



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**NATHALIA RODRIGUES DA COSTA**

**A SOCIEDADE DE MASSAS EM HANNAH ARENDT**

Campinas  
2018

**NATHALIA RODRIGUES DA COSTA**

**A SOCIEDADE DE MASSAS EM HANNAH ARENDT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

**ORIENTADORA: PROF<sup>a</sup> DRA. YARA ADARIO FRATESCHI**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELA ALUNA NATHALIA RODRIGUES DA COSTA E  
ORIENTADA PELA PROF.<sup>a</sup> DRA YARA ADARIO FRATESCHI**

Campinas  
2018

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** FAPESP, 2015/252770

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C823s Costa, Nathalia Rodrigues da, 1988-  
A sociedade de massas em Hannah Arendt / Nathalia Rodrigues da Costa.  
– Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Yara Adario Frateschi.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Arendt, Hannah 1906-1975. 2. Sociedade de massa. 3. Liberdade. I.  
Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The mass society in Hannah Arendt

**Palavras-chave em inglês:**

Mass society

Freedom

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestra em Filosofia

**Banca examinadora:**

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Renata Rômolo Brito

Adriano Correia Silva

**Data de defesa:** 11-04-2018

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 11 de abril de 2018, considerou a candidata Nathalia Rodrigues da Costa aprovada.

Profª Dra. Yara Adario Frateschi

Profª Dra. Renata Rômolo Brito

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

*A Ata de defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.*

Dedico esta dissertação à minha família, ao meu companheiro e ao Grupo de Estudos de Filosofia Política da Unicamp por terem sido indispensáveis para a realização deste trabalho.

## **Agradecimentos**

Agradeço em primeiro lugar à agência de fomento, processo 2015/25277-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão da bolsa de mestrado, sem a qual meus estudos teriam sido interrompidos e esta dissertação não poderia ter sido realizada.

Com todo o meu amor, agradeço aos meus pais, Cynthia e Claudio, e à minha irmã Daniele, por terem me ajudado a superar todas as dificuldades e por terem dado apoio e incentivo, regados de amor e confiança, durante toda a vida.

Agradeço com muito amor e carinho ao meu companheiro Newton por estar sempre ao meu lado, apesar da distância, incentivando meus estudos, respeitando meu trabalho e me ajudando a superar toda a insegurança e os percalços que a vida muitas vezes nos impõe.

À minha orientadora e amiga Yara, agradeço cada palavra trocada durante todos os anos de orientação; elas não só me guiaram durante o trabalho, mas também me deram segurança para seguir a pesquisa na confiança de que o caminho a ser trilhado não era incerto. Para além de suas palavras, agradeço cada uma de suas ações como amiga, orientadora, professora e pesquisadora. Elas me servem de exemplo.

Aos amigos do Grupo de Estudos de Filosofia Política da Unicamp, Anita, Renata, Yara, Nádia, Léo, Igor, Paulo, Laíssa, Jonhy, Otávio e Klaus, eu só posso dizer que vocês são indispensáveis. Obrigada pela leitura atenciosa de cada texto, pelos incentivos, pelas críticas construtivas e pelas discussões sobre o trabalho. Essa dissertação deve muito a esse espaço de trabalho e amizade que construímos. Agradeço em especial a Anita que durante os anos do mestrado não só me apoiou muito, mas também compartilhou comigo horas de estudos e de discussões de textos que foram muito além das reuniões do grupo e contribuíram para minha formação. Agradeço a Nádia e a Igor por sempre compartilharmos os rumos da pesquisa e os trabalhos uns dos outros. E a Léo, por ter agregado ainda mais seriedade ao grupo de estudos e ter fortificado nossa teia de amizade e apoio que ultrapassam a academia.

Agradeço também às amigas Maysa, Paloma, Jaqueline Oliveira, Jaqueline Gonçalves, Irais, Júlia e Crys por terem contribuído na construção de um ambiente de apoio e amizade nesses anos que moramos juntas.

Quero agradecer à banca de qualificação e defesa do mestrado, composta por Yara Frateschi, Renata Rômolo e Adriano Correia, cujas críticas e sugestões foram indispensáveis à versão final dessa dissertação, e ainda contribuirão para a pesquisa do doutorado. Quero agradecer em especial a Renata, que além de acompanhar de perto todo o trabalho, aceitou o convite para participar da banca, e sempre, com a maior seriedade, competência, atenção e disposição, contribuiu e continua contribuindo para o meu trabalho.

Agradeço à professora e amiga Monique Hulshof por todo apoio e incentivo à minha formação; eles foram e continuam sendo essenciais. Por fim, agradeço aos funcionários do IFCH, em especial aos funcionários responsáveis pela limpeza do instituto, principalmente a Marli, que trabalham muito para deixar o nosso ambiente de estudo e trabalho o mais aprazível possível.

## **Resumo**

Nesta dissertação abordamos o tema da sociedade de massas nas obras de Hannah Arendt. Buscamos reconstruir os elementos que, ao longo da história, se cristalizaram e se configuraram como condições históricas possíveis para a constituição da sociedade de massas a partir das obras *As Origens do Totalitarismo* (1951) e *A Condição Humana* (1958). Abordamos as características próprias da sociedade de massas e do homem de massa, e buscamos colocar em evidência os desafios e entraves impostos à política pelo desenvolvimento dessa sociedade, que foram objeto de preocupação de Arendt após o fim dos regimes totalitários. Para tratar da sociedade de massas pós-totalitária analisamos as obras *Sobre a Revolução* (1963) e *Crises da República* (1969).

Palavras-chave: Hannah Arendt; Sociedade de massas; Liberdade Política

## **Abstract**

In this dissertation, we address the topic of mass society in Hannah Arendt's philosophy. We aim to reconstruct the elements that, throughout history, have crystallized and shaped themselves as possible historical conditions for the constitution of mass society based on *The Origins of Totalitarianism* (1951) and *The Human Condition* (1958). We also address the characteristics of mass society and the mass man, and we intend to highlight the challenges and obstacles imposed to politics by the development of that society, which was Arendt's concern after the end of the totalitarian regimes. In order to deal with the post-totalitarian mass society, we analyzed the books *On Revolution* (1963) and *Crises of the Republic* (1969).

Keywords: Hannah Arendt; Mass Society; Political Freedom

## Sumário

Introdução .....	11.
1. A forma política da esfera social: o Estado-nação.....	18.
1.1 A transformação do Estado em Estado Nacional.....	20.
1.2 O imperialismo, a emancipação política da burguesia e o abalo das estruturas do Estado-nação .....	32.
2.A conformação da sociedade de massas e do homem de massa.....	42.
2.1 A atmosfera política e social que favoreceu a conformação da sociedade de massas e do homem de massa .....	43.
2.2 O colapso das classes sociais e o homem da massa.....	53.
2.3 O fenômeno da massa .....	65.
2.4. O advento do social: chave para compreender as características da sociedade de massas.....	84.
3. A possibilidade, sempre presente, de novos inícios .....	108.
3.1. A esperança no novo e a fé na política.....	108.
3.2 Sinais de esperança na sociedade de massas não-totalitária .....	115.
3.3. Diálogo com a literatura crítica: Margareth Canovan, Jean Cohen e Andrew Arato .....	124.
Considerações Finais .....	131.
Bibliografia Primária .....	136.

## Introdução

A presente dissertação aborda o tema da sociedade de massas nas obras de Hannah Arendt. Nos dois primeiros capítulos, buscamos reconstruir os elementos históricos-filosóficos importantes para a formação da sociedade de massas e para as características do homem de massa, abordados pela autora em *As Origens do Totalitarismo* (1951) e em *A Condição Humana* (1958). Depois de analisar o fenômeno das massas nas referidas obras, no terceiro capítulo, buscamos colocar em evidência os desafios e entraves impostos à política pelo desenvolvimento dessa sociedade, que foram objeto de preocupação de Arendt após o fim dos regimes totalitários. Embora preocupada com o contexto apolítico e quase antipolítico da sociedade de massas, Arendt esteve sempre atenta para o surgimento do novo no mundo e esperançosa com as possibilidades, sempre presentes, de mudança na esfera dos assuntos humanos. Arendt tinha, apesar de temores e preocupações, esperança no novo e fé na política. Para tratar da sociedade de massas não-totalitária analisaremos as obras *Sobre a Revolução* (1963) e *Crises da República* (1969).

O primeiro capítulo, intitulado “A forma política do social: O Estado-nação” foi dividido em duas seções - 1.1 “A transformação do Estado em Estado Nacional” e 1.2 “O imperialismo, a emancipação política da burguesia e o abalo das estruturas do Estado-nação” – que buscam compreender como os desdobramentos da transformação dos Estados em Estados nacionais e a destruição dessa estrutura política transformaram-se em elementos importantes para a conformação do homem de massa. Além disso, trata-se de esclarecer em que sentido o Estado-nação é a forma política do social.

O argumento central da seção 1.1 é o seguinte: a transformação do Estado em Estado nacional ou a tomada do Estado pela nação foi marcada pelo desenvolvimento de uma concepção liberal de sociedade, que consolida o nacionalismo como a única ligação existente entre os indivíduos, fazendo crer que o Estado governa indivíduos privados ao invés de classes sociais. Durante a formação do Estado nacional, vemos o início dos processos de atomização e individualização social despontarem. Esses processos são acompanhados pela perda gradativa do princípio da pluralidade e do princípio da igualdade, base do Estado, que passam a ser substituídos pela homogeneidade social dos nacionais e pela perda do direito a ter direitos daqueles que

não pertencem por nascimento às comunidades políticas de que fazem parte. A tomada do Estado pela nação, além de usurpar as funções do Estado em prol dos interesses da nação, considerando cidadãos apenas os nacionais e contribuindo para a experiência da não mundanidade, reivindica a característica expansionista do Estado como um direito e uma necessidade nacionais, contribuindo para o início do fenômeno do imperialismo. Esse fenômeno e sua característica mais importante, a emancipação política da classe burguesa, é o objeto da seção 1.2 do primeiro capítulo. Nesta seção, nosso argumento central é: a emancipação política burguesa na era imperialista abalou as estruturas do Estado nacional e contribuiu, assim, para a conformação da sociedade de massas. O primeiro abalo se deu com a expansão econômica do imperialismo destruindo as fronteiras do Estado-nação. O segundo abalo se deu na estrutura social do Estado composto de classes sociais. A emancipação política burguesa consolidou a concepção liberal de sociedade e aprofundou os processos de atomização e individualização social que começaram a ganhar corpo durante a transformação do Estado em Estado nacional, pois houve uma redução significativa dos padrões sociais ao padrão social burguês, uma redução dos interesses sociais aos interesses privados burgueses. Essa atomização significou a absorção dos padrões e valores individualistas burgueses pelas demais classes do corpo social. Dessa forma, além de aprofundar a atomização e a individualização social, precedentes dos movimentos de massa, a emancipação burguesa foi em grande medida, de acordo com a autora, responsável pelo fenômeno do colapso das classes sociais no século XX, ímpar na conformação da sociedade de massas.

Ao final do primeiro capítulo, compreendemos com maior clareza em que sentido o Estado-nação é a forma política do social, pois a transformação do Estado em instrumento da nação carrega consigo a transformação das questões econômicas em questão política ou, ainda, a redução do político ao econômico. O Estado passa a ser instrumento da nação quando os interesses privados do corpo social adentram o campo dos assuntos públicos, reivindicando ali um lugar legítimo através da enganosa ideia de que a soma dos interesses privados confere a esses interesses um status de coisa pública. Quando a classe burguesa entra em embate com o Estado nacional para fazer com que seus interesses econômicos se tornem os objetivos políticos do Estado, as barreiras entre o privado e o público são desfeitas. A partir da diluição dessa linha tênue entre o privado e o público nos deparamos com o que Arendt chama de ‘o advento do social’, ou ainda, nos deparamos com a sobreposição do político pelo econômico, que o surgimento da esfera híbrida da sociedade coloca em evidência.

Dividido em quatro seções, o segundo capítulo - “A conformação da sociedade de massas e do homem da massa” - procura aprofundar a discussão precedente e discorrer sobre outros elementos importantes para a cristalização da sociedade de massas e do homem que lhe é típico. Na seção 2.1. “A atmosfera política e social que favoreceu a conformação da sociedade de massas e do homem da massa” nos preocupamos em mostrar o contexto e a atmosfera político-social do fim do século XIX e início do século XX, entre o prenúncio da Primeira Guerra Mundial e as consequências advindas do seu término, pois é justamente nesse ínterim histórico que se consolida uma atmosfera favorável para a conformação do fenômeno da massa. O elemento central trabalhado nessa seção é a formação de movimentos étnicos de unificação nos países da Europa central e oriental como Áustria-Hungria e Rússia. Esses movimentos estavam arraigados numa consciência tribal que incutia a ideia da existência de uma origem étnica semelhante de vários povos, justificando a expansão a partir da necessidade de união desses povos. O argumento central desta seção é que a ausência da consolidação de Estados nacionais ou a ausência de comunidades políticas concretas fez com que esses povos tivessem como única ligação não os assuntos públicos de uma comunidade política, nem o nacionalismo dos Estados nacionais, mas algo mais profundo e, portanto, mais perigoso: a identificação entre suas almas ou origem comuns. O perigo do nacionalismo tribal reside propriamente na forma que adquiriu, a forma de um movimento, e na ideia da identificação entre os povos de origem étnica semelhante, que veio a se tornar uma ideologia marcada por uniformidade heterogênea e atomização social, ambas características conferidas às massas por Hannah Arendt.

Outra questão importante é o fato desses movimentos se organizarem fora do sistema de partidos e mobilizarem uma parcela do povo excluída socialmente e da representação partidária. Cientes do descontentamento do povo em geral com relação aos partidos, os movimentos de unificação afirmavam estar acima destes, não participarem das lutas partidárias e representarem, não interesses particulares, mas somente os interesses nacionais. Insistindo em negar os partidos, e afirmando-se como movimentos, angariaram um grande apoio das massas e incitaram o desprezo pelo ideal de humanidade e pela dignidade humana. Fomentaram, ainda, a ilegalidade, o ódio aos judeus nos países multinacionais e o ódio violento contra os partidos políticos. Por fim, apontamos que a eclosão da Primeira Guerra Mundial foi o prelúdio do colapso das

classes e da transformação dos indivíduos em massa.

A seção 2.2. “O colapso das classes e o homem de massa” pretende fornecer uma explicação para o colapso do sistema de classes sociais no século XX e mostrar porque, de acordo com Arendt, esse colapso é o elemento chave da consolidação da sociedade de massas e do homem de massa. Veremos que o colapso do sistema de classes sociais não significa propriamente o fim das classes sociais, mas a incapacidade desse sistema em abarcar interesses públicos comuns e trazê-los à esfera pública para que se tornem demandas passíveis de serem contempladas. Compreendemos ser essa incapacidade do sistema de classes decorrente, em grande parte, da intensificação dos processos de atomização e individualização, que se seguiram à emancipação política burguesa durante o século XIX. Pois dada a consolidação de uma sociedade pautada pelos valores burgueses, temos o seguinte panorama: o cidadão do Estado-nação estava imerso na sua busca privada e individual por aquilo que lhe trouxesse benefícios, não podendo dedicar-se aos assuntos públicos. Desse modo, a classe não consegue mais abarcar, nem minimamente, os interesses e demandas conflitantes de indivíduos de camadas sociais distintas, pois a diversidade de interesses foi substituída pela soma de interesses privados que buscam a prosperidade individual. Por haver uma redução dos interesses públicos comuns e conflitantes da sociedade, as classes deixam de cumprir o seu papel, trazendo à tona o grave problema da falta de representação política da maioria da população. Como consequência do colapso das classes, os indivíduos, que já não eram representados politicamente pelo sistema de partidos, passam a caracterizarem-se por uma massa desarticulada, sem interesses comuns e reagindo com ódio à incapacidade das democracias representativas de efetivamente representá-los. De acordo com Arendt, o colapso do sistema de classes gera, assim, a massificação.

Na seção 2.3 “O fenômeno da massa” trata-se de evidenciar as características das massas que podem ser contrapostas à caracterização do indivíduo singular, bem como aquelas mais peculiares do homem de massa. Afirmamos que as massas não possuem interesses comuns e, por isso, não são capazes de articulação e organização como os indivíduos pertencentes às classes, não se interessam pelos assuntos públicos, não se integram a nenhuma organização baseada no interesse comum e não se sentem responsáveis pela condução dos assuntos referentes ao governo de seu país. Massas são hostis aos partidos e ao parlamento, geralmente reagindo com ódio e de forma violenta às instituições partidárias, pois estão fora de qualquer ramificação social e

representatividade política. Nesta seção, analisaremos a abordagem arendtiana das classes sociais. Veremos que a análise que Arendt faz das classes sociais em *As Origens do Totalitarismo* tenciona de algum modo com o tratamento dado ao tema posteriormente, em *A Condição Humana*. Se, na primeira obra, Arendt detecta algo de positivo nas classes sociais (e de negativo no seu colapso), na segunda, não encontramos vestígios de nenhuma positividade. No entanto, para evitar a conclusão apressada de que Arendt se contradiz ou até mesmo muda de posição abruptamente, cumpre notar que na obra de 1951 Arendt analisa as classes enquanto fenômeno social, ao passo que na obra de 1958 o seu alvo é a teoria das classes de matriz marxiana.

Mostramos ainda que as massas carecem de identidade e, por isso, não possuem um conjunto de opiniões, perspectivas, interesses e reivindicações como os indivíduos singulares. Como consequência imediata, seguem os padrões e convicções gerais compartilhadas por toda a sociedade sendo, portanto, padronizadas. Todas essas atitudes são claramente apolíticas porque restringem a possibilidade da ação política.

Quanto às características mais peculiares do homem da massa, são elas: os sentimentos de fracasso individual, de desimportância, de dispensabilidade, que o faz enxergar-se como supérfluo. A consequência é a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, que o leva a ter uma postura de indiferença diante da morte e uma inclinação por noções abstratas que assumem o papel de normas de vida. Por fim, chamamos a atenção para o isolamento desse homem e pela sua falta de relações sociais normais, o que indicam a sua retirada do espaço público político. Dadas essas características e o seu grande número, as massas se tornam facilmente cooptadas pelos movimentos totalitários. Nesse sentido, mostramos como os movimentos e governos totalitários se utilizaram dessas características e as aprofundaram.

Veremos, a partir da análise do aprofundamento das características das massas pelos governos totalitários, que a sociedade de massas não é necessariamente uma sociedade totalitária, tanto que precede os regimes totalitários (que ali encontraram solo fértil) e perdura mesmo após o seu término. Esta diferença é crucial e atentar para ela nos permite melhor compreensão das obras que sucedem *As Origens do Totalitarismo* nas quais Arendt aborda a sociedade de massas não-totalitária.

A última seção do capítulo 2 - “O advento do social: chave para a compreensão da sociedade de massas” - procura evidenciar como podemos compreender as características da sociedade de massas a partir do advento do social, tema abordado por

Arendt em *A Condição Humana*. Um dos objetivos centrais da seção é jogar luz na descrição de Arendt sobre a eclosão da esfera social como um desdobramento do fenômeno de funcionalização do espaço público por interesses privados. De acordo com a autora, os primeiros estágios da sociedade marcam a funcionalização da política e as exigências de comportamento de certas classes da população a certos padrões e valores sociais. O último estágio desse desdobramento na era moderna é caracterizado pelo conformismo da sociedade de massas, quando os vários grupos sociais já foram absorvidos por uma sociedade única. Além disso, buscamos mostrar que a importância da análise arendtiana da sociedade de massas não se restringe à compreensão do fenômeno totalitário, mas está também em compreender o fato de que a conformação da sociedade de massas marca a ascensão do homem enquanto *animal laborans*, marca a ascensão de um modo de vida antipolítico, com o qual Arendt se preocupa profundamente na obra de 1958. Durante o desenvolvimento da argumentação, abordamos as consequências para a política de uma sociedade massificada marcada pela ascensão do modo de vida do *animal laborans*.

Em nosso terceiro e último capítulo “A possibilidade, sempre presente, de novos inícios”, buscamos iluminar um aspecto marcante nas obras de Arendt: a sua atenção para os novos eventos no âmbito dos assuntos humanos, deixando clara sua “fé” e esperança na política, na possibilidade da mudança em quaisquer contextos políticos, devido ao fato de virem ao mundo, por meio do nascimento, novas pessoas que trazem em si a potência de realizar o inesperado. A seção 3.1 “A esperança no novo e a fé na política” enfatiza que essa esperança e fé provêm da categoria da natalidade e que o movimento dos trabalhadores, com maior ênfase ao evento da Revolução Húngara (1956), aparece, para a autora, como o primeiro grande sinal de esperança para restaurar o âmbito da política, mesmo durante o regime totalitário russo. Enfatizamos a ausência de condições políticas favoráveis para a ocorrência da revolução e para a forma como ela se organizou: espontaneamente através do próprio povo e sem a liderança de partidos políticos. Na seção 3.2 “Sinais de esperança na sociedade de massas não-totalitária”, retomamos a diferença entre sociedade de massas totalitária e não-totalitária, abordando os desafios e entraves colocados à política pelo desenvolvimento dessa sociedade. Esses desafios foram trabalhados pela autora, em certa medida, em *Sobre a Revolução* e no ensaio *Desobediência Civil*, presente em *Crises da República*. O ensaio analisa os movimentos de desobediência civil ocorridos nos Estados Unidos entre as décadas de 1960 e 1970. Tendo o contexto da sociedade de massas não-

totalitária em vista, o cerne da seção é mostrar que os movimentos de desobediência civil são assimilados por Arendt como novos sinais de esperança, após o evento húngaro, na medida em que sinalizam a possibilidade de reversão da apatia política e da letargia da sociedade de massas dos Estados Unidos. Os movimentos de desobediência civil revivem o princípio da felicidade pública e argumentamos serem capazes de alargar os espaços de liberdade existentes na sociedade de massas não-totalitária por possuírem a forma de associações voluntárias. Além disso, na medida em que essas associações abrem a possibilidade da reivindicação do direito à liberdade positiva, parecem ter a potência de contribuir para tornar a sociedade efetivamente democrática, para o quê é imprescindível a garantia constitucional e a efetividade da participação ativa dos cidadãos na esfera pública. Por fim, na última seção 3.3 “Diálogo com a literatura crítica: Margareth Canovan, Jean Cohen e Andrew Arato”, como o próprio título indica, nos posicionamos com relação às leituras de Margarth Canovan quanto à questão da permanência da sociedade de massas após o fim dos regimes totalitários, e em relação à leitura de Jean Cohen e Andrew Arato quanto a posição de Arendt a respeito dos movimentos sociais. Argumentamos que Canovan parece não concordar com a posição arendtiana de que o mundo pós-totalitário vive sob as condições da sociedade de massas, como também parece desconsiderar as ameaças da sociedade de massas, a não ser quando se trata diretamente do fenômeno totalitário. Se assim for, ambas as posições da comentadora nos parecem problemáticas. Primeiro porque não percebe que sociedade massificada não é necessariamente sociedade totalitária. Segundo, como consequência, tende a não enxergar que as sociedades das décadas de 1960 apresentam características apolíticas e tendências antipolíticas, que colocam em perigo a permanência de um espaço público mesmo sob regimes democráticos. No que diz respeito a Cohen e Arato, argumentamos que a interpretação dos comentaristas sobre a posição de Arendt a respeito dos movimentos sociais parece problemática porque considera que a análise de Arendt adota como paradigma as experiências dos movimentos totalitários, e que, por isso, ela consideraria os movimentos sociais como proto-totalitários. Acreditamos que uma análise mais detida da obra *Crises da República* e menos ancorada em *As Origens do Totalitarismo* permite outra interpretação. Permite ver que na obra de 1969, distante das experiências totalitárias, Arendt busca detectar possíveis potenciais democráticos nos movimento de desobediência civil ao invés de considerá-los proto-totalitários e infrutíferos para a política.

## 1. A forma política da esfera social: o Estado-nação

Para analisar o tema da sociedade de massas em Hannah Arendt, seguiremos as mesmas orientações metodológicas adotadas pela autora ao empreender a sua análise do fenômeno totalitário. Trata-se de seguir cronologicamente os passos de Arendt na sua busca por descobrir os elementos principais da sociedade de massas e analisá-los em termos históricos. Ao descrever historicamente o totalitarismo, Arendt diz que buscou:

[...] descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisá-los em termos históricos [...]. Ou seja, escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos; não escrevi uma história do anti-semitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento de expansão porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário<sup>1</sup>.

Em seu artigo *Genealogies of catastrophe: Arendt on the logic and legacy of imperialism*<sup>2</sup>, Karuna Mantena nos fornece uma interpretação pertinente da intenção de Arendt ao escrever *As Origens do Totalitarismo*. De acordo com Mantena, Arendt não estaria interessada em escrever uma “história convencional do totalitarismo”<sup>3</sup>, mas sim, realizar uma “análise histórica, um rastreamento dentro da história dos principais elementos ‘que eventualmente se cristalizaram no totalitarismo’”<sup>4</sup>. Para Mantena, é evidente que apesar do título usado por Arendt, ela nunca pretendeu localizar as ‘origens’ definitivas do totalitarismo<sup>5</sup>. Na verdade, Arendt:

Pretendeu uma ligação mais potente [entre imperialismo e totalitarismo], que é menos traçada pela lógica da analogia (implícita na ideia de antecipação) [sugerida por Richard King em seu artigo] do que por uma questão de precedentes cumulativos, de condições históricas de possibilidade<sup>6</sup>.

Mais adiante, Mantena conclui:

[...] uma noção de condições históricas de possibilidade indica uma ‘causalidade’ histórica que não é nem determinante nem logicamente implicada, mas é, entretanto, concebida por uma trajetória temporal distinta. É uma trajetória baseada na acumulação de experiência, mas, porque evita a determinação

<sup>1</sup> ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo 1930-1954*, (1994). “Uma réplica a Eric Voegelin” (1953), pp. 418,419. Companhia das Letras. Editora ufmg. Tradução Denise Bottmann, 2008. Daqui em diante as referências à obra serão feitas da seguinte maneira: *Compreender*, título do ensaio seguido de paginação.

<sup>2</sup> MANTENA, K. “Genealogies of catastrophe: Arendt on the logic and legacy of imperialism”. In: *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Organizado por: Seyla Benhabib, 2010. As referências posteriores ao artigo serão feitas por: ‘*Genealogies of catastrophe*’.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Cf. *Genealogies of catastrophe*, p. 90.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 91. Tradução nossa.

causal, essa trajetória pode vir completamente à luz apenas em retrospecto; apenas depois da emergência do fenômeno do totalitarismo os seus elementos constitutivos podem ser separados e reconstruídos geneallogicamente<sup>7</sup>.

Utilizando os termos da comentadora e tendo em vista o método usado por Hannah Arendt, buscamos reconstruir os elementos que, ao longo da história, se cristalizaram e se configuraram como condições históricas possíveis para a constituição da sociedade de massas a partir das obras *As Origens do Totalitarismo* (1951) e *A Condição Humana* (1958). Nota-se, contudo, que a obra de 1951 não apenas “apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo”<sup>8</sup>. Arendt diz: “essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários”<sup>9</sup>. Seguindo a mesma orientação, a análise que realizaremos da sociedade de massas aborda os elementos que foram importantes para a conformação dessa sociedade, as características próprias da sociedade de massas e do homem de massa, e os entraves impostos à política a partir de sua consolidação, objeto de preocupação de Arendt após o fim dos regimes totalitários.

Neste primeiro capítulo iremos nos ater ao modo de organização política da esfera social, o Estado-nação<sup>10</sup>. O esforço de compreender a estrutura política da esfera social é importante no desenvolvimento dessa investigação por dois motivos. Primeiro, porque o processo de formação do Estado-nação nos permite compreender um dos aspectos centrais do advento do social, exposto com maior ênfase em *A Condição Humana*, a saber: o borramento das linhas tênues que separam as esferas pública e privada. E, em segundo lugar porque os desdobramentos da transformação dos Estados em Estado nacionais e da destruição subsequente dessa estrutura política transformam-se em elementos importantes para a conformação do homem de massa.

Os Estados nacionais são assim definidos pelo seu caráter nacionalista e o início do desmoronamento dessas estruturas coincide historicamente com a era imperialista do século XIX. Tentaremos esclarecer primeiro, na seção 1.1, a relação entre Estado e nação, evidenciando a transformação do Estado em Estado nacional. Depois, na seção

---

<sup>7</sup> Ibidem. Tradução nossa.

<sup>8</sup> ARENDT, H. *Compreender*. “Uma réplica a Eric Voegelin”, pp. 418,419.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 419.

<sup>10</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. Capítulo II, seção 5: “[...] a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação” (p. 33). As referências posteriores à obra serão feitas com a sigla ‘CH’.

1.2, pretendemos mostrar o papel do imperialismo no início do desmonte dessa estrutura política, dando ênfase à sua característica mais importante, a saber: a emancipação política da burguesia. Em seguida, apontaremos a relação existente entre os dois fenômenos - emancipação burguesa e desestruturação do Estado-nação - para a conformação da sociedade de massas.

### 1.1 A transformação do Estado em Estado Nacional

A resenha crítica ‘A nação’, presente em *Compreender*<sup>11</sup>, e a Parte II de *As Origens do Totalitarismo*<sup>12</sup> apresentam a preocupação da autora em evidenciar como a identificação entre Estado e nação contribuiu para a criação de milhares de refugiados, de pessoas destituídas de quaisquer direitos civis, de um lugar no mundo, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, e contribuiu também para o fenômeno do imperialismo no ocidente. Arendt constrói os argumentos da resenha e de *Origens* mostrando como as funções e os interesses do Estado e da nação se opõem, havendo uma discrepância entre ambos, e como a formação do Estado nacional, compreendida por Arendt como a conquista do Estado pela nação, contribuiu para o imperialismo ultramarino e, conseqüentemente, com a própria destruição da estrutura do Estado-nação. Esta seção do capítulo 1, ao mostrar a transformação do Estado em Estado-nação, se preocupará em apontar duas conseqüências importantes dessa transformação: a conjugação dos Direitos Humanos com os direitos dos povos e o fenômeno do imperialismo de ultramar.

De acordo com Arendt, “a realidade política fundamental de nossa época é determinada por dois fatores: de um lado, ela se baseia em ‘nações’ e, de outro, está constantemente afetada e ameaçada de ponta a ponta pelo ‘nacionalismo’”<sup>13</sup>. Uma

---

<sup>11</sup> A argumentação apresentada por Arendt nesta resenha crítica está em completa consonância com a argumentação apresentada em *As Origens do Totalitarismo*, obra mais consagrada. Por isso, não vimos problema em utilizarmos a resenha como ponto de partida da argumentação, ao invés da obra de 1951. A resenha e *As Origens do Totalitarismo*, lidas em conjunto, nos fornecem uma melhor compreensão da argumentação da autora acerca da formação do Estado-nacional e do princípio do nacionalismo. Nesse sentido, vamos utilizar aqui ambas as obras, uma complementando e corroborando a argumentação da outra.

<sup>12</sup> ARENDT. H. *As Origens do Totalitarismo* (1951). Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Referências posteriores à obra serão feitas com a sigla ‘OT’ seguida da parte, do capítulo e da paginação da obra.

<sup>13</sup> *Ibidem*. *Compreender*. “A nação”, p. 235. Sempre que Arendt se refere à ‘nossa época’, ela está se referindo ao mundo moderno, marcado pela sociedade de massas, pelos movimentos e regimes totalitários e pelas explosões atômicas. No ensaio em questão ela nos expõe um panorama geral do mundo moderno apontando alguns de seus problemas: “Um dos principais fenômenos do mundo moderno é que a civilização renunciou à sua pretensão de universalidade e se apresenta na forma de uma civilização

‘nação’ se configura quando um povo vê a si mesmo como uma entidade cultural possuindo uma história que deixou suas marcas e que está circunscrita a um local ao qual geralmente pertence por nascimento<sup>14</sup>. A nação seria propriamente o termo usado para designar um espaço cujas fronteiras são demarcadas pela história e pelo trabalho de um povo que eventualmente ali nasceu e que passa a se enxergar de maneira geral como uma unidade<sup>15</sup>. O nacionalismo, então, é propriamente um princípio de organização política baseado na clara demarcação territorial e na identificação do povo com este território.

Já o Estado, cuja definição é dada por Arendt em claro contraste à definição de ‘nação’, é “uma sociedade aberta, governando um território onde seu poder protege e cria as leis”<sup>16</sup>. Possuindo um caráter institucional, tanto legal quanto de poder, o Estado, enquanto instituição legal, “conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território”<sup>17</sup>, e, enquanto instituição de poder, o Estado pode tornar-se mais agressivo e tem tendências expansionistas, atitude totalmente alheia ao corpo nacional<sup>18</sup>. Desse modo, o Estado é uma instituição político-jurídica que, apesar de abarcar uma nação, isto é, apesar de guardar dentro dos limites de seu território um povo que pode considerar-se como tendo uma história compartilhada a partir de seu nascimento comum e se considerar, por isso, uma nação emancipada, suas decisões não estão subordinadas a esse sentimento nacional. Pelo contrário, as decisões de um Estado extrapolam a ideia de nacionalidade e por vezes a desconsidera.

[...] o Estado herdou como função suprema a proteção de todos

---

nacional e particular. Outro aspecto da civilização moderna é sua reconstituição do Estado (após o período do feudalismo), a qual, porém, não resolve o problema fundamental: a origem e a legalidade do poder do Estado. Um terceiro aspecto é o novo fenômeno das massas, que diz respeito a todas as civilizações, na medida em que estas se compõem basicamente de organizações sociais” (*Compreender*, “A nação”, p. 235).

<sup>14</sup>Ibidem. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 4, pp. 260, 261.

<sup>15</sup>ARENDR. H. *Compreender*. “A nação”: “Um povo se torna uma nação quando ‘toma consciência de si de acordo com a sua história’; como tal está ligado ao solo que é produto do trabalho passado e onde a história deixou seus traços. Ele representa o *milieu* em que o homem nasce, uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença”. (p. 236).

<sup>16</sup>Ibidem, p. 235.

<sup>17</sup>Ibidem, p. 235.

