discernimento necessário ao julgamento político. Não se trata de uma situação em que julgamos o mundo apenas com nossos próprios olhos; ao contrário, em contato com os pares, desenvolvemos a capacidade de pensar para além de nós mesmos, colocando-nos no lugar do outro. Essa empatia relaciona-se menos com o pensamento abstrato do que com a ação: a ação, na mesma medida em que nos coloca em relação com o outro e com o mundo, torna-nos igualmente responsáveis por eles.

Para Pitkin, e, ao que parece, também para Arendt, a ação deve ser não apenas justa, mas eficaz. Na vida pública, justiça e conveniência estão intrinsecamente relacionadas. Arendt estava consciente de que a política é, por natureza, competitiva e conflituosa, assim como sabia que toda ação implica consequências e encargos aos membros da comunidade. Justamente por isso, ela depreende que é função da política mediar e resolver tais conflitos. Não por acaso, *A Condição Humana* inicia-se com uma reflexão sobre o presente: “o que estamos fazendo?”. Estamos, ainda que involuntariamente, decidindo sobre o que desejamos ou não para nossa comunidade. Pensar sobre esse “nós” revela quem, como atores, efetivamente somos.

Para ambas as autoras, ainda, a cidadania, isto é, o exercício contínuo de entender, escolher e decidir, só faz sentido quando nos deparamos com situações tangíveis. Daí emerge o grande dilema da esfera social: a constituição de uma massa de pessoas cujo sentimento de pertença e responsabilidade pelo mundo carece de sentido. Ao manterem-se desconectados da vida pública, estes indivíduos não apenas a empobrecem, como a tornam inviável.

Entretanto, diferentemente de Arendt, Pitkin não vê na ruptura radical entre as esferas uma resposta ao presente. Em vez disso, ela propõe uma conexão necessária entre o político e o social, transformando condições sociais em questões políticas, de modo que tanto a necessidade quanto o interesse sejam pautados por princípios de justiça.

Essa posição de Pitkin atravessa a teoria arendtiana e nos aproxima, mais uma vez, de Marx. A participação política e a deliberação tornam-nos mais conscientes de nosso lugar no mundo. Mesmo que sejamos atraídos à vida pública por interesses privados, ao ingressarmos nela, somos levados a reconhecer o poder da coletividade e as pressões sociais. Nesse espaço, somos convidados a criar uma linguagem comum de objetivos que beneficiem o maior número de pessoas e minimizem danos a outrem. Este é o caminho capaz de converter o homem econômico em cidadão.

Quanto aos alienados e oprimidos que se mantêm apáticos, Arendt guarda um relativo ceticismo. Sua consciência de que esperar das massas um momento súbito de lucidez pode ser frustrante reforça a ideia de que, sendo a política um “fazer” constante, carecemos, a todo instante, de contar com aqueles que, em determinado contexto ou jogo de interesses, dispõem-se ingressar nela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tentativa arendtiana de devolver à política sua dignidade — circunscrevendo-a como o espaço inalienável da liberdade e da ação desinteressada — enfrenta um desafio intransponível nas sociedades de capitalismo tardio. Ao longo deste estudo, verificamos que a dignidade da política exige a manutenção de um mundo comum que transcenda os fins utilitários; contudo, a irrupção das carências inerentes ao processo vital na esfera pública promoveu uma desfiguração dessa arquitetura, reduzindo a política à mera administração dos processos produtivos. Esse diagnóstico não é apenas uma crítica histórica, mas a constatação de que a modernidade converteu o *zoon politikon* em um *animal laborans* cujo horizonte de participação foi obliterado pela urgência do consumo.

Com o intuito de resguardar a política, Arendt estrutura seu arcabouço teórico utilizando de distinções conceituais firmes e uma fenomenologia que parece inflexível, como a clássica separação entre as esferas pública e privada: a primeira, reservada à ação plural e à liberdade compartilhada entre iguais distintos; a segunda, confinada às demandas vitais e relações íntimas.

De encontro a esta metodologia, aquilo que ficou conhecido entre seus críticos como "essencialismo arendtiano". A expressão, cunhada e popularizada por comentadoras da teoria crítica e do pensamento feminista, com destaque para Benhabib tem por objetivo denunciar o que percebem como uma rigidez ontológica nas distinções arendtianas (trabalho, obra e ação; público e privado, dentre outras), representando, dentre outras, uma barreira à justiça social.

