

# Hannah Arendt: sobre Karl Marx e a revolução\*

Ronaldo Gaspar\*\*

## **Resumo:**

Controversas, as reflexões de Hannah Arendt sobre a eclosão das massas populares nas revoluções modernas se articulam com suas críticas aos hegelianos logicismo e conceito de “necessidade histórica” e, em especial, à suposta tentativa marxiana de fundar a liberdade na necessidade por meio da sujeição da política à economia. Este artigo objetiva analisar essas críticas e, assim, aflorar alguns de seus equívocos no tratamento do pensamento marxiano.

**Palavras-chave:** Política. Filosofia. Marxismo. Revolução.

Do mesmo modo que os outros temas aos quais Hannah Arendt dedicou seus esforços, suas reflexões sobre a revolução são bastante inusuais. Sobre elas, a própria filósofa afirmou: “as minhas interpretações são, muitas vezes, pouco ortodoxas” (Arendt *apud* Courtine-Dénamy, 1999: 348). Reconhecimento compreensível, dado que nelas transparecem ideias bastante controversas, como seu entusiasmo com o significado político da revolução a envolver uma visão bastante sombria das revoluções *efetivas* – com a exceção da Revolução americana – ou, então, a incomum e complexa mistura de um conteúdo fortemente conservador com a exaltação dos conselhos como os mais eloquentes organismos políticos das revoluções. Mas, além desses aspectos, é certo que ideias ainda mais controversas foram enunciadas em suas críticas àquele pensador cujas reflexões constituíram seu principal objeto de interlocução: Marx. Notemos que essa interlocução é de tal modo importante para ela que, sem exageros, é possível afirmar que, em razão de “certa ausência de interesse pelos simples fatos” (Hobsbawm, 1985: 205), a concepção arendtiana de revolução, desenvolvida de modo sistemático

---

\* Este texto constitui uma versão modificada de um subcapítulo de minha tese de doutorado, elaborada sob a orientação do Prof. Dr. Lúcio Flávio de Almeida e defendida em junho de 2011, intitulada *Contribuições para uma crítica ao pensamento político de Hannah Arendt*.

\*\* Graduado em Ciências Sociais pela Fundação Santo André, mestre em Sociologia pela Unicamp e doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. End. eletrônico: rfgaspar@uol.com.br

em sua canônica obra sobre o tema, *Da revolução*, constitui-se, mais do que em conformidade com os acontecimentos da Revolução Americana (sua experiência revolucionária modelar), por meio de um exercício de negação da experiência francesa e das ideias – muitas vezes mais supostas do que efetivas – marxianas. Por isso, em razão dessa proeminência, apontaremos aqui alguns aspectos de suas reflexões sobre revolução em conjunção com as críticas a Marx (e ao marxismo).

Para entendermos a reflexão e as críticas de Arendt, importa recordarmos que, de modo geral, as revoluções modernas estão relacionadas à – ou, para ela, ensombradas pela – denominada “questão social”, isto é, à pobreza das massas populares agravada pela concentração populacional e pela desigualdade num contexto em que a produção é cada vez mais social e, ao mesmo tempo, efetuada em ambientes urbanos. Em sua concepção, a questão social é o grande nó dessas revoluções, na medida em que as massas populares invadiram o domínio político, antes reservado apenas aos homens livres – “livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas”. Antes do mundo moderno, esse domínio era acessível apenas a alguns privilegiados; com as revoluções dos séculos XVIII e XIX, ele passou a ser frequentado pelos “excluídos” de outrora (camponeses, *sans-culottes*, proletários etc.). Com isso, a ação (política), fundada cada vez menos na liberdade, passou a ser orientada prioritariamente pelos critérios da necessidade, imprimindo ao movimento revolucionário premência e inexorabilidade inexistentes nos contextos em que os homens agem livremente – isto é, no domínio político. Sob a forma do povo nas ruas, a necessidade colonizou o domínio político. E essa massiva corrente de indivíduos incontroláveis, cujas ondas do movimento arrebataram a todos, consolidou-se, segundo ela, como a imagem da revolução<sup>1</sup>. “Parecia que uma força maior que o homem interferira quando os homens começaram a afirmar sua grandeza e defender sua honra” (Arendt, 1990: 39). Uma força anônima que envolvia os indivíduos, os quais, caso quisessem sobreviver, deveriam submeter-se; caso não o fizessem, seriam tragados por essa força incontrolável. Isso explica