<sup>18</sup>Ibidem. Cf. *Compreender*. “A nação”, p. 236.

os habitantes do seu território, independente de nacionalidade, e devia agir como instituição legal suprema<sup>19</sup>.

Contudo, as funções do Estado como criador e protetor de leis e dos seus cidadãos passaram a mudar quando houve a identificação entre nação e Estado, ocorrida no século XVIII, a partir da conjugação dos Direitos Humanos com a soberania nacional durante a Revolução Francesa. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão marcou a emancipação do homem com relação à religião e com relação a qualquer outro tipo de tutela. A partir daquele momento, o Homem e não “o comando de Deus nem os costumes da história seria a fonte da Lei”<sup>20</sup>, criada e estabelecida pelos corpos políticos. A Declaração marca também a consolidação da dignidade humana, pois, desde então, enquanto homem, qualquer indivíduo passa a ser portador de direitos inalienáveis. Esses direitos não eram derivados de nenhum outro direito ou lei, mas tinham no homem a sua fonte, origem e fim, o que significa que os Direitos Humanos não precisavam de nenhuma lei que os garantisse, pelo contrário, eles eram a base de todas as outras leis.

Contudo, a Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão declarava também a soberania nacional. A partir da declaração de que o princípio da soberania residia essencialmente na nação, conjugaram-se direitos humanos e emancipação nacional. A partir dessa associação equivocada, a concepção de cidadão muda e o Estado transforma-se de instrumento de lei em instrumento da nação, marcando a consolidação da estrutura do Estado nacional. Nesse sentido, se antes o Estado devia garantir os direitos de todos aqueles que estavam dentro de seus limites territoriais, independentemente da nacionalidade, agora, identificando-se com a nação, considera cidadão e indivíduo portador de direitos e de igualdade perante a lei apenas aquele pertencente à nação. Daí em diante, fora de seu Estado de origem o indivíduo encontrava-se destituído da igualdade de direitos com relação a todas as pessoas e deixava de ser uma ‘pessoa jurídica’, perdia o *direito a ter direitos*. A diferença entre o Estado e a nação quanto à concepção de ‘cidadão’ é explicitada por Arendt ao afirmar:

O Estado, longe de ser igual à nação, é o protetor supremo de uma lei que garante ao homem seus direitos humanos, seus direitos de cidadania e seus direitos de membro da nação. ‘A função real do Estado é o estabelecimento de uma ordem legal que protege todos os direitos’, e essa função não é de forma

---

<sup>19</sup> Ibidem. OT. Parte II, capítulo 4, p. 261.

<sup>20</sup> Ibidem. OT. Parte II, capítulo 5, p. 324.

alguma afetada pelo número de nacionalidades protegidas pelo arcabouço de suas instituições jurídicas. Apenas os direitos humanos e de cidadania são primários, ao passo que os direitos nacionais são derivados e estão implícitos nos primeiros. Pois ‘a nação apresenta o homem em sua vinculação com o tempo, a história e o devir universal’, e seus direitos são ‘afetados pela relatividade em sua própria origem’, porque afinal ‘ser francês, espanhol ou inglês não é uma maneira de se tornar homem, é uma maneira de ser homem’<sup>21</sup>.

Além disso, Arendt põe em evidência a conjugação dos Direitos Humanos com a soberania nacional quando diz:

**Toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional;** somente a soberania emancipada do povo seria capaz de assegurá-los - a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à imagem de uma família de nações, **tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem**<sup>22</sup>.

A partir do momento que os Direitos dos Homens e do Cidadão se tornaram, na prática, os direitos do povo ou dos nacionais, começamos a ver as consequências perniciosas da conjugação entre Estado e nação. Nesse momento, o nacionalismo deixa de ser apenas um princípio de organização política para ganhar contornos ideológicos que, para Arendt, “significa essencialmente a conquista do Estado através da nação”<sup>23</sup>, ou seja, significa que as funções do Estado serão usurpadas para atender aos interesses nacionais. Por isso, a autora afirma que a “tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções”<sup>24</sup> e que

A conquista do Estado pela nação começou com a declaração da soberania nacional. Esse foi o primeiro passo para transformar o Estado num instrumento da nação, que acabou levando àquelas formas nacionalistas totalitárias em que todas as leis e instituições jurídicas do Estado são interpretadas como meios para a prosperidade da nação. Portanto, é um erro crer que o mal de nossos tempos reside num endeusamento do Estado. Foi a nação que usurpou o lugar tradicional de Deus e da religião<sup>25</sup>.

A primeira grande consequência dessa conquista do Estado pela nação foi o

<sup>21</sup>Ibidem. *Compreender*. ‘A nação’, p. 238. As passagens que se encontram entre aspas nesta citação Arendt retira do livro de J. T. Delos (*La nation*, 2 vols., Montreal, 1944), sobre a qual esta resenha crítica da autora, de mesmo título, trata.

<sup>22</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 5, p. 325. Grifos nossos.

<sup>23</sup>Ibidem. *Compreender*. ‘A nação’, p. 236.

<sup>24</sup>Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, p. 261.

<sup>25</sup> Ibidem. *Compreender*. ‘A nação’, pp. 236, 237.

rompimento do Estado com o princípio sobre o qual se sustentava: o princípio da igualdade perante a lei. A quebra desse princípio significou a perda do indivíduo de seu *direito a ter direitos*, significou que todos os cidadãos de um determinado país, ao qual não pertenciam por nascimento, estivessem, daí em diante, destituídos de quaisquer direitos, não possuíam mais nenhuma garantia legal, deixavam de ser considerados cidadãos e se tornavam minorias<sup>26</sup>. Essa atmosfera de desintegração de direitos passa a ser sentida em toda Europa em larga escala com o fim da Primeira Guerra Mundial, quando o número de minorias, refugiados e apátridas se torna sem precedentes. A gravidade da perda de direitos pelos cidadãos dentro da comunidade política em que vivem é reiterada por Adriano Correia, quando diz:

A formulação *direito a ter direitos* permanecerá desafortunadamente contraproducente se operar como um mero mote. O significado subjacente a esse direito fundamental mais remoto traduz-se no direito de ser julgado não pelo que naturalmente se é, mas pelo que se fala e se faz - em suma, o direito de todo indivíduo humano ser julgado pelas suas palavras e ações em uma dada comunidade política da qual ele mesmo participa<sup>27</sup>.

Os apátridas, além de perderem o *direito a ter direitos*, perderam o seu lugar em qualquer comunidade política e, portanto, estavam fora de qualquer legalidade. Eles perderam o seu lugar no mundo. Mais do que perderem o seu lar originário, eles não encontravam um lugar que lhes fosse assegurado<sup>28</sup>. E não o encontravam, porque não pertenciam a nenhuma nação e porque nenhum Estado nacional queria tomar para si a responsabilidade de assegurar seus direitos.

Ter um lugar no mundo é, para Arendt, “a mais elementar condição política da

---

<sup>26</sup> O termo “minorias” é utilizado pela autora para designar grupos de pessoas que, independente do número, estavam à margem da sociedade porque não pertenciam originalmente ao país em que residiam e compartilhavam de uma cultura diferente da dos nacionais. As minorias não eram representadas por nenhum governo ou protegidas legalmente pela comunidade política de que faziam parte, pelo contrário, viviam “sobre a lei de exceção dos Tratados de Minorias [...] ou sob condições de absoluta ausência da lei” (OT. Parte II, capítulo 5, p. 302).

<sup>27</sup> CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. Capítulo 3, p. 191.

<sup>28</sup> *Ibidem*. OT. Parte II, capítulo 4. “De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra onde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria. Além do mais, isso quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação, pois não era um problema de espaço ou de demografia. Era um problema de organização política”. (p. 327).

mundanidade do homem”<sup>29</sup>. Mundo é um dos conceitos políticos fundamentais da autora e corresponde, por um lado, ao artefato humano, aos objetos físicos construídos pelos homens e que se colocam entre eles relacionando-os. Enquanto artefato humano, o mundo fornece à vida humana estabilidade e permanência, é como um lar onde as pessoas podem construir o âmbito privado de suas vidas. A esfera privada do mundo fornece às pessoas os meios de manutenção da vida, permite o florescimento da individualidade de cada um por meio da estabilidade fornecida e resguarda suas vidas individuais. Esse aspecto privado do mundo está intimamente ligado ao outro aspecto do mundo, o aspecto público, denominado por Arendt de domínio público ou comum, onde os homens estabelecem suas relações especificamente políticas por meio do exercício da ação em concerto e do diálogo. O domínio público ou comum é o local de aparecimento dos indivíduos uns aos outros como cidadãos, como seres singulares e portadores de direitos garantidos pelas instituições da comunidade política. Uma comunidade regida por instituições realmente comprometidas com a salvaguarda dos direitos civis de qualquer pessoa, independente de nacionalidade, é o que permite a cada cidadão viver com e entre outros, que são iguais perante a lei e, ao mesmo tempo, diferentes, porque cada indivíduo é distinto de qualquer outro. O mundo como domínio público permite, então, um modo de relacionamento especificamente político porque se dá exclusivamente e “diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”<sup>30</sup> e se estabelece pelas atividades da ação e do discurso com o outro diferente.

O mundo no seu aspecto público se sustenta porque suas instituições e as leis que as regem mantêm a coexistência da igualdade e da distinção, os dois aspectos da condição *sine qua non* e *per quam* da política, a pluralidade<sup>31</sup>. Elas fornecem à pluralidade a estabilidade necessária para que indivíduos completamente distintos possam conviver e compartilhar o mundo entre si. As leis erigem fronteiras, espaços entre esses indivíduos, e as instituições criam canais de comunicação entre eles. Juntas, permitem que indivíduos completamente distintos uns dos outros se tornem juridicamente iguais. É a partir dessa igualdade artificial que os homens podem estabelecer relações entre si, construir e preservar juntos esse mundo que lhes passa a ser comum e objeto de interesse de todos. A partir do momento que o mundo passa a ser do interesse daqueles

---

<sup>29</sup>Ibidem. CH. Capítulo VI, seção 35, p. 315.

<sup>30</sup> Ibidem. CH. Capítulo I, seção 1, p. 8.

<sup>31</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo I, seção 1, pp. 8, 9; e Capítulo V, seção 24, p. 219.

que o compartilham, passa a relacioná-los por meio da ação e do discurso. A ação se empenha em preservá-lo e fomentar as suas instituições, e o discurso traz a público os vários pontos de vistas pelos quais é visto. Os aspectos privado e público do mundo são distintos, mas complementares e devem coexistir. Ambos os domínios se complementam porque, mesmo tendo funções distintas, o domínio público só consegue tratar das questões que são comuns aos cidadãos porque o domínio privado fornece a essas pessoas um lugar próprio no mundo onde garantem a subsistência, além de permitir a formação de opiniões e pontos de vista próprios, que terão realidade mundana e poderão ser debatidos em público com os demais, contribuindo para a permanência do mundo comum, que só se sustenta enquanto plural<sup>32</sup>.

A situação daqueles a quem foi negada a cidadania, que vivem como refugiados e apátridas, corresponde não só à uma alienação forçada de qualquer comunidade política, a perda do domínio político de relações intersubjetivas construídas por meio da ação e do discurso, mas, significa também a perda do domínio privado, a perda do espaço que os resguardava como indivíduos privados. Essa dupla alienação ou dupla perda, da cidadania e do seu lugar privado no mundo, é consequência direta da conquista do Estado pela nação que acabou com a ideia dos Direitos Humanos transformando-os em direitos dos povos ou dos nacionais.

Para Arendt, os Direitos Humanos não só se mostraram inexecutáveis, como também apresentam problemas inerentes ao modo como foram concebidos. De acordo com a autora, a declaração dos Direitos Humanos já nasce com um paradoxo interno: apesar de se referir aos direitos inalienáveis do Homem, ao mesmo tempo, “se referia a um ser humano ‘abstrato’ que não existia em parte alguma”<sup>33</sup>. A criação desse homem ‘abstrato’ se torna um problema, porque, para a autora, a política se faz entre homens concretos, que efetivamente criam e fomentam juntos as instituições e as leis de suas comunidades políticas. Nesse sentido, a própria ideia de um Homem em abstrato afastaria a possibilidade de efetivação dos Direitos Humanos, pois estes não teriam ligação com nenhuma comunidade política concreta, não haveria como ser discutido e avaliado o modo como esses direitos seriam aplicados a cada comunidade. Como bem explica Renata Rômolo:

O Direito não pode ser uma fórmula ideal aplicada às relações humanas,

---

<sup>32</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 7, pp. 70,71.

<sup>33</sup> Ibidem *OT*. Parte II, capítulo 5, seção 2, p. 325.

livre de instituições e independente dos homens envolvidos. Os direitos não são garantidos pela natureza, não existem onde quer que o homem esteja e não independem de instituições que os firmem. Os direitos humanos, assim com todas as leis, são políticos, e como tais precisam de uma organização política que os fundamente<sup>34</sup>.

Ao desconsiderar os Direitos Humanos como políticos, a ideia de um Homem em ‘abstrato’ pressupõe também “que os direitos emanam diretamente da ‘natureza’ do homem”<sup>35</sup>. Essa pressuposição é bastante problemática para a autora. Arendt rejeita a ideia de uma ‘natureza humana’ por considerá-la geradora de um equacionamento dos homens, que ofusca sua singularidade e a ideia de igualdade jurídica, necessárias para a construção de uma comunidade política.

Ao explicar como se deu a usurpação das funções do Estado em favor dos interesses da nação, cujo início remete à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Arendt afirma que a “conquista do Estado foi possível graças ao individualismo liberal do século XIX”<sup>36</sup> e que a “discrepância entre um Estado centralizado e uma sociedade atomizada (individualizada, liberal)”<sup>37</sup> fez com que “o sólido cimento do sentimento nacional”<sup>38</sup> se apresentasse “como única ligação viva e atuante entre os indivíduos do Estado nacional”<sup>39</sup>. Vejamos.

Durante a própria formação do Estado-nação, vemos a formação de uma sociedade permeada pelo liberalismo individual. Em decorrência da formação de uma sociedade construída por meio de uma concepção liberal, o Estado deixa de ser visto como a instituição que governa classes, para ser visto como a instituição que governa tão somente indivíduos privados. Esses mesmos indivíduos acreditam que poderiam sozinhos perseguir seus objetivos, interesses privados, e os alcançar com maior êxito sem a manutenção de nenhum laço comum com os demais componentes da sociedade.

---

<sup>34</sup> BRITO. R. *Direito e Política na Filosofia de Hannah Arendt*. (2013). Capítulo 2, p. 102.

<sup>35</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte II, capítulo 5, seção 2, p. 331.

<sup>36</sup> *Ibidem*. *Compreender*. ‘A nação’, p. 237. No original, a palavra utilizada por Arendt para descrever a transformação do Estado em Estado-nação é exatamente ‘conquista’. Cf. *Essays in understanding: 1930-1954*. New York: Harcourt, Brace & Co, 1994. “This conquest of the state was made possible through the liberal individualism of the nineteenth century” (p. 209).

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 237. No original Arendt descreve a sociedade atomizada como ‘individualizada, liberal’. Cf. *Essays in understanding: 1930-1954*. “This discrepancy between a centralized state and an atomized (individualized, liberal) society [...]” (p.209).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 237.

Em uma sociedade liberal os indivíduos são como átomos dispersos, independentes e autônomos que, individualmente, perseguem seus interesses privados tendo em vista suas concepções de bem.

Segundo Arendt, tínhamos dentro da estrutura do Estado-nação uma sociedade atomizada, que, por um lado, exigia desse Estado a manutenção dessa atomização. O Estado, na concepção liberal, deveria garantir e, portanto, não interferir na busca livre e individual de cada cidadão daquilo que considera ‘bens’ para sua vida. Mas, ao mesmo tempo, essa sociedade exigia que o Estado a protegesse dessa atomização, pois há sempre o risco de que diferentes indivíduos busquem alcançar os mesmos objetivos e, nesse momento, surge o conflito inevitável. Para que a sociedade não se desintegre em função dos seus conflitos inerentes, ela recorre ao Estado, que passa a ser visto como a instância mediadora entre os interesses privados em conflito de indivíduos privados e atomizados. Dessa forma, as ‘discrepâncias’ entre Estado centralizado e sociedade atomizada a que Arendt se refere podem ser melhor compreendidas como uma relação contraditória. Porque ao mesmo tempo em que a sociedade exige do Estado a postura de não-interferência e de garantia da liberdade individual, essa mesma sociedade também exige do Estado um papel de proteção contra os conflitos gerados pela sua própria concepção liberal, o que o leva a uma atitude centralizadora. Nas palavras da autora:

**Parecia ser o desejo da nação que o Estado a protegesse das consequências da sua atomização social e, ao mesmo tempo, garantisse a possibilidade de permanecer nesse estado de atomização. Para poder enfrentar essa tarefa, o Estado teve de reforçar todas as antigas tendências de centralização, pois só uma administração fortemente centralizada, que monopolizasse todos os instrumentos de violência e possibilidades de poder, poderia contrabalançar as forças centrífugas constantemente geradas por uma sociedade dominada por classes. A essa altura, o nacionalismo tornou-se o precioso aglutinante que iria unir um Estado centralizado e uma sociedade atomizada e, realmente, demonstrou ser a única ligação operante e ativa entre os indivíduos formadores do Estado-nação<sup>40</sup>.**

O excerto reitera a existência de discrepâncias entre os interesses do corpo nacional e do Estado e a conquista do Estado pela nação. Ambas se concretizam quando as funções e interesses do Estado se transformam para atender às demandas da nação. O Estado fica a serviço da nação.

---

<sup>40</sup> Ibidem. OT. Parte II, capítulo 4, p. 262. Grifos nossos.

Como dissemos, a primeira consequência da formação do Estado-nação é o fim do princípio da igualdade perante a lei. No momento em que se coloca a serviço da nação, o Estado deixa de permitir a convivência e o relacionamento com o outro diferente e a possibilidade de fomentar a pluralidade de indivíduos singulares, porque destrói a igualdade artificial ao retirar de vários indivíduos o seu status legal de cidadão. Ao considerar cidadão apenas os nacionais, o Estado-nação substitui o princípio de igualdade perante a lei pela homogeneidade da população, uma vez que o nacionalismo se baseia no compartilhamento de uma identidade histórica e cultural entre indivíduos de um determinado território, de modo a considerarem-se como integrantes de uma unidade<sup>41</sup>. A homogeneidade geradora dessa consciência de unidade destrói o princípio da pluralidade e, conseqüentemente, destrói a própria comunidade política que, enquanto mundo comum, só se sustenta se permitir o relacionamento de indivíduos singulares e, portanto, distintos entre si. Contudo a identificação entre Estado e nação não apenas permitiu a construção de uma homogeneidade histórica, cultural e étnica em detrimento da pluralidade política. Contribuiu também para a experiência da não-mundanidade de milhares de pessoas e permitiu à nação adquirir todas as qualidades antes características do Estado, como agressividade e tendência expansionista.

Novamente, essa identificação se torna perniciosa para Arendt, pois a nação “passa a reivindicar a expansão como um direito nacional, como uma necessidade em prol da nação”<sup>42</sup>. Essa reivindicação é o impulso para o fenômeno imperialista, o momento histórico em que a expansão para além dos limites do território do Estado-nação deixa de ser o interesse econômico de uma classe, a classe burguesa, e passa a adquirir importância e status de interesse político de todo o corpo nacional.

Abordamos nesta seção a transformação do Estado em Estado-nação e afirmamos ser consequência direta dessa transformação a destruição do princípio da igualdade perante a lei. A destruição deste princípio, que era a base do Estado moderno, levou à destruição do princípio da pluralidade e fez com que os indivíduos do Estado-nação se enxergassem não como cidadãos, mas como nacionais, construindo uma homogeneidade no corpo social. Reiteramos, ainda, que a tomada do Estado pela nação foi marcada pelo surgimento de uma concepção liberal de sociedade que consolidou o

---

<sup>41</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 5, p. 303.

<sup>42</sup> Ibidem. *Compreender*. “A nação”, p. 236.

nacionalismo como a única ligação entre os indivíduos, promovendo o início dos processos de atomização e individualização social. Por fim, apontamos a segunda grande consequência dessa transformação: o impulso para o imperialismo. Na seção seguinte, adentrando o tema do imperialismo na obra de 1951, pretendemos mostrar como esse momento histórico tem na emancipação política da burguesia sua característica mais importante e como essa emancipação teve participação decisiva no desmoronamento da estrutura política do Estado-nação<sup>43</sup>. Ao final da seção 1.2, sublinharemos qual é a relação entre a emancipação política burguesa e o início do desmoronamento da estrutura do Estado nacional para a conformação da sociedade de massas, que será, então, objeto do segundo capítulo dessa dissertação.

## **1.2 O imperialismo, a emancipação política da burguesia e o abalo das estruturas do Estado-nação**

Nesta seção, ao abordar primordialmente a emancipação política burguesa na era imperialista, pretendemos mostrar que essa emancipação da burguesia significou o aprofundamento dos processos de atomização e individualização social e o consequente alastramento dos padrões, dos valores e dos interesses da classe burguesa no interior da estrutura social do Estado-nação, composto de classes sociais. Discorreremos primeiro sobre o imperialismo dos países ocidentais europeus, denominado por Arendt de ultramar, para então, adentrar o tema da emancipação burguesa e apontar suas consequências, principalmente para a conformação da sociedade de massas.

O tema do imperialismo em *As Origens do Totalitarismo* tem uma importância crucial para o percurso argumentativo da obra. Ele aparece na perspectiva de tentar compreender o fenômeno totalitário, pois não se pode perder de vista que Arendt escreve a obra “com os olhos demasiado bem informados de quem conhece o final da história e sabe que ele levou a uma interrupção quase completa do fluxo da história”<sup>44</sup>, ou seja, ela possui um olhar retrospectivo a partir do evento do totalitarismo. Dessa maneira, sua argumentação sempre aponta para certos elementos da era imperialista que vão de alguma maneira aparecer no totalitarismo, isto é, sempre aponta para certos elementos que se cristalizam no totalitarismo. Contudo, é imprescindível levar em conta que Arendt não enxerga as passagens históricas entre a era imperialista, os movimentos

---

<sup>43</sup>Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 1: “O principal evento intraeuropeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia [...]” (p. 153).

<sup>44</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 1, p. 153.

de unificação nacional (Pangermanismo e Paneslavismo) e a Primeira Guerra Mundial como necessidades históricas que levaram inevitavelmente ao totalitarismo. Não existe na análise arendtiana nenhum tipo de encadeamento lógico e necessário da história, não existe nenhum tipo de compreensão fatalista da história. O que há é uma análise que considera certos elementos históricos como profundamente profícuos para se compreender eventos históricos posteriores, ou seja, um momento histórico não leva necessariamente a outro, entretanto, ele nos municia na tentativa de compreensão dos eventos vindouros.

Podemos elencar alguns daqueles elementos que se cristalizam no fenômeno totalitário: o processo de atomização social, característico da própria estrutura do Estado-nação e que se aprofunda na era imperialista com a ascensão política da burguesia; a criação de ideologias de supremacia racial e a criação de aparatos burocráticos nas possessões<sup>45</sup>; o uso incontestado da violência e do poder, não só como meio para o domínio em escala mundial, mas também como o fim da política; e o encorajamento das camadas que estavam à margem da sociedade a ela adentrarem como figuras importantes para o imperialismo<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup>Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 3: “Dois novos mecanismos de organização política e de domínio dos povos estrangeiros foram descobertos durante as primeiras décadas do imperialismo. Um foi a raça como princípio da estrutura política; outro, a burocracia como princípio do domínio no exterior” (p. 215). Mais adiante Arendt ainda afirma: “Foi a burocracia a base organizacional do grande jogo da expansão, no qual cada zona era considerada um degrau para desenvolvimentos futuros, e cada povo era um instrumento para futuras conquistas”. (Parte II, capítulo 3, p. 216). Fica evidente que o Imperialismo precede o Totalitarismo no uso da burocracia como forma de dominação, contudo, este último levará os meios para a dominação e a própria burocracia às últimas consequências.

<sup>46</sup>A entrada na sociedade das pessoas que estavam à sua margem, como é o caso da *ralé*, é particularmente importante no imperialismo de ultramar, onde *ralé* e burguesia criam uma aliança e investem contra as estruturas do Estado nacional. Podemos dizer que a *ralé* é o refúgio da classe burguesa e do próprio desenvolvimento da produção capitalista. É constituída por aqueles indivíduos para os quais o jargão do liberalismo econômico de que o esforço individual leva inevitavelmente à prosperidade social e econômica não funcionou. Para Arendt, o protagonismo da *ralé* nesse momento histórico é importantíssimo. A questão para a autora é que ao abrir a porta para essas pessoas, abriu-se a porta para que todo ódio e reação violenta contra a sociedade como um todo, contra os padrões sociais, pudessem vir à tona sem nenhum tipo de escrúpulo. Conceituar ‘*ralé*’ dentro da obra de 1951 não é tarefa fácil, uma vez que Arendt não apresenta uma descrição acabada e concisa do termo. Podemos ‘construir’ uma compreensão do que representa a ‘*ralé*’ dentro da obra por meio de um conjunto de passagens em que o termo se apresenta de maneira um pouco mais ‘explicativa’. Podemos elencar aqui, então, alguns desses momentos. Apesar de chamarmos atenção para a *ralé* enquanto figura importante para o imperialismo, uma vez que é esse recorte que nos interessa, pontuamos que a figura da *ralé* aparece antes da era imperialista. Sua figura começa a se tornar proeminente dentro do contexto do surgimento do anti-semitismo entre os séculos XVIII e XIX, em que, de acordo com Arendt, a *ralé* “gritava morte aos judeus” (*OT*. Parte I, capítulo 3, p. 104). A autora ainda afirma que a sociedade do século XIX foi marcada por um lento declínio “em direção ao abismo no qual prevaleceriam as normas da moral da *ralé* e do submundo” (ibidem, p. 92). Mais adiante, a autora faz uma diferenciação pontual entre a *ralé* e o povo, afirmando que a *ralé* não é idêntica ao povo, mas muito mais uma “caricatura dele” (Ibidem, p. 129). “A *ralé* é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes” (Ibidem) e se

Essas características reaparecem no totalitarismo de maneira consideravelmente mais profunda. A atomização social, requisito indispensável para o domínio total, foi alcançada na Rússia de Stálin, por exemplo, de maneira bastante metódica e cruel: primeiro, eliminou-se o poder que restava dos Soviéticos e depois toda a classe camponesa russa “por meio de fome artificial e deportação”<sup>47</sup>, uma vez que ainda detinham certo tipo de poder e apresentavam-se como empecilho para o domínio total<sup>48</sup>. As ideologias de supremacia racial aparecem de forma clara na Alemanha de Hitler como justificativa para o horror do holocausto. A burocracia no totalitarismo, por sua vez, extrapola a dominação exterior e assume proporções mais profundas através de uma dominação interna e total do corpo social<sup>49</sup>. O uso da violência e do poder, por seu turno, podem ser atestados na promoção do isolamento dos homens uns dos outros, que cerceia a pluralidade e leva gradualmente ao fim da espontaneidade da ação conjunta; e na imposição do fim da possibilidade da espontaneidade (reafirmada a cada novo nascimento) aparecer no mundo por meio do extermínio frio dos indivíduos<sup>50</sup>. Por fim, a reação violenta e odiosa contra a sociedade aparece no totalitarismo tendo a ralé e a figura dos intelectuais como protagonistas. A ralé ascendeu muitas vezes ao papel dos líderes de movimentos totalitários e os intelectuais aparecem como apoiadores conscientes desses movimentos, dos governos totalitários e dos usos da violência feitos por ambos.

---

difere do povo principalmente porque enquanto este “luta por um sistema representativo, a ralé brada sempre pelo ‘homem forte’, pelo ‘grande líder’. Porque a ralé odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada” (ibidem). A ralé, então, seria um grupo composto de pessoas que estavam à margem da sociedade e dispostos a pagar qualquer preço para a ela adentrar. O crescimento da ralé se dá em confluência com o desenvolvimento do capitalismo e, porque não conseguiu fazer parte da classe detentora do capital, é o “refúgio, mas também o subproduto da sociedade burguesa, gerado por ela diretamente e, portanto, nunca separável dela completamente” (OT. Parte II, capítulo 1, p. 185).

<sup>47</sup> ARENDT. H. OT. Parte III, capítulo 1, p. 370.

<sup>48</sup> Arendt aponta no prefácio da Parte II de *As Origens do Totalitarismo* que a concepção de uma dominação em escala mundial aparece primeiro na era imperialista e que é esta concepção da política imperialista que dá base para a aspiração de domínio total do totalitarismo. “Antes da era imperialista não existia o fenômeno de política mundial, e sem ele, a pretensão totalitária de governo global não teria sentido”. (OT. Parte II, p. 151).

<sup>49</sup> ARENDT. H. OT. Parte II, capítulo 4: “É facilmente perceptível uma das diferenças mais berrantes entre o antigo governo pela burocracia e o moderno governo totalitário: os governantes russos e austríacos de antes da Primeira Guerra Mundial contentavam-se com a ociosa irradiação de poder e, satisfeitos em controlar seus destinos exteriores deixavam intacta toda vida espiritual interior. A burocracia totalitária, conhecendo melhor o significado do poder absoluto, interfere com igual brutalidade com o indivíduo e com a sua vida interior. Como resultado dessa radical eficiência, extinguiu-se a espontaneidade dos povos sob o domínio totalitário juntamente com as atividades sociais e políticas, de sorte que a simples esterilidade política, que existia nas burocracias mais antigas, foi seguida de esterilidade total sob o regime totalitário” (p. 277).

<sup>50</sup> Arendt utiliza em *As Origens do Totalitarismo* o conceito tradicional de ‘poder’ que significa dominação. Pontuamos que a partir da obra de 1958, Arendt conceitua ‘poder’ diferentemente do modo tradicional. Em momento oportuno trataremos do novo conceito.

Tendo esse panorama geral como plano de fundo, podemos compreender com mais clareza porque o imperialismo de ultramar aparece nesta seção do primeiro capítulo da dissertação<sup>51</sup>. Apesar de termos apontado razões pelas quais é possível pensar o totalitarismo à luz de uma análise detida da era imperialista, o que nos importa nesta pesquisa não é tanto o fenômeno totalitário, mas algo que o precede: a sociedade de massas. Sendo assim, a análise do imperialismo terá aqui um recorte preciso. Iremos nos preocupar em entender como a emancipação burguesa levou ao início do declínio da estrutura política do Estado-nação e, principalmente, como os processos de atomização e individualização social, que já aparecem intensificados no imperialismo de ultramar dada a emancipação política da burguesia, são elementos indispensáveis para a compreensão da sociedade de massas e para a própria conformação da mentalidade do homem da massa.

No prefácio que abre a Parte II - Imperialismo - de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt nos chama a atenção para o fato do imperialismo possuir um começo e um fim bastante definidos e diferir tanto das conquistas nacionais de colônias e territórios que marcaram os séculos XVI-XVII quanto da formação de impérios, cujo exemplo é Roma<sup>52</sup>. De acordo com Arendt:

[...] foi só a partir de 1884 que o imperialismo - surgido do colonialismo e gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX - iniciou a sua política de expansão por amor à expansão, e esse novo tipo de política expansionista diferia tanto das conquistas de característica nacional, antes levadas a diante por meio de guerras fronteiriças, quanto diferia a política imperialista da verdadeira formação de impérios, ao estilo de Roma. Por outro lado, seu fim parecia inevitável depois que a 'liquidação do Império de sua Majestade', a que Churchill não quis 'presidir', se tornou fato consumado em consequência da declaração de independência da Índia<sup>53</sup>.

Neste excerto Arendt deixa claro que o imperialismo difere das conquistas nacionais porque não tem como interesse, meramente, uma expansão territorial,

<sup>51</sup>Nesta seção do primeiro capítulo, iremos abordar somente o imperialismo dos países ocidentais, o imperialismo de ultramar. No próximo capítulo, abordaremos o imperialismo continental. Arendt esclarece a distinção entre os dois tipos de imperialismo na Parte II, capítulo 4 de *As Origens do Totalitarismo*, onde explica que o imperialismo de ultramar era realizado principalmente pela Inglaterra e pela França, e o imperialismo continental tinha na Rússia o seu maior exemplo.

<sup>52</sup> No caso do Imperialismo do século XIX, ao qual nos referimos nessa dissertação, a conquista dá lugar à expansão e as colônias da América dão lugar às possessões nos continentes africano e asiático. Aparecem como nações fortes Inglaterra e França no imperialismo de ultramar, e Rússia e Alemanha no imperialismo continental.

<sup>53</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte II, capítulo 1, p. 147.

tampouco se assemelha à construção de impérios como o de Roma. No caso romano, durante a formação do império estava em jogo a ideia de que a cada conquista realizada, revivia-se o momento da fundação da república romana. Por isso, a cada novo território conquistado por Roma as leis romanas tornavam-se automaticamente a lei a ser seguida em cada um desses territórios. A expansão do império romano se dava, portanto, pela extensão da lei romana e se concretizava através da união de povos que, apesar de possuírem origem e costume distintos, viviam sob uma lei comum, a lei romana. Contrariamente, as nações imperialistas do século XIX não tinham por objetivo impor suas leis às nações conquistadas, nem poderiam. Mais do que “desconhecer a arte romana de criar um império”<sup>54</sup>, Arendt aponta que essa impossibilidade se dava pela própria estrutura do Estado-nação. O Estado nacional tem como base “o consentimento genuíno da nação”<sup>55</sup>, estabelece suas leis “como produto da substância nacional que é única”<sup>56</sup> e, por isso, não pode estender a sua soberania e suas leis para além de seus limites nacionais. A conquista de uma nação por outra tende a gerar uma consciência nacional por parte da nação conquistada, levando, inevitavelmente a uma reação. Se, por um lado, como Arendt aponta, essa reação poderia ser abafada por uma imposição violenta da conquista, isto é, por uma tirania, por outro, ela levaria à própria destruição das bases institucionais do Estado nacional que tem o consentimento como ideia reguladora. Em suas palavras:

A inerente contradição entre o corpo político da nação e a conquista como mecanismo político tornou-se óbvia desde o fracasso do sonho napoleônico. Foi devido a essa experiência, e não por motivos humanitários, que a conquista foi desde então condenada como método de ação do Estado-nação, passando a ter importância insignificante mesmo no ajuste de conflitos fronteiriços. O fracasso de Napoleão na tentativa de unir a Europa sob a bandeira francesa indicou que a conquista leva o povo conquistado ao despertar da sua consciência nacional e à consequente rebelião contra o conquistador ou à tirania deste. E, embora a tirania, por não necessitar de consentimento, possa dominar com sucesso povos estrangeiros, só pode permanecer como forma de poder se destruir, antes de mais nada, as instituições nacionais do seu próprio povo<sup>57</sup>.