Interpretamos essa postura austera como uma estratégia de salvaguarda existencial. Arendt não ignora a materialidade por cegueira sociológica, mas por um temor justificado: o de que, ao transformarmos a política em um instrumento de satisfação de necessidades, percamos a capacidade humana fundamental de iniciar algo novo (*natalidade*). Assim, a distinção entre o "quem" (a singularidade do agente) e o "o quê" (os interesses econômicos) atua como a última linha de defesa contra a total burocratização da existência, ainda que tal defesa crie um vácuo ético ao silenciar sobre as desigualdades que precedem o discurso.

No que tange à distinção entre a "questão social" e a "esfera social", observamos que o perigo mais insidioso diagnosticado por nossa pesquisa não reside na pobreza extrema — a qual Arendt admite ser passível de resolução técnica —, mas na consolidação de um modo de vida hegemônico pautado pela "administração doméstica" em escala pública. A supremacia do social produz o homem de massa, cujo valor é validado apenas por sua funcionalidade

metabólica e conformista. Nesse cenário, a "superfluidade" humana emerge como a consequência última da perda do mundo (*worldlessness*).

Contrapomos a esse conformismo a potência da natalidade, a aptidão para romper processos automáticos. A natalidade sustenta a liberdade contra o determinismo biológico e histórico, permitindo que as faculdades do perdão e da promessa estabilizem o futuro sem petrificá-lo em ideologias ou necessidades cíclicas.

Ao que ser refere a crítica ao suposto elitismo arendtiano, ao analisarmos sua leitura das revoluções e a figura da "ralé", identificamos que a prioridade conferida à *constitutio libertatis* em detrimento da resolução da miséria revela um viés analítico que desconsidera a pobreza politizada como o motor legítimo de transformações sociais duradouras. Ao caracterizar a entrada das massas na política como a irrupção de uma "multidão faminta" e destituída de agência deliberativa, Arendt arrisca romantizar uma política sem corpo. No entanto, em nossa análise de obras secundárias, observamos uma modulação importante: a autora reconhece que a libertação da carência é a condição *sine qua non* para que a cidadania não seja um privilégio. A contradição que desvelamos reside no fato de que Arendt exige a participação pública antes de fornecer as condições materiais que permitiriam aos despossuídos sua concreta inserção na esfera pública.

Foi partindo dessa contradição que estabelecemos o diálogo entre Arendt e Marx, o ponto nevralgico desta tese, oferecendo uma oportunidade de síntese construtiva. A ausência do conceito de exploração na obra arendtiana constitui uma lacuna ética e metodológica severa. Ao confinar o trabalho ao domínio do pré-político e naturalizá-lo como "necessidade", a autora oculta as engrenagens de expropriação sistemática de valor que fraturam o espaço público. Ao que nos parece, a teoria marxiana preenche esse vácuo ao demonstrar que a desigualdade material é uma construção política ativa. Sem enfrentar a exploração que gera a descartabilidade do trabalhador no mercado, o "espaço de aparição" arendtiano permanece uma *ágora* esvaziada, acessível apenas aos que já estão libertos do fardo da sobrevivência por privilégios de classe.

Finalmente, concluímos que a inconsistência das categorias sociais em Arendt reside em tratar a pobreza e a ralé como fenômenos biológicos "pré-políticos", quando são, em verdade, determinações políticas de exclusão. A superfluidade humana não é um destino natural de certos grupos, mas um projeto de assujeitamento inerente à lógica do capital que Arendt tangencia, mas não nomeia. Afirmamos, portanto, que uma teoria que pretenda resguardar a liberdade política sem enfrentar a injustiça distributiva está fadada ao efluxo ético. A "redenção" do social não se dá por sua exclusão, mas por sua politização consciente.

A política só recupera sua verdadeira dignidade quando enfrenta as desigualdades que tornam o discurso de alguns mais audível que o de outros, transformando a gestão da vida em uma verdadeira deliberação sobre a dignidade humana e o bem comum.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Escritos de Arendt

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.

_____. **A dignidade da política**: ensaios e conferencias. Tradução de Helena Martins *[et al]*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1993.

_____. **A Promessa da Política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro. DIFEL. 2008.

_____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaio) 1930-1954. São Paulo. Companhia das Letras. 2008.

_____. **Crises da república**. 2ª ed. Tradução de J. Volkman. São Paulo. Perspectiva. 2004.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo. Perspectiva. 2009.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras. 2008.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1993.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto P. Dinis. Lisboa. Instituto Piaget, 1997.

_____. **Origens do Totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo. Companhia da Letras. 2011.

_____. **Pensar sem Corrimão**: compreender. Tradução de Beatriz Andreiuolo *[et al]*. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo. 2021.