As diferentes metáforas através das quais a revolução era vista, não como obra do homem, mas como um processo irresistível, as metáforas da caudal, torrente ou correnteza, ainda foram forçadas pelos próprios participantes, os quais, por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente não mais acreditavam que estivessem agindo livremente (Arendt, 1990: 40).

---

<sup>1</sup> “Nessa avalanche dos pobres, o elemento de irresistibilidade, que encontramos tão intimamente relacionado com o significado original da palavra revolução, ficou materializado, e, em seu emprego metafórico, tornou-se ainda mais plausível, já que a irresistibilidade foi mais uma vez relacionada com a necessidade” (Arendt, 1990: 90).

Ela concebe que são essas as imagens da revolução gravadas em nossa memória porque, dada a força dos acontecimentos em si e a potência teórica daqueles que a exaltaram e, ao mesmo tempo, produziram um conceito de história à sua imagem e semelhança – Hegel e Marx<sup>2</sup> –, foi a Revolução Francesa, não a Americana, que se tornou nosso maior exemplo desse tipo de acontecimento histórico<sup>3</sup>. Emergiu, assim, a concepção da “necessidade histórica”, que, na filosofia hegeliana, sob o crivo da abordagem retrospectiva da Revolução francesa (a famosa “visão do espectador”), fundou “talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno” (Arendt, 1990: 43): a tentativa de fundar a liberdade sob o agulhão da mais brutal necessidade. E como, na visão tradicional, a revolução exige a submissão dos revolucionários à necessidade da história: “em lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário” (Arendt, 1990: 42). E Arendt vai além, afirmando que, “Como uma categoria de pensamento revolucionário, a noção de necessidade histórica tinha algo mais a recomendá-lo do que o mero espetáculo da Revolução Francesa” (Arendt, 1990: 47), o processo vital. Concebe assim que, com a emersão das massas populares miseráveis e esfaimadas no palco da história – lembremos: o *animal laborans*<sup>4</sup> –, o processo vital adentrou no domínio político e imprimiu aos processos históricos o ritmo cíclico e regular da fisiologia. Privados da satisfação de suas necessidades físicas, os indivíduos ficaram também privados das condições adequadas ao exercício da liberdade e, com isso, submetidos “ao império absoluto da necessidade”. Em síntese,

Foi sob o ditame da necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do processo vital (Arendt, 1990: 48).

---

<sup>2</sup> “Teoricamente, a consequência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de história, na filosofia de Hegel” (Arendt, 1990: 41). De fato, Arendt considera o conceito de história em Marx similar ao de Hegel. E mais, “os revolucionários dos séculos XIX e XX /.../ mesmo que não tenham aprendido as lições de Marx /.../ consideravam a revolução em termos das categorias hegelianas” (*ibid.*: 43).

<sup>3</sup> “A superior sabedoria dos fundadores americanos, na teoria e na prática, é deveras marcante e admirável, e, contudo, nunca possuiu uma dose suficiente de persuasão e plausibilidade que a fizesse sobressair na tradição revolucionária” (Arendt, 1990: 75).

<sup>4</sup> Por *animal laborans*, Arendt denomina uma capacidade humana relacionada à produção de objetos para o consumo, não para o uso – isto é, objetos relacionados à satisfação de demandas corporais e de exígua durabilidade. No entanto, em outros momentos, essa *capacidade* humana confunde-se com o próprio sujeito que, tendo essa capacidade como parte de si, a torna *atividade, movimento*. Para maiores informações, ver Gaspar (2011).