Desse modo, se não é pela extensão de seus territórios, tampouco pela extensão de suas leis e de sua estrutura política que as nações imperialistas lançaram-se à dominação, só

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 156.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>57</sup> Ibidem, pp. 158,159.

há uma única possibilidade, qual seja: a necessidade de expansão da sua estrutura econômica. O imperialismo de ultramar se assenta na ideia de que a expansão é o “objetivo permanente e supremo da política”<sup>58</sup>. Uma vez que a expansão “visa ao permanente crescimento industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XIX”<sup>59</sup>, o que difere o imperialismo de ultramar das conquistas e da formação de impérios, e o que o torna um fenômeno ímpar na história é, portanto, o fato de tornar possível a expansão da estrutura econômica a partir do momento que faz dela uma questão política<sup>60</sup>. Daqui em diante compreenderemos porque foi necessário tornar a questão da expansão, meramente econômica, em questão política.

Arendt explica que a burguesia “havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação”<sup>61</sup> e que este sempre havia se colocado acima e além das classes sociais de que era composto. Dessa forma, mesmo quando a burguesia tornou-se a classe economicamente dominante, delegou ao Estado-nação o poder político. No entanto, esse pretense equilíbrio entre as aspirações burguesas e o domínio do Estado abalou-se quando as estruturas do Estado-nação não eram mais suficientes para abarcar o crescimento econômico capitalista, do qual a burguesia era representante. A capacidade produtiva do sistema econômico capitalista, já nas décadas finais do século XIX, havia atingido todas as classes sociais do Estado-nação. Ou seja, a capacidade de consumo da nação já estava saturada e se encontrava muito aquém da capacidade produtiva capitalista, de tal modo que os limites do Estado nacional tornaram-se barreiras para o crescimento do capital. Era necessário expandir os mercados para além dos limites nacionais. Nas palavras de Arendt:

[...] a expansão afigurava-se inicialmente como a válvula de escape para a produção excessiva de capital e oferecia um remédio: a exportação de capital. A riqueza tremendamente ampliada, resultante da produção capitalista num sistema social baseado na má distribuição, havia resultado num ‘excesso de poupança’ [...]. As crises e depressões que sobrevieram nas décadas que precederam a era do imperialismo haviam convencido os capitalistas de que todo o seu sistema econômico de produção dependia de uma oferta e procura que, de agora em diante,

<sup>58</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>59</sup> Ibidem, pp. 155,156.

<sup>60</sup> No tocante à peculiaridade do imperialismo, Arendt é bastante direta: “Imperialismo não é construção de impérios e expansão não é conquista”. (*OT*. Parte II, capítulo 1, p. 160). Além disso, ela ainda explica: “Contrariamente às verdadeiras estruturas imperiais, em que as instituições da nação-mãe se integram de várias maneiras às do império que criam, é característico do imperialismo permanecerem as instituições nacionais separadas da administração colonial, embora se lhes permita exercer controle”. (ibidem, p. 161).

<sup>61</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte II, capítulo 1, p. 153.

tinha de vir de ‘fora da sociedade capitalista’. Essa oferta e essa procura vinham de dentro da nação enquanto o sistema capitalista não controlasse todas as classes juntamente com toda a sua capacidade produtiva. Mas, quando o capitalismo havia permeado toda a estrutura econômica, e todas as camadas sociais haviam entrado na órbita do seu sistema de produção e consumo, os capitalistas tinham claramente de decidir entre assistir ao colapso de todo o sistema, ou procurar novos mercados [...] <sup>62</sup>.

A necessidade de expansão do mercado, como já afirmamos, é uma necessidade econômica, não representa interesses políticos, mas tão somente interesses individuais de representantes de classes. Nesse sentido, a burguesia percebeu que, à medida que o Estado nacional não possibilitava o crescimento econômico, que é a base do sistema capitalista e do acúmulo do capital, ela teria de articular-se dentro do Estado para que a expansão do capital se tornasse o objetivo da ação política do Estado-nação. A emancipação política da burguesia correspondeu, portanto, à disputa pelo poder político que ela travou dentro do Estado-nação, pois, apenas quando a questão econômica se tornasse questão política a expansão seria possível <sup>63</sup>.

O imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica. A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa <sup>64</sup>.

Fazer a questão econômica da expansão tornar-se uma questão política foi o golpe de mestre da burguesia. Primeiro, porque salvou sua própria classe da ruína de ver a produção capitalista ruir e levar consigo a propriedade burguesa, que se assentava no acúmulo capitalista; e segundo, porque, além de domínio econômico, a burguesia deteve domínio político e, com isso, foi capaz de expandir os seus valores para as demais classes, fazendo com que os seus interesses econômicos, que são meramente privados, se identificassem “com os interesses nacionais” <sup>65</sup>. Os interesses privados da classe burguesa foram alçados ao plano de interesse comum do corpo político, pois a

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>63</sup> Arendt é bastante clara quanto à disputa que se travou entre a burguesia e Estado-nação pelo poder político. Nota-se que a autora utiliza um vocabulário que deixa bastante evidente a atmosfera de disputa: Cf. *The Origins of Totalitarianism*. Part One, chapter one. Edição: Harcourt Brace & Company. Harvest Book, 1979. “Only when the nation-state proved unfit to be the framework for the further growth of capitalist economy did the latent fight between state and society become openly a struggle for power”.(p. 123) .

<sup>64</sup> Ibidem, p. 156.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 166.

burguesia fez o governo e a sociedade crer que a soma dos interesses individuais da sua classe representava legitimamente o interesse comum da nação. Em outras palavras, a burguesia conseguiu fazer com que a sua sempre crescente e ininterrupta busca pelo acúmulo de riqueza, sua competitividade, seu individualismo e seu enaltecimento do sucesso individual a qualquer custo fossem os padrões incorporados pelas demais classes<sup>66</sup>.

Mas, como Arendt mostra, essa tentativa de fazer da soma dos interesses privados aquilo que perfaz os interesses públicos ou políticos não passa de um engodo:

A vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de serem somados. Todos os chamados conceitos liberais da política (isto é, todas as noções políticas pré-imperialistas da burguesia) – como a concorrência sem limites [...], a busca de um ‘esclarecido interesse próprio’ como virtude política [...] têm isto em comum: simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de conduta pessoais e apresentam o resultado como leis de história, de economia ou de política<sup>67</sup>.

Vimos que desde a transformação do Estado em Estado-nação o que estava em jogo já era um embate de forças entre os interesses privados da sociedade, meramente econômicos, e os interesses do Estado. Já naquele momento uma concepção liberal de sociedade ganhava corpo. Contudo, ela só se concretiza, enfim, com a emancipação política burguesa. Primeiro, transformou-se o Estado em Estado nacional porque era preciso que ele atendesse aos anseios de indivíduos privados que compunham a sociedade. Nesse momento já se pode ver o início de um processo de atomização porque a mentalidade liberal já está de certa maneira permeando as classes que compõem o Estado nacional. Depois, essa estrutura do Estado-nação começa a ser destruída pela necessidade de expansão dos mercados tendo em conta novamente uma concepção liberal de economia e política. Agora o processo de atomização e individualização já alcançou proporções maiores uma vez que houve uma redução significativa dos padrões sociais ao padrão social burguês, uma redução dos interesses sociais aos interesses privados burgueses. Queremos deixar claro que o processo de atomização social e de

---

<sup>66</sup> Ibidem. “Essa privatividade e a preocupação principal de ganhar dinheiro haviam gerado uma série de padrões de conduta que encontram expressão nos provérbios – ‘nada é tão bem sucedido quanto o sucesso’, ‘a força é o direito’, ‘o direito é a conveniência’ etc - que são necessariamente frutos de uma sociedade competitiva”. (p 168).

<sup>67</sup> Ibidem, p.175.

individualização foi se acentuando ao longo da história; ele não simplesmente surge na era imperialista, como tampouco pode ser compreendido como um fenômeno que atinge o corpo social em larga escala ainda na formação do Estado nacional. Nesse sentido, o que nos orienta ao trazer a emancipação política da burguesia como componente importante para a compreensão da formação da sociedade de massas é o fato de que o aprofundamento dos processos de atomização e individualização é proveniente dessa sociedade de consumo competitiva que veio se formando aos poucos e que tem seu ponto alto na emancipação política burguesa na era imperialista.

Sendo assim, quanto a esses processos a autora diz que:

A atomização social e individualização extrema precederam os movimentos de massa, [...].

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe<sup>68</sup>.

Interessa-nos compreender deste exceto que a atomização social ocorre quando há a absorção e a redução das classes sociais a um tipo de padrão social, que no caso, como anteriormente expomos, é o padrão burguês de vida. No momento em que ganhou poder político, a burguesia conseguiu estender a sua competitividade e desejo por acúmulo de riqueza a todas as camadas da sociedade. A burguesia arrastou e influenciou as demais classes sociais com os seus valores com tanta maestria, que o que se espera da sociedade é a redução do comportamento dos seus membros a um único comportamento, ao comportamento burguês. A atomização social, portanto, teve início quando o corpo político do Estado-nação começou a ser menos compreendido pela diferença entre seus membros, do que pela sua igualdade no sentido de homogeneidade; uma parcela significativa desse corpo já eram partes, átomos iguais de algo chamado de sociedade competitiva e de consumo.

Dito isso, vamos agora apenas sublinhar a relação que a emancipação política burguesa e o início do desmoronamento da estrutura do Estado nacional têm com a conformação da sociedade de massas. Arendt inicia a análise das massas e da sociedade que lhe corresponde apenas na Parte III – Totalitarismo- da obra de 1951, e intitula o primeiro capítulo de: “Uma sociedade sem classes”. A escolha desse título não é por acaso. A argumentação da autora será no sentido de mostrar como o esfacelamento da estrutura das classes sociais no século XX, que compunham o Estado-nação, se tornou

---

<sup>68</sup> Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 1, pp. 366, 367.

um fenômeno ímpar para a conformação da sociedade de massas. Contudo, mais que apontar esse desmoronamento das classes como essencial para compreender a sociedade de massas, ela aponta como a absorção dos padrões individualistas da classe burguesa pelas demais classes, que intensificou o processo de atomização social e individualização, é em grande medida responsável por esse desmoronamento; sem ainda esquecer que esses mesmos padrões burgueses foram responsáveis, de acordo com Arendt, pela conformação de uma sociedade de consumo, um outro aspecto pelo qual a sociedade de massas pode também ser analisada. Portanto, ao entrar em embate com o Estado nacional e conseguir fazer com que seus padrões de conduta fossem absorvidos pela sociedade, a burguesia não apenas abalou as estruturas do Estado-nação no que diz respeito à destruição de suas fronteiras, mas também abalou a estrutura do corpo social que era composto de classes. É durante esse processo de abalo das estruturas do Estado-nação em ambos os âmbitos que se estabelece uma relação intrínseca entre a emancipação política burguesa e o esfacelamento do Estado nacional e a conformação da sociedade de massas.

A partir do que foi exposto, podemos então responder o que vem sendo anunciado ao longo deste capítulo: o porquê Arendt considera o Estado-nação a forma política do social. A transformação do Estado num instrumento da nação nada mais é do que a transformação das questões econômicas em questão política. Dito de outra forma, o Estado passa a ser instrumento da nação quando os interesses privados do corpo social adentram o campo dos assuntos públicos, reivindicando ali um lugar legítimo através da enganosa ideia de que a soma dos interesses privados confere a esses interesses um status de coisa pública. Essa questão só fica clara ao final da análise das duas seções quando abordamos a emancipação política burguesa durante a era imperialista do século XIX. Pois, apenas quando a classe burguesa entra em embate com o Estado nacional para fazer com que seus interesses econômicos se tornem os objetivos políticos do Estado é que as barreiras entre o privado e o público começam a ser desfeitas. Somente a partir da diluição dessa linha tênue entre o privado e o público é que nos deparamos com o que Arendt chama de ‘o advento do social’, ou, o surgimento de uma nova esfera, a esfera social, que não se pode dizer nem privada nem pública, mas, um híbrido dessas esferas. Entretanto, mais do que borrar as linhas divisórias entre as duas esferas, o aparecimento da esfera social foi responsável pela crescente tomada do espaço público por questões econômicas. Na sua obra de 1958, Arendt, então, diz:

[...] a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação<sup>69</sup>.

No que toca à transformação do Estado em Estado nacional, suas funções e atividades restringiram-se à manutenção, proteção e administração dos interesses privados do corpo da nação. Dessa forma, o espaço das questões políticas reduziu-se cada vez mais e passou a ser absorvido pelas questões econômicas. Nesse momento, a estrutura política do Estado está em função das questões administrativas e privadas da nação. No momento em que “a política é apenas uma função da sociedade”<sup>70</sup> o seu papel é usurpado, assim como o papel do domínio que a abarca, o espaço público. Aqui reside o cerne do problema que é expresso pela eclosão da esfera social, que tem na deformação das funções do Estado, transformado em Estado-nação, a sua representação mais concreta. Quanto a essa funcionalização da política gerada pelo surgimento da sociedade, Arendt diz:

No mundo moderno, os domínios social e político diferem muito menos entre si. [...] Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do ‘lar’ (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformam-se em preocupação ‘coletiva’<sup>71</sup>.

Não é à toa que Arendt se refere à estrutura dos Estados nacionais como uma ‘grande família’:

Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional<sup>72</sup>.

Logo em seguida, Arendt associa a esfera do social, ou a sociedade, com o Estado-nação, já se utilizando dessa imagem de uma grande família:

[...] o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana e sua forma política

---

<sup>69</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 5, p. 33.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>71</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6, pp. 39,40.

<sup>72</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 5, p. 34.

de organização é denominada 'nação'<sup>73</sup>.

Esses excertos deixam claro que o Estado-nação é a forma política da esfera social uma vez que institucionalmente representa e concretiza a diluição das esferas privada e pública nesta esfera híbrida do social. Em outras palavras, o Estado-nação institucionaliza o status de interesse público comum adquirido pelas questões econômicas e administrativas.

Este primeiro capítulo procurou enfatizar na seção 1.1 primeiro o início das experiências de não mundanidade decorrentes da nova concepção de cidadão surgida da formação dos Estados nacionais. Enfatizou também o surgimento dos processos de atomização e individualização social, decorrentes do início de uma concepção liberal de sociedade dentro do Estado-nação, bem como apontou que a partir do momento que a nação usurpou as funções e características do Estado, reivindicou seu caráter expansionista, dando início à expansão imperialista do século XIX e à destruição dos próprios limites do Estado-nação. A seção 1.2 concentrou-se no elemento da emancipação burguesa da era imperialista mostrando as consequências diretas dessa emancipação. A classe burguesa tornou a questão econômica da expansão em questão política, dando início ao fenômeno do advento da esfera da sociedade na era moderna. Ao adquirir poder econômico e político, ocasionou o início do desmonte da estrutura social do Estado nacional composto de classes sociais, porque aprofundou os processos de atomização social e individualização. Dito de outro modo, a redução dos valores, padrões e interesses das demais classes sociais aos da classe burguesa, levou ao início do colapso das classes sociais.

Trata-se no segundo capítulo de abordar as características da sociedade de massas e do homem da massa. Abordaremos a atmosfera política de formação dessa sociedade, mostraremos como, de fato, o fenômeno do colapso do sistema de classes sociais é crucial para a formação das massas, bem como mostraremos que as consequências da emancipação burguesa foram decisivas no esfacelamento desse sistema. Por fim, analisaremos a sociedade de massas à luz do advento do social, abordado na obra de 1958.

---

<sup>73</sup> Ibidem.

## **2. A conformação da sociedade de massas e do homem de massa**

Neste segundo capítulo iremos apresentar a compreensão de Hannah Arendt de sociedade de massas, tentando mostrar como se deu a conformação dessa sociedade e do homem da massa. Nosso objetivo é evidenciar como a relação entre a emancipação política burguesa e o início do desmoronamento da estrutura do Estado nacional, iniciados durante a era imperialista do século XIX, é crucial para a conformação dessa sociedade. O esfacelamento da estrutura das classes sociais que compunham o Estado-nação, durante o século XX, se tornou um fenômeno ímpar para a conformação da sociedade de massas, e a absorção dos padrões individualistas da classe burguesa pelas demais classes, que intensificou o processo de atomização social e individualização, é em grande medida responsável por esse desmoronamento. Esses mesmos padrões burgueses foram responsáveis, de acordo com Arendt, pela conformação de uma sociedade de consumo, outro aspecto pelo qual a sociedade de massas deve também ser analisada. Por fim, tendo realizado essas análises, destacaremos os elementos do conceito de social que despontam como cruciais e indispensáveis para a compreensão da conformação da sociedade de massas e do homem da massa.

Para desenvolver as questões apontadas dividiremos este capítulo também em seções. Na seção 2.1- “A atmosfera política e social que favoreceu a conformação da sociedade de massas e do homem da massa”- nos preocuparemos em salientar elementos do contexto político e social que antecederam e favoreceram a conformação do fenômeno da massa. Na seção 2.2 – “O colapso das classes sociais: o homem da massa em detrimento do indivíduo” - desenvolveremos a explicação do que consideramos que Arendt compreende pelo desmoronamento do sistema de classes sociais e sua consequência mais imediata e importante: a transformação do indivíduo singular em homem da massa. Na seção 2.3 – “O fenômeno da massa” - nos deteremos em analisar as características da sociedade de massas. Por fim, na seção 2.4 – “O advento do social: chave para compreender as características da sociedade de massas” – colocaremos em evidência a relação intrínseca das características da sociedade de massas com o conceito de social, mostrando como esse conceito é produtivo para compreender a formação dessa sociedade.

## 2.1 A atmosfera política e social que favoreceu a conformação da sociedade de massas e do homem de massa

Esta seção abordará o contexto e a atmosfera político-social do fim do século XIX e início do século XX, que comporta exatamente o prenúncio da Primeira Guerra Mundial e as consequências advindas do seu término, pois é justamente nesse ínterim histórico que se consolida uma atmosfera favorável para a conformação do fenômeno da massa<sup>74</sup>.

A Europa do século XIX é marcada por iniciativas expansionistas em ambos os seus extremos, Ocidente e Oriente. De um lado, tínhamos uma expansão de cunho econômico que visava escoar o capital supérfluo europeu que se encontrava saturado dentro dos limites do Estado-nação, ou ainda, visava expandir a estrutura econômica do Estado nacional camuflando-a com a roupagem da justificação política. Essa expansão de ultramar tinha como sua grande articuladora a classe representante do capital, a burguesia. De outro lado, tínhamos uma expansão marcada pela busca de poder e pelo surgimento de uma consciência tribal. Essa consciência era conformada e orientada pela ideia de uma união dos povos de origem étnica semelhante. Essa expansão, conhecida como continental, não tem como ponto de partida a estrutura do Estado-nação, tampouco se realiza a partir da iniciativa ou da articulação de uma classe. A expansão continental foi iniciada por países que comportavam várias nacionalidades e etnias que ainda não haviam alcançado, como no Ocidente, a emancipação nacional nem a soberania do Estado-nação<sup>75</sup>. Desse modo, a expansão se cristaliza a partir de movimentos de unificação étnica nacional, o pangermânico e o paneslavo.

Tendo em vista a argumentação realizada no capítulo anterior, chamamos atenção para dois elementos importantes na criação da atmosfera propícia para a conformação do fenômeno da massa. Primeiro, para os processos de atomização e individualização iniciados durante a formação do Estado-nação, devido a crescente consolidação de uma concepção liberal de sociedade, e intensificados na era imperialista com o alastramento dos padrões burgueses dentro das demais classes. Segundo, para o perigo da formação de movimentos étnicos de unificação arraigados numa consciência tribal altamente perniciosa, justamente naqueles países da Europa central e oriental

---

<sup>74</sup> A recuperação do contexto da atmosfera política e social que favoreceu a formação das massas será realizada de forma modesta e pontual.

<sup>75</sup> ARENDT. H. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 4, p. 259.

como Áustria-Hungria e Rússia, marcados pela ausência da consolidação de Estados nacionais. Como o primeiro elemento já foi tratado no primeiro capítulo, iremos nos deter aqui à formação dos movimentos de unificação étnica.

De acordo com Arendt, a ameaça dos movimentos de unificação étnica se deve a dois fatores: ao fato de serem movimentos e de terem adquirido um caráter ideológico. Esses movimentos embasavam-se no nacionalismo tribal, na ideia de uma união dos povos de origem étnica semelhante. A ideia do compartilhamento de uma origem comum dos povos, independente da sua história ou de onde residiam, era o que guiava e justificava a expansão continental, pois a finalidade desse movimento expansionista era propriamente a união dos povos de origem comum. A promoção de uma unidade do povo de origem étnica semelhante ou a unidade racial substituía a emancipação nacional, conseguida há muito pelos países do ocidente. Se no ocidente havia uma identificação do povo com a história, com a cultura e com o território comum, na Europa central e oriental a suposição de uma origem comum era a única coisa que poderia garantir algum tipo de unidade aos países multinacionais.

O imperialismo de ultramar havia oferecido panaceias bastante reais para os resíduos de todas as classes, mas o imperialismo continental nada tinha a oferecer além de uma **ideologia e de um movimento**<sup>76</sup>.

Para Arendt a ideia de uma origem étnica semelhante ganhou contornos ideológicos. Assim, a expansão continental, que, de acordo com a autora, era uma expansão “amalgamadora” seguia o curso dos acontecimentos como se seguisse um “único processo coerente”<sup>77</sup>. Nesse sentido, restava aos indivíduos apenas seguir o fluxo e o curso desse processo coerente que se movimentava sempre em direção a um futuro no qual haveria a concretização da ideia que os movia, da ideia de que esses povos, mesmo espalhados por vários países, formavam uma comunidade porque compartilhavam uma origem comum. Enquanto o imperialismo de ultramar ainda era capaz de fornecer aos indivíduos a possibilidade de alcançar através dele as “realizações espirituais e materiais

---

<sup>76</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte II, capítulo 4, p. 256. grifos nossos. Em *As Origens do Totalitarismo*, as características de ambos os conceitos de *ideologia* e *movimento* estão entre as Partes II e III da obra. Dessa maneira, a reconstrução desses conceitos nesta dissertação será realizada apenas na medida em que a consideramos indispensável para a argumentação deste capítulo, sem com isso deixar de ter ciência da importância desses conceitos para o conjunto da argumentação das obras de Arendt. Uma reconstrução mais exata desses conceitos nos demandaria desenvolver tanto a questão da diferença existente entre movimentos de unificação étnica e movimentos totalitários, como também o desenvolvimento do papel da propaganda tanto para os movimentos quanto para os regimes totalitários, o que infelizmente não podemos dar cabo aqui.

<sup>77</sup> *Ibidem*. *OT*. Parte III, capítulo 4, p. 521.

da nação”<sup>78</sup>, o imperialismo continental criou uma “peculiar identificação da nacionalidade do indivíduo com a sua ‘alma’ ou origem, esse orgulho introvertido”<sup>79</sup> que o fazia acreditar que a sua “alma é a encarnação intrínseca de qualidades nacionais”<sup>80</sup>. Nota-se que a ausência de uma comunidade política é a justificativa para o movimento de introspecção do indivíduo em direção à sua alma. O papel da comunidade política, ou, nos termos de Arendt, o papel do mundo é o de congregar, relacionar as pessoas por meio da ação e do discurso e, ao mesmo tempo, criar um espaço entre elas possibilitando a construção da sua singularidade. A ausência de mundo comum causa a introspecção, motivo pelo qual Arendt considera o tribalismo ainda mais perigoso. Pela inexistência de um mundo comum o tribalismo se ancora “em elementos pseudomísticos inexistentes, que se propõem realizar inteiramente no futuro”<sup>81</sup> e, por isso, faz com que os indivíduos acabem por negar que seu povo tenha já “existência, tradição, instituições e culturas visíveis”<sup>82</sup>. Em termos políticos, diz Arendt, o nacionalismo tribal incute a ideia de que “o povo está rodeado por ‘um mundo de inimigos’ [...] e que há uma diferença fundamental entre esse povo e todos os outros”<sup>83</sup>. A falta de ancoramento do indivíduo em um mundo comum, que se coloca entre as pessoas relacionando-as e podendo ser compartilhado por elas, é a novidade desse nacionalismo em comparação com o nacionalismo dos países ocidentais, pois a alma chega a “substituir o antigo patriotismo nacional como centro de emoções”<sup>84</sup>. Retomando a diferença crucial entre os nacionalismos, Arendt fornece uma explicação precisa:

Muito diferente foi a primeira reação nacional de povos cuja nacionalidade não havia ainda ultrapassado a falta de articulação de uma consciência étnica, cujo idioma não havia ainda saído daquela fase de dialetos por que passaram todas as línguas europeias [...], conseqüentemente, a qualidade nacional parecia ser muito mais um sentimento privado e portátil, inerente à própria personalidade do indivíduo [...]. Se tentavam igualar o orgulho nacional das nações do Ocidente, **constatavam não ter país nem Estado - nem sequer realizações nacionais - e podiam apenas apontar para si mesmos, ou seja, para o seu idioma - como se a língua, em si, já fosse uma realização - ou para a sua alma - eslava,**

<sup>78</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 1, p. 258.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>82</sup> Ibidem, p.258.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 258.

**germânica ou sabe Deus o quê.** No entanto, num século que ingenuamente julgava que todos os povos eram virtualmente nações, **só isso restava aos povos oprimidos da Áustria-Hungria e da Rússia Czarista, onde não existiam condições para a realização da trindade ocidental de povo-território-Estado**, onde as fronteiras mudavam constantemente durante séculos e as populações permaneciam em movimento migratório mais ou menos contínuo. Essas massas não tinham a menor ideia dos conceitos de *pátria* e *patriotismo* [...] <sup>85</sup>.

O nacionalismo tribal está na base dos movimentos de unificação étnica e, de acordo com Arendt, é devido à “atmosfera de desarraigamento” <sup>86</sup> desse nacionalismo que esses movimentos, ao invés de tentarem consolidar uma emancipação nacional, foram imediatamente inculcando a ideia da existência da comunidade de um povo, a despeito de seus membros estarem dispersos pela terra <sup>87</sup>.

**O nacionalismo tribal, alastrando-se entre todas as nacionalidades oprimidas da Europa oriental e meridional, assumiu novo aspecto organizacional - os movimentos de unificação** - entre aqueles povos que dispunham, ao mesmo tempo de alguma forma de país natal, como a Alemanha e a Rússia, e de grandes populações dispersas no exterior, como era o caso dos alemães e eslavos em outros países. [...] Em contraste com o imperialismo de ultramar, que se contentava com a relativa superioridade da missão nacional ou da tarefa do homem branco, **os movimentos de unificação étnica partiam da reivindicação absoluta de escolha divina.** Já se disse muitas vezes que o nacionalismo é o substituto emocional da religião, mas só o tribalismo dos movimentos de unificação étnica ofereceu nova teoria religiosa e novo conceito de santidade <sup>88</sup>.

O aspecto organizacional que o nacionalismo tribal adquiriu sob a forma do movimento de unificação étnica é exatamente a corporificação da ideologia racial <sup>89</sup>. E a ideia da origem divina dos povos, pregada por esses movimentos, “transformava o povo numa massa uniforme ‘escolhida’” <sup>90</sup>. Fica claro, portanto, que através dessa uniformização do povo numa massa de escolhidos, os movimentos étnicos acabam também, assim como no Ocidente, embora por razões distintas, gerando o início de uma atomização social.

A uniformidade é a expressão da ausência de autonomia dos indivíduos. Um

<sup>85</sup> Ibidem, p. 263. Grifos nossos.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>87</sup> Ibidem. Cf. OT. Parte II, cap. 4, seção 1, p. 264.

<sup>88</sup> Ibidem. OT. Parte II, capítulo 4, seção 1, p. 264. Grifos nossos.

<sup>89</sup> Ibidem. Cf. OT. Parte II, cap. 4, seção 2, p. 281.

<sup>90</sup> Ibidem. OT. Parte II, cap. 4, seção 1, p. 265.

indivíduo só pode ser autônomo se ele for capaz de construir sua singularidade, um conjunto de características individuais, de pontos de vistas e opiniões próprias que o tornam diferente dos demais. A uniformidade é o extremo oposto da singularidade e só se efetiva quando o princípio da pluralidade foi destruído. Quando essa ausência de autonomia se torna um sintoma ou um fenômeno social, podemos dizer que essa sociedade possui uma uniformidade heterogênea.

É esse absolutismo dos movimentos [...] que serve para justificar sua pretensão de invalidar todas as objeções da consciência individual. **A realidade particular do indivíduo é posta contra o pano de fundo da realidade espúria do geral e do universal, reduz-se a uma quantidade insignificante ou desaparece na corrente do movimento dinâmico do próprio universal**<sup>91</sup>.

Nesse sentido, afirmamos que os movimentos étnicos também iniciam um processo de atomização social, pois, como Arendt afirma na parte III de *As Origens do Totalitarismo*, uma atomização absoluta se concretiza quando nos deparamos com uma “uniformidade inteiramente heterogênea”<sup>92</sup>.

Arendt, ao apontar para o grande número de adeptos que os movimentos de unificação angariavam, afirma que parte dessa atração se deu porque esses movimentos expressavam um desprezo pelo individualismo liberal, pelo ideal de humanidade e pela dignidade do homem<sup>93</sup>. O desprezo pelo ideal de humanidade, como a própria Arendt explica, significa, na verdade, um desprezo pela “responsabilidade comum”<sup>94</sup> exigida pelo conceito de humanidade. E o desprezo pela dignidade do homem pode ser compreendida pelo desprezo aos próprios Direitos Humanos. Pois, uma vez que esses movimentos pregavam a superioridade de um povo sobre o outro através da ideologia da origem divina, se torna inconcebível a ideia de todos os homens, e não um povo, possuir dignidade. O desprezo geral por qualquer valor humano, pelo respeito e pela dignidade da vida humana, por si só já bastante alarmante, foi acompanhado também pelo desprezo e pelo “franco desrespeito à lei e às instituições legais”<sup>95</sup>. Segundo

<sup>91</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 2, p. 282. Grifos nossos.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 372. Na tradução está “uniformidade inteiramente homogênea”, mas, como no original está “completely heterogeneous uniformity”, mantivemos a palavra “heterogênea” Cf. *The Origins of Totalitarianism*, Part Three, chapter one, p. 322 de nossa edição: Harcourt Brace & Company. Harvest Book, 1979.

<sup>93</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 1, p. 266.

<sup>94</sup> Ibidem, *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 1, p. 267.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 275.

Arendt, porque os movimentos de unificação étnica originaram-se em países que não conheceram um governo constitucional, os seus líderes possuíam uma concepção de governo e de poder equivocada que “correspondia à visão de decisões arbitrárias vindas de cima”<sup>96</sup>, onde a burocracia é o carro chefe dos modos e meios de se governar. Novamente, nota-se que o desprezo pelo ideal de humanidade e pela legalidade está ligado à ausência de um mundo comum, pois a sua existência tende a gerar uma consciência de compartilhamento e de responsabilidade comum com o domínio público.

Além desses elementos responsáveis pela atração exercida pelos movimentos de unificação étnica - desprezo pelo individualismo liberal, pelo ideal de humanidade e pela dignidade humana, bem como, o fomento da ilegalidade - há dois outros elementos que devem ser ressaltados. O primeiro é a incitação ao ódio, que no caso dos países multinacionais tem o povo judeu como alvo e o pangermanismo como principal gerador. O segundo elemento, tão importante quanto os demais, é o desprezo e o ódio violento incitado contra os partidos políticos.

No caso do antisemitismo, os judeus, desde sempre, foram vistos como um povo a parte das demais nacionalidades dentro dos países multinacionais e sempre tiveram uma proeminente importância econômica como financiadores das monarquias nacionais<sup>97</sup>. Essas duas peculiaridades por si só já tornavam a figura do judeu dentro da

---

<sup>96</sup> Ibidem, p. 275.

<sup>97</sup> É interessante apontar para a figura dos judeus como financiadores das monarquias nacionais porque ela nos dá uma pequena noção de como o antisemitismo já está arraigado há tempos na Europa como um todo. Arendt nos explica na Parte I, capítulo 2 de *As Origens do Totalitarismo* que as monarquias absolutistas conseguiam se manter financeiramente por meio de dois meios: ou recorreriam à guerra e à pilhagem, ou recorriam à nobreza. Contudo, quando a nobreza já não podia mais atender às suas necessidades, as monarquias nacionais tiveram de recorrer aos judeus como financiadores. Esses judeus, que passaram a financiar os negócios do Estado, eram conhecidos como “judeus-da-corte” (p. 34). Contudo, mesmo esses judeus-da-corte, com suas fortunas individuais, deixaram de ser suficientes aos negócios estatais. “Somente poderia satisfazer às novas e maiores necessidades governamentais a fortuna combinada dos grupos judeus mais ricos da Europa ocidental e central, confiada por eles a banqueiros judeus, que, por conseguinte, como banqueiros, precisavam de coletividades judaicas organizadas como fontes da captação do dinheiro” (p. 35). A partir desse momento a figura do judeu passa a ficar atrelada às questões do Estado e camadas específicas de judeus passam a ter uma posição privilegiada, não apenas com relação às massas judias, mas também com relação às classes que compunham o Estado. Nesse momento, começa a se desenvolver um antisemitismo de cunho social devido aos privilégios concedidos a um grupo, que, sequer pertencia ou constituía uma classe dentro da sociedade, mas que estava, ao mesmo tempo, à margem da estratificação social e acima dela. O período da íntima relação entre os judeus e o Estado só termina, diz Arendt, com a era imperialista no século XIX “quando os negócios capitalistas e a expansão já não podiam ser realizados sem a intervenção e o apoio político ativo do Estado. [...] Os judeus perderam então sua posição exclusiva nos negócios do Estado para homens de negócios de mentalidade imperialista, e a sua importância como grupo declinou, embora alguns judeus conservassem individualmente sua influência como consultores financeiros e mediadores intereuropeus” (p. 35). Contudo, Arendt chama a atenção para o fato de que esse declínio enquanto grupo não bastou para que o antisemitismo das várias camadas sociais findasse, o que ocorreu foi que gradualmente a

sociedade uma questão complexa e alvo de violenta hostilidade. Contudo, queremos ressaltar o momento em que a hostilidade e a violência contra a figura do judeu se tornou realmente perigosa. E isso ocorreu quando os movimentos de unificação, envoltos na consciência tribal, tornaram o antisemitismo uma ideologia<sup>98</sup>.