_____. **Rahel Varnhagem**: uma judia alemã na época do romantismo. Tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1994.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo. Companhia das Letras. 2004.

_____. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bouttman. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

_____. **Sobre a Violência**. Tradução de Andre Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2011.

_____. *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*. In: **The Journal of Politics**, v. 20, n. 1, p. 5-43. Fev.1958. <https://doi.org/10.2307/2127387>

ARENDT, H.; JASPERS, Karl. *Correspondence 1926-1969*. Tradução de Robert Kimbe, Rita Kimber Lotte Kohler e Hans Saner. New York. San Diego, London. Harcourt Brace Jovanovich. 1992.

Outros autores

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo. Martins Fontes. 2007.

AGUIAR, Odílio Alves. **A Questão Social em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/trans/a/5mZGS7mWKdWFj9h9gYxn9ZN/?format=pdf&lang=pt>. acesso em: 12 de janeiro de 2024. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732004000200001>

ALMEIDA, V. S. de. **Natalidade e educação**: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt. Pro-Posições [online], v. 24, n. 2 (71), p. 221-237, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/download/45/36>. Acesso em: 16 de junho de 2023. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072013000200014>

ANDERSON, Perry. **As antinomias de Antonio Gramsci**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo. Boitempo. 2017.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Carlos Alexandre Neto. Brasília. Editora UnB. 2009.

BARROS, Halanne Fontenele. **A esfera social e o homem de massa**. Disponível in: <https://ojs.ufpi.br/index.php/pet/article/view/681/779>. Acesso em: 04 de junho de 2023.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks. California. Sage Publications. 1996.

_____. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York. Cambridge University Press. 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>

CORREA, Adriano. **Hannah Arendt e a Modernidade**: política, economia e disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2014.

_____. **A Questão Social em Hannah Arendt**: apontamentos críticos. 2008. Disponível in: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1468/1399>. Acesso em: 16 de novembro de 2023.

_____. **Natalidade e amor mundi**: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. Educação e pesquisa, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set./ dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n3/v36n3a11.pdf>. Acesso em: 20 de março 2025. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022010000300011>

_____. **Política e pobreza**: com Arendt, contra Arendt. 2016. Disponível in: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116282>. Acesso em: 18 de setembro de 2025.

DAUZAT, Albert. *Dicionário étymologique de la langue française*. Paris. Larousse. 1938.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 2005.

_____. **Meditações Metafísicas**. Tradução de João Cruz Costa. 4ª ed. São Paulo. Abril Cultural. 1983.

DUARTE, Andre. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo. Paz e Terra. 2000.

_____. (2001). **Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política**. Disponível in: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a17.pdf>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2025.

FINLEY, Moses I. **Democracy Ancient and Modern**. London. Chatto & Windus. 1973.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A Civilização Antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Tradução de Edson Bini. 4ª ed. rev. São Paulo/Bauru. 2009.

GALILEI, Galileo. **O Ensaaiador**. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo. Editora da Unesp. 1994.

GASPAR, Ronaldo. **Hannah Arendt: sobre Karl Marx e a Revolução**. Disponível in: <https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2014/01/H-Arendt-Ronaldo-G.pdf>. Acesso em: 02 de abril de 2025.

GATI, Charles. *Failed Illusions: Moscow, Washington, Budapest, and the 1956 Hungarian Revolt*. Stanford University Press. 2006. <https://doi.org/10.1515/9781503626508>

HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder em Hannah Arendt. In: **HABERMAS: Sociologia**. Trad. de Barbara Freitag e S.P. Rouanet. 3ª ed. São Paulo: Atica, 2001.

_____. **Teoria da Ação Comunicativa, Vol. 1: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis. Vozes. 2011.

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo. Companhia das Letras. 1995.

JAEGGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. Adaptação do texto para a edição brasileira de Monica Stahel. Revisão do texto grego de Gilson César de Souza. 6ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 2013.

JUNIOR, Paulo Eduardo Bodziak. **Montesquieu e o poder não-soberano em Hannah Arendt**. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4399/3208>. Acesso em: 05 de junho de 2024.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro. Contraponto; PUC-Rio. 2006.

KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2009.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2ª ed.rev. e ampl. São Paulo. Paz e Terra. 2003.

_____. “Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte”. Disponível in: <https://seer.ufrgs.br/revfacdir/article/view/71516/40578>. Acesso em: 13 de março de 2025.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2003.

LENDVAI, Paul. *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat*. Princeton University Press. 2008.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt**. Disponível in: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf. Acesso em: 07 de março de 2025.