Na busca pela satisfação dessas necessidades, reduzidas à mera manutenção da espécie, a multidão dos miseráveis provocou a perversão das qualidades próprias do domínio político, fazendo com que se desencadeasse o terror e, em razão dele, a Revolução fosse à ruína.

Mas, afinal de contas, onde é que Marx, “o maior teórico que as revoluções jamais tiveram”, entra nessa (e na) história? Esta pergunta é necessária porque, ao menos até aqui, a explicação arendtiana comprometeu muito mais a Hegel do que a Marx – que, de modo geral, adentrou apenas como seu mais ilustre discípulo. A resposta, porém, é simples: “muito mais interessado em história do que em política”, o revolucionário pensador alemão “omitiu quase inteiramente as intenções originais dos homens da revolução, a fundação da liberdade, e concentrou sua atenção, quase que exclusivamente, no curso aparentemente objetivo dos eventos revolucionários” (Arendt, 1990: 48). Para Arendt, o erro de Marx foi ter analisado os processos históricos como tais, sem se ater prioritariamente às ideias que orientavam os homens da época e suas ações. Erroneamente, ele pensava que havia algo mais a ser analisado do que a aparência dos fenômenos históricos, supondo que, como “manifestação da realidade” (Jaspers), a aparência não esgotaria as possibilidades humanas de conhecimento das coisas, iludindo-se quanto à possibilidade de conhecer a realidade como tal (transcendente, incognoscível, abrangente etc.). E, não bastasse isso, a posição de Marx na história do pensamento talvez seja, a seu ver, ainda pior, haja vista que não foi somente pelos erros, mas especialmente pelos acertos que sua influência foi verdadeiramente deletéria.

É inegável o enorme impacto das articulações e conceitos de Marx sobre o curso das revoluções, e embora seja tentador, em face do absurdo escolasticismo do marxismo no século XX, atribuir essa influência aos elementos ideológicos da obra de Marx, talvez seja mais correto argumentar em sentido contrário, e atribuir a influência perniciosa do marxismo a muitas descobertas autênticas e originais feitas por Marx (Arendt, 1990: 49).

Embora essas muitas “descobertas autênticas e originais feitas por Marx” não apareçam ao longo de *Da revolução*, importa assinalar que, para Arendt, mais importante do que a incompatibilidade entre pobreza e liberdade, decisiva é a descoberta marxiana de que “a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem”. Ou, então, de modo mais detalhado: a contribuição marxiana “mais explosiva e sem dúvida a mais original para a causa da revolução foi ter interpretado as constrangedoras carências da pobreza do povo em termos políticos, como uma rebelião não apenas por pão ou riqueza, mas também pela liberdade” (Arendt, 1990: 49). Controversa, em momento mais adequado analisaremos essa afirmação. Por ora, o mais importante é acompanharmos o raciocínio da filósofa

que, também nesse caso, é realmente curioso, pois concebe que até mesmo aquilo que denomina descoberta original de Marx – que, em seu texto, ora aparece como “interpretação”, ora como “transformação” – esteja, a seu ver, assentada numa hipótese de valor “realmente pequeno” para as ciências históricas, a *exploração*. De acordo com ela, “A transformação da questão social numa força política, efetuada por Marx, está contida no termo *exploração*, isto é, na noção de que a pobreza é a consequência da exploração por uma ‘classe dominante’, que detém a posse dos meios de violência” (Arendt, 1990: 49). Coerente com o pensamento marxiano, porém, é que, como fundamento da posse dos “meios de violência” – oriunda de seu domínio direto ou indireto do estado –, a classe dominante detém a propriedade da terra e/ou dos meios de produção, os quais constituem as condições objetivas para a exploração do trabalho alheio e, ao mesmo tempo, a ratificação desta pelo estado. Por conseguinte, em todas as formações sociais atravessadas pelas contradições e pelas lutas entre as classes sociais, o poder político é um poder de classe e, assim, contribui enormemente para a exploração – mais nas sociedades pré-capitalistas, menos nas capitalistas, donde a extração de trabalho excedente é basicamente econômica. Daí que, ao contrário de Arendt, Marx, tão preocupado com a “diferença específica” das coisas, não confundisse as formas específicas assumidas pela exploração do trabalho em modos de produção diversos, embora, aqui e ali, pudesse salientar certos aspectos comuns.