A assimilação do nacionalismo tribal pelos movimentos de unificação étnica os fez crer e propagar a ideia da origem divina de seus povos. Povos que proclamavam a unidade do seu povo, mesmo desarraigados de qualquer identificação com territórios e com a estrutura do Estado-nação e, portanto, espalhados em vários países. Os judeus, enquanto um povo sem Estado e território próprios e completamente desenraizados forneceram a esses movimentos o exemplo<sup>99</sup> necessário e suficiente para a confirmação de suas ideias, pois, mesmo desenraizados e espalhados em vários países há séculos, mantiveram uma identidade; o que permitiu serem vistos como o exemplo de que “não havia necessidade de território para que se constituísse uma nacionalidade”<sup>100</sup>.

Contudo, como enfatiza Arendt, até então os judeus serviam como confirmação das ideologias raciais e da ideia de que um povo poderia configurar-se uma nação a despeito da soberania nacional, a despeito de um Estado constitucional consolidado e regido por meio de instituições visíveis. O ponto de virada da imagem do judeu, de exemplo para alvo central das ideologias raciais, se deu justamente quando os movimentos perceberam que o povo judeu arrogava a si o privilégio de ser o povo eleito por Deus. Desse modo, inevitavelmente, tornara-se obstáculo “à igual pretensão que emanava dos movimentos de unificação étnica”<sup>101</sup> e alvo do ódio racial<sup>102</sup>.

---

discriminação contra os judeus deixou de ser apenas de cunho social e se tornou “argumento político” (p. 45).

<sup>98</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte II, capítulo 4: “O pangermanismo, fundado por um só homem, Georg von Schoenerer, e apoiado principalmente pelos estudantes austro-alemães, empregou desde o início uma linguagem extraordinariamente vulgar, destinada a atrair camadas sociais mais vastas e diferentes. Consequentemente, Schoenerer foi também ‘o primeiro a perceber as possibilidades do anti-semitismo como instrumento para forçar a direção da política externa e destruir (...) a estrutura interna do Estado’. Algumas das razões pelas quais o povo judeu se prestava a essa finalidade são óbvias: sua posição muito proeminente em relação à monarquia dos Habsburgos, aliada ao fato de que, num país multinacional, era mais fácil reconhecê-los como nacionalidade à parte do que nos Estados-nações, cujos cidadãos, pelo menos teoricamente, tinham origem homogênea. Isso, contudo, embora explique a violência do anti-semitismo austríaco e revele a sagacidade política de Schoenerer na exploração da questão, não ajuda a compreender o papel ideológico central que o anti-semitismo desempenhou em ambos os movimentos” (p. 270).

<sup>99</sup> *Ibidem*. Parte II, capítulo 4: “Os judeus pareciam ser o único exemplo perfeito de um povo no sentido tribal; sua organização tornou-se o modelo que os movimentos de unificação procuravam copiar; sua sobrevivência e suposta força pareciam a melhor prova da correção das teorias raciais” (p. 271).

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 272. Arendt ainda faz a seguinte observação a respeito dos movimentos de unificação: “Não

Outro elemento importante da atração exercida pelos movimentos de unificação, como dissemos acima, é o ódio aos partidos e, para compreendê-lo temos que ter em vista que os movimentos de unificação “caracterizavam-se pela luta contra a estrutura do Estado”<sup>103</sup> e que “insistiam na importância secundária do Estado e na suprema importância do povo, organizado em vários países e não necessariamente representado por instituições visíveis”<sup>104</sup>. A aversão aos partidos provinha de dois lados. Tanto da parte dos indivíduos quanto da parte dos movimentos, embora por motivos distintos. A questão é que os movimentos foram capazes de perceber essa aversão da sociedade em geral ao sistema de partidos e se colocaram tanto como porta vozes dessa insatisfação geral, como organizadores desses indivíduos e canalizadores de toda aversão e ódio ao sistema partidário e às instituições estatais. Contudo, o embate entre movimento e partido, que resultou na desintegração do sistema partidário, só foi possível em países em que esse sistema era multipartidário<sup>105</sup>.

Quando analisa a desintegração do sistema partidário, Arendt está querendo enfatizar a insuficiência e o limite desse sistema para realizar a sua função mais elementar que é a de representar efetivamente as demandas dos indivíduos e canalizá-las à esfera pública. Nos países cujo sistema é multipartidário, essa função fica ainda mais precária, se comparados com países bipartidários, diz Arendt<sup>106</sup>. Pois, no primeiro caso, as relações entre partido e poder e a própria participação do cidadão nas questões referentes ao governo, isto é, nas questões comuns ao corpo político, são colocadas em xeque. No bipartidarismo, em contrapartida, a representação das demandas dos cidadãos e a possibilidade de efetivação de sua participação nos assuntos públicos são mais facilitadas, uma vez que está na base desse sistema a garantia da alternância de

---

importava que o conceito judaico nada tivesse em comum com as teorias tribais acerca da origem divina de um povo. A ralé não estava muito interessada nessas sutilezas de correção histórica, e mal percebia a diferença que havia entre uma histórica missão judaica de realizar o estabelecimento da humanidade na terra e a sua própria “missão” de dominar todos os outros povos da terra” (Parte II, p. 272).

<sup>102</sup> Ibidem. Parte II, capítulo 4: “O ódio dos racistas aos judeus advinha da supersticiosa apreensão de que Deus poderia ter realmente escolhido os judeus e não a eles, de que a divina providência realmente houvesse concedido o sucesso ao judeu. [...] Pois, para a mentalidade da ralé, o conceito judeu de uma missão divina de realizar o reino de Deus, só podia ser entendido em termos vulgares de sucesso e fracasso” (pp. 274, 275).

<sup>103</sup> Ibidem, p. 289.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>105</sup> A disputa entre movimento e partido, da qual os movimentos saíram vitoriosos, e que resultou na desintegração do sistema partidário europeu, só se concretizou realmente com o surgimento dos movimentos totalitários. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 4, p. 283. Além disso, Arendt salienta a importância do desmoronamento do sistema de classes para o colapso do sistema partidário. A relação entre o colapso das classes e dos partidos será tratado na seção 2.2 deste capítulo. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, p. 364.

<sup>106</sup> ARENDT, H. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 2, p. 284.

governos. A garantia dessa alternância, diz Arendt, permite que haja, do lado do partido eleito, uma identificação entre partido e Estado que facilita àquele governar com mais eficácia, e, do lado da oposição, porque sabe que poderá ser o próximo partido eleito, há um perigo menor de suas atitudes serem guiadas por uma disputa de poder que degenera a sua função de contraposição e limitação das ações e pretensões do partido eleito em prol da manutenção e fortalecimento das instituições e da participação pública.

As vantagens desse sistema são óbvias: elimina as diferenças essenciais entre o governo e o Estado; mantém tanto o poder como o Estado ao alcance do cidadão organizado em partido, que representa o Estado de hoje ou de amanhã; e, conseqüentemente, não dá azo a especulações grandiosas a respeito do Poder e do Estado como se fossem algo fora do alcance humano, entidades metafísicas independentes da vontade e da ação do cidadão<sup>107</sup>.

Já no multipartidarismo, o tipo de sistema partidário dos países continentais, não se tem uma identificação do partido eleito com o Estado. Pelo contrário, este se coloca acima de todos os partidos que, por sua vez, realizam alianças entre seus líderes, o que já traz uma conseqüência obviamente prejudicial: os candidatos eleitos para as funções públicas não são escolhidos por suas competências e habilidades políticas, mas em função das alianças feitas, o que significa que as decisões tomadas nem sempre sejam em vista do interesse público, mas em vista dos interesses privados, as bases dessas alianças partidárias<sup>108</sup>.

Separados do governo e do poder, os partidos continentais estavam presos à mesquinhez dos interesses particulares [...]. Uma vez que esses partidos não organizavam seus adeptos (nem educavam os seus líderes) para o fim de cuidarem dos negócios públicos, mas os representavam apenas como interesses privados, tinham de atender a todas as necessidades privadas, tanto espirituais quanto materiais. Em outras palavras, a principal diferença entre o partido anglo-saxão e o partido continental é que o primeiro é uma organização política de cidadãos que precisam agir em conjunto para poderem agir com eficácia, enquanto o segundo é a organização de indivíduos privados que querem proteger os seus interesses

<sup>107</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 2, p. 285.

<sup>108</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 2: “Desde o surgimento do sistema partidário, é corriqueiro identificar os partidos com interesses particulares, econômicos ou de outra natureza, todos os partidos continentais, e não apenas os grupos trabalhistas, admitiam-no com franqueza, seguros de que o Estado, acima dos partidos, exercia o seu poder mais ou menos no interesse de todos. O partido anglo-saxão, ao contrário, baseado em ‘princípios’ para servir ao ‘interesse nacional’, representa o atual ou futuro Estado do país; os interesses particulares têm a sua representação dentro do próprio partido, sob forma de ala direita ou esquerda e são refreados pelas próprias necessidades do governo. E, como no sistema bipartidário um partido não pode existir durante tempo algum se não tem força suficiente para assumir o poder, não há necessidade de qualquer justificativa teórica, não se criam ideologias e não existe o fanatismo peculiar à luta partidária do continente” (p. 286).

contra a interferência dos negócios públicos<sup>109</sup>.

Fica claro, a partir de ambos os excertos, que os indivíduos criaram uma aversão ao sistema de partidos, no caso dos países multinacionais, porque recorrentemente não tinham suas demandas representadas, muito menos a possibilidade de participação nos assuntos públicos. “Para o povo em geral, pareciam instituições caras e desnecessárias”<sup>110</sup>. Arendt segue afirmando que:

Bastava este motivo para um grupo que alegasse apresentar alguma coisa acima dos interesses de partidos e de classe, e que surgisse fora do Parlamento, tivesse muita chance de se tornar popular. Esses grupos pareciam mais competentes, mais sinceros e mais interessados nos negócios públicos que os partidos<sup>111</sup>.

Esses grupos são justamente os movimentos de unificação. Eles se estruturaram fora dos sistemas de partidos e organizaram a parcela do povo que também estava excluída, tanto socialmente quanto da representação partidária. Cientes do descontentamento do povo em geral com relação aos partidos, afirmavam estar acima destes, não participarem das lutas partidárias e representarem, não interesses particulares, mas somente os interesses nacionais, que através da ideologia racial, nada mais eram que o interesse do próprio povo. Além disso, de acordo com Arendt, a grande invenção desses movimentos de unificação foi o fato de se nomearem ‘movimentos’. Essa denominação refletia a “profunda desconfiança nos partidos”<sup>112</sup> e os ajudava a legitimar-se, uma vez que ao se dirigirem às massas, insistiam não serem partidos, mas movimentos.

Esperamos ter ficado claro até aqui que desde o final do século XVIII e durante todo o transcorrer do século XIX a Europa Ocidental passou a ser atingida pelo início dos processos de atomização social e individualização. Primeiramente, advindos de uma concepção liberal de sociedade e, depois, intensificados com a emancipação da classe burguesa. Durante o mesmo período, a Europa Oriental teve a mesma experiência de início de atomização social a partir da formação dos movimentos de unificação étnica de caráter eminentemente ideológico. Contudo, nesta parte da Europa, há também a confluência de elementos históricos decisivos que tornaram mais dramático o processo de atomização social. Este processo veio acompanhado das ausências da consolidação do Estado-nação e da emancipação nacional. Ambas trouxeram aos povos desses países multinacionais a experiência do desarraigamento territorial, solo fértil para a ideologia

<sup>109</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 2, pp. 286, 287.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 289.

<sup>111</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 2, p. 289.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 283.

racial do nacionalismo tribal, pois estes povos, “em meio à desintegração da comunidade e à atomização social, precisavam ater-se a alguma coisa a qualquer preço”<sup>113</sup>. Ativeram-se ao que lhes era oferecido: à ideologia e à sua corporificação na forma de movimento. E o preço foi a desvalorização de qualquer valor humano, o desrespeito pela dignidade de qualquer homem, a preferência pela ilegalidade, o ódio violento aos partidos e instituições do Estado e o desprezo pelo individualismo liberal.

Tachar simplesmente de acesso de niilismo esta violenta insatisfação com a era que precedeu a guerra e as subsequentes tentativas de restaurá-la [...] seria ignorar **quão justificada pode ser a repulsa numa sociedade inteiramente impregnada com a atitude ideológica e os padrões morais da burguesia**. [...] a ‘geração de vanguarda’ [...] estava completamente absorvida pelo desejo de ver a ruína de todo este mundo de segurança falsa, cultura falsa e vidas falsas. [...] A destruição sem piedade, o caos e a ruína assumiam a dignidade de valores supremos<sup>114</sup>.

A destruição da Primeira Guerra Mundial se fez presente e foi sentida “como aquela ‘ação mais poderosa de todas’ que obliterava as diferenças individuais”<sup>115</sup>, e vista como a “‘grande niveladora’ e, portanto, a ‘mãe da nova ordem mundial’”<sup>116</sup>. Além disso, a guerra foi o prelúdio do colapso das classes e da transformação da geração que a precedeu em massa<sup>117</sup>.

## 2.2 O colapso das classes sociais e o homem da massa

Nesta seção nos interessa mostrar, através de uma explicação do que Arendt entende ser o colapso do sistema de classes europeu no século XX, que esse colapso é o elemento chave para a consolidação do fenômeno da massa. Para isso, vamos explicar como se deu, de acordo com a autora, a formação do sistema de classes, que se consolida no solo do Estado-nação após a queda das monarquias absolutistas; para então mostrar que os processos de atomização e individualização, gerados pela classe burguesa durante a sua emancipação política, foram decisivos para o desmoronamento das classes<sup>118</sup>. Por fim, mostraremos como o colapso das classes foi crucial para a

<sup>113</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>114</sup> Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 2, p. 378. Grifos nossos.

<sup>115</sup> Ibidem. Parte III, p. 379.

<sup>116</sup> Ibidem. Parte III, p. 379.

<sup>117</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, p. 378.

<sup>118</sup> Infelizmente a nossa abordagem da formação do sistema de classes será bastante breve, pois a própria Arendt assim o faz. A questão da formação das classes sociais na Europa não é trabalhada detidamente pela autora; são poucas as explicações fornecidas e, por isso, nossa abordagem se faz breve e muito aquém do que gostaríamos.

formação do homem da massa.

A consolidação de uma sociedade de classes se efetiva com a formação dos Estados-nacionais europeus durante o século XVIII, quando da queda das monarquias absolutas. Arendt explica, na Parte II, capítulo 4 de *As Origens do Totalitarismo*, que a ordem feudal foi solapada pela formação das classes sociais, devido à luta de interesses conflitantes que lhes é inerente. Com a consolidação das monarquias nacionais, caracterizadas por um Estado centralizado e forte, esses conflitos de interesses entre as classes em formação conseguiam ser, de certa forma, barrados, afinal o monarca só poderia governar se mantivesse esses conflitos de interesses abafados. Ele deveria fazer parecer que os indivíduos que formavam a nação, da qual ele era representante, tinham um único interesse. Contudo, quando da queda das monarquias absolutas, diz Arendt:

Abolidos os reis, esse interesse comum corria o perigo de ser substituído por um permanente conflito entre numerosos interesses de classes e por uma luta pelo controle da máquina estatal, ou seja, por uma guerra civil permanente<sup>119</sup>.

Nesse contexto, algo que não mais a força centralizadora do monarca deveria manter a unidade do corpo político, deveria manter um vínculo entre os cidadãos para que o perigo do conflito permanente fosse afastado. Esse algo, diz Arendt, era a ideia de uma origem comum, expressa pelo nacionalismo<sup>120</sup>.

Entretanto, mesmo que o medo de um conflito permanente tenha sido camuflado pelo sentimento nacional, não se pode negar que a “relação entre o Estado e a sociedade foi determinada pela luta de classes”<sup>121</sup>, ou seja, não se pode negar que o Estado governava classes e não meros indivíduos privados, como erroneamente acreditava o individualismo liberal, que permeou a sociedade como um todo do Estado-nação<sup>122</sup>. Como afirmamos na seção 1.1 do primeiro capítulo, a consolidação de uma visão liberal de sociedade, que pretende sempre ignorar que a sociedade é inerentemente conflituosa, foi a responsável pela consolidação do sentimento nacional como o único laço existente e possível entre os cidadãos.

Mesmo com a resistência da visão liberal em assumir a realidade de outros laços entre os indivíduos, que não o sentimento nacional, eles existiam e eram criados pelo

---

<sup>119</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 1, p. 261.

<sup>120</sup> *Ibidem*. Cf. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 1, pp. 261, 262.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>122</sup> *Ibidem*. Cf. *OT*. Parte II, Capítulo 4, seção 1, p. 262.

compartilhamento de interesses comuns entre os indivíduos de cada classe. A estratificação social e política permitia em certa medida aos indivíduos articularem-se para que pudessem delimitar objetivos específicos e passíveis de serem atingidos e canalizá-los à esfera pública em forma de demandas políticas comuns. O canal oficialmente utilizado pelas classes eram os partidos, instituições que deveriam ser responsáveis pela representação dos interesses de classes.

O que ocorria no Estado-nação eram duas dinâmicas que acabaram confluindo para o mesmo resultado: o início do desmoronamento do sistema de classes concretizado após a Primeira Guerra Mundial. A primeira dinâmica foi o surgimento do sentimento nacionalista que fez com que os cidadãos do Estado-nação agissem não como indivíduos singulares, mas como nacionais. E a segunda dinâmica foi o fortalecimento político e econômico da burguesia. Vejamos.

Na sua obra de 1958, Arendt nos explica que um indivíduo singular é todo homem e mulher enquanto ser distinto de qualquer outro e capaz de expressar e exprimir essa distinção e, assim, efetivamente distinguir-se dos demais. Um indivíduo tem que ser capaz de expressar quem ele é, ser capaz de comunicar quais as características que perfazem a sua personalidade, a sua identidade, e, principalmente, ser capaz de comunicar aquilo que o interessa, isto é, ser capaz de comunicar sobre aquele ‘objeto’ físico ou não do mundo das coisas que está entre ele e as outras pessoas e que é capaz de relacioná-los e mantê-los juntos, justamente porque é demandado por ambos em comum<sup>123</sup>. A identidade e os interesses do indivíduo além de distingui-lo o tornam singular. Apenas pelos seus atos e palavras os indivíduos podem revelar essa distinção que é única e adentrar ao mundo humano que, enquanto plural, nos faz estar sempre entre outros homens e mulheres, compartilhando com eles aquelas coisas do mundo que interessam a ambos e criam um espaço-entre, relacionando-os. O ato e a palavra, além de possuírem um caráter revelador, são capazes de criar um outro tipo de espaço-entre os indivíduos. Esse outro espaço-entre é absolutamente intangível porque não é criado por objetos, mas é, ao mesmo tempo, tão real quanto o outro e o recobre, e é capaz de relacionar os indivíduos<sup>124</sup>. Esse segundo espaço-entre é a ‘teia’ de relações humanas onde o desvelamento dos indivíduos ocorre enquanto seres distintos e singulares e onde iniciam juntos novas ações e discursos e ressignificam suas singulares

---

<sup>123</sup> ARENDT. H. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 25, p. 228.

<sup>124</sup> *Ibidem*. Cf. *CH*. Capítulo V, seções 25, pp. 228, 229.

histórias de vida<sup>125</sup>.

Tendo em vista a importância que a autora confere à capacidade das pessoas de se distinguirem e expressarem a sua distinção única, voltamos à obra de 1951 para compreender o problema do nacionalismo e a importância do pertencimento à classe. Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt explica que era esperado do cidadão agir como um nacional apenas em casos excepcionais de emergência como, por exemplo, em casos de guerra, pois isso significava o seu afastamento da vida pública<sup>126</sup>. O nacionalismo afasta o indivíduo das questões políticas, porque o afasta das reivindicações, das demandas e das preocupações comuns que o pertencimento a uma classe muitas vezes lhe fornecia. Não queremos aqui passar a ideia de que Arendt considerava as classes o meio genuíno de participação política, longe disso. Contudo, apesar das limitações da classe (que trataremos mais adiante), não se pode negar que ela assegurava minimamente “toda a urdidura de fios visíveis e invisíveis que ligavam o povo à estrutura política”<sup>127</sup>.

Arendt apresenta duas posições a respeito das classes sociais. Na obra de 1951, a sua posição a respeito da classe é distinta da apresentada na obra de 1958. Nas *Origens*, apesar de apontar críticas ao sistema de classes, ela ainda vê aspectos positivos nessa estrutura. Falaremos disso mais para frente nesta seção. Em *A Condição Humana*, por outro lado, a sua posição é muito mais taxativa em afirmar que a estrutura de classes é um entrave para a própria política. A nosso ver, a diferença de tratamento da questão das classes sociais nas duas obras se dá por dois motivos. Primeiro porque há uma diferença de contexto histórico e político entre as duas obras. E segundo porque na obra de 1951 Arendt está analisando as classes enquanto um fenômeno social e político, ao passo que na obra de 1958 a sua análise se detém às classes enquanto teoria, à teoria das classes sociais de Karl Marx. Sendo assim, não nos parece ser o caso da análise da autora ser contraditória, tampouco que tenha ocorrido uma mudança abrupta de opinião de uma obra para outra. Vejamos.

A obra de 1951 busca a compreensão do fenômeno totalitário. Veremos com maior clareza na seção seguinte que o totalitarismo não tarda em destruir justamente a singularidade, a capacidade do cidadão de se distinguir; não tarda em eliminar qualquer

<sup>125</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 25, pp.229,230.

<sup>126</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 364.

<sup>127</sup> Ibidem, *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 364.

disposição para a ação e para o diálogo a partir do isolamento; não tarda em acabar com a pessoa jurídica e moral do indivíduo até torná-lo completamente solitário, supérfluo e dominável. Se considerar necessário, como tantas vezes o fez, o totalitarismo não exita também em retirar a vida dos indivíduos para alcançar o seu domínio total. Esse foi o caso, por exemplo, da classe camponesa, eliminada como um todo por Stálin. Em face do contexto de uma sociedade de massas totalitária marcada pelo colapso do sistema de classes sociais, Arendt enxerga no fenômeno social das classes elementos positivos. De acordo com a autora, as classes sociais permitiam de algum modo a distinção, mesmo que mínima, porque possibilitava às pessoas que compunham classes distintas aparecer aos demais como possuindo um conjunto de opiniões, pontos de vistas e demandas próprias e distintas. Além disso, as classes ainda promoviam a ação e o diálogo em concerto e permitiam o compartilhamento de demandas comuns no caso daqueles que pertenciam a uma mesma classe.

No caso da obra de 1958, Arendt claramente enfrenta a teoria das classes sociais de Marx<sup>128</sup>. Se a classe como um fenômeno social e político tinha um aspecto positivo frente ao contexto de completo fechamento político na sociedade de massas totalitária, no contexto da sociedade de massas não-totalitária, abordada em *A Condição Humana*, a teoria das classes sociais, tal como formulada por Marx, é redutora da pluralidade, geradora de homogeneidade, padronização e normalização. Enquanto em *Origens* o fenômeno social das classes resguardava algumas condições para a efetivação da política, em *A Condição Humana*, a teoria das classes se apresenta como um entrave. De acordo com Arendt, Marx foi o teórico responsável pela promoção da economia ao status de uma ciência. Ao cientificizá-la, Marx permitiu às teorias econômicas apresentarem-se como um padrão de explicação. A sua teoria das classes sociais apresenta-se justamente como um padrão de explicação para os conflitos de interesses inerentes ao campo da política. De acordo com Arendt, na teoria das classes sociais de Marx a História é movida pela luta entre duas grandes classes cujos interesses se opõem: burgueses e proletários. Segundo Arendt, essa teoria gera a redução dos inúmeros conflitos inerentes ao domínio público a apenas dois. O resultado imediato é a redução da pluralidade. Tanto no que diz respeito à diversidade de demandas público-políticas que poderiam ser colocadas no espaço público, quanto na diversidade de

---

<sup>128</sup> Para uma melhor compreensão do papel de Karl Marx na teoria política de Arendt, principalmente em *A Condição Humana*, Cf. FRATESCHI. Y. *Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.163-188, setembro, 2010.

opiniões e perspectivas que poderiam aparecer nesse espaço. Ao reduzir o conflito a duas classes, Marx gerou o nivelamento e a redução das diferentes opiniões e pontos de vistas que poderiam coexistir dentro de uma mesma classe social ao interesse da classe como um todo. A distinção dos indivíduos pertencentes às classes foi diluída em uma caracterização uniforme do grupo ou da classe, a partir da qual os indivíduos apresentam comportamentos esperados. A teoria das classes gera, então, uma uniformização dos indivíduos ao considerá-los não como seres distintos e singulares, mas apenas como representantes da classe, burguesa ou operária. No contexto da sociedade de massas, cujas características são, entre outras, uniformização heterogênea e perda da distinção e da capacidade de ação e diálogo, a teoria das classes sociais acaba por promover a compreensão da História não como contingente, mas como necessária, intensificando ainda mais os entraves à política gerados pela sociedade massificada. Arendt argumenta do seguinte modo na nota 35, do capítulo II de *A Condição Humana*:

A economia clássica pressupunha que o homem, na medida em que é um ser ativo, age exclusivamente por interesse próprio e é movido por um único desejo, o desejo de aquisição. A introdução, por Adam Smith, de ‘uma mão invisível para promover um fim que não fazia parte da intenção [de ninguém]’ demonstra que mesmo esse mínimo de ação, com a sua motivação uniforme, contém ainda demasiada iniciativa imprevisível para o estabelecimento de uma ciência. Marx desenvolveu a economia clássica mais ainda ao substituir os interesses individuais e pessoais por interesses de grupo ou de classe, e ao reduzir esses interesses de classe a duas classes principais, de capitalistas e operários, de sorte que só lhe restou um conflito em que a economia clássica enxergava uma multidão de conflitos contraditórios<sup>129</sup>.

Tendo em vista a razão pela qual Arendt apresenta formas de tratamento distintas ao tema das classes sociais nas referidas obras, retomamos a argumentação visando compreender o problema do nacionalismo e a importância do pertencimento à classe. Em *Origens*, a classe era vista como um meio possível para que os indivíduos, enquanto pertencentes a classes distintas, pudessem expressar ou pôr em evidência a diferença entre as suas demandas e interesses. A classe, em certo sentido, permitia aos cidadãos reconhecerem-se como diferentes, isto é, com demandas e interesses distintos e específicos. Na obra de 1951, de certo modo, o pertencimento a uma classe garantia algum tipo de reconhecimento da distinção de cada cidadão e da pluralidade, condições de possibilidade da existência de um espaço público para Arendt.

Ao não se enxergarem como pertencentes a uma classe, e sim como nacionais,

---

<sup>129</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6 p. 51.

os indivíduos se veem não como outros diferentes, mas como iguais, como pertencendo a uma origem comum. Para Arendt, se existe uma igualdade entre os homens, ela só pode ser de dois tipos: ou somos iguais porque somos humanos, ou somos iguais politicamente. Não existe para a autora uma natureza humana, não possuímos uma essência comum que defina o que é o Homem. Somos diferentes uns dos outros, de tal modo que “ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”<sup>130</sup>.

Quando se veem como nacionais, os indivíduos se enxergam como um único e grande corpo homogêneo possuindo um único interesse. E nesse sentido, fazem com que a classe vá aos poucos perdendo a sua função, que deveria ser a de representar, minimamente, a pluralidade e a diversidade de interesses e demandas que perfazem o corpo político da sociedade, pois este corpo político passa a ser compreendido pela uniformidade e homogeneidade.

Por outro lado, a outra dinâmica que ocorria dentro do Estado-nação era o fortalecimento econômico e político da burguesia. Como expomos na seção 1.2 do primeiro capítulo, uma vez emancipada politicamente e preocupada em manter o fluxo constante do capital, do qual dependia a manutenção da sua classe, a burguesia precisou extrapolar e destruir as barreiras nacionais. Nesse processo de expansão, foi necessário que o seu interesse econômico parecesse ser um interesse político da nação, pois só assim o Estado tomaria para si a função e a responsabilidade de exercer e fornecer os meios para a expansão. Ao tornar-se a classe econômica e política dominante, os padrões burgueses de vida, como competitividade, busca individual e ininterrupta pelos próprios interesses e acúmulo de riqueza, foram sendo incorporados pouco a pouco pelas demais classes até que chegamos, no limiar entre século XIX e XX, ao que Arendt chama de sociedade atomizada e individualizada.

Afirmar que uma sociedade é atomizada significa dizer que ela sofreu uma redução, seja nos seus valores, seja nos interesses que ela abarca. E dizer que ela é também individualizada, significa que essa sociedade também encontra-se em um estágio em que o vínculo entre os indivíduos já é tão frágil que pode a qualquer momento ser perdido por completo, pois a preocupação apenas consigo mesmo vai pouco a pouco isolando os indivíduos da companhia dos demais. Os outros são vistos ou como um meio para que um indivíduo alcance seus objetivos, ou como um obstáculo

---

<sup>130</sup> Ibidem. CH. Capítulo I, seção 1, p. 10.

para tal. Nesse processo de individualização, os indivíduos se tornam átomos solitários e isolados que mantêm em comum apenas a visão liberal burguesa de vida. Uma sociedade atomizada é caracterizada por Arendt, portanto, como: “individualizada liberal”<sup>131</sup>, possuindo uma “estrutura competitiva”<sup>132</sup> e pela “solidão do indivíduo”<sup>133</sup>.

A absorção dos padrões burgueses pelas demais classes, ou a “sociedade de classes dominada pela burguesia”<sup>134</sup> fez, assim como o nacionalismo, com que a estratificação social e política realizada pela classe perdesse o seu sentido, pois numa sociedade individualizada liberal não há espaço para a pluralidade de interesses conflitantes, nem para a coexistência de interesses e preocupações públicas comuns, que seria tarefa da classe abarcar. Há a falsa ideia de uma sociedade socializada, isto é, de uma sociedade que possui um único interesse (homogeneizada) e que acredita que a busca isolada de cada indivíduo por seus interesses particulares vai, harmoniosamente, levar ao desenvolvimento e à prosperidade dessa sociedade. Realizando uma crítica ao liberalismo, Arendt diz que a natural harmonia de interesses é uma hipótese liberal que se tornou a base da economia clássica, e que:

Não Karl Marx, mas os próprios economistas liberais tiveram de introduzir a “ficção comunista”, isto é, supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com “uma mão invisível” guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes<sup>135</sup>.

Fica claro que em uma sociedade de classes dominada pela burguesia, ou dominada pelos padrões burgueses de vida, ou ainda, em uma sociedade atomizada e individualizada, a classe torna-se ainda mais insuficiente em abarcar demandas e interesses públicos comuns, uma vez que o indivíduo não está interessado na coisa pública, não está interessado em demandas que não sejam meramente privadas. Arendt mostra claramente o caráter apolítico do padrão burguês de vida:

**A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa do governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe.** O longo período de falsa modéstia, em que a burguesia se contentou em ser a classe social dominante sem aspirar ao domínio político, relegado à aristocracia, foi seguido pela era

<sup>131</sup> Ibidem. Cf. *Compreender*. ‘A nação’, p. 237.

<sup>132</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 366.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 366.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>135</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo II, seção 6, p. 53.

imperialista, durante a qual a burguesia tornou-se cada vez mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo. Tanto a antiga apatia, como a nova exigência de direção monopolista e ditatorial resultavam de uma filosofia para a qual **o sucesso ou o fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia**<sup>136</sup>.

O excerto esclarece que a burguesia não só gerou uma sociedade de consumo, mas, principalmente, que a apatia e a hostilidade com relação à vida pública não atingia apenas a sua classe, mas também outras camadas sociais. Essa redução dos padrões sociais aos padrões de vida burguesa geradora de uma mentalidade individualista e competitiva afasta o indivíduo do seu papel de cidadão, isto é, de preocupado e responsável pela coisa pública. Viemos nomeando essa redução, durante todo o primeiro capítulo e durante essas duas seções do segundo capítulo, de “atomização social e individualização” geradas pela emancipação política burguesa.

Portanto, dada a intensificação dos processos de atomização social e individualização, isto é, dada a consolidação de uma sociedade pautada pelos valores burgueses, temos o seguinte panorama: o cidadão do Estado-nação estava imerso na sua busca privada e individual por aquilo que lhe trouxesse benefícios, não podendo dedicar-se aos assuntos públicos, uma vez que essa dedicação, dentro de uma sociedade em que a prosperidade individual é medida pela capacidade de êxito na competição entre os indivíduos, era compreendida como perda de tempo que poderia resultar na derrota do indivíduo dentro dessa sociedade competitiva. Desse modo, a classe não consegue mais abarcar, nem minimamente, os interesses e demandas conflitantes de indivíduos de camadas sociais distintas, pois a diversidade de interesses foi substituída pela soma de interesses privados que demandam uma só coisa: prosperidade individual.

Nesse sentido, dado que Arendt não diz explicitamente o que significa o colapso do sistema de classes sociais, compreendemos o colapso do sistema de classes sociais como sendo a incapacidade desse sistema em abarcar interesses públicos comuns e trazê-los à esfera pública para que se tornem demandas passíveis de serem contempladas. E, como a argumentação precedente tentou mostrar, compreendemos ser essa incapacidade do sistema de classes decorrente, em grande parte, da

---

<sup>136</sup> Ibidem. OT. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 363. Grifos nossos.

intensificação dos processos de atomização e individualização, que se seguiram à emancipação política burguesa durante o século XIX.