MANDELA, Nelson. **Longa caminhada até a liberdade**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo. Companhia das Letras. 1995.

MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo. Expressão Popular. 2008.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. 1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo. Boitempo. 2017.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. 2. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo. Boitempo. 2017.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. 3. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo. Boitempo. 2017.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. 4. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo. Boitempo. 2017.

_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Tradução e notas de Nélio Scheneider. Prólogo de Herbet Marcuse. São Paulo. Boitempo. 2022. (Coleção Marx-Engels).

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo. Boitempo. 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa. São Paulo. Martins Fontes. 2001.

MÉSZÁROS, István. **A Revolta dos Intelectuais na Hungria**: dos debates sobre Lukács e sobre Tibor Déry ao Círculo Petöfi. Tradução de João Pedro Alver Bueno. Rev. téc. De Claudinei Cássio de Rezende. São Paulo. Boitempo. 2018.

MOMMSEN, Theodor. **História de Roma**. Brasília. Editora UnB. 1999.

MONTESQUIEU. Charles de Secondat, Barão de. **O espírito das leis**. Apresentação de Renato Janine Ribeiro. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo. Martins Fontes. 1996.

MÜLLE. Maria Cristina. **Revoluções Americana e Francesa**: luta por liberdade ou libertação? Cadernos de ética e filosofia. nº 23, pp.64-73.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: um escrito polêmico. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2005.

_____. **Para além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução de Raul de Sá Pereira. São Paulo. Companhia das Letras. 1995.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo. Companhia das Letras. 2009.

_____. **Twilight dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Mario da Silva. São Paulo. Companhia das Letras. 2007.

OLIVEIRA, José Luíz de. **A estrutura de organização do corpo político na concepção de Hannah Arendt**. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5025/2276>. Acesso em: 28 de maio de 2025.

OPERA MUNDI. *Béla Kun, o líder da revolução húngara*. São Paulo: UOL, 1º nov. 2023. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/super-revolucionarios/bela-kun-o-lider-da-revolucao-hungara/>. Acesso em: 30 jan. 2026.

PASSERIN D'ENTRÈVES, M. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London: Routledge, 1994.

QUINTANEIRO, Tânia. BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira. OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Um toque de clássicos**: Marx, Durkheim e Weber. 2ª ed. revista e atualizada. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2009.

REIS, Cláudio Araújo, **Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau**. Disponível in: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a03.pdf>. Acesso em: 07 de março de 2022.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **O século XX**: o tempo das crises. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2000.

REY, Alain (dir.). **Dictionnaire historique de la langue française**. Paris. Le Robert. 2005.

RICH, Adrienne. *Conditions for work: The common world of women*. Em: *On lies, secrets, and silence*. New York. Norton. 1979.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou Princípios do direito político**. Tradução de Eduardo Brandão. Org. e introdução de Maurício Cranston. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras. 2011.

RUBIANO, Mariana de Mattos. **Revolução em Arendt**: compreensão e história. Disponível in: <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/pct/2017/Mencoes-Honrosas/Filosofia-Mariana-de-Mattos-Rubiano.pdf>. Acesso em: 02 de abril de 2025.

SANTOS, Rodrigo Ponce. **Três Estudos Sobre a Tensão entre Filosofia e Política em Hannah Arendt**. Disponível em: <http://www.filosofia.ufpr.br/?page=mestradosdissertações>, acessado em 02 de julho de 2024.

SEBESTYEN, Victor. **Budapeste 1956**: doze dias de liberdade. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro. Objetiva. 2006.

SEGRILLO, Angelo. **O declínio da URSS**: um estudo das causas. Rio de Janeiro. Record. 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Traduzido por Yvonne Jean. 2ª ed. Brasília. Editora da Unb. 1982.

TURBAY, Luana. **A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt**. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/109258/ISBN9788579834264.pdf?sequence=1>. Acesso em: 12 de junho de 2025.

VILLA, Dana. **Politics, Philosophy, Terror**: Essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: Princeton University Press. 1999. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7rm21>

_____. *The development of Arendt's political thought*. In: VILLA, Dana (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. University of California. Santa Barbara. Cambridge University Press. 2007.

WAGNER, Eugênia Sales. Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho. 3ª ed. Cotia. Ateliê Editorial. 2018.

WALESA, Lech. **Um caminho de esperança**. São Paulo. *Best Seller*. 1991.

WATSON, David. **Hannah Arendt**: uma biografia. Rio de Janeiro. Difel. 2001.

WEBER, Marx. A ciência como vocação. In: WEBER, Marx. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 16ª ed. São Paulo. Cultrix. 2000.

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