Em síntese, para Arendt, essa suposta confusão, que transforma a questão social numa força política, ocorre porque a ideia marxiana da exploração de uma classe por outra foi baseada no trabalho escravo e, portanto, teria sido válida apenas para os “primeiros estágios do capitalismo”, quando, devido à “expropriação pela força”, vigorava a pobreza “numa escala sem precedentes”<sup>5</sup>. Isso significa que seu *status* científico é tão frágil que “Ela certamente não teria sobrevivido a mais de um século de pesquisa histórica, se não fora por seu conteúdo revolucionário, muito mais do que por seu cunho científico” (Arendt, 1990: 49-50). Desprovida de *status* científico, o conceito de exploração perdurou pela impostura do revolucionário, dado que, na concepção arendtiana,

---

<sup>5</sup> O que, de resto, deve ter se modificado quando a expropriação deixou de ser efetuada pela força, passando a ser efetuada – ela não diz, mas, para entendê-la, podemos completar seu raciocínio – por vias puramente econômicas. Nessa linha de argumentação, Arendt esquece alguns aspectos elementares dessa questão: a) a violência também pode ser uma força econômica; b) a força econômica também pode ser violenta; c) o período da pobreza sem precedentes, do pauperismo, não foi o da acumulação primitiva do capital – momento que, segundo sua argumentação, havia o primado da força –, mas o da Revolução industrial, justamente o momento em que o primado econômico, estabelecido com o capital agrário e manufatureiro nos séculos anteriores, se consolida. Nos precisos termos marxianos, no momento em que a subsunção formal do trabalho ao capital foi substituída pela subsunção real.

Foi a favor da revolução que Marx introduziu um componente político na nova ciência da economia, transformando-a, portanto, naquilo que pretendia que fosse – economia política, uma economia que repousava no poder político e, como tal, podia ser alijada pela organização política e pelos meios revolucionários (Arendt, 1990: 50).

Ora, a “nova ciência da economia” já era economia política desde o século XVII<sup>6</sup>. E, como se sabe, os teóricos deste e dos séculos posteriores, até Marx, não elaboraram suas ideias com a pretensão de neutralidade cientificista dos positivistas neoclássicos, mas articulados com as polêmicas e dilemas práticos – políticos e econômicos – de seu tempo. Do mesmo modo que Marx, eles não concebiam que a economia repousava no poder político, embora soubessem muito bem que o poder político era capaz de manter e/ou proporcionar vantagens econômicas<sup>7</sup>. Na verdade, uma economia repousando sobre o poder político é muito mais compatível com as ideias arendtianas – por exemplo, os denominados “regimes totalitários”, com sua dissolução das classes e o antiutilitarismo econômico – do que marxianas. E, ademais, é sintomático que sua afirmação não esteja sustentada em qualquer um dos textos do pensador alemão. Mas, seja como for, esse é apenas um aspecto de suas críticas. Por isso, continuemos acompanhando a filósofa em seu raciocínio:

Reduzindo as relações de propriedade ao antigo relacionamento que a violência, mais do que a necessidade, estabelece entre os homens, ele invocou um espírito de rebelião que só pode surgir ao ser violado, e não sob o agulhão da necessidade /.../ se a condição de miséria – que, por definição, nunca pode produzir ‘gente de espírito livre’, porque é a condição de sujeição à necessidade – era para gerar revoluções, ao invés de levá-las à ruína, seria necessário traduzir condições econômicas em fatores políticos, e explicá-las em termos políticos (Arendt, 1990: 50).