A partir de agora, nossa argumentação se preocupará em mostrar como o colapso das classes foi crucial para a formação do homem da massa em detrimento do indivíduo singular. Na seção 2.1, afirmamos que a guerra foi o prelúdio do colapso das classes e da transformação da geração que a precedeu em massa, pois terminada a guerra, o que restou<sup>137</sup>, além de destroços, foi inflação, desemprego, a transformação dos movimentos de unificação pelos movimentos totalitários, o desmoronamento do sistema de classes, o consequente esfacelamento do sistema partidário e, inevitavelmente, uma massa de homens e mulheres assolados pelas consequências da guerra e que tinham como principais características o isolamento e o sentimento de serem absolutamente supérfluos<sup>138</sup>.

Segundo Arendt, com o colapso das classes o sistema de partidos também entra em colapso. Se após a completa absorção dos padrões e valores burgueses de vida as classes se tornaram completamente incapazes de abarcar os interesses públicos comuns e em conflito da sociedade, a própria representação desses interesses, que deveria ser o papel dos partidos políticos, não pode ser efetivada<sup>139</sup>.

O colapso do sistema de classes sociais significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que sua fonte e origem eram as classes<sup>140</sup>.

O desmoronamento do sistema de classes não apenas trouxe consigo o colapso do sistema partidário, mas deixou em evidência, ainda maior, a incapacidade das democracias baseadas em partidos para representar os vários interesses que compunham o Estado-nação. Fazendo uma crítica tanto à classe quanto aos partidos, mas

---

<sup>137</sup> Embora se referindo à hostilidade dos movimentos de unificação aos partidos, Arendt, no trecho que se segue, acaba resumindo os acontecimentos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial. Diz ela: “A hostilidade dos movimentos de unificação étnica contra o sistema partidário adquiriu significado prático quando, depois da Primeira Guerra Mundial, o sistema partidário deixou de ser um mecanismo operante e o sistema de classes da sociedade europeia entrou em colapso sob o peso crescente das massas, inteiramente marginalizadas pelos acontecimentos. A essa altura, o que veio à tona já não eram simples movimentos de unificação, mas os seus sucessores totalitários [...]”. (Ibidem, Parte II, capítulo 4, p. 293).

<sup>138</sup> Ambos os sentimentos, isolamento e superfluidade, serão devidamente tratados na seção 2.3.

<sup>139</sup> A insuficiência do sistema partidário europeu já era um problema grave antes mesmo do colapso das classes, como mostramos na seção 2.1. Porém, se antes do colapso do sistema de classes a falta de representação dos partidos já era um problema grave, agora, efetivado o desmoronamento das classes, esse problema toma proporções maiores, assim como suas consequências, como pretendemos mostrar.

<sup>140</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 364.

principalmente às democracias representativas, Arendt afirma: “A ninguém importava que a maioria dos membros de cada classe permanecesse fora de qualquer partido ou organização política”<sup>141</sup>.

Quanto às classes, Arendt faz uma crítica, quase que aos moldes da que aparece depois em *A Condição Humana*, afirmando que o pertencimento a uma classe, em alguns momentos, acabava gerando, por parte dos indivíduos, um afastamento da participação pública e da própria preocupação e responsabilidade com as coisas públicas, porque o sistema de classes, já influenciado pela classe burguesa impedia que os indivíduos que dela participavam percebessem que o seu compromisso não poderia se restringir apenas à classe e que os interesses do cidadão não poderiam se resumir aos interesses de uma classe. Além dos interesses das classes devem existir ainda interesses públicos comuns que a extrapolem e que, igualmente, devem ser da preocupação do cidadão. Além disso, se a classe é, em alguma medida, um canal de participação política, com certeza, ela não é o único. É justamente para essas limitações da classe, dominada pela burguesia, que Arendt está chamando a atenção:

[...] o fato de um indivíduo pertencer a uma classe, que tinha obrigações grupais limitadas e certas atitudes tradicionais em relação ao governo, impediu o crescimento de um corpo de cidadãos que se sentissem, individual e pessoalmente, responsáveis pelo governo do país<sup>142</sup>.

Arendt ainda diz que esse caráter da classe é inclusive, “apolítico”<sup>143</sup>, porque, acaba por restringir a participação ativa do cidadão nas coisas do governo ou nos assuntos público-políticos.

No que toca aos partidos, já mostramos na seção 2.1 que as suas insuficiências em representar as demandas da grande maioria da população e os seus esforços em preservar o *status quo* da sociedade, geraram nos indivíduos que estavam fora de qualquer representação uma reação de repulsa a qualquer partido. Mas agora Arendt mostra como esse problema grave de representação partidária alcança proporções e consequências muito mais profundas após o colapso das classes. Os partidos perderam os seus “simpatizantes neutros que nunca haviam se interessado por política por

---

<sup>141</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte III, capítulo 1, p. 364.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 364.

acharem que os partidos existiam para cuidar dos seus interesses”<sup>144</sup>. Contudo,

o primeiro sintoma do colapso do sistema partidário continental não foi a deserção dos antigos membros do partido, **mas o insucesso em recrutar membros dentre a geração mais jovem e a perda do consentimento e apoio silencioso das massas desorganizadas, que subitamente deixavam de lado a apatia e marchavam para onde vissem oportunidade de expressar a sua violenta oposição**<sup>145</sup>.

Arendt continua e diz:

**A queda das paredes protetoras das classes transformou as maiorias adormecidas, que existiam por trás de todos os partidos, numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs;** que, conseqüentemente, os mais respeitados, eloquentes e representativos membros da comunidade eram uns néscios e que **as autoridades constituídas eram não apenas perniciosas, mas também obtusas e desonestas**<sup>146</sup>.

É imprescindível lermos essas duas passagens com atenção redobrada por dois motivos. Em primeiro lugar, porque elas já nos apresentam características que Arendt irá conferir à massa, como: desorganizada, desestruturada e sem nada em comum. Nesse sentido, se lembrarmos da descrição das classes como aquela estrutura que permitia aos indivíduos se organizarem, se articularem para delimitar objetivos e demandas a serem atingidas e que canalizava essas demandas e objetivos à esfera pública, mesmo que de maneira precária, perceberemos que as características conferidas à massa são conseqüências imediatas do colapso das classes e da própria limitação do sistema representativo dos partidos que, por sua vez, nunca foi capaz de efetivamente representar os diversos interesses da sociedade. O colapso das classes gerou, então, massificação.

Em segundo lugar, as passagens supracitadas são importantes, porque Arendt está chamando a atenção para um fenômeno um tanto quanto recorrente que é o apelo para a violência na esfera pública, ou quando há crise econômica, ou quando os canais de representação se encontram pouco porosos às demandas público-políticas. De acordo com a autora, o domínio público só se concretiza quando homens e mulheres relacionam-se e compartilham interesses comuns por meio de atos e palavras. Apenas por meio dessa interação, gerada pela ação e pelo discurso a respeito de algo que os

<sup>144</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 365. Grifos nossos.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 365. Grifos nossos.

interesse e, portanto, que os coloque em relação, o domínio público pode ser formado. No momento em que há a dispersão desses indivíduos pelo uso da violência, esse espaço e o poder criado por eles se desfaz. A violência, além de ser muda, isola os indivíduos e os torna impotentes. Desse modo, a criação do espaço de interação, ação e diálogo conjuntos, que é o domínio público, onde se permite a colocação das demandas e interesses comuns dos indivíduos, não pode ser efetivada<sup>147</sup>. Nos termos arendtianos, o uso da violência no domínio público não só não se justifica como destrói a possibilidade da política, sendo, portanto, completamente antipolítico.

Arendt ainda argumenta que em meio às consequências econômicas e políticas da Primeira Guerra Mundial, ainda mais graves na Alemanha e na Áustria devido à derrota militar, aumenta-se o número da “massa de homens insatisfeitos e desesperados”<sup>148</sup>. A autora, então, diz, claramente: “foi nessa atmosfera de colapso das classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa”<sup>149</sup>.

### 2.3 O fenômeno da massa

Nesta seção, nos deteremos em analisar a sociedade de massas evidenciando primeiro, as características das massas que podem ser contrapostas à caracterização do indivíduo singular; em seguida, trataremos das características mais peculiares dessa sociedade e do homem de massa, mostrando como os movimentos e governos totalitários utilizaram-se dessas características, aprofundando-as.

Na seção anterior, trouxemos uma breve explicação do que torna um indivíduo em uma pessoa singular a partir da obra de 1958. Na obra de 1951 a construção das características das massas se faz sempre em oposição ao que Arendt coloca como sendo específico do cidadão e dos indivíduos pertencentes às classes. Desse modo, vamos apontar as características das massas que se opõem à caracterização do indivíduo singular, para deixar claro o que foi perdido e o que essa perda significa para a autora.

A caracterização das massas em *As Origens do Totalitarismo* se inicia exatamente no capítulo 1: “Uma sociedade sem classes”, da Parte III: Totalitarismo. Que Arendt localize aí a sua caracterização das massas não é irrelevante, evidentemente, e evidencia que o colapso das classes sociais é um elemento central da sua compreensão a respeito da formação dessa sociedade (como vínhamos argumentando). Cumpre notar

---

<sup>147</sup>Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 28, pp. 249-250.

<sup>148</sup>Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 365.

<sup>149</sup>Ibidem, p. 365.

também que o que orienta Arendt em toda obra é o fenômeno totalitário, de modo que a exposição dos elementos constitutivos da sociedade de massas se dá sempre relacionando as massas com os movimentos e governos totalitários. Seja mostrando como os movimentos totalitários souberam se utilizar das características das massas criadas historicamente, encontrando ali solo fértil; seja para mostrar que eles necessitam da existência de massas atomizadas e isoladas; seja para mostrar como os governos totalitários conseguiram levar às últimas consequências as características das massas, aprofundando-as para poder exercer o domínio total sobre os seres humanos.

Tendo isso em vista, Arendt assim afirma:

**Os movimentos totalitários objetivam e conseguem organizar as massas – e não as classes**, como o faziam os partidos de interesses dos Estados nacionais do continente europeu, **nem os cidadãos com suas opiniões peculiares quanto à condução dos negócios públicos**, como o fazem os partidos dos países anglo-saxões<sup>150</sup>.

Mais adiante ela ainda reitera:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. **As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. 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<sup>151</sup>.

Arendt é bastante clara ao afirmar que os movimentos totalitários só conseguem organizar as massas porque elas não compartilham entre si interesses comuns. Dessa forma, elas não têm como delimitar objetivos a serem atingidos; e ainda, pela própria falta de interesses comuns, elas não são capazes de articulação política, pois essa articulação, bem como tudo no âmbito da política, depende da criação de um espaço entre os indivíduos que os coloque em relação. Os interesses ou preocupações comuns são propriamente os ‘objetos’ que faltam às massas. Sem dúvida, as classes tinham um

<sup>150</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 358. Grifos nossos.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 361. Grifos nossos.

papel importante: abarcar interesses comuns, mesmo que restritos a certos grupos, porque a delimitação desses interesses comuns colocava os indivíduos de cada classe em interação e possibilitava, mesmo que precariamente, a transformação desses interesses em demandas público-políticas.

Havíamos apontado na seção 2.2 como a sociedade competitiva e de consumo, criada pela burguesia, havia gerado apatia e hostilidade com relação à vida pública e uma relutância por parte das pessoas em assumir as responsabilidades de cidadãos. Nesse sentido, a massa muito se assemelha a essa maneira burguesa de lidar com a coisa pública. Mas, se tem algo que diferencia a burguesia da massa é o fato da burguesia se apresentar como um obstáculo aos movimentos totalitários por manter intacta a personalidade<sup>152</sup>. Como Arendt mostra<sup>153</sup>, os movimentos totalitários não podem tolerar nenhum grau de individualidade ou resquício de identidade, de personalidade e, por isso, mais do que qualquer outro movimento já existente, mais do que até mesmo os movimentos de unificação<sup>154</sup>, diz Arendt,

[...] envolveram seus membros a ponto de fazê-los perder completamente suas reivindicações e ambições individuais, nem chegaram a conceber que uma organização conseguisse **apagar a identidade do indivíduo para sempre**, e não apenas por um instante de heroico gesto coletivo<sup>155</sup>.

Dados esses excertos, podemos então afirmar que o indivíduo singular é justamente aquele homem e aquela mulher portadora de identidade, que preserva uma individualidade por ser capaz de se distinguir dos demais indivíduos e se relacionar com eles, seja em organizações, partidos políticos, agremiações, ou mesmo na esfera dos contatos sociais, porque possui um conjunto de opiniões, perspectivas, interesses e reivindicações que lhes são próprias.

Vale lembrar, como apontamos na seção 2.1, que os movimentos de unificação, substituídos depois pelos movimentos totalitários, angariavam o apoio das massas afirmando, justamente, estarem acima dos partidos e não terem ligações com essas

<sup>152</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 363.

<sup>153</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, pp. 363 e 364.

<sup>154</sup> Os movimentos totalitários dão um passo além dos movimentos de unificação étnica ao fazer com que os indivíduos percam até mesmo os seus interesses próprios, sua identidade. Os movimentos de unificação, mesmo que já perigosos por gerarem uma atomização e uma homogeneização através do nacionalismo tribal, ainda possibilitava que os indivíduos se identificassem como algo, mesmo que fosse como sendo a encarnação da alma eslava ou germânica.

<sup>155</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte III, capítulo 1, p. 364. Grifo nosso.

instituições. Afirmavam-se como movimentos e não como partidos e, por isso, conseguiam apoio cada vez maior das massas. É importante lembrarmos essa explicação porque nos parece que a própria insuficiência representativa e participativa do sistema partidário foi responsável, não só pelo ódio da massa contra ele, mas principalmente pelo próprio fomento da criação de parcelas da população politicamente indiferentes e, por isso, facilmente manejáveis. Quanto a este fácil manejo das massas e quanto à limitação do sistema representativo partidário, Arendt também diz:

Em sua ascensão, tanto o movimento nazista da Alemanha como os movimentos comunistas da Europa depois de 1930 **recrutaram os seus membros dentre essa massa de pessoas aparentemente indiferentes, que todos os outros partidos haviam abandonado por lhes parecerem demasiado apáticas ou estúpidas para lhes merecerem atenção. A maioria dos seus membros, portanto, consistia em elementos que nunca antes haviam participado da política [...] os movimentos até então colocados fora do sistema de partidos e rejeitados por eles, puderam moldar um grupo que nunca havia sido atingido por nenhum dos partidos tradicionais.** [...] [esses movimentos] lidavam com pessoas que tinham motivos para hostilizar todos os partidos<sup>156</sup>.

É nítida a crítica de Arendt ao sistema representativo dos partidos. Além de não ser capaz de representar os interesses da maioria da população, o sistema de partidos não é capaz de ampliar a participação política. Pelo contrário, a restringe e não percebe, como os movimentos totalitários habilmente perceberam, que se tornara vulnerável à hostilidade da maioria não representada<sup>157</sup>. Na esteira da crítica ao sistema representativo dos partidos, Arendt faz uma crítica às democracias, justamente por estarem estruturadas nesse sistema representativo limitado e no suposto governo da maioria. A autora diz:

O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados nações europeus e do seu sistema partidário. **A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro.** Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que **as massas**

<sup>156</sup> Ibidem, pp. 361, 362. Grifos nossos.

<sup>157</sup> Ibidem. *OT*. Parte II, capítulo 4, seção 3: “Nenhum dos partidos mais antigos estava preparado para receber essas massas e não avaliou corretamente a crescente importância do seu número e a crescente influência política dos seus líderes. Esse erro de julgamento dos partidos mais antigos explica-se pelo fato de que sua posição segura no Parlamento e sua representação garantida nos cargos e instituições do Estado faziam com que se sentissem muito mais próximos das fontes do poder do que das massas [...]”. (pp. 294, 295).

**politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país. Assim, quando os movimentos totalitários invadiram o parlamento com o seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; mas, na verdade conseguiram convencer o povo em geral de que as maiorias parlamentares eram espúrias e não correspondiam necessariamente à realidade do país, solapando com isto a dignidade e a confiança dos governos na soberania da maioria<sup>158</sup>.**

Além da crítica contundente ao sistema de partidos e às ilusões democráticas vale ressaltar, mesmo que não possamos aqui desenvolver melhor a questão, que Arendt está chamando também a atenção para a ruína paulatina da legitimidade do sistema político e para a ruína paulatina da confiança da população nos meios políticos, como aqueles capazes de possibilitar uma real participação no governo e promover mudanças que atendam à “realidade do país”. É evidente a preocupação da autora com essas questões por dois motivos. Primeiro devido ao surgimento dos movimentos totalitários que, afirmando-se acima dos partidos e incentivando a hostilidade ao parlamento, ganhavam adesão maciça. E segundo porque esses movimentos tentavam substituir a ação política através da criação de ideologias. Essas ideologias explicavam ‘logicamente’ por meio da ideia de um movimento da história ou da natureza os problemas vividos por essas massas. Desse modo, é inegável que a adesão aos movimentos totalitários e às suas ideologias é exemplo ímpar da ruína da legitimidade do sistema político e da confiança nos meios políticos.

Arendt ainda nos lembra que as liberdades democráticas baseadas na igualdade dos cidadãos perante a lei “só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas ou formam uma

---

<sup>158</sup> Ibidem. OT. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 362. Grifos nossos.

hierarquia social e política”<sup>159</sup>. Dessa forma, sendo o sistema de classes a estratificação social e política dos Estados-nações europeus, fica claro que seu colapso foi “um dos mais dramáticos acontecimentos recentes da história [...]”<sup>160</sup>.

Como mostra a autora, a massa, emergente do colapso do sistema de classes dominado pela burguesia, é um fenômeno socialmente novo<sup>161</sup>. Ela se diferencia tanto da burguesia, porque não é capaz de preservar a individualidade, como também da ralé, o subproduto da classe burguesa, pois, apesar de estar, assim como a ralé, fora de qualquer estratificação social e representação política normal, não herda, como a ralé, “os padrões e atitudes da classe dominante”<sup>162</sup>, mas reflete e perverte “os padrões e atitudes de todas as classes em relação aos negócios públicos”<sup>163</sup>.

Os padrões do homem da massa são determinados não apenas pela classe específica à qual antes pertenceu, mas acima de tudo por influências e convicções gerais que são tácita e silenciosamente compartilhadas por todas as classes da sociedade<sup>164</sup>.

Arendt chama a atenção não só para a novidade do fenômeno da massa, mas principalmente para o fato de que o próprio surgimento da sociedade de massas indica “que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única”<sup>165</sup>. Nesse sentido, portanto, podemos afirmar que a sociedade de massas é caracterizada também por uma padronização, porque ela segue certos padrões e práticas sociais compartilhados e reiterados pela sociedade como um todo.

Até aqui desenvolvemos a argumentação ressaltando as seguintes características gerais das massas: não possuem interesses comuns e, por isso, não são capazes de articulação e organização como os indivíduos pertencentes às classes; não se interessam pelos assuntos públicos, não se integram a nenhuma organização baseada no interesse comum e não se sentem responsáveis pela condução dos assuntos referentes ao governo de seu país como fazem os cidadãos; são hostis aos partidos e ao parlamento, geralmente reagindo com ódio e de forma violenta às instituições partidárias, pois estão fora de qualquer ramificação social e representatividade política. As massas perderam

---

<sup>159</sup> Ibidem, p. 362.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 362.

<sup>161</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 364.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>165</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo II, seção 6, p. 50.

também sua identidade e, por isso, não possuem um conjunto de opiniões, perspectivas, interesses e reivindicações próprias. Como consequência imediata, seguem os padrões e convicções gerais compartilhadas por toda a sociedade, sendo, portanto, padronizadas. Todas essas atitudes são claramente apolíticas porque restringem a possibilidade da ação política. Desse modo, dadas essas características e o seu grande número, as massas são não só necessárias para os movimentos totalitários, como são facilmente cooptadas por eles.

Trata-se, a seguir, de analisar as características mais peculiares do homem da massa e mostrar que os governos totalitários precisam da existência dessas características e que irão aprofundá-las para efetivarem o seu domínio total sobre o homem.

Fechamos a seção 2.2 apontando que em meio às consequências econômicas e políticas da Primeira Guerra Mundial o número de pessoas insatisfeitas e desesperadas aumentou consideravelmente na Europa e que nessa atmosfera de colapso das classes se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa<sup>166</sup>.

Por mais que as consequências da guerra e do subsequente colapso das classes atingisse um grande número de pessoas ao mesmo tempo, não se pôde evitar que “cada qual se julgasse a si próprio em termos de fracasso individual”<sup>167</sup>, e que a “amargura egocêntrica”<sup>168</sup> sentida por cada indivíduo isoladamente trouxesse “um claro enfraquecimento do instinto de auto-conservação”<sup>169</sup>, bem como que a “consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa”<sup>170</sup>. Os homens da massa, diz ela, “ao perderem o interesse no próprio bem-estar [...]; perdiam a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana”<sup>171</sup>. Segundo a autora, o fenômeno da

---

<sup>166</sup>Ibidem. OT. Parte III, capítulo 1, seção 1: “Depois da Primeira Guerra Mundial uma onda antidemocrática e pró-ditatorial de movimentos totalitários e semitotalitários varreu a Europa”. (p. 358).

<sup>167</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 365. Citando as palavras de Himmler, um dos chefes da SS responsável pelo recrutamento das pessoas para a organização, Arendt diz que os homens da massa “não estavam interessados em ‘problemas do dia-a-dia’, mas somente em ‘questões ideológicas de importância para as próximas décadas ou século’, conscientes de que ‘trabalhavam numa grande tarefa que só aparece uma vez a cada 2 mil anos’. A gigantesca formação de massas produziu um tipo de mentalidade que, como Cecil Rhodes [quem, na era imperialista, anexaria os planetas se pudesse] quarenta anos antes, raciocinava em termos de continentes e sentia em termos de séculos” (p. 366).

massa trouxe de maneira inédita: “a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo”<sup>172</sup> e “uma indiferença cínica e enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada para as noções mais abstratas como guias de vida e o desprezo geral pelas óbvias regras do senso-comum”<sup>173</sup>.

As massas, diz Arendt, surgidas “dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertenciam a uma classe”<sup>174</sup>, caracterizavam-se principalmente pelo “isolamento e pela falta de relações sociais normais”<sup>175</sup>. Nesse sentido, para compreendermos o fenômeno da massa e a própria caracterização do homem da massa, não podemos perder de vista que o sistema de classes sociais foi fortemente influenciado, como a própria Arendt diz, pela sociedade atomizada de estrutura competitiva criada desde a emancipação política burguesa.

A conformação de uma sociedade pautada pelo individualismo liberal gerou uma postura e uma mentalidade no indivíduo a partir das quais as relações sociais por ele estabelecidas não estão baseadas na preocupação pela manutenção e perpetuação de um mundo comum; de um mundo interposto entre os homens e mulheres que seja objeto de interesse comum e, portanto, capaz de colocá-los em interação e ao mesmo tempo separá-los, resguardando sua singularidade. Não há espaço nessa sociedade para uma ação conjunta que não vise os interesses estritamente individuais e privados.

Dito de outro modo, numa sociedade individualizada liberal o domínio público ou a esfera dos assuntos humanos teve seu espaço restringido porque as atividades e a interação ali exercidas entre os indivíduos não se dão mais com vistas ao fomento e a perpetuação do mundo no seu aspecto público. Pelo contrário, a interação com o outro só se dá porque eu o vejo ou como um meio para alcançar meu fim particular ou porque ele se coloca como obstáculo para tal. Desse modo, a interação humana passa a se limitar ao âmbito da esfera privada. O homem da massa surge, então, numa atmosfera social não só de desespero pelas consequências da guerra, mas principalmente numa

---

<sup>172</sup>Ibidem, p. 366.

<sup>173</sup>Ibidem, p. 366. A tradução traz a frase “a inclinação apaixonada por noções abstratas guinadas ao nível de normas de vida”, enquanto no original está apenas “the passionate inclination toward the most abstract notions as guides for life”. No mesmo período a tradução traz o termo “bom senso”, onde no original está “common sense”. Cf. *The Origins of Totalitarianism*. Part Three, chapter one, p. 316 de nossa edição: Harcourt Brace & Company. Harvest Book, 1979.

<sup>174</sup>Ibidem, pp. 366, 367.

<sup>175</sup>Ibidem, p. 367.

atmosfera social caracterizada pela ausência de mundo comum, pela ausência do espaço público. A atomização social geradora do isolamento do indivíduo e o individualismo estão bastante consolidados porque a sociedade foi se construindo por meio da redução paulatina do espaço público, de modo que o homem da massa não seja mais capaz de interagir com os demais na esfera dos assuntos humanos, ou seja, por meio da ação e do discurso uns com os outros no domínio público.

O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos, não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las<sup>176</sup>.

Tendo isso em vista, fica claro que o isolamento é a expressão da ausência de interação entre homens e mulheres na esfera dos assuntos humanos, isto é, na esfera pública, porque foi perdido o interesse por aquilo que é comum, pelos objetos do mundo e principalmente pelas instituições e questões políticas. O isolamento é a expressão da perda do mundo no seu aspecto público. Ao não se interessarem pelos assuntos comuns, os homens da massa não estão mais dispostos a agir em concerto e falar uns com os outros. Afinal, uma vez isolados e preocupados apenas com a manutenção de suas vidas privadas, o outro passa a ser desnecessário e a interação com ele também. Ao não interagirem com os demais através da ação e do discurso, os homens da massa são impotentes porque o poder ou a potência de poder só se efetiva por meio do agir e falar sobre aquilo que interessa e relaciona os homens e mulheres. Nas palavras da autora:

Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força [poder]<sup>177</sup> sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, ‘agindo em concerto’ (Burke); os homens isolados são impotentes por definição. [...] O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída<sup>178</sup>.

O isolamento diz respeito à ausência de interação na esfera pública. Contudo, “a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar,

<sup>176</sup>Ibidem. CH. Capítulo II, Seção 7, p. 64.

<sup>177</sup> Este excerto na tradução para o português traz a palavra ‘força’, contudo, no original em inglês a palavra usada é ‘power’. Cf. *The Origins of Totalitarianism*. Part Three, chapter thirteen, p. 474 da nossa edição: Harcourt Brace & Company. Harvest Book, 1979.

<sup>178</sup> ARENDT. H. OT. Parte III, capítulo 4, pp. 526 e 527.

permanece intacta”<sup>179</sup>. Dito de outro modo, o isolamento expressa a perda da atividade da ação, que, porque se dá diretamente e somente entre os homens e porque está empenhada em preservar e fundar corpos políticos, não é possível de ocorrer no isolamento<sup>180</sup>. A ação é, portanto, a atividade política por excelência<sup>181</sup> e o seu local de efetivação é o domínio público, pois se baseia na existência de uma pluralidade de indivíduos distintos e singulares que agem em concerto e falam uns com os outros, e, ao verem e ouvirem uns aos outros, conferem realidade a esse domínio e a si mesmos<sup>182</sup>. Ao se isolarem e não interagirem entre si, os homens da massa colocam a própria condição da pluralidade em perigo e conseqüentemente colocam em xeque a própria realidade do domínio público, pois ela se sustenta apenas a partir do aparecimento em público das várias e diferentes perspectivas e diferentes pontos de vista sobre esse mundo comum trazidas por indivíduos plurais e singulares.

A realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido<sup>183</sup>.

Por se caracterizarem principalmente pelo isolamento e por não se interessarem pela manutenção do mundo comum, anulando a atividade propriamente política da ação de suas vidas, as massas não se veem enquanto homens e mulheres singulares, mas apenas como indivíduos privados. A sociedade criada pela massa é, então, apolítica, porque o espaço da política está reduzido, mas não acabado.

A mentalidade do homem da massa é, até certo ponto, a mentalidade do *homo faber* já pervertida pela visão liberal e individualista da sociedade. O *homo faber* fabrica objetos físicos que constituem materialmente o mundo e dão a ele a durabilidade e a permanência necessárias para abrigar a vida humana. Por fabricar objetos para o uso, sua mentalidade é guiada pela categoria de meios e fins, afinal, as matérias da natureza são transformadas ao final do processo em objetos duráveis e para o uso. Esse processo se dá propriamente no isolamento, porque o *homo faber* precisa estar sozinho para possibilitar o seu processo criativo. Falaremos mais detidamente sobre as características do *homo faber* na próxima seção deste capítulo. Contudo, ressaltamos que essa

---

<sup>179</sup> Ibidem, pp. 526,527.

<sup>180</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo I, seção 1, p.10.

<sup>181</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo I, seção 1, p. 10.

<sup>182</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo V, seção 29, p. 260.

<sup>183</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 7, p. 70.

mentalidade guiada pela categoria de meios e fins se transformou ao longo do tempo em uma mentalidade completamente utilitarista e auto-interessada. Em certa medida, essa mentalidade é a do homem da massa. A sua relação com o mundo e com as pessoas se dá sempre visando um fim particular, ao invés de se dar pela preocupação ou responsabilidade com o mundo de coisas, pessoas e instituições políticas que compartilha com os outros. Desse modo, o domínio público nunca é visto por ele como o espaço de interação política que visa a manutenção e a perpetuação do que é comum, mas é visto como o espaço da interação entre indivíduos privados preocupados em resguardar e alcançar seus interesses particulares. A mentalidade pervertida do *homo faber*, ou ainda, a mentalidade da massa funcionaliza o domínio da política, restringindo o espaço que deveria estar garantido para o tratamento dos assuntos políticos, isto é, comuns aos cidadãos. Contudo,

Embora não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo, no qual os homens *qua* homens possam aparecer, a atividade da obra, para a qual o isolamento em relação aos outros é uma condição prévia necessária, está ainda vinculada de várias maneiras a esse espaço da aparência; na pior das hipóteses, permanece ligada ao mundo tangível das coisas que ela produz. **A obra [*workmanship*], portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo**<sup>184</sup>.

Apesar de o homem da massa ser influenciado pela mentalidade do *homo faber*, característica da era moderna e que se torna evidente pela própria caracterização do homem da massa como isolado, a questão é que pouco a pouco a mentalidade do *homo faber* vai sendo substituída pela mentalidade do *animal laborans*. Essa mentalidade, marca do mundo moderno, atinge maior consolidação na sociedade de massas e é intensificada no totalitarismo. O homem enquanto *animal laborans* tem como única preocupação a manutenção de sua vida biológica e, por isso, enxerga a si e ao domínio público como envolto no ciclo recorrente do processo vital. O domínio público passa a ser visto como o espaço que deve também prover a sua subsistência, gerando novamente a funcionalização do espaço da política. Enquanto *animal laborans*, o indivíduo também não se enxerga como capaz de ações autônomas e como responsável pelas suas ações. A manutenção de um mundo comum depende tanto do cuidado, do interesse e da

<sup>184</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 30, pp. 264,265. Grifos nossos.

responsabilidade com aquilo que é comum, isto é, público, quanto da manutenção de um espaço privado onde o indivíduo constrói a sua singularidade. Preocupado apenas com a manutenção e perpetuação de sua vida, o *animal laborans* permanece solitário, ou seja, tanto fora da relação com o mundo no seu aspecto público, quanto fora da relação com o mundo no seu aspecto privado. A completa ausência de mundanidade torna sua atitude mais do que apolítica, mas, antipolítica<sup>185</sup>.

Uma sociedade que diminuiu sua capacidade para a ação e para o discurso é uma sociedade em que a interação humana se perdeu e, conseqüentemente, a capacidade dos indivíduos de se distinguirem, pois a ação e o discurso são os meios pelos quais os indivíduos revelam sua distinção única<sup>186</sup>. Nas condições da sociedade de massas a distinção é substituída pela igualdade, no sentido de equalização, gerando uniformidade e homogeneidade; e a ação é substituída pelo comportamento. Segundo Arendt, essa igualdade baseada no conformismo só é possível “porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relacionamento”<sup>187</sup>. O comportamento em detrimento da ação e a homogeneidade em detrimento das várias perspectivas e diferentes ângulos pelos quais o mundo comum pode ser visto são os precedentes da destruição desse mundo comum. Na solidão e não se enxergando como pertencente e agente desse mundo comum, o *animal laborans* põe ainda mais em perigo a existência e a perpetuação do espaço público, pois o seu modo de vida gera ainda mais conformismo, normalização e apatia com relação à coisa pública. Nesse sentido, a sociedade de massas, influenciada pela mentalidade do *homo faber* e também, pouco a pouco, pela mentalidade do *animal laborans* põe em perigo as próprias condições de uma vida política.

[...] a destruição do mundo comum, que geralmente é precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana [...] pode ocorrer [...] nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem a se comportar como se fossem membros de uma única família. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva<sup>188</sup>.

<sup>185</sup> Na próxima seção, abordaremos de modo mais detido a passagem da mentalidade do *homo faber* para a mentalidade do *animal laborans*. E explicaremos com maior cuidado porque a atitude do *animal laborans* é antipolítica e a sua relação com a sociedade de massas.

<sup>186</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo V, seção 24, p. 220.

<sup>187</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6, p. 50.

<sup>188</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 7, pp. 70,71.

Eis, pois, as características peculiares da sociedade de massas e do homem de massas: perda da identidade, diminuição da capacidade de ação e da capacidade de se distinguir como um indivíduo singular, o que leva ao conformismo, à uniformidade e à homogeneização. Esta sociedade se caracteriza ainda pela padronização, pelo sentimento de superfluidade e pela atomização e individualização geradoras do isolamento e da impotência. A seguir mostraremos como os movimentos e governos totalitários se utilizaram do caráter apolítico e potencialmente antipolítico da sociedade de massas. Reiteramos que a sociedade de massas não-totalitária não é necessária e incontornavelmente uma sociedade antipolítica como é a sociedade criada pelo totalitarismo, pois ainda estão abertos os canais para a política ou para a efetivação da liberdade, isto é, para a participação política<sup>189</sup>. Contudo, ela é potencialmente antipolítica e é justamente aí que reside todo o perigo.