Como, então, Marx efetuou essa tradução que tanto influenciou o “curso das revoluções” modernas? De acordo com Arendt, influenciado pelo “termo hegeliano consciência de classe”, ele vislumbrou que a emancipação da violên-

---

<sup>6</sup> “A expressão *Economia Política* /.../ aparece, pela primeira vez, em 1615, quando Antoine Montchrétien (1575-1621) publica a obra *Traité de l’Économie Politique*” (Netto e Braz, 2006: 16).

<sup>7</sup> Segundo Marx, a fisiocracia, “com o *laissez faire, laissez aller*, derruiu o colbertismo, sobretudo toda ingerência do governo nas atividades da sociedade burguesa”. E a atuação de Turgot, um dos mais eminentes teóricos da fisiocracia, “preludia a Revolução Francesa /.../ [Ele] Aboliu as corporações com o edito de fevereiro de 1776 (edito revogado três meses depois da publicação). Extinguiu ainda a corveia dos camponeses para a construção de estradas. Tentou introduzir o imposto único sobre a renda fundiária” (Marx, 1987: 43-4).

cia, conquistada no mundo moderno pela classe trabalhadora sob a forma da libertação da servidão, consistia na expressão da recuperação da capacidade de ação desta classe justamente por conta do aguilhão de uma força ainda maior – a necessidade física, biológica – que a própria libertação a submeteu. E a consciência dessa força da necessidade “foi talvez a mais forte razão que o fazia tão ávido em acreditar, como Hegel, num processo dialético, no qual a liberdade surgiria diretamente da necessidade” (Arendt, 1990: 50). Diante dessa argumentação, antes de qualquer coisa, notemos que, para Arendt, liberdade e necessidade, como pares antagônicos, são mutuamente excludentes e, portanto, aquela pode surgir apenas em condições nas quais esta esteja completamente ausente. Esta é uma das consequências da negação da dialética que perpassa seu pensamento, assim como de todos os conservadores que emergem com a dissolução do hegelianismo – neokantianos, fenomenólogos, dentre outros (Gaspar, 2011: 184-196). Igualmente equivocada noutro aspecto, a leitura arendtiana não comporta a ideia de que, mesmo em textos como a *Introdução à crítica à filosofia do direito de Hegel*, no qual o jovem pensador ainda não dispunha das categorias econômicas posteriormente afloradas com suas incansáveis investigações nessa área, não foi a condição de miséria, em si e por si, que fez do proletariado uma classe dotada de virtudes revolucionárias, mas a radicalidade das cadeias às quais nasceu submetido e, articulada a elas, sua objetiva universalidade potencial, cuja expressão mais contundente é que ele “não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas” (Marx, 2005: 156).

E há mais críticas, pois, não obstante as anteriores, Arendt considera que os estragos efetuados por Marx no pensamento social, ainda que profundos, não terminaram nessa vinculação entre poder político e exploração e, a partir dela, suas consequências. Para ela, até aqui, apenas ideias contidas em seus escritos de juventude entraram na cena crítica. Há, porém, que analisar textos posteriores ao *Manifesto comunista*, tendo em vista que, depois deste, Marx “reformulou, em termos econômicos, o *élan* genuinamente revolucionário de sua juventude”. E, quanto ao conteúdo dessa reformulação, ela diz:

Onde ele inicialmente enxergou a violência humana e a opressão do homem pelo homem, enquanto outros acreditavam existir alguma necessidade inerente à condição humana, mais tarde interpretou como sendo as leis implacáveis da necessidade histórica, agindo por trás de cada violência, cada transgressão e cada violação (Arendt, 1990: 50-1).

De atos deliberados de violência e opressão, a exploração passou a fundar-se numa necessidade histórica; ou seja, a deliberação dos indivíduos desapareceu e restou apenas a força anônima das leis sociais. Por conseguinte,

Uma vez que ele, ao contrário de seus predecessores da Idade Moderna, mas muito à semelhança de seus mestres da Antiguidade, equiparava a necessidade aos impulsos compulsivos do processo vital, acabou por enfatizar mais do que qualquer outro, a doutrina politicamente mais perniciosa da Idade Moderna, ou seja, que a vida é o bem maior, e que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano. Dessa forma, o papel da revolução não seria libertar mais os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância. A abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução (Arendt, 1990: 51).

Essas críticas são, de fato, impiedosas. Nosso questionamento, no entanto, reside em outro lugar: em quais fontes Arendt se baseou para efetuar-las? Pois, em texto algum, seja ele da juventude ou da maturidade, Marx equiparou “a necessidade aos impulsos compulsivos do processo vital” nem escreveu qualquer coisa como a obscura ideia de “que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano”. E, pelo que sabemos, a ideia da vida como bem maior nas sociedades modernas é o resultado da laicização, do contratualismo resultante da equalização legal dos indivíduos<sup>8</sup> e, inclusive, do fortalecimento dos componentes hedonistas e eudemonistas ocorridos com a ascensão da – e como reação<sup>9</sup> à – sociedade burguesa. Daí a tornar a libertação do processo vital, com a abundância necessária a esse empreendimento, o objetivo dos processos revolucionários, acorrentando a liberdade aos ditames da necessidade, é, quando muito, uma licenciosidade de Arendt, jamais uma proposta marxiana. Isso porque, em primeiro lugar, Marx mostra exaustivamente em suas obras como, mesmo as necessidades *primariamente* naturais (comer, beber etc.), foram, no curso do desenvolvimento humano, profundamente transformadas, tornando-se necessidades histórico-sociais, não naturais; do mesmo modo, o foram os sentidos, muito embora a ruptura *absoluta* com seu fundamento natural seja uma impossibilidade ontológica. E, como mostram os *Grundrisse* e o próprio *O capital*, nada indica que, em sua maturidade, ele tenha abandonado esta ideia cristalinamente expressa nos *Manuscritos*:

---

<sup>8</sup> Locke exprime claramente essa ideia em seu *Segundo tratado do governo civil*. De acordo com ele, “Aquele que é senhor de si mesmo e de sua própria vida tem também o direito aos meios de preservá-la; assim, uma vez que há contrato, a escravidão cessa; e aquele que faz um acordo com seu prisioneiro renuncia assim ao seu poder absoluto e põe fim ao estado de guerra” (Locke, 1994: 189).

<sup>9</sup> Num artigo interessante e denso, Marcuse, apesar das críticas que faz, também mostra como “Com o princípio do hedonismo, a exigência de liberdade do indivíduo – numa forma abstrata e não desenvolvida – é levada ao domínio das relações materiais da vida. Na medida em que o protesto materialista do hedonismo preserva uma parte antes proscrita da libertação humana, ele se vincula ao interesse da teoria crítica” (Marcuse, 1997: 163).

o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana (Marx, 2004: 128).

Ou ainda, numa passagem anterior: “Não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*” (Marx, 2004: 110).

Em segundo lugar, como não contrapõe abstratamente necessidade e liberdade, Marx sempre demonstrou profunda consciência de que a abundância material e a satisfação das carências, resultados do desenvolvimento das forças produtivas, longe de serem eternos objetivos orientadores da vida humana, constituem pressupostos incontornáveis da ampliação da esfera da liberdade humana e, com isso, do enriquecimento dos indivíduos e suas relações (e vice-versa). Se, ainda que não universalizada, a abundância material crescente seja o resultado da lógica acumulatória prevalecente na sociedade capitalista – lógica que, por sua *dinâmica totalizante*, tende a subordinar a si os outros complexos sociais –, isso não significa que, pela posição ontologicamente primária do trabalho na configuração do ser social, Marx considere que esta lógica seja inerente à vida social ou, pior, que veja na plethora de objetos produzidos por ela a própria liberdade humana. Como materialista consciente, ele jamais produziu juízos puramente abstratos sobre os homens, suas necessidades e suas relações, assentando-os em ideias autopostas, sejam elas oriundas dos céus ou da cabeça dos filósofos – o que, para quase todos os efeitos, dá no mesmo. Igualmente, também nunca reduziu o homem a um ser puramente natural, nem entendeu suas capacidades humanas como manifestações diretas de potências da natureza. Para ele, como ser corpóreo, objetivo, o homem é um ser carente, ainda que, em termos naturais, essa carência seja apenas o fundamento biológico insuperável de necessidades e de sentidos que, *primordialmente* – ou seja, absoluta, mas não relativamente –, são humanos, sociais. Essas carências, portanto, não podem ser satisfeitas por objetos *puramente* naturais, mas por objetos oriundos de uma natureza *humanizada*, transformada e adequada às nossas necessidades e sentidos *humanizados*. Esclarecemos isso porque, com sua obscura ideia a respeito do processo vital como centro do esforço humano, Arendt afirma que a vida – com suas demandas corpóreas –, e não as atividades livres, é que foi elevada ao *status* de preocupação humana prioritária; portanto, finalidade para a qual se dirige o grosso dos nossos