Arendt afirma:

Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massas do que das **condições específicas de uma massa atomizada e individualizada**<sup>190</sup>.

A necessidade de uma massa atomizada e amorfa era tão importante aos movimentos totalitários que na Rússia essa atomização, não produzida historicamente como foi na Alemanha, teve de ser criada. E foi criada com a liquidação do poder dos Sovietes e das classes. Primeiro foi eliminada a classe de proprietários formada pela classe média das cidades e pela classe camponesa. A próxima classe a ser liquidada foi a dos operários. Esta não foi liquidada através do assassinato dos seus membros ou deportando-os, como ocorreu com as duas outras, mas pela eliminação da solidariedade e da consciência de classe dos trabalhadores através da intensificação da concorrência interna à classe, por meio da implementação de uma aristocracia operária que aumentava ainda mais a distância com o trabalhador comum. E por fim, a eliminação se deu através da criação de um documento de trabalho que transformou oficialmente e efetivamente a classe operária russa em trabalhadores forçados<sup>191</sup>. A eliminação neste caso é simbólica e significa a própria atomização, gerada pela criação de mecanismos pelos quais os trabalhadores se tornam cada vez mais isolados e impotentes e, portanto, incapazes de

---

<sup>189</sup> Nesta dissertação o tema do totalitarismo, suas características e peculiaridades serão tratadas apenas na medida em que corroboram com o propósito desta seção, que é compreender o fenômeno da massa.

<sup>190</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 368. Grifos nossos.

<sup>191</sup> *Ibidem*. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, pp. 369, 370 e 371.

reação, principalmente quando a exploração é legitimada institucionalmente. Desse modo, a atomização social significa a produção do isolamento e da impotência.

A intenção dos movimentos e governos totalitários é criar uma massa cada vez mais isolada, impotente e, portanto, cada vez mais incapaz de reação. Como já mostramos, eles destruíram a identidade dos indivíduos e, agora, se utilizam da perda do interesse em si mesmo, da consciência da desimportância e dispensabilidade, características do homem de massa que os tornam dispostos para fazer qualquer coisa que lhes atribuam com a retórica de ser uma tarefa indispensável.

O idealismo, tolo ou heroico, nasce da decisão e da convicção individuais, mas forja-se na experiência. O fanatismo dos movimentos totalitários, ao contrário das demais formas de idealismo, desaparece no momento em que o movimento deixa em apuros os seus seguidores fanáticos, matando neles qualquer resto de convicção que possa ter sobrevivido ao colapso do próprio movimento. Mas, dentro da estrutura organizacional do movimento, enquanto ele permanece inteiro, os membros fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento; **a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir**, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte<sup>192</sup>.

Dissemos anteriormente que a massa mesmo no isolamento preservava de algum modo suas capacidades de pensar e sentir. Percebemos agora, a partir da passagem supracitada, que os movimentos totalitários conseguiram retirar da massa até essa capacidade. Mas ainda assim, a ausência de identidade, o sentimento de auto-abandono, o isolamento e a impotência não são ainda suficientes ao totalitarismo.

Desde os tempos antigos, a imposição da igualdade de condições aos governados constitui um dos principais alvos dos despotismos e das tiranias, **mas essa equalização não basta para o governo totalitário, porque deixa ainda intactos certos laços não-políticos entre os subjugados, tais como laços de família e de interesses culturais comuns. O totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez.** Os amantes do ‘xadrez por amor ao xadrez’ [...] demonstram que ainda não foram absolutamente atomizados todos os elementos da sociedade, cuja **uniformidade inteiramente heterogênea é a condição fundamental do totalitarismo**<sup>193</sup>.

Apesar de já encontrar na sociedade de massas uma esfera pública reduzida e um

<sup>192</sup> Ibidem. OT. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 358. Grifo nosso.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 372. Grifos nossos.

indivíduo sem interesses comuns, reivindicações e preocupações públicas, o totalitarismo precisa de mais. Precisa acabar com a esfera da vida privada, onde se dão as relações não-políticas da vida do indivíduo, e retirar dele até a autonomia de decidir gostar desta ou daquela atividade por quaisquer motivos que sejam, porque até mesmo essa capacidade de decisão indica que o indivíduo não está completamente dominado. Arendt é bastante clara em dizer que a condição do totalitarismo é uma sociedade completamente atomizada, isto é, uniformizada e homogênea, características que já apontamos estarem presentes na sociedade de massas, mesmo que em um estágio menos avançado. Arendt ainda afirma que a lealdade total é a base psicológica do domínio total. Nesse sentido,

Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido. [...].

A lealdade total só é possível quando a fidelidade é esvaziada de todo o seu conteúdo concreto, que poderia dar azo a mudanças de opinião<sup>194</sup>.

Vimos até aqui que as características da atomização social, uniformização, homogeneização e isolamento são condições para o totalitarismo e que, portanto, uma sociedade com tais características, como a sociedade de massas, é solo fértil para o surgimento de movimentos e governos totalitários. Importa-nos, por fim, mostrar como a ausência de uma individualidade, da capacidade de ação e a superfluidade dos homens da massa são essenciais para o domínio total, objetivo do governo totalitário, conseguido com a experiência dos campos de concentração.

No terceiro capítulo da Parte III da obra de 1951, Arendt mostra que o domínio total é possível apenas a partir de três passos. Primeiro, é necessário matar a pessoa jurídica do homem, o que significa retirar-lhe qualquer direito<sup>195</sup>. Os homens e mulheres precisam sentir-se completamente desamparados e impotentes. O segundo passo é matar a pessoa moral do homem, isto é, fazer com que as pessoas sejam incapazes de qualquer resquício de solidariedade humana. O último e decisivo passo é matar qualquer

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 373.

<sup>195</sup> Vale a pena lembrar que essa ausência de direitos e de desamparo já era sentida antes do totalitarismo. Já era uma experiência concreta do Estado-nação e que se agravou após a Primeira Guerra Mundial. A questão é que no totalitarismo essa ausência de direitos é forjada com a intenção de estabelecer o domínio total sobre o homem.

existência, mínima que seja, de individualidade, de identidade singular. Dito de outro modo é necessário matar a singularidade da pessoa, pois:

destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos<sup>196</sup>.

O domínio total alcança o seu objetivo, isto é, domina completamente o ser humano quando consegue retirar sua humanidade que consiste em poder expressar a sua distinção única. Todo e qualquer animal se distingue dos outros até dentro da mesma espécie, mas só o homem é capaz de exprimir essa distinção única, ou seja, comunicar a si próprio e não apenas reações corporais como sede, fome, afeto ou medo<sup>197</sup>. Retirada a singular individualidade, não há nada mais o que exprimir pelo discurso e pela ação que seja propriamente humano. Neste momento, os homens e mulheres estão de fato completamente igualados, igualmente previsíveis e capazes apenas de reações corporais, como marionetes.

Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homens, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com a mesma previsibilidade mesmo quando marcham para a morte [...].

Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam. O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário<sup>198</sup>.

A perda da individualidade é levada às últimas consequências, pois sem a espontaneidade, sem a mínima capacidade de iniciativa, que significa a própria atividade da ação, os homens deixam de ser propriamente humanos e estão mortos para o mundo<sup>199</sup>. Além disso, se antes a superfluidade e a desimportância eram sentidas individualmente por cada um em relação a si mesmo, agora o governo totalitário enxerga a todos os indivíduos como supérfluos e desimportantes, pois só quando os indivíduos são absolutamente supérfluos é que podem ser substituídos ou exterminados. Apenas onde há “grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados

<sup>196</sup> ARENDT. H. *OT*. Parte III, capítulo 3, seção 3, p. 506.

<sup>197</sup> *Ibidem*. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 24, p. 220.

<sup>198</sup> *Ibidem*. *OT*. Parte III, capítulo 3, seção 3, pp. 506, 507.

<sup>199</sup> *Ibidem*. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 24, pp. 220, 221.

desastrosos de despovoamento é que torna viável o governo totalitário”<sup>200</sup>.

Quando não extermina a fonte da capacidade de ação do homem, isto é, a própria natalidade, a vinda ao mundo de um ser completamente novo e singular que carrega em si toda a potencialidade da iniciativa e a imprevisibilidade, o totalitarismo precisa acabar com toda individualidade singular. Pois, sem ela os homens são reduzidos “à mesma identidade de reações”<sup>201</sup>. Ao igualar todos a um feixe de reações, o totalitarismo consegue uniformizar por completo a sociedade, isto é, reduzir as diferentes ações a um único tipo de comportamento (padronizar) e transformar os vários seres humanos num grande todo homogêneo. Dito de outro modo, o totalitarismo consegue acabar com a condição humana da pluralidade.

Ao “sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos, como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo”<sup>202</sup>, o totalitarismo efetivamente acaba com as várias e diferentes perspectivas através das quais o mundo comum pode ser visto. Ao acabar com a pluralidade de perspectivas advinda da singularidade dos indivíduos, o totalitarismo acaba definitivamente com o mundo comum que já estava em perigo na sociedade de massas. A destruição do mundo comum significa a própria destruição do domínio público que nos reúne na companhia uns dos outros, relacionando-nos sem, contudo, deixar que caiamos uns sobre os outros. Sem um domínio público os homens e mulheres não encontram mais os canais e fronteiras que ao mesmo tempo os relacionavam e separavam. Essas fronteiras eram as instituições e as leis que as regiam. O totalitarismo é considerado por Arendt uma forma de governo inteiramente nova porque desfaz o elo entre governo legal e poder legítimo e entre governo ilegal e poder ilegítimo<sup>203</sup>. Ao perverter toda a legalidade baseada em leis positivas, o governo totalitário baseia-se não em leis, mas no terror<sup>204</sup>, em

lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. [...]

Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o

---

<sup>200</sup> Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 1, seção 1, p. 361.

<sup>201</sup> Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 3, seção 3, p. 488.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 488.

<sup>203</sup> Ibidem. Cf. *OT*. Parte III, capítulo 4, p. 513 e ss.

<sup>204</sup> Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 4: “O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja da Natureza ou da História” (p. 517).

espaço entre eles [...] <sup>205</sup>.

Tendo em vista o fato de que a sociedade de massas em muitos aspectos forneceu solo fértil e condições para o totalitarismo, Arendt afirma que “o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros” <sup>206</sup>. Contudo, dando um passo muito além da sociedade de massas, o totalitarismo não só mantém o isolamento, que significa a saída das massas da esfera pública para a esfera privada, como o aprofunda, destruindo também a esfera privada de suas vidas.

Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoeção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir <sup>207</sup>.

Ao eliminar o espaço da vida privada, o homem da massa, além de isolado [*isolated*], encontra-se solitário [*lonely*]. Dito de outro modo, além de incapaz de agir com os demais, uma vez que se retirou da esfera pública, agora ele se encontra completamente desamparado <sup>208</sup>. Arendt mostra, como apontamos, que o homem da massa, antes influenciado pela mentalidade do *homo faber*, é agora caracterizado pela mentalidade do *animal laborans*. É justamente essa transição entre a mentalidade do *homo faber* e de seu modo de se relacionar com o mundo para o modo de relação com o mundo estabelecido pelo *animal laborans* que faz com que a sociedade de massas apolítica seja potencialmente antipolítica.

O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda a companhia humana – sem estar isolado. [...] o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhe é necessário. O homem como *homo faber* tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, deixar temporariamente o terreno da política. A fabricação (*poiesis*, o ato de fazer as coisas), que se distingue, por um lado da ação (*praxis*) e, por outro, do mero trabalho, sempre é levada a efeito quando o homem de certa

---

<sup>205</sup> Ibidem, p. 518.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 526.

<sup>207</sup> Ibidem, p. 527.

<sup>208</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 10: “[...] a experiência muito mais geral do desamparo está em tal contradição humana da pluralidade que simplesmente não pode ser suportada durante muito tempo [...]”. (p. 94).

forma se isola dos interesses comuns [...]. No isolamento o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão<sup>209</sup>.

Mostrando ainda a relação entre as características da sociedade de massas e o totalitarismo, ela afirma:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário [...] **tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornam cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo.** Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão. Se a tomarmos em sua essência, sem atentar para as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política, a solidão é ao mesmo tempo contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda vida humana<sup>210</sup>.

Além de chamar a atenção para a relação íntima entre os elementos históricos do imperialismo e do colapso das instituições com a sociedade de massas, Arendt certamente está chamando a atenção para o fato da solidão. Experienciada no trabalho, no processo de manutenção da vida biológica, a solidão se torna perigosa quando deixa de ser fundamental para um aspecto da vida humana, a sobrevivência e perpetuação da espécie, e passa a ser a experiência de toda a condição humana. A solidão se torna perniciosa quando ocorre a obliteração de todos os demais aspectos da vida humana, ação e fabricação, pelo aspecto do trabalho.

<sup>209</sup> Ibidem. OT. Parte III, capítulo 4, p. 527.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 528. Grifos nossos.

Desenvolvemos nesta seção a explicação das características conferidas por Arendt à sociedade de massas a partir de *As Origens do Totalitarismo*, mostrando quais os seus perigos e, como, a partir dessas características, ela se tornou solo fértil para os regimes totalitários. Na próxima seção, analisaremos o tema da sociedade de massas a partir de *A Condição Humana*. Chamaremos a atenção para a íntima relação entre o advento do social e a consolidação da sociedade de massas, bem como para a relação existente entre a consolidação dessa sociedade e a mentalidade do *animal laborans*.

#### **2.4. O advento do social: chave para compreender as características da sociedade de massas**

A argumentação desta seção tem por base a análise de Arendt do advento do social e da sociedade de massas dentro da obra *A Condição Humana*. Na obra de 1951 a análise da sociedade de massas pela autora estava fortemente guiada pelo fenômeno totalitário, já na obra de 1958 esse fenômeno não aparece explicitamente. Arendt certamente não ignora a sua ocorrência, mas é interessante notar que a importância da análise da sociedade de massas não está mais vinculada à compreensão do totalitarismo. A sociedade de massas não se desfaz com a derrota dos governos totalitários e, por isso, existem motivos para que nos preocupemos com ela. Não que ela vá levar necessariamente a um outro totalitarismo, mas cumpre entender que a conformação da sociedade de massas marca a crescente consolidação do homem enquanto *animal laborans*.

Pretendemos esclarecer como podemos compreender a sociedade de massas tendo em vista a consolidação do advento do social: as características da sociedade de massas são as características do advento do social. São elas: o conformismo em detrimento da capacidade de ação, a uniformização pela absorção dos padrões sociais compartilhados pela sociedade como um todo e a homogeneidade devido a perda da identidade singular. Portanto, compreender o advento do social é importante para a compreensão das próprias características mais peculiares da sociedade de massas. Mostraremos ainda como o desenvolvimento do modo de vida do *animal laborans*, em detrimento das outras atividades da vida ativa, se inicia com o desenvolvimento da sociedade e está mais consolidado na sociedade de massas, colocando em evidência o que essa crescente consolidação significa politicamente.

Arendt inicia a abordagem do advento do social no capítulo II de *A Condição Humana*. Na abertura do capítulo, estabelece um referencial de exemplaridade e de

crítica à era moderna e ao surgimento da sociedade com a discussão acerca do modo de vida e da organização política da Grécia antiga nas seções 4 e 5. A estratégia da autora de dirigir seu olhar para a cidade-Estado grega se justifica porque na Grécia antiga a distinção das esferas pública e privada estaria bem delimitada, fato que a permite questionar o equacionamento das esferas política e social, intensificado com o surgimento moderno da sociedade, e o próprio modo como o mundo moderno enxerga as esferas do público e do privado<sup>211</sup>. Arendt explicita as consequências nocivas do surgimento da esfera social tanto para o âmbito privado quanto para o âmbito público, ao utilizar o pensamento grego antigo como referencial crítico. Nas palavras da autora:

**O que nos interessa** nesse contexto [da incompreensão e equacionamento das esferas política e social] **é a extraordinária dificuldade com que, devido a esse desdobramento** [da eclosão da esfera social na era moderna], **compreendemos a divisão decisiva entre os domínios público e privado**, entre a esfera da polis e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, **divisão essa em que se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma**<sup>212</sup>.

Mesmo utilizando o pensamento grego como referencial para marcar a indistinção moderna entre o privado e o público, Arendt não deixa de ressaltar e de admitir criticamente que a divisão entre os dois domínios na cidade-Estado pressupunha a desigualdade no âmbito do lar e que esta desigualdade era a condição da satisfação das necessidades e, portanto, da ‘cidadania’. Vejamos.

A fronteira entre o privado e o público na cidade-Estado delimitava os domínios que, respectivamente, cuidavam do que era próprio do indivíduo e do que era comum aos cidadãos, estabelecendo com clareza quais eram as atividades exercidas em cada um deles e o tipo de relação estabelecida entre os seus membros. A esfera privada do lar estava organizada para suprir as necessidades vitais de cada membro da família, tendo como função a manutenção de suas vidas individuais. Era marcada pela atividade do trabalho do corpo, ligada à sua exaustão, fadiga e dores e pela escravidão; portanto, pelo uso da força, da violência e pelo governo do chefe do lar sobre a família e seus escravos. Devido a essas relações de dominação, o espaço privado do lar era marcado pela desigualdade entre seus membros. Só exercendo a violência e a dominação se tornava possível aos cidadãos deixarem suas vidas privadas e adentrarem a esfera da

<sup>211</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 5, p. 33.

<sup>212</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo II, seção 5, p. 34. Grifos nossos.

vida política, para a qual precisavam estar libertos da manutenção das necessidades vitais.

Em contraposição à esfera do lar estava a esfera da polis. Era a esfera que tratava daquilo que era comum a todos os cidadãos, onde se relacionavam não pela força e pela violência, modos pré-políticos de lidar uns com os outros, mas pelo discurso e pela ação entre iguais. Nesta separação entre as esferas privada e pública já se torna evidente uma diferenciação para os gregos quanto à localidade das atividades humanas. O trabalho tinha sua localidade própria no âmbito privado e a ação e o discurso, no âmbito público. Arendt também resgata dos gregos essa diferenciação da localidade de cada atividade afirmando que “o significado dos dois domínios indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência”<sup>213</sup>. A preocupação de Arendt ao resgatar essa distinção é “tentar determinar com alguma segurança o [...] significado político”<sup>214</sup> das atividades da *vita activa*.

Para pensar a divisão entre as esferas pública e privada, a localização das atividades da *vita activa* dentro dessas esferas e, conseqüentemente, o seu significado político, Arendt assume como referencial teórico o pensamento aristotélico, a partir do qual o homem é um ser político dotado de discurso (*zoon politikon* e *zoon logon ekron*). Essa escolha teórica é bastante significativa porque já indica que Arendt se distancia da equiparação ocorrida na história do pensamento político ocidental entre o político e o social, desde a “tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*”<sup>215</sup>.

De acordo com Arendt, “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos”<sup>216</sup>, contudo, as atividades a partir das quais esse viver junto se estabelece determinam se o convívio humano é meramente associativo ou político. Uma vez que a família ou o lar era o domínio a partir do qual as pessoas viviam juntas para satisfazer as necessidades vitais cotidianas por meio do trabalho, a convivência estabelecida era meramente social e associativa, e “vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica”<sup>217</sup>. Para os gregos o viver junto com outros homens significava uma vida dedicada aos assuntos públicos-políticos,

---

<sup>213</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 10, p. 90.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>215</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 4, p. 27.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 28.

dedicada a um modo de vida livre<sup>218</sup>. O estar junto com outros homens ultrapassava a mera associação natural da espécie humana e correspondia à capacidade especificamente humana de organização política, estabelecida entre os cidadãos por meio das atividades do discurso e da ação<sup>219</sup>. Essas atividades eram especificamente políticas porque “ser político, viver em uma polis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência”<sup>220</sup>. É porque ação e discurso eram tidos como atividades políticas por excelência, que os não cidadãos (mulheres, escravos, estrangeiros ou bárbaros) eram considerados *aneu logou*, ou seja, destituídos, não da capacidade da fala, mas sim do modo de vida propriamente político, realizado apenas no discurso e na ação com os seus iguais<sup>221</sup>.

A distinção clara e bem delimitada entre a esfera da vida privada e da vida pública ou da esfera do convívio social e do convívio político passa a não ser compreendida a partir da tradução latina do ‘político’ como ‘social’<sup>222</sup>, mas, “a confusão tornou-se muito maior no uso moderno e na moderna concepção de sociedade”<sup>223</sup>. A eclosão da esfera social na era moderna corresponde ao surgimento de um “domínio curiosamente híbrido que chamamos de ‘sociedade’, no qual os interesses privados assumem importância pública”<sup>224</sup>. É um domínio híbrido porque não pode ser dito nem privado nem público em que as atividades, as questões e problemas da esfera privada do lar assumem importância pública, isto é, passam a ser tratados como pertinentes ao domínio público.

A vida do cidadão grego era uma “vida boa”, ou seja, livre dos cuidados do mero viver e a vida no lar existia em função da ‘vida boa’ na polis, o que significa que a política não existia em função da vida. Em contrapartida, na era moderna, a política se tornou “apenas uma função da sociedade”<sup>225</sup>. Essa funcionalização da política é uma

---

<sup>218</sup>Ser livre significava estar liberto da manutenção das necessidades vitais e não estar inserido em nenhuma relação de dominação. A liberdade só podia ser vivenciada na esfera política da polis porque para adentrá-la os cidadãos tinham como condição ter satisfeitas suas necessidades vitais dentro da esfera do lar e porque, ausentes as imposições das necessidades vitais, os cidadãos não precisavam dominar ninguém, eram vistos como iguais, como pares. A igualdade não era sinônima de justiça, mas significava estar isento da desigualdade que reinava no lar.

<sup>219</sup> ARENDT. H. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 4, p. 28.

<sup>220</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo II, seção 4, p. 31.

<sup>221</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 4, p. 32.

<sup>222</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 4, p. 32.

<sup>223</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo II, seção 5, p. 33.

<sup>224</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 39.

das marcas do aparecimento da sociedade e “torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas”<sup>226</sup>, porque

[...] com a ascendência da sociedade, isto é do ‘lar’ (oikia) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação ‘coletiva’<sup>227</sup>.

Este excerto, já trabalhado no capítulo 1 da dissertação como parte da argumentação para mostrar porque o Estado-nação é a forma política da esfera social, aparece aqui novamente para marcar que a ascensão da sociedade transforma o ‘coletivo’ em sinônimo de ‘público’. É bastante claro para a autora que ‘preocupação coletiva’ não corresponde à ‘preocupação pública’. Na verdade, ‘preocupação coletiva’ transmite a falsa ideia de que a soma de várias preocupações privadas as tornariam legitimamente preocupações públicas. Para Arendt, certamente esse é o grande engodo da era moderna que intensifica a funcionalização da política, ou seja, a usurpação do espaço público para promover o cuidado, a administração e a proteção de interesses privados<sup>228</sup>.

Contudo, o surgimento da esfera social não acarretou apenas a funcionalização da política. De acordo com Arendt:

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz<sup>229</sup> da esfera pública **não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis**<sup>230</sup>.

Quando Arendt diz que o fenômeno do social alterou o significado dos termos ‘público’ e ‘privado’ ela se refere comparativamente à compreensão dos antigos (gregos e romanos) desses termos. Nesse sentido, se antes, para os gregos, viver uma vida na

<sup>226</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>227</sup> Ibidem, pp. 39,40.

<sup>228</sup> Quanto à crítica de Arendt à primazia dos interesses privados, Cf. CORREIA. A. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, capítulo I. A funcionalização da política pode ser compreendida como a “privatização dos negócios públicos e o acentuado declínio do espaço público na era moderna” (Capítulo I, p. 18).

<sup>229</sup> O par metafórico de sombra e luz faz referência à separação grega entre as esferas privada e pública. As atividades privadas do lar, relacionadas à sua organização e administração, deviam estar ‘escondidas’ do público, porque a manutenção do processo vital pela qual é responsável é algo que, apesar de necessária, não era do interesse dos cidadãos e, nesse sentido, não merecia ser levada a público e se tornar objeto de diálogo e preocupação pública. A luz da esfera pública é o que permitia que os assuntos comuns e as pessoas aparecessem e, ao aparecer, ao serem vistos e ouvidos por outras pessoas, ganhavam realidade, existência no mundo.

<sup>230</sup> ARENDT. H. *CH*. Capítulo II, Seção 6, p. 46. Grifo nosso.

privatividade do lar era viver privado de uma vida propriamente humana, vivida por meio do exercício da ação e do discurso com outros iguais na esfera pública da polis, na acepção moderna, se perde essa concepção de privação e a esfera privada torna-se uma esfera da intimidade. Isso porque à medida que as pessoas passaram a se preocupar muito mais com o aspecto privado da vida, ou seja, passaram a se dedicar exclusivamente ao que diz respeito à família e à profissão, a esfera pública foi perdendo sua relevância e dignidade para a vida das pessoas e o resultado foi a concomitante perda de importância das atividades da ação e do discurso e o “enorme enriquecimento da esfera privada”<sup>231</sup>. Esse enriquecimento da esfera privada corresponde ao “moderno encantamento com ‘pequenas coisas’”<sup>232</sup>, à ‘capacidade’ moderna de ser feliz “no espaço entre suas quatro paredes, entre a cômoda e a cama, a mesa e a cadeira, entre o cachorro, o gato e o vaso de flores”<sup>233</sup>. Esse moderno encantamento com o privado se deve à enorme rapidez com que as coisas produzidas se desvanecem no capitalismo. Para tentar encontrar o mínimo de estabilidade, durabilidade e permanência em meio ao processo de constante destruição de tudo que é produzido, a modernidade encontrou no lar não só refúgio, mas o “último recanto puramente humano no mundo”<sup>234</sup>, onde se considera poder usufruir de toda a satisfação e realização da vida humana. Contudo, diz Arendt, “esse alargamento do privado não o torna público”<sup>235</sup>, pelo contrário, indica que “o domínio público foi quase completamente minguado”<sup>236</sup> e sua grandeza substituída pelo encanto. De acordo com os gregos, a vida possuía dois âmbitos a serem vividos, um privado e um público. Aqueles cuja vida era limitada ao âmbito privado possuíam uma vida “idiota”<sup>237</sup>. Essa seria a vida na era moderna. Contudo, não podemos cometer o equívoco interpretativo de negligenciar a tônica de Arendt com relação às atividades da vida ativa: as três atividades humanas são fundamentais. Isso significa que todas as três atividades são importantes e deveriam ser realizadas de maneira plena pelas pessoas. Desse modo, a crítica de Arendt não cai apenas sobre a era moderna, apesar da autora enfatizá-la, mas também sobre a sociedade grega que, igualmente, privilegia a experiência de uma das atividades, no caso a ação, em detrimento das outras. A crítica à Grécia Antiga fica explícita quando toca a questão da escravidão e mostra o quanto

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>232</sup> *Ibidem*. *CH*. Capítulo II Seção 7, p. 63.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>234</sup> *Ibidem*, pp. 63,64.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>237</sup> *Ibidem*. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 6, p. 46.

Arendt jamais pretendeu enaltecer a sociedade grega como um todo ou reaver suas experiências.

O preço da eliminação do fardo da necessidade da vida dos ombros de todos os cidadãos era enorme e de modo algum consistiu apenas na injustiça violenta de forçar uma parte da humanidade na treva da dor e da necessidade [...] o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida delegada<sup>238</sup>.

A crítica de Arendt à modernidade é a mesma à Grécia Antiga: as três atividades humanas, trabalho, obra e ação, deveriam ser realizadas de maneira plena. Mas, no caso da era moderna, o privilégio recai sobre o trabalho, e as demais atividades são negligenciadas, porém, com maior ênfase às atividades políticas da ação e do discurso. O resultado é a redução do espaço público e o alargamento do privado.

Ao mesmo tempo em que confere o enriquecimento da esfera privada ao “moderno individualismo”<sup>239</sup>, Arendt aponta que essa privatividade moderna, correspondente à esfera da intimidade, é “pelo menos tão nitidamente oposta ao domínio social [...] quanto do domínio político propriamente dito”<sup>240</sup>. Chamamos atenção para essas passagens porque nos parece que elas explicam bem dois aspectos problemáticos do advento do social. O primeiro aspecto corresponde à entrada na esfera pública de valores e padrões de vida privados, como, por exemplo, o individualismo e a visão da esfera pública como existindo em função desses interesses individuais. Em outras palavras, como mostramos ao final do capítulo 1 dessa dissertação, o primeiro aspecto problemático do social corresponde ao surgimento na sociedade de uma visão liberal que se consolidou com o desenvolvimento do capitalismo industrial e com a emancipação política da classe burguesa. Ligado e ocorrendo concomitante ao primeiro, o segundo aspecto corresponde à incorporação maciça pelo corpo social desses valores e padrões individualistas à medida que a sociedade “exige sempre que seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse”<sup>241</sup>. Como uma forma de resistir às “exigências niveladoras do social”<sup>242</sup> o indivíduo reage refugiando-se na sua subjetividade. É precisamente por isso que a esfera da intimidade é oposta ao domínio do social, porque à medida que este exige conformismo aos seus padrões de comportamento, destrói pouco a pouco o espaço

<sup>238</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 16, p. 148.

<sup>239</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6, p. 47.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 48.

privado responsável por resguardar a individualidade e a identidade das pessoas. A redução da esfera privada à esfera da intimidade, causada pelo avanço da esfera social sobre a privacidade, é uma tentativa desesperada do indivíduo de resguardar essa individualidade e identidade. Contudo, essa esfera da intimidade acaba por “constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo”<sup>243</sup>, o que significa, em outros termos, a perda ou a alienação do mundo comum compreendida como alienação ou perda da realidade conferida pela vida na pluralidade, e a perda das próprias atividades do discurso e da ação, que igualmente têm como condição a pluralidade humana.

A construção de uma individualidade, de pontos de vistas, opiniões e de valores vai sendo minada com o crescimento da esfera social sobre a esfera privada, pois sem o âmbito privado a individualidade não pode ser construída. Embora Arendt separe com força as esferas privada e pública, ela as considera complementares. Dessa forma, ao destruir a esfera privada e a individualidade, o social acaba por destruir concomitantemente o domínio público, o campo da política, porque este só se sustenta e permanece enquanto mundo comum se for palco da diversidade de opiniões, de distintos pontos de vistas e da novidade trazida a público pela ação espontânea e pelo diálogo. Não é à toa que a marca decisiva e prejudicial da sociedade é que ela leva a pluralidade ao ‘denominador comum’ da unicidade das opiniões, pontos de vistas e valores que passam a ser tacitamente compartilhados pelos membros da sociedade, pois

[...] 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 variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária<sup>244</sup>.

De acordo com a autora, a eclosão da esfera social é o “desdobramento”<sup>245</sup> do “fenômeno”<sup>246</sup> de funcionalização do espaço público por interesses privados desde a criação do Estado-nação junto à emancipação burguesa e o já em curso desenvolvimento do capitalismo industrial. Os “primeiros estágios da

<sup>243</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 9, p. 85.

<sup>244</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6, p. 49.

<sup>245</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 5, p. 34

<sup>246</sup> Ibidem, p. 33

sociedade”<sup>247</sup> marcam não só a funcionalização da política, mas ao mesmo tempo as exigências de comportamentos a certos padrões e valores sociais. Nesses primeiros estágios as exigências eram dirigidas a certas classes da população<sup>248</sup>, contudo, o “último estágio desse moderno desdobramento”<sup>249</sup> é caracterizado pelo conformismo da sociedade de massa, cujo surgimento “indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única”<sup>250</sup>, pois “com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade”<sup>251</sup>.

Arendt também enfatiza o desdobramento do advento do social até seu ponto de mais alto desenvolvimento na sociedade de massas por meio da análise do surgimento da moderna ciência da economia, “cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade”<sup>252</sup> e atingiu seu completo desenvolvimento com as ciências sociais. A moderna ciência da economia é embasada pelo mesmo conformismo encontrado na sociedade, pela ideia de que os homens se comportam ao invés de agir<sup>253</sup>. Por meio do instrumento técnico da estatística, tende a enxergar qualquer ação espontânea e evento histórico como desvios e flutuações justamente porque quebram a suposta cadeia causal dos acontecimentos e os padrões de comportamento ao trazerem a novidade para o âmbito dos assuntos humanos. Dessa forma, a política como o palco da liberdade, vivenciada na ação espontânea, e a história como palco de eventos iluminadores que dão

---

<sup>247</sup> Ibidem. *Entre o Passado e o Futuro*. “A Crise na cultura: sua importância social e política”, p. 251. No original em inglês o termo usado é, de fato, ‘stages’. Cf. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1993. “The Crisis in culture”: “There is, however, an important difference between the earlier stages of society and mass society with respect to the situation of the individual. As long as society itself was restricted to certain classes of the population, the individual’s chances for survival against its pressures were rather good [...]” (p. 200). Usamos a palavra ‘estágio’, pois é de nosso interesse enfatizar o modo como a própria Arendt descreve o ‘desdobramento’ da sociedade até a sociedade de massas; e a autora descreve esse desdobramento como um ‘desenvolvimento’. Contudo, não queremos passar a impressão de que há um desenvolvimento necessário da sociedade à sociedade de massas, tampouco que, ao atingir o estágio da sociedade de massas os primeiros estágios da sociedade foram superados. Acreditamos que Arendt nunca pretendeu um encadeamento necessário entre sociedade e sociedade de massas ao descrever o advento do social, e o que fizemos aqui foi apenas colocar nos termos da própria autora o desdobramento do advento do social e a sua relação com a sociedade de massas. Referências posteriores à obra serão realizadas com a sigla “EPF”, seguida do título do ensaio e da paginação.

<sup>248</sup> Ibidem. Cf. *EPF*. “A Crise na cultura: sua importância social e política”, p.251.

<sup>249</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo II, seção 6, p. 49. Cf. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958. Chapter II, section 6: “The phenomenon of conformism is characteristic of the last stage of this modern development” (p. 40).