esforços e preocupações. É como se fosse para a natureza, e não para o homem *qua* homem, que estes se orientassem. E, embora não toque no assunto, ela nada mais faz aqui do que retornar à ideia de elevação do trabalho ao domínio público – e político – que, n’*A condição humana*, tratou longamente. Portanto, se a sua intenção era reproduzir uma ideia de Marx para criticá-la, deveria, no máximo, se referir à atividade sensível e, em seu cerne, ao trabalho, que, para todos os efeitos, significa simplesmente que, para rezar, amar, pensar etc., os indivíduos precisam estar vivos – isto é, à prioridade ontológica do trabalho (e, portanto, da economia) no rol das atividades que configuram o ser social. Ou ainda, num nível mais primário e abstrato, a obviedade de que, como materialista, Marx considera que a vida é única e, portanto, deve ser valorizada.

Em síntese, responsabilizado pelo cerne das ideologias totalitárias – o “materialismo dialético” como elemento de ligação entre a lógica e essas ideologias (Gaspar, 2011: 221-252) –, Marx tornou-se também o maior responsável por aquilo que, na leitura de Arendt, é o mais fundamental paradoxo do pensamento moderno – a ideia de fundação da liberdade na necessidade – e, assim, pela própria falência dos processos revolucionários que, inspirados em suas ideias, tinham a Revolução Francesa como precedente ilustre. Isso porque, entendendo os homens a partir dos processos vitais e da atividade que – de acordo com Arendt – lhe corresponde, o trabalho, ele teria buscado resolver questões econômicas por meios políticos e, assim, submetido a liberdade (política) aos ditames da necessidade (economia). Como corolário, “todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror”, e, por conseguinte, como “é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias da pobreza do povo” (Arendt, 1990: 89). E, de sua perspectiva filosófica – que concebe que o pensamento pode fundar e conduzir a realidade social –, isso é muito mais do que mera acusação teórica, constituindo, ao modo da *apologia indireta* (Lukács 1959, 1979) – pois, aqui e ali, entremeia as críticas à sociedade burguesa com reconhecimentos ocasionais às conquistas teóricas de Marx –, uma efetiva declaração de guerra intelectual e prática ao marxismo e, por meio dele, à tradição revolucionária que enfrenta as “questões sociais”. Declaração esta que os marxistas devem reconhecer para, assim, enfrentar à altura os desafios e as críticas lançadas por essa influente adversária filosófica.

## **Bibliografia**

ARENDDT, Hannah (1990). *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: Editora da UNB.

- COURTINE-DÉNAMY, Sylvie (1999). *Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget.
- GASPAR, Ronaldo (2011). *Contribuições para uma crítica ao pensamento político de Hannah Arendt*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais. São Paulo: PUC.
- HOBSBAWM, Eric (1985). *Revolucionários*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LOCKE, John (1994). *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: Vozes.
- LUKÁCS, Georg (1959). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Ciências Humanas.
- MARX, Karl (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- NETTO, José PAULO e BRAZ, Marcelo (2008). *Economia política: uma introdução crítica*. 4. ed. São Paulo: Cortez.