<sup>250</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>252</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>253</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo II, seção 6, pp. 50,51.

sentido a um período histórico, deixam de ter qualquer significado porque seus objetos - a ação e os eventos- deixaram de ser vistos como contingências humanas e passaram a ser vistos como exercendo funções previsíveis dentro da sociedade de massas<sup>254</sup>. Como mostra Paulo Bodziak:

[...] nas ciências sociais, em quaisquer dos seus esquemas teóricos, todos os homens e mulheres não são compreendidos em suas singularidades, mas como ‘funções’ da sociedade. Como toda resposta encontrada pela ciência é uma réplica à pergunta formulada pelo próprio cientista, os fatos históricos podem facilmente ser ajustados às categorias que a ciência social lhes impor<sup>255</sup>.

Para a autora:

A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político não mais secreto de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência<sup>256</sup>.

A consolidação da uniformidade estatística é o resultado do desenvolvimento da moderna ciência da economia em ciências sociais e do desdobramento dos primeiros estágios da sociedade na sociedade de massas, onde a ação foi completamente substituída pelo comportamento. Arendt é bastante clara quanto a isso ao dizer:

Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a uma parcela de suas atividades, o surgimento das ‘ciências do comportamento’<sup>257</sup> indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o ‘comportamento social’ converteu-se em modelo de todas as áreas da vida<sup>258</sup>.

Vê-se que a caracterização do advento do social é chave de compreensão da sociedade de massas, pois a uniformidade, o conformismo a certos padrões e valores sociais em detrimento da ação espontânea, a normalização, a exigência de uma opinião única em lugar da diversidade de opiniões e de pontos de vista são marcadamente, também, as características da sociedade de massas. Porque sociedade e sociedade de massas são estágios, um mais inicial e outro mais avançado, do desdobramento do mesmo fenômeno de tomada do domínio público por interesses privados, essas

<sup>254</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo II, seção 6, p. 49.

<sup>255</sup> BODZIAK JUNIOR. P. *Em defesa do pensamento: modernidade e a crítica às ciências sociais em Hannah Arendt*. (2017). Capítulo 3, p. 149.

<sup>256</sup> ARENDT. H. CH. Capítulo II, seção 6, p. 53.

<sup>257</sup> Arendt afirma serem as ciências sociais ciências do comportamento. Cf. CH. Capítulo II, seção 6, p. 55.

<sup>258</sup> ARENDT. H. CH. Capítulo II, seção 6, p. 55.

características não só se mantêm na sociedade de massas, como atingem os estratos sociais como um todo.

Em *A Condição Humana*, Arendt explicita suas preocupações com o advento e os desdobramentos do social ao abordar a ‘vitória do *animal laborans*’. Durante o desenvolvimento da argumentação acerca do social, a autora vai paralelamente mostrando que, com o desenvolvimento dessa esfera, foi se consolidando na modernidade uma ‘mentalidade’ ou um ‘modo de vida’ não mundano embasado na atividade solitária do trabalho em decorrência do desenvolvimento do capitalismo industrial e em detrimento da mentalidade do *homo faber* e do modo de vida do homem de ação. Desse modo, nosso esforço agora será o de mostrar que o desenvolvimento do modo de vida do *animal laborans*, em detrimento das outras atividades da vida ativa, se inicia com o desenvolvimento da sociedade e está cada vez mais consolidado na sociedade de massas. Ao mesmo tempo, colocaremos em evidência quais as consequências do desenvolvimento da ‘mentalidade’ e do ‘modo de vida’ do *animal laborans* para o âmbito político nessa sociedade. Apontaremos, em primeiro lugar, as diferenças mais significativas entre as atividades realizadas pelos indivíduos enquanto *homo faber* e enquanto *animal laborans* para mostrar que houve uma paulatina ‘substituição’ da atividade do *homo faber* pela atividade do *animal laborans*, correspondente à ascensão do trabalho ao topo das atividades da *vita activa*. Em segundo lugar, mostraremos que essa ascensão se relaciona diretamente com o surgimento do domínio do social na era moderna e que a substituição da mentalidade do *homo faber* pela mentalidade do *animal laborans* está mais consolidada na sociedade de massas.

Arendt nos explica que a distinção entre as atividades da obra e do trabalho foi ignorada tanto na tradição pré-moderna quanto na tradição moderna do pensamento político e nas modernas teorias sobre o trabalho. Como consequência, as atividades do trabalho e da obra foram consideradas como iguais ou usadas como sinônimas. Nesse sentido, a distinção entre trabalho e obra proposta por Arendt é de acordo com ela própria “inusitada”<sup>259</sup>. De modo geral e ainda bastante abstrato, a atividade do trabalho é caracterizada por ter como condição a própria vida. Isso significa que o trabalho está a serviço da manutenção do movimento cíclico de perecimento e regeneração do processo vital, sendo responsável pela manutenção das vidas individuais e da subsistência dos

---

<sup>259</sup> Ibidem.

corpos vivos a partir do fornecimento de coisas a serem consumidas. A atividade da obra não está intimamente ligada à natureza ou a seu serviço como o trabalho, não é capaz de manter a existência das vidas biológicas, mas é capaz de fornecer um abrigo às vidas humanas individuais e permitir um refúgio aos seres humanos da força da natureza a partir da construção de um mundo artificial de coisas, objetos duráveis destinados ao uso que conferem estabilidade e solidez à vida humana. Ao permitir a construção de um mundo não natural, a atividade da obra tem como condição a própria mundanidade. Contudo, tanto os produtos da obra quanto os produtos do trabalho fazem parte do mundo de certa forma. Os produtos da obra “garantem a permanência e a durabilidade sem as quais o mundo absolutamente não seria possível”<sup>260</sup>. Dentro do artifício humano se encontram também os produtos do trabalho, ou seja, os bens de consumo que asseguram a sobrevivência das vidas singulares que o habitam. A diferença entre os produtos da obra e os produtos do trabalho reside no critério da mundanidade. Como “o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no mundo”<sup>261</sup>, os produtos do trabalho são as coisas tangíveis menos duráveis e, nesse sentido, “menos mundanas e ao mesmo tempo mais naturais”<sup>262</sup> por servirem ao consumo e mal sobreviverem ao ato de sua produção. Pelo mesmo critério, os produtos da obra são as coisas tangíveis mais mundanas e menos naturais por perdurarem no mundo mesmo depois de fabricados, e muitas vezes permanecerem nele por mais tempo que a vida daqueles que os produziram.

Para compreender a indistinção entre trabalho e obra e a posterior proeminência do trabalho, que se tome brevemente os momentos históricos que são centrais nessas questões para Arendt. Na Grécia Antiga, por exemplo, a indistinção entre trabalho e obra decorria de um considerável desprezo pelas atividades que não eram políticas, que de algum modo exigiam algum tipo de esforço e diminuía o tempo livre do cidadão para a participação na polis. Nesse sentido, tanto o trabalho do corpo, que garantia a subsistência, quanto as atividades da obra, que produziam objetos para o uso, eram consideradas inferiores às atividades políticas da ação e do discurso. A polis não aceitava como cidadãos aqueles que produziam objetos de uso por considerar que

---

<sup>260</sup> Ibidem. Seção 12, p. 116.

<sup>261</sup> Ibidem. Seção 12, p. 118.

<sup>262</sup> Ibidem. Seção 13, p. 119.

tinham como principal interesse “o seu ofício e não a praça pública”<sup>263</sup> e desprezava muito mais aqueles que exerciam a atividade do trabalho por ser a ocupação na qual o corpo se desgasta mais<sup>264</sup>. Desse modo, no curto período áureo da polis, tínhamos o enaltecimento da *vita activa* sobre a *vita contemplativa*<sup>265</sup>, e dentro da própria *vita activa* a atividade política por excelência se sobrepunha às demais. A hierarquia dessas atividades era: ação, obra e trabalho, respectivamente.

Apesar de não podermos dar conta aqui da explicação detida das inversões ocorridas entre *vita activa* e *vita contemplativa*, podemos dizer brevemente que essa hierarquia é colocada em xeque ainda na Grécia Antiga com o pensamento de Platão ao enaltecer o modo de vida do filósofo. Concebendo como governante da cidade o rei-filósofo, Platão buscou reger os assuntos humanos por meio de padrões absolutos em lugar da ação espontânea e imprevisível e do exercício da persuasão por meio da troca de opiniões e pontos de vista entre os cidadãos. Platão introduz, então, uma separação entre aqueles que são sábios e aqueles que agem, delegando aos sábios a competência para governar a cidade<sup>266</sup>. O resultado é a eliminação da ação do campo da política, assim como a eliminação da própria pluralidade que o constitui, já que o rei-filósofo não lida com opiniões e pontos de vista, mas com a verdade alcançada na contemplação do eterno. Eliminando a ação e a pluralidade, o próprio domínio público é suprimido. De acordo com Arendt, os filósofos opuseram “a contemplação indistintamente a todo tipo de atividade”<sup>267</sup>, como resultado “a atividade política foi rebaixada à posição da necessidade, que, doravante, passou a ser o denominador comum de todas as articulações da *vita activa*”<sup>268</sup>.

No embate entre ‘o filósofo e a polis’, encontramos então o primeiro momento da inversão da tradição do pensamento político ocidental que se embasava na hierarquia entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Nesta primeira inversão a própria ordenação da *vita activa* muda, pois a partir do momento que os assuntos humanos passam a ser regidos por padrões absolutos na busca de conferir solidez e estabilidade à instabilidade inerente ao espaço público, vê-se uma substituição da ação pela obra, pois a durabilidade, a estabilidade e a permanência são os critérios do *homo faber* a partir dos

---

<sup>263</sup> Ibidem. Capítulo III, seção 11, p. 100.

<sup>264</sup> Ibidem. Cf. Capítulo III, seção 11, p. 100.

<sup>265</sup> A *vita contemplativa* era formada pelas atividades do espírito: vontade e pensamento.

<sup>266</sup> ARENDT. H. *A Condição Humana*. Cf. Capítulo V, seção 31, p. 278.

<sup>267</sup> Ibidem. Capítulo III, seção 11, p. 105.

<sup>268</sup> Ibidem.

quais ele julga o produto de sua atividade<sup>269</sup>. A fabricação, podendo ocorrer só no isolamento, consiste em reificar a imagem mental criada pelo *homo faber*. Essa imagem serve como medida ou padrão para guiar o processo de fabricação do objeto.

A proeminência da obra em relação às demais atividades da *vita activa* permanece da era pré-moderna à era moderna, mas é na transição entre Idade Média e Idade Moderna que a atividade que marca a modernidade, a obra, passa a ganhar contornos da atividade do trabalho, de modo que novamente, embora por motivos distintos, obra e trabalho não sejam diferenciados<sup>270</sup>. Arendt nos explica no Capítulo IV, seção 22 (O mercado de trocas) como se deu essa transição da Idade Média para a Idade Moderna e a paulatina glorificação do trabalho em detrimento da obra. Uma das marcas da Idade Média eram os “bairros comerciais e artesanais das cidades”<sup>271</sup> onde os artesãos exibiam e trocavam o que produziam. A atividade da obra na Idade Média já se diferencia da obra realizada na Antiguidade, onde o artesão produzia sozinho o seu produto no mais completo isolamento. A Idade Média inaugura a ‘obra em equipe’ a partir da qual um mestre tem na sua companhia vários artesãos ou ajudantes para realizar o seu ofício. Como Arendt nos diz: “difícilmente algo pode ser mais alheio à manufatura<sup>272</sup>, ou mais destrutivo, que a obra em equipe”<sup>273</sup>, porque a obra em equipe é “uma variante da divisão de trabalho e pressupõe a ‘subdivisão das operações nos movimentos simples que a constituem’”<sup>274</sup>. Isso significa que não só o isolamento necessário para a atividade da obra deixa de existir, prejudicando a capacidade criativa, como também a competência de sua obra, uma vez que o artesão não tem mais o controle sobre o objeto fabricado<sup>275</sup>.

A Idade Média era caracterizada por uma sociedade de produtores baseada na ‘produção conspícua’<sup>276</sup>. Essa sociedade foi substituída pela “sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo

<sup>269</sup> Ibidem. Cf. Capítulo V, seção 31, p. 281.

<sup>270</sup> Não podemos dar conta de tratar dos motivos históricos pelos quais a atividade do trabalho sobrepuja a obra na Idade Moderna. O que podemos é indicar brevemente o evento histórico decisivo para a ascensão do trabalho- a Reforma Protestante- que levou à expropriação das terras da Igreja. A atividade do trabalho se emancipa da esfera privada a partir do processo de secularização do domínio público e da expropriação das terras da Igreja. Essa emancipação significou a liberação da força de trabalho do lar para a esfera pública, onde passou a ser vendida (Cf. CH. Capítulo VI, seção 35, pp. 313 e ss).

<sup>271</sup> ARENDT. H. *A Condição Humana*. Capítulo IV, seção 22, p. 200.

<sup>272</sup> ‘manufatura’ tem o significado de ‘obra feita à mão’.

<sup>273</sup> ARENDT. H. *A Condição Humana*. Capítulo IV, seção 22, pp. 201,202.

<sup>274</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>275</sup> Ibidem. Cf. Capítulo IV, seção 22, p. 201.

<sup>276</sup> Ibidem. Capítulo IV, seção 22, p. 200.

manufatureiro”<sup>277</sup>. O fim da produção conspícua “chegou com a ascensão do trabalho e com a sociedade do trabalho”<sup>278</sup>. No início da era moderna, no mercado de trocas – “o último domínio público”<sup>279</sup> - os indivíduos que lá se encontravam não apareciam mais como fabricantes, nem como pessoas, mas como “donos de mercadorias e valores de trocas”<sup>280</sup>. Mas, mesmo neste início, a sociedade comercial era regulada pelos critérios do *homo faber*, ou seja, pela durabilidade do produto e por este ser um objeto de uso. Nesta transição entre Idade Média e Idade Moderna não há apenas uma nova mudança na hierarquia das atividades da *vita activa*, mas uma mudança significativa na própria compreensão do espaço público, pois as atividades exercidas nele mudaram. De espaço da política entre os cidadãos que agiam e falavam em concerto na polis, na Idade Média torna-se decididamente o mercado de trocas do *homo faber* e depois, na era moderna, o local de realização do trabalho e do consumo.

Além desta consequência, durante essa transformação do artesanato isolado para a manufatura destinada ao mercado de trocas, paulatinamente, a qualidade do produto fabricado é diminuída, pois não possui mais valor intrínseco, mas valor de troca. Arendt diz:

é somente no mercado de trocas, onde todas as coisas podem ser trocadas por outras, que todas elas se tornam ‘valores’, quer sejam produtos do trabalho ou da obra, quer sejam bens de consumo ou objetos de uso, quer necessários à vida do corpo, ou ao conforto da existência ou à vida do espírito<sup>281</sup>.

O fato dos objetos perderem a sua ‘valia’ intrínseca e objetiva e se tonarem ‘valores’, meras mercadorias, gera “a tão deplorada desvalorização de todas as coisas”<sup>282</sup> e indica que a mentalidade do *homo faber*, produtor de valores objetivos e padrões absolutos, vai sendo substituída pela mentalidade do *animal laborans*, cuja atividade produz valores relativos socialmente determinados. Ainda indica que o último domínio público do mercado de trocas foi substituído pelo domínio social, onde o trabalho e o consumo, as atividades de manutenção da vida, são realizados em público em uma escala mundial. Nas palavras de Arendt:

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de

---

<sup>277</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> Ibidem.

<sup>280</sup> Ibidem.

<sup>281</sup> Ibidem, p.204.

<sup>282</sup> Ibidem, p. 207.

trabalhadores<sup>283</sup> e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentram-se imediatamente na única atividade necessária para manter a vida. [...] A sociedade é 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<sup>284</sup>.

A ascensão da atividade do trabalho em detrimento das outras atividades da *vita activa* corresponde, então, ao início do desenvolvimento do social, cuja marca é a ascensão ao domínio público das atividades privadas do trabalho e do consumo. Quando estabelece o seu próprio domínio público, correspondente ao domínio do social, o trabalho liberta da privatividade do lar a sua produtividade. Uma produtividade própria presente na força humana, “cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas, é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais que o necessário à sua ‘reprodução’”<sup>285</sup>. Por ser agora exercido pela força de trabalho de toda uma sociedade, deixa de ser caracterizado por um movimento cíclico, correspondente ao processo de crescimento, metabolismo e posterior declínio da vida individual, e passa a ser caracterizado pelo progressivo desenvolvimento ou por um crescimento artificial constante<sup>286</sup>. A especificidade da produtividade da atividade do trabalho levou à sua glorificação na era moderna e à indistinção entre obra e trabalho<sup>287</sup>.

O desaparecimento da distinção entre trabalho e obra faz com que todas as coisas produzidas sejam consideradas não a partir de “sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultado da força viva do trabalho e como funções de todo processo vital”<sup>288</sup>. Se o processo de sustento da vida biológica só pode ser garantido pelo consumo e o trabalho provê os meios de consumo, então, tudo é produzido em vistas da manutenção do processo vital da humanidade. Nesse processo repetitivo e crescente de manutenção da vida em que se produzem coisas para serem consumidas, deixa-se de produzir coisas

---

<sup>283</sup> Apesar dessa sociedade de trabalhadores surgir com o início do capitalismo manufatureiro, não significa que todos os seus membros venham a ser “realmente um trabalhador [*laborer*] ou um operário [*worker*]” (CH, Capítulo II, seção 6, p. 56), basta que “todos os seus membros considerem tudo o que fazem primordialmente como modo de sustentar suas próprias vidas e as de suas famílias” (ibidem).

<sup>284</sup> ARENDT. H. *A Condição Humana*. Capítulo II, seção 6, p. 56.

<sup>285</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 11, p. 108.

<sup>286</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6, pp. 57,58.

<sup>287</sup> A argumentação de Arendt, a partir da seção 6 do Capítulo II e posteriormente no capítulo III, onde o diálogo é principalmente com Karl Marx com relação à atividade humana do trabalho, perde a sua caracterização abstrata, desenvolvida desde o Capítulo I na descrição das atividades da *vita activa*, e se torna mais concreta ao se referir ao trabalho dentro das fábricas e ao próprio desenvolvimento do capitalismo industrial. Arendt deixa ainda mais explícita a sua referência ao trabalho dentro das fábricas na nota 81 da seção 9 do capítulo II, cujo livro citado de Pierre Brizon *Histoire du travail et des travailleurs*, diz ela, discorre sobre as “condições de trabalho em uma fábrica do século XVII” (p. 89).

<sup>288</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 11, p.110.

cuja qualidade é a durabilidade e cujo caráter é mundano, isto é, cujo caráter é o de pertencer ao artifício humano e nele permanecer por um tempo indeterminado. O produto do trabalho, bem de consumo, permanece no mundo brevemente e logo retorna à natureza, “seja por meio da absorção no processo vital do animal humano, seja por meio da deterioração”<sup>289</sup>. A sua não durabilidade pode levar à própria destruição da permanência do mundo enquanto artifício humano. Nas palavras da autora:

A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim, onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição<sup>290</sup>.

A destruição da durabilidade do mundo por meio do consumo que mantém o processo vital ocorre quando há um desequilíbrio entre o trabalho ou a produção de bens de consumo e o próprio consumo. Esse desequilíbrio foi estimulado pelo “processo [...] de crescimento da riqueza, da propriedade e da aquisição”<sup>291</sup>. Quando a riqueza se transformou em capital e sua função era gerar mais capital, o processo de crescimento passou a ser compreendido como um fenômeno progressivo<sup>292</sup>. Esse processo, “dada a sua aparente interminabilidade, foi concebido como um processo natural, e mais especificamente, à imagem do processo vital”<sup>293</sup>. Porque a atividade do trabalho gera sempre um excedente por meio de sua força de trabalho, se produz um progressivo aumento dos bens de consumo que ultrapassam as capacidades individuais de consumi-los. O processo do trabalho gera uma abundância que, ao não ser consumida, leva à constante e progressiva destruição da durabilidade do mundo, pois

Os produtos do trabalho não se tornam mais duráveis por serem abundantes, e não podem ser ‘amontoados’ e armazenados para juntar-se à propriedade de um homem; pelo contrário, é bem provável que desapareçam no processo de apropriação, ou ‘pereçam inutilmente’ caso não sejam consumidos ‘antes que se estraguem’<sup>294</sup>.

O desequilíbrio entre o que é produzido pelo trabalho e o que efetivamente se consome foi proporcionado também pela utilização feita pelo *animal laborans* das ferramentas fabricadas pelo *homo faber* para o uso. Do ponto de vista do trabalho, essas

---

<sup>289</sup> Ibidem.

<sup>290</sup> Ibidem.

<sup>291</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 14, p. 130.

<sup>292</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo II, seção 9, p. 84.

<sup>293</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 14, p. 130.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 134.

ferramentas “reforçam e multiplicam a força humana até quase substituí-la”<sup>295</sup>, aumentam a produtividade do *animal laborans*, produzem uma abundância de bens de consumo e aliviam “o fardo do trabalho do *animal laborans*”<sup>296</sup>. A partir da apropriação das ferramentas e instrumentos do *homo faber* pelo *animal laborans*, torna-se possível estabelecer uma distinção entre obra e trabalho relacionada intimamente com a permanência e durabilidade do artifício humano. A distinção é colocada por Arendt da seguinte maneira:

O processo de fabricação de uma coisa é limitado, e a função do instrumento atinge um fim previsível e controlável no produto acabado; o processo vital que exige o trabalho é uma atividade interminável, e o único ‘instrumento’ à sua altura teria de ser um *perpetuum mobile* [...] <sup>297</sup>.

A atividade da obra possui como fim a produção de um objeto de uso e utiliza os instrumentos e ferramentas como meio para chegar ao final do processo de fabricação<sup>298</sup>. Nesse sentido, a obra é executada com base na categoria de meios e fins pela qual o fim, a fabricação de determinado objeto, é previsível e controlável<sup>299</sup>. A fabricação do objeto é executada sob a orientação de um modelo, de uma imagem ou ideia a partir da qual o *homo faber* reifica a matéria bruta e a transforma em um objeto<sup>300</sup>. Esse modelo, anterior e orientador do processo da fabricação, permanece mesmo depois de fabricado o objeto e permite a fabricação do mesmo objeto novamente. No caso da atividade do trabalho, porque se realiza com vistas a garantir o processo repetitivo e interminável do ciclo biológico ao produzir bens de consumo, transforma a categoria de meios e fins em um eterno meio, “meio de subsistência e de reprodução da força de trabalho”<sup>301</sup>. Porque a sua produção não tem um fim previsível nem pode ser controlada, todo suposto ‘fim’ se torna ‘meio’ para outro ‘fim’ e, assim, a produção do trabalho segue repetitivamente<sup>302</sup>. O fim do processo de trabalho só ocorre com a exaustão da força de trabalho. Essa diferenciação entre a produção da obra e a do

<sup>295</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 16, p. 150.

<sup>296</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 20, p. 179.

<sup>297</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 16, p. 151.

<sup>298</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo IV, seção 19, p. 178.

<sup>299</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo IV, seção 19, p. 178.

<sup>300</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo IV, seção 19, p. 175.

<sup>301</sup> Ibidem. CH. Capítulo IV, seção 19, p. 178.

<sup>302</sup> De acordo com Arendt: “a repetição caracteriza o trabalho” (CH, capítulo IV, seção 19, p. 176). Porque o trabalho é vinculado diretamente ao processo de subsistência do próprio corpo a repetição lhe é inerente e compulsória: “o homem tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer” (ibidem, p. 179). No caso da obra a permanência do modelo ou da ideia, mesmo depois de terminada a atividade, lhe confere uma “multiplicação potencial” (Ibidem, p. 176) inerente.

trabalho é, portanto, não só quantitativa, mas qualitativa<sup>303</sup>: enquanto o trabalho produz uma abundância de bens de consumo que em pouco tempo desaparecem do mundo, desgastando a sua durabilidade e a possibilidade de permanecer como abrigo das vidas humanas, a obra produz objetos de uso cuja qualidade é a durabilidade e, assim, confere ao mundo a estabilidade e a solidez necessárias para permanecer para as próximas gerações ou para servir de abrigo às pessoas mortais e instáveis.

A durabilidade dos objetos fabricados lhes permite ter certa independência daqueles que os fabricaram e daqueles que os usam. O fato de permanecerem no mundo mesmo após o uso os torna capazes de “estabilizar a vida humana”<sup>304</sup> que, como Arendt afirma, é “sempre cambiante”<sup>305</sup>. O relacionamento constante com os mesmos objetos, ou ainda, com a objetividade destes, confere às pessoas a possibilidade de construir de maneira estável a sua identidade ou sua subjetividade<sup>306</sup>. Dito de outro modo, a construção da subjetividade requer estabilidade e esta é conferida às pessoas pela obra do *homo faber*. Desse modo, se o artifício humano perder sua durabilidade, resta apenas

---

<sup>303</sup> A obra é organizada pelo princípio da especialização. A especialização corresponde à organização da produção de um objeto determinado que, porque é orientada pela imagem criada pelo próprio *homo faber*, requer dele algumas habilidades para reificar a matéria e produzir o objeto final à imagem do modelo por ele criado. Mesmo quando a obra é realizada por várias ‘mãos’, não deixa de seguir um modelo ideal, exige-se, do mesmo modo, diferentes habilidades que passam a ser então reunidas, organizadas e realizadas em conjunto. No caso do trabalho, a organização de sua produção se dá pela divisão de trabalho. Diferentemente da especialização da obra, essa divisão “pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades singulares para as quais nenhuma habilidade especial é necessária” (*CH*, capítulo IV, seção 18, p. 171). O trabalho ocorre através da equiparação e a da redução de todas as pessoas a meras forças de trabalho, ou a meras quantidades de força de trabalho. As atividades exercidas durante o processo de trabalho podem ser somadas porque não há distinção entre elas, porque são vistas apenas como quantidades iguais de força de trabalho. A soma das várias forças de trabalho a partir da divisão do trabalho proporciona o aumento da produtividade do trabalho. Ambas as atividades têm em comum apenas o princípio da organização baseado no fato dos homens serem capazes de agir e, principalmente, de agir em concerto. Contudo, embora a obra e o trabalho se baseiem num tipo de organização proveniente do espaço público político ao pressuporem a ação conjunta de várias pessoas, as ações empreendidas nessas atividades são radicalmente diferentes da ação política. Diferente da obra, a ação política não é de modo algum guiada pela utilidade, nunca é um meio para alcançar um fim, mas um fim em si mesma. No campo da ação política não se pode justificar qualquer ação como um meio necessário para atingir um determinado fim, como geralmente ocorre quando se faz uso da violência no campo político. A ação é estimulada por interesses públicos comuns que colocam os indivíduos em relação e os faz agir em concerto. E se tem algo que a ação ‘produz’, esse algo é outra ação. E junto com o discurso, por sua vez, as ações ‘produzem’ histórias que podem ser narradas. Além disso, apesar de ter um início determinado, a ação política não tem um fim previsível como a obra, ela é caracterizada pela mais completa indeterminabilidade e imprevisibilidade. Do mesmo modo, a ação política difere da atividade de trabalhar principalmente pelo fato daquela singularizar as pessoas, torná-las únicas e insubstituíveis enquanto a atividade do trabalho ocorre através da equiparação e a da redução de todas as pessoas a meras forças de trabalho, ou a meras quantidades de força de trabalho, apagando qualquer marca de singularidade e de distinção entre elas. Ao trabalhar o indivíduo não é mais do que representante da espécie humana.

<sup>304</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo IV, seção 18, p. 170.

<sup>305</sup> Ibidem.

<sup>306</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo III, seção 12. De acordo com Arendt, as coisas feitas para o uso “à medida que usamos nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbios entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens” (p. 116).

a natureza e a força do seu movimento cíclico e repetitivo a subjugar o homem enquanto animal humano<sup>307</sup>. Nas palavras de Arendt: “sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade”<sup>308</sup>.

Em um mundo onde a obra passou a ser executada à maneira do trabalho ou onde o trabalho quase substituiu toda obra, as características da atividade do *homo faber* não fazem mais sentido. A categoria de meios e fins e o caráter instrumental das ferramentas simplesmente não fazem mais sentido porque o *animal laborans* realiza uma atividade que se repete entre trabalho e consumo e onde todo fim se torna um novo meio<sup>309</sup>. Igualmente não faz mais sentido tentar distinguir entre o fabricante e os instrumentos usados por ele livremente, conforme lhe é útil durante a produção. Agora com a atividade do trabalho se tem uma “unificação rítmica do corpo do trabalhador com seus utensílios”<sup>310</sup>, porque a produção em abundância exige, em curto tempo, uma “execução ritmicamente ordenada e, na medida em que muitos operários se aglomeram, exige uma coordenação rítmica de todos os movimentos individuais”<sup>311</sup>.

Porque o *animal laborans* não é capaz de enxergar sua atividade como edificadora do mundo, as ferramentas e utensílios apenas sevem como facilitadores da promoção do processo vital e, portanto, são facilmente descartáveis e substituíveis por qualquer outra tecnologia que permita a promoção contínua e crescente do consumo que alimenta o processo vital da humanidade. Desse modo, do primeiro estágio<sup>312</sup> de desenvolvimento da tecnologia, com a invenção da máquina a vapor, ao último estágio da automação, o resultado foi a destruição da categoria de meio e fim do *homo faber* e de seus ideais de permanência, estabilidade e durabilidade, “sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*”<sup>313</sup>. Em uma sociedade de trabalhadores, então, o mundo se torna cada vez mais incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano: oferecer às pessoas uma morada mais permanente e estável que suas vidas mortais.

A atividade do trabalho, então, “corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou antes, à perda do mundo”<sup>314</sup>. Primeiro porque a atividade do trabalho, ao reproduzir o processo vital em escalas mundiais e de maneira sempre crescente, o faz produzindo objetos não duráveis e facilmente substituíveis. Assim, destrói a

<sup>307</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo IV, seção 18, p. 171.

<sup>308</sup> Ibidem. CH. Capítulo IV, seção 18, p. 171.

<sup>309</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo III, seção 20, p. 180.

<sup>310</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 20, p. 181.

<sup>311</sup> Ibidem.

<sup>312</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo III, seção 20, pp.184-186.

<sup>313</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 16, p. 156.

<sup>314</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 15, p. 142.

durabilidade, a estabilidade e a permanência do mundo. Em segundo lugar, porque ao realizar a atividade do trabalho as pessoas estão imersas no ciclo recorrente de funcionamento do próprio corpo, ou seja, são expulsas do mundo tanto no seu aspecto público quanto privado, são expulsas do convívio humano e lançadas para dentro de si mesmas, para dentro da sua própria subjetividade, onde o importante é o manter-se vivo<sup>315</sup>. A convivência ou o estar junto com outros na atividade do trabalho não é de modo algum o tipo de convivência política, justamente porque esta exige e pressupõe a distinção entre os indivíduos e se estabelece discursivamente. A ação e o diálogo colocam as pessoas em relação e deixam pública a singularidade de cada uma delas. Os trabalhadores, contudo, não são vistos e não se veem enquanto pessoas singulares capazes de ação conjunta discursiva, mas como meros organismos vivos, cuja única relação estabelecida se dá pelo esforço corporal compartilhado por todos em silêncio. Nesse sentido, o trabalho é fundamentalmente uma atividade que ocorre no mais completo desamparo, estado em que “não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade”<sup>316</sup>. De acordo com Arendt, “tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentess”<sup>317</sup>.

Ao ser organizado pela divisão do trabalho e realizado coletivamente com o uso da tecnologia, a atividade do trabalho se tornou uma atividade social, deixando de ser responsável pela manutenção de vidas individuais para ser responsável pela vida de toda a humanidade. Dito de outro modo, o trabalho se tornou uma atividade realizada pela sociedade “concebida como um único sujeito”<sup>318</sup>. A divisão do trabalho, ao se basear na reunião de forças de trabalho, cria uma única e grande força de trabalho. De acordo com Arendt, essa “unidade [*one-ness*] é exatamente o oposto da cooperação; ela indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável”<sup>319</sup>.

A **uniformidade** predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua **conformidade**, têm íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de que cada

---

<sup>315</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo III, seção 15, p. 142.

<sup>316</sup> Ibidem, p 268.

<sup>317</sup> Ibidem.

<sup>318</sup> Ibidem. CH. Capítulo II, seção 6, p. 53, nota 36.

<sup>319</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 16, p. 153.

um pode sentir que **não é mais um indivíduo**, mas um com os outros<sup>320</sup>.

Já havíamos visto que a sociedade de massas é o estágio de desenvolvimento do social. Fica mais claro, agora, que esse desenvolvimento foi acompanhado da progressiva consolidação do *animal laborans* e de sua atividade, o trabalho, porque a sociabilidade surgida dessa atividade se baseia em uniformidade, uma das tantas características do social que se tornaram mais aprofundadas na sociedade de massas. Dessa forma, uma sociedade de trabalhadores é, então, uma sociedade socializada de “espécimes sem-mundo da espécie humana”<sup>321</sup> e corresponde ao estágio de maior desenvolvimento do advento do social, isto é, à sociedade de massas.

Essa sociedade socializada torna-se cada vez mais não mundana não apenas por ser uma sociedade de trabalhadores, mas também pelo seu caráter potencialmente consumidor. Apesar de ainda não estar concretizada, a sociedade de consumidores é, de acordo com Arendt, o “ideal da sociedade de hoje”<sup>322</sup> e pode vir a se efetivar se as proporções entre o trabalho e o consumo mudarem, se trabalharmos menos e tivermos mais tempo livre. Mas, dado o avanço tecnológico e o desenvolvimento da automação, não estamos muito longe de efetivamente diminuir consideravelmente o tempo gasto em trabalhar. Arendt se preocupa justamente com o modo como esse tempo livre possa vir a ser gasto: ou em “atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo que hoje chamamos de ‘passatempos’ [hobbies]”<sup>323</sup> ou no consumo de superfluidades<sup>324</sup>. Mesmo aliviadas do fardo do trabalho as pessoas não estariam libertas da necessidade, pelo contrário, estariam cada vez mais presas a ela por acreditarem que a felicidade só pode ser alcançada através da aquisição e do consumo.

A sociedade de massas é, então, marcada pela consolidação crescente do modo de vida e da mentalidade do *animal laborans*, caracterizada pela preocupação com a

---

<sup>320</sup> Ibidem, p. 267. Grifos nossos.

<sup>321</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 16, p. 146.

<sup>322</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 17, p. 165.

<sup>323</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 15, p. 145.

<sup>324</sup> Arendt nos alerta que o consumo desenfreado, além de colocar em perigo a durabilidade do mundo, gera o problema do lazer, característico da cultura de massas. A cultura de massa relaciona-se diretamente à mentalidade formada na sociedade de massas, onde o importante é o consumo de tudo o que é útil para a manutenção da vida individual e para o entretenimento. A cultura na sociedade de massas perdeu todo seu papel político, que residia no modo de relacionamento dos indivíduos com o mundo e se expressava no cuidado e na responsabilidade com a sua preservação para as gerações futuras. O que se perde cada vez mais na sociedade de massas é a capacidade de levar os outros indivíduos habitantes do mundo em conta, porque as pessoas se preocupam cada vez mais apenas com as suas vidas individuais e privadas. Essa mentalidade da sociedade de massas é também limitadora da ação política, porque a própria participação na política exige a coragem do desprendimento das preocupações privadas com a própria vida, para, então, poder se preocupar com o mundo.

manutenção da vida privada e com a busca constante por uma felicidade que chega ao fim quando o objeto de consumo desejado é alcançado e que, por isso mesmo, não traz felicidade alguma, apenas satisfações momentâneas. Essa busca constante por momentos felizes realizados no consumo rápido afasta cada vez mais o homem de massa da possibilidade de se dedicar a qualquer outra atividade mais permanente e, enquanto tal, com algum significado e valor intrínseco. A falta de cuidado com o mundo enquanto artifício humano é reflexo desse modo de vida que não consegue enxergar nada como feito para durar, cuja valia está contida na sua objetividade, no fato de poder permanecer para as próximas gerações, e que não corresponde à função desse objeto nem ao seu valor social aferido pelo dinheiro enquanto mercadoria. A produção em abundância, marca da sociedade de massas, gera, então, uma “desvalorização de todas as coisas”<sup>325</sup>.

O homem da massa não consegue enxergar o valor da durabilidade e da permanência do mundo, tampouco, o significado gerado pelas atividades constituintes do mundo dos assuntos humanos, como a ação e o discurso. Enquanto *animal laborans*, o homem da massa preocupa-se apenas com a relação entre o seu metabolismo e a natureza. Não fabrica o mundo por meio da obra nem ajuda a tecer a teia de relações humanas construída por meio da ação, do discurso e do pensamento. O resultado é a perda de significado do mundo humano<sup>326</sup>. Este mundo só adquire significado quando a ação, o discurso e o pensamento são vistos, ouvidos, lembrados e narrados em uma estória. Só assim podem adquirir realidade e permanecerem para as próximas gerações.

Porque a lembrança só adquire realidade se for reificada, as atividades intangíveis da ação, do discurso e do pensamento precisam adquirir tangibilidade, gerada por meio da materialização realizada pela obra<sup>327</sup>. Como está fora do mundo das

---

<sup>325</sup> Ibidem. CH. Capítulo III, seção 22, p. 207.

<sup>326</sup> A crítica de Arendt quanto à falta de significado do mundo humano se dá tanto em relação ao aspecto da sociedade de massas como uma sociedade de trabalhadores quanto ao seu aspecto utilitarista. De acordo com a autora o problema de uma sociedade guiada pela categoria de meios e fins reside no fato de que tudo passa a ser um meio para se atingir um novo fim, sem que efetivamente exista um fim em si mesmo, algo que permaneça. O mundo perde significado porque nada permanece, tudo está envolto na cadeia de meios e fins. O mesmo acontece com o valor das coisas, pois se tudo serve apenas ao uso, não resta nenhum valor intrínseco. A sociedade utilitarista é tão nociva quanto a sociedade de trabalhadores e consumidores ao gerar igualmente a perda de significado e a desvalorização dos valores. De modo geral, Arendt está apontando que o problema não está nas atividades em si, pois cada uma tem a sua importância, o problema é quando o mundo humano passa a ser regido pela generalização de uma dessas experiências, seja só a experiência do trabalho, ou só a da obra e, até mesmo, só a da ação. Arendt está apontando que a vida, o mundo enquanto abrigo das pessoas, e o mundo humano enquanto comunidade política devem coexistir e, para isso, cada atividade deve ser exercida sem que os critérios de uma ou outra venham a recobrir umas às outras.

<sup>327</sup> Ibidem. Cf. CH. Capítulo III, seção 23, p. 217.

coisas e dos assuntos humanos, fora da teia de relações humanas, o homem de massa não é capaz de atribuir significado à sua atividade, à sua própria vida e ao mundo comum, porque o significado é justamente aquilo que permanece na teia de relações. O significado aparece no mundo dos assuntos humanos como estórias de vida que podem ser narradas e passam a fazer parte da teia de relações; essas estórias são o produto da ação e do discurso<sup>328</sup>. Dessa forma, a sociedade de massas tende a gerar ausência de significado porque dificulta a efetivação dessa teia de relações ao criar barreiras para a ação e para o discurso que a constituem.

Nas seções anteriores deste capítulo 2 procuramos mostrar como se formou historicamente a sociedade de massas e quais foram suas principais características, sobretudo no contexto dos regimes totalitários. Nossa argumentação esteve ancorada primordialmente na obra de 1951. Nesta seção, que fecha o capítulo, nos detemos na obra *A Condição Humana* para mostrar que Arendt se preocupa com a sociedade de massas não só por conta do evento totalitário, mas porque essa sociedade caracteriza-se, de modo geral, por dois aspectos importantes: a destruição do mundo enquanto artefato e abrigo humano, e a criação de barreiras para o aspecto público e, portanto, político do mundo, ao dificultar a coexistência das condições da política. Ambos os aspectos, como intentamos mostrar, são consequências do advento do social que efetivou a emancipação da atividade do trabalho da esfera privada à esfera pública e proporcionou sua realização em uma escala social, consolidando de modo crescente a mentalidade e o modo de vida do *animal laborans* no estágio da sociedade de massas. Desse modo, fica claro que o advento do social, tão caro à Arendt, é importante como chave de compreensão da sociedade de massas.

A argumentação desse capítulo 2 mostrou, por diferentes vias, que a sociedade de massas não é só apolítica, mas, potencialmente antipolítica e não está necessariamente ligada ao fenômeno totalitário. Tendo isso em vista, procuraremos evidenciar no último capítulo um aspecto das obras de Arendt pouco explorado: sua fé e esperança na política ou, ainda, a sua disposição em sempre prestar atenção na possibilidade de novos inícios.

---

<sup>328</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 25, p. 230.

### **3. A possibilidade, sempre presente, de novos inícios**

A última página de *As Origens do Totalitarismo* tem um teor de esperança e fé na mudança, a despeito de contextos políticos marcados pelo fechamento ou estreitamento da esfera pública. A nossa argumentação neste último capítulo da dissertação se esforça em enfatizar justamente os eventos que aparecem para a autora como os sinais que justificam a esperança e a fé na política, na possibilidade de restaurar a sua dignidade. O capítulo, dividido em três seções, primeiro busca mostrar que esta esperança está ancorada teoricamente na categoria da natalidade e factualmente, no movimento dos trabalhadores, com destaque especial ao evento da Revolução Húngara (1956), que aparece para a autora, como o primeiro grande sinal de esperança de restaurar o âmbito da política, mesmo durante o regime totalitário russo. Chamamos atenção justamente para a ausência de condições políticas favoráveis para a ocorrência da revolução e para a forma como ela se organizou: espontaneamente através do próprio povo. Em seguida, retomando a diferença entre sociedade de massas totalitária e não-totalitária, abordamos os movimentos de desobediência civil, ocorridos nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970, como os novos sinais que alimentam a esperança de transformação do contexto de apatia política e letargia da sociedade democrática representativa dos Estados Unidos. Argumentamos que esses movimentos revivem o princípio da felicidade pública e são capazes de alargar os espaços de liberdade existentes na sociedade de massas não-totalitária por possuírem a forma de associações voluntárias. Além disso, esses movimentos parecem ter a potência de tornar a sociedade efetivamente democrática, onde a participação ativa dos cidadãos na esfera pública é permitida, constitucionalmente garantida e efetivada, porque as associações abrem a possibilidade de reivindicar o direito à liberdade positiva. Por fim, nos posicionamos em relação à interpretação de Margareth Canovan sobre o argumento de Arendt segundo o qual o mundo moderno pós-totalitário ainda caracteriza-se por sociedades massificadas. Também dialogamos com a interpretação de Jean Cohen e Andrew Arato sobre a posição de Arendt a respeito dos movimentos sociais.

#### **3.1. A esperança no novo e a fé na política**

O tom de esperança que fecha *As Origens do Totalitarismo* é a prova clara de que Arendt, a despeito de qualquer contexto político de fechamento, deposita nas pessoas a possibilidade da mudança, da transformação, pelo simples fato de constituirmos o singularmente novo no mundo ao nascermos. Porque somos natais,

podemos vir a iniciar um novo começo neste mundo ao qual fomos lançados e no qual nos constituímos como indivíduos e cidadãos. “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem [...]. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”<sup>329</sup>. A liberdade é a própria capacidade de agir, de começar algo completamente novo, inesperado. A ação, atividade política por excelência por se dar apenas na pluralidade e independente das coisas e da matéria, retira toda sua potência e seu ônus do próprio fato da natalidade. Por isso, não é trivial que a natalidade seja a categoria central do pensamento político arendtiano<sup>330</sup>. A potência da ação está justamente no fato de poder iniciar junto à pluralidade das pessoas algo completamente inesperado. Ao mesmo tempo, essa capacidade traz em si o seu ônus, compreendido como a própria fragilidade dos assuntos humanos, que repousa no fato de que as ações, uma vez iniciadas, se tornam completamente incontroláveis. A imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação só são remediadas, respectivamente, pelas faculdades da promessa e do perdão<sup>331</sup>.

O inesperado ou a novidade do fato da natalidade torna o campo dos assuntos humanos frágil e, ao mesmo tempo, o salva da pretensão estatística de tudo padronizar e prever, característica da sociedade de massas. Por se opor “à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade [...] o novo sempre aparece na forma de um milagre”<sup>332</sup>. Nas palavras da autora:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica

<sup>329</sup> Ibidem. *OT*. Parte III, capítulo 4, p. 531.

<sup>330</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo I, seção 1, p. 10.

<sup>331</sup> Arendt em *A Condição Humana*, capítulo V, seção 33, assim afirma: “A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia, é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, por obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens”. (p. 295). Dada a irreversibilidade da ação, o perdão corresponde a um início em relação às ações já colocadas em curso, mas não significa necessariamente uma reação à elas, pelo contrário, é como um reinício diante dos acontecimentos, é uma tentativa de lidar com as consequências das ações passadas por meio de outras ações. Fazer e cumprir promessas, por sua vez, corresponde ao estabelecimento de vínculos entre as pessoas. Vínculos que favorecem e permitem a associação dessas pessoas para agir conjuntamente em vistas a objetivos comuns; e que, consequentemente, mantêm o poder criado por essas associações, a despeito da fragilidade dos assuntos humanos e da inconfiabilidade entre os homens. Perdoar e prometer, por gerarem novos atos e associações baseadas no acordo mútuo, são faculdades políticas por excelência.

<sup>332</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo V, seção 24, p. 222.

ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança [...] <sup>333</sup>.

Fé nos assuntos humanos significa confiança na capacidade de ação das pessoas, significa confiança na capacidade da ação em gerar poder e, por meio de sua criação e permanência, manter a existência do espaço de aparências, que é o domínio público. A fé ou a confiança na capacidade da ação corresponde à fé na política, uma vez que apenas a ação e o discurso conferem dignidade à política, dignidade essa que, de acordo com Arendt, “ainda hoje não desapareceu completamente”<sup>334</sup>. Desse modo, ter fé e esperança nos assuntos humanos é ter confiança na capacidade das pessoas de gerar novos inícios e acreditar que as ações que iniciam em concerto podem interromper ou quebrar uma cadeia causal de eventos iniciados anteriormente, porque é da natureza da ação “romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário”<sup>335</sup>. A fé na política é propriamente a fé na capacidade da mudança propiciada pela grandeza da ação e gerada toda vez que os homens agem e dialogam uns com os outros e criam poder.

O alcance do extraordinário ou a capacidade da mudança apareceu no cenário da política moderna por meio do papel súbito desempenhado pelo movimento de trabalhadores, desde as revoluções de 1848 até a Revolução Húngara de 1956. Nesses raros, mas decisivos, momentos da história, todos puderam ver que “os trabalhadores foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política”<sup>336</sup>. Essa batalha política só pôde ser travada pela classe operária porque ela estava organizada, isto é, porque tinha demandas claras e objetivas advindas não dos programas e das ideologias dos partidos que as representavam, mas de seus próprios integrantes. Suas demandas extrapolavam as reivindicações da classe, como regulamentação das horas de trabalho e direito ao voto, por exemplo, defendidas pelos sindicatos, e se tornavam efetivamente políticas quando apresentavam ideias próprias acerca da forma de organização do governo democrático, sobre a qual propunham uma “nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, em substituição ao sistema partidário continental”<sup>337</sup>. Mas, a despeito das vitórias dos trabalhadores enquanto classe social com suas demandas

<sup>333</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 34, p. 308.

<sup>334</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 28, p. 256.

<sup>335</sup> Ibidem.

<sup>336</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 30, p. 273.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 270.

econômicas, como movimento político, a classe operária foi sistematicamente derrotada todas as vezes que trouxe a público reivindicações próprias sobre o governo. Essas reivindicações mostravam não serem os trabalhadores apenas atores econômicos ou sociais, mas também e principalmente atores políticos que desejavam participar das decisões e da condução dos assuntos públicos.

Para Arendt, é em meio ao total fechamento da esfera pública durante o regime totalitário russo, que o movimento dos trabalhadores, junto a outras parcelas da sociedade húngara, encenou uma das histórias mais importantes do mundo moderno ao ser protagonista do evento da Revolução Húngara de 1956. Para a autora, mesmo com o trágico fim desse evento após a desmedida reação russa, o sacrifício daqueles que lutaram não foi em vão, porque demonstrou ao mundo que o elã político ainda não havia morrido, mesmo sob as condições da impossibilidade da política no totalitarismo<sup>338</sup>. É esse elã político, em meio a um contexto de isolamento, ou seja, de destruição do espaço público, e de completa solidão, porque nem mesmo a esfera privada estava resguardada da dominação exercida pela ideologia e pelo terror, que Arendt enxerga como o primeiro grande sinal de esperança de recriar as condições para política e de restaurar o seu domínio próprio. A grandeza do evento da Revolução Húngara pode ser notada pela descrição feita pela autora:

[...] as chamas da Revolução Húngara iluminaram o imenso cenário do totalitarismo no pós-guerra por vinte longos dias. Este foi um verdadeiro evento cuja estatura não dependerá da vitória ou da derrota, sua grandeza está assegurada na tragédia que encenou<sup>339</sup>.

A descrição do evento húngaro como uma chama que ilumina o contexto histórico totalitário ilustra bem a sua novidade e o quanto ele foi “completamente inesperado e pegou todos de surpresa”<sup>340</sup>, sejam os que dele participaram, sejam os que a ele assistiram, aparecer com tamanha potência de poder na esfera pública, criada no momento em que as pessoas se reuniram em ação e discurso com um único e claro propósito: reaver a liberdade política. A revolução era inesperada por dois motivos: primeiro, pelo terror totalitário que isolava os indivíduos e construía uma atmosfera geral de impotência e medo, e segundo, porque a dominação ideológica destruía a capacidade de pensamento e de ação ao fornecer explicações totais sobre os

<sup>338</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 30, p. 270.

<sup>339</sup> ARENDT. H. *The journal of Politics*. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”. Vol 20, nº 1 (Feb., 1958), p. 5. Todas as citações do artigo neste capítulo são traduções nossas e as referências posteriores serão realizadas do seguinte modo: título do artigo seguido de paginação.

<sup>340</sup> Ibidem. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p. 7.

acontecimentos. Forjava-se a ideia dos acontecimentos serem necessários e automáticos, de modo a não ser preciso agir em seu favor, tampouco ser possível a eles se opor. Difundia-se a ideia de que os movimentos da história ou da natureza agiam por detrás dos indivíduos e os guiava. O que a Revolução Húngara fez foi quebrar essa cadeia de acontecimentos supostamente necessários e automáticos porque as pessoas agiram em concerto, porque vivenciaram “a estimulante experiência do poder que surge da ação em conjunto”<sup>341</sup>, afinal, a ação, por ter como condição a pluralidade, sempre estabelece relações entre as pessoas. Essas relações, mediadas pelo discurso, criam poder e permitem à ação conjunta dessas pessoas “romper todos os limites e transpor todas as fronteiras”<sup>342</sup>. A estatura da revolução e a sua grandeza não dependeram da sua vitória ou derrota, mas do significado das ações que a criaram; o significado reside no próprio ato memorado pelo discurso e não na sua motivação ou em seu resultado<sup>343</sup>.

O que os motivava a agir em concerto e quebrar as amarras da dominação totalitária era “exclusivamente a Liberdade e a Verdade”<sup>344</sup>. Os cidadãos substituíram as ‘manobras silenciosas’ e o ‘discurso vazio’, típicos dos regimes totalitários, por ‘palavras abertas’ e exigiram em alto e bom som em praça pública a saída das tropas russas do território húngaro e eleições livres para estabelecer um novo governo<sup>345</sup>. Nesse momento, criaram poder, pois:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades<sup>346</sup>.

Poder e liberdade caminham juntos, pois é na ação em concerto, que gera poder, que a liberdade pode ser vivenciada. O poder é precisamente o atributo humano que só aparece no mundo quando as pessoas agem em concerto e dialogam umas com as outras. O poder não é o poder constituído do Estado, que significa controle e dominação, mas sim um poder constituinte, que significa o ato de criação de poder na medida em que as pessoas agem e dialogam umas com as outras. De acordo com Arendt, “a questão não era mais quanta liberdade permite ação, discurso e pensamento,

<sup>341</sup> Ibidem. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p.23.

<sup>342</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo V, seção 26, p.238.

<sup>343</sup> Ibidem. Cf. *CH*. Capítulo V, seção 28, p. 257.

<sup>344</sup> Ibidem. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p. 23.

<sup>345</sup> Ibidem. Cf. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, pp. 22 e 26.

<sup>346</sup> Ibidem. *CH*. Capítulo V, seção 28, pp.249, 250.

mas como institucionalizar a liberdade, que já era um fato consumado”<sup>347</sup>, uma vez que era vivenciada na ação em concerto daqueles indivíduos. E se não fosse a desmedida reação russa, que se armou contra os húngaros e os sufocou, diz Arendt: “talvez nós pudéssemos dizer que nunca uma revolução alcançou seus objetivos tão rapidamente, tão completamente e com tão poucas perdas”<sup>348</sup>. Mas, é certo que após sua ocorrência, “toda política, teoria e previsão das potencialidades do futuro necessitam de re-exame”<sup>349</sup>; não só porque a revolução prescindiu de condições políticas minimamente favoráveis à sua ocorrência, mas pela forma como se organizou: espontaneamente, sem uma direção centralizada, ou seja, sem liderança, tampouco partidária, e independente de qualquer ideologia. Trabalhadores, estudantes e outras parcelas da população se organizaram espontaneamente sob a forma de conselhos.

Essa forma de governo, tão antiga quanto o sistema multi-partidário, surgiu todas as vezes que os cidadãos agiam em concerto e apresentavam demandas próprias, fossem políticas ou econômicas. Mas todas as vezes que reapareciam, os conselhos eram rapidamente destruídos, porque sempre foram a forma de organização política mais democrática, menos burocrática e mais independente do governo ou da liderança dos partidos<sup>350</sup>. Eram mais democráticos por permitirem a participação nas tomadas de decisões daqueles que dele faziam parte, por permitirem o exercício da sua liberdade política durante a ação e o diálogo conjuntos, sem que suas próprias vozes fossem substituídas por discursos ideológicos ou por representantes partidários, que na sua maioria representavam apenas seus próprios interesses e não as demandas dos cidadãos. Ao permitirem a liberdade de ação, os conselhos foram os primeiros órgãos a serem destruídos na revolução para a reimplantação do regime totalitário na Hungria, afinal, a liberdade de ação está diretamente relacionada com a liberdade de pensamento, ambas, ameaças diretas ao domínio total.

---

<sup>347</sup> Ibidem. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p. 26.

<sup>348</sup> Ibidem. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p. 27. Arendt ainda nos conta: “o incrível sobre a Revolução Húngara é que não houve guerra civil. Pois o exército húngaro se desintegrou em horas e o ditador foi retirado do poder em poucos dias. Nenhum grupo, nenhuma classe na nação se opôs à vontade das pessoas uma vez que foram conhecidas e suas vozes ouvidas no mercado”, p. 27.

<sup>349</sup> Ibidem. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p. 8.

<sup>350</sup> Ibidem. Cf. “Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution”, p. 28. De acordo com Arendt: “Ao invés do domínio da rala, que deve ser sempre esperado, apareceram imediatamente, quase simultaneamente com o próprio levante, os Conselhos de Trabalhadores e Revolucionários, isto é, a mesma organização que por mais de cem anos, agora, emergiu onde quer que as pessoas fossem permitidas por poucos dias, poucas semanas ou meses, a seguir seus próprios métodos políticos sem um governo (ou um programa partidário) imposto de cima”, p. 28.

Contudo, a despeito da restauração do domínio soviético na Hungria, é fato que não podemos falar sobre a expansão do totalitarismo soviético no pós-guerra sem nos lembrarmos do evento húngaro. Essa expansão, diz Arendt, “deve ser vista na luz flamejante da Revolução Húngara”<sup>351</sup>. Sua luz, apesar de não ser constante “é ainda a única luz autêntica que temos”<sup>352</sup>. E se o legado do levante húngaro não foi a vitória sobre o totalitarismo, com certeza foi o reascender do espírito revolucionário, cujos princípios eram: liberdade pública, felicidade pública e espírito público<sup>353</sup>; foi o reascender da fé e da esperança na política e o sinal claro de que “basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto”<sup>354</sup>.

A importância da Revolução Húngara e o entusiasmo de Arendt com o seu acontecimento, reiteramos, está no fato de ter ocorrido espontaneamente e de forma organizada por parte do próprio povo, pois foi esta organização espontânea e popular que possibilitou a recriação de um espaço para política quando se considerava impensável qualquer ação ou reação à dominação totalitária. A revolução foi capaz de reviver o exercício da liberdade pública, correspondente ao direito de agir, de ser participante no governo, porque os conselhos eram órgãos de ação e ordem que “desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país”<sup>355</sup>. Por proporcionarem a ação em concerto e a participação ativa dos cidadãos, os conselhos revolucionários eram propriamente espaços de liberdade, ou seja, espaços onde a liberdade podia aparecer, espaços que possibilitavam a ação e o diálogo conjuntos, onde se podia ver e ouvir uns aos outros como cidadãos, como participantes e iniciadores de uma nova forma de governo. A grande quantidade de conselhos que se espalharam em poucos dias em Budapeste deixam clara a disposição das pessoas para a mudança, e mostra que durante a participação nesses órgãos revolucionários fomentou-se não só a liberdade pública, mas o espírito público e a satisfação de participar ativamente das decisões públicas, que corresponde à felicidade pública. O reavivamento do espírito revolucionário em tempos tão sombrios traz, para Arendt, a esperança e o entusiasmo com a possibilidade, sempre presente, de novos inícios.

---

<sup>351</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>352</sup> Ibidem.

<sup>353</sup> ARENDT, H. Cf. *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Capítulo 6, seção 1, p. 281. As referências à obra serão feitas com a sigla ‘SR’, seguida de capítulo, seção e paginação.

<sup>354</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 26, p. 238.

<sup>355</sup> Ibidem. SR. Capítulo 6, seção 4, p. 329.

### 3.2 Sinais de esperança na sociedade de massas não-totalitária

Após o fim dos regimes totalitários, a maioria dos países ocidentais organizou-se em democracias representativas baseadas no sistema partidário. Contudo os perigos oferecidos à esfera política não foram dissipados sob as democracias, afinal, para Arendt, ainda vivemos sob as condições de uma sociedade de massas. Em seu ensaio *A ameaça do conformismo (1954)*, a autora deixa claro o que está em jogo no mundo moderno pós-totalitário: “Hoje, os problemas centrais do mundo consistem na organização política da sociedade de massas e na integração política do poder tecnológico”<sup>356</sup>. Esse fato implica que o fenômeno da massa não se restringiu a um momento histórico específico, ou seja, ao totalitarismo, como também não atingiu apenas o continente europeu; os Estados Unidos, principalmente a partir da Segunda Guerra Mundial, caracteriza-se por uma sociedade massificada.

Nos capítulos anteriores, mostramos o quanto a sociedade de massas cria barreiras para a experiência de uma vida na pluralidade construída pela ação e pelo discurso conjuntos, para uma vida política por excelência. Uma das marcas dessa sociedade é a indisposição para a ação política por enxergar o domínio público apenas como um meio de assegurar os interesses privados de indivíduos atomizados. Dito de outro modo, uma das marcas dessa sociedade é a transformação do cidadão no indivíduo privado, que se traduz politicamente na gradual desimportância dos assuntos públicos em benefício dos interesses privados e, conseqüentemente, no esquecimento daqueles princípios políticos de liberdade pública, felicidade pública e espírito público, sobre os quais Arendt diz:

O que restou deles nos Estados Unidos, depois de se esquecer o espírito revolucionário, foram as liberdades civis, o bem-estar individual da maioria, a opinião pública como maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária. Essa transformação corresponde com grande precisão à invasão da esfera pública pela sociedade, como se os princípios originalmente políticos tivessem se traduzido em valores sociais<sup>357</sup>.

A partir do surgimento da esfera social durante a era moderna e o seu contínuo crescimento até o mundo moderno consolidando uma sociedade de massas, vê-se claramente que

o desejo de Jefferson de **um espaço de felicidade pública** e a paixão de John Adams pela ‘emulação’, seu *spectemur agendo*

<sup>356</sup> Ibidem. *Compreender*. “A ameaça do conformismo”, p. 443.

<sup>357</sup> Ibidem. *SR*. Capítulo 6, seção 1, p. 281.

– ‘sejam vistos em ação’, **tenhamos um espaço onde somos vistos e podemos agir** -, entram em conflito com o desejo implacável e fundamentalmente antipolítico de estar desobrigado de qualquer dever e cuidado público; de criar um mecanismo de administração do governo por meio do qual os homens passam a controlar os governantes [...], ser ‘governados sem precisar agir’, ‘não exigir tempo para a supervisão ou a escolha dos agentes públicos, ou para a aprovação de leis’, de modo que ‘sua atenção possa ser dedicada exclusivamente a seus interesses pessoais’<sup>358</sup>.

Vê-se consolidada também nessa sociedade uma visão liberal a partir da qual a esfera pública é equivalente à esfera do governo, cuja responsabilidade é administrar os interesses individuais que compõem a sociedade. Desse modo, desonera-se o indivíduo do ‘fardo’ da política para que ele possa livremente seguir suas concepções de bem e sua máxima felicidade, completamente distinta da felicidade pública, advinda da satisfação de estar com e entre as pessoas no espaço público em discurso e ação conjuntos, participando dos assuntos do governo. A concepção liberal da política como um fardo é marcada pela indisposição do indivíduo para a ação e para o diálogo uns com os outros e pela despreocupação com a comunidade política da qual faz parte, pois não se sente integrante desse mundo comum, desobrigando-se de qualquer responsabilidade com ele.

Depois de a Revolução Húngara aparecer e iluminar o cenário da sociedade de massas totalitária como um sinal de esperança de recuperação da dignidade da política num contexto de total fechamento, o que permaneceu foi a esperança no novo, a esperança e a fé de que podemos sempre começar novamente a construir ou reconstruir as condições da política. Incentivada por esse legado húngaro, Arendt parte para pensar na atmosfera antipolítica criada pela sociedade de massas no mundo pós- totalitário, que “ameaça cada vez mais toda a esfera política”<sup>359</sup>. Essa atmosfera antipolítica faz com que se torne questão premente pensar se, mesmo diante das barreiras impostas por essa sociedade, ainda é possível que “as noções revolucionárias de felicidade pública e liberdade pública”<sup>360</sup> sejam capazes de resistir “às palhaçadas frívolas de uma sociedade interessada no enriquecimento e no consumo, ou se cederá sob a pressão da

<sup>358</sup> Ibidem. *SR*. Capítulo 3, pp. 182,183. Grifos nossos.

<sup>359</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>360</sup> Ibidem, p. 185.

riqueza [...]”<sup>361</sup>. De acordo com Arendt, “atualmente, os sinais que justificam a esperança empatam com os sinais que inspiram medo”<sup>362</sup>.

É certo que o diagnóstico que Arendt faz da sociedade de massas, com especial atenção à sociedade americana, aponta para sério prejuízo da ação, do discurso, enfim, da política. No entanto, deve-se notar que a mesma fé na capacidade de mudança, despertada pela Revolução Húngara, reapareceu para a autora nas décadas 1960 e 1970 nos Estados Unidos com os movimentos de desobediência civil: o movimento estudantil e o movimento pelos direitos civis. Esses movimentos alargaram a esfera pública americana com a ação conjunta de várias pessoas e tornaram-na audível por meio das palavras pronunciadas em forma de demandas políticas. Os atos e palavras dos cidadãos apareceram como um sinal de esperança capaz de retirar a sociedade americana da letargia característica da massificação. Nas obras da década de 1960 e 1970, Arendt reiteradamente sinaliza para a importância do alargamento dos espaços de liberdade que ainda existem na sociedade de massas, para a importância de se ampliar os espaços onde a liberdade possa aparecer, onde a participação pública dos cidadãos nos assuntos do governo possa se efetivar e, ainda mais, está sinalizando para a necessidade de se institucionalizar esses espaços de aparecimento e participação pública. Como bem coloca Yara Frateschi:

Para ela [Arendt], a democracia baseada em direitos e no sufrágio universal não é capaz de promover liberdade e cultura política se não garantir espaços concretos para a participação que são, por sua vez, sementeiras pra o desenvolvimento de um *ethos* democrático que valorize o debate público e o compromisso com as questões de interesse comum. A resposta que Arendt oferece passa, portanto, por dois elementos que devem se somar ao estabelecimento da Constituição e à garantia de direitos e liberdades individuais e civis: a institucionalização da liberdade e a formação de uma cultura política. Uma reforça e alimenta a outra, sendo, ambas, condições de uma vida política democrática [...]”<sup>363</sup>.

Os movimentos de desobediência civil sinalizam que é possível resgatar o significado da felicidade pública e construir uma sociedade menos apática, conformista e homogênea, mais plural, mais disposta à ação política e ao diálogo, mais afeita ao exercício da participação política, ou seja, mais democrática. Sendo assim, nos propomos a analisar o fenômeno da desobediência civil e explicar porque ele possibilita

---

<sup>361</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>363</sup> FRATESCHI, Y. *Cadernos de Filosofia Alemã*. “Liberdade Política e Cultura democrática em Hannah Arendt”. vol. 21, nº3, 2017, p. 31.

o alargamento dos espaços de liberdade na sociedade massificada, ou ainda, porque ele tem a possibilidade de alargar as bases das democracias nas sociedades de massas do mundo moderno.

Um dos sinais alarmantes no mundo moderno de democracias representativas baseadas no sistema de partidos pode ser expressado pelo medo de Jefferson, citado por Arendt, de que “o sistema político abstrato da democracia carecesse de órgãos concretos”<sup>364</sup>, carecesse de órgãos ou instituições que efetivamente possibilitassem e resguardassem o exercício da liberdade política, o direito de ser participante no governo<sup>365</sup>. Pois, “a própria Constituição fornecia espaço público apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo”<sup>366</sup>. Podemos dizer, neste caso, que um dos sinais que inspiram medo é a própria representação política. De acordo com Arendt, a representação configura-se como “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções”<sup>367</sup> e está diretamente ligada à própria dignidade da esfera política, pois implica ora a transformação da política em administração, ora na não admissão do povo na esfera pública. No primeiro caso, o povo escolhe seus representantes e os considera responsáveis por administrar a coisa pública, desonerando-se do fardo de cuidar dos assuntos públicos, pelos quais não têm nenhum interesse. No segundo caso, os representantes são tratados e se comportam como especialistas e, portanto, como os únicos aptos a gerir os assuntos públicos, criando um distanciamento do povo com a coisa pública e bloqueando a participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. Em ambos os casos, o resultado é o esvaziamento do espaço público e o definhamento da liberdade política<sup>368</sup>.

No contexto das democracias representativas baseadas no sistema de partidos os problemas advindos da representação são agravados, porque ao invés de representar os interesses públicos dos cidadãos, atendendo suas demandas políticas, os representantes partidários atendem aos interesses do próprio partido ou os seus próprios, deturpando por completo o princípio da representação, que por si só já apresenta problemas para a permanência e alargamento da esfera pública. A questão da representação partidária ainda se agrava quando os partidos estão a serviço do desejo e do interesse privado de determinadas parcelas da população, que através de grupos de pressão, lobbies e outros

---

<sup>364</sup> ARENDT. H. *SR*. Capítulo 6, seção 2, p. 298.

<sup>365</sup> *Ibidem*. Cf. *SR*. Capítulo 6, seção 1, p. 278.

<sup>366</sup> *Ibidem*. *SR*. Capítulo 6, seção 2, p. 301.

<sup>367</sup> *Ibidem*. *SR*. Capítulo 6, seção 2, p. 299.

<sup>368</sup> *Ibidem*. Cf. *SR*. Capítulo 6, seção 2, pp. 299,300.

mecanismos, conseguem pressionar seus representantes a fim de fazer com que seus interesses privados e seu bem-estar sejam atendidos<sup>369</sup>. Podemos compreender, então, que além das próprias características apolíticas e quase antipolíticas da sociedade de massas, os sinais que inspiram medo no contexto das democracias representativas são: o fato de que

O governo representativo se torou um governo oligárquico, mas não no sentido clássico de um governo de poucos para poucos; o que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégio de uma minoria<sup>370</sup>.

E o fato de que

[...] desde o início o partido como instituição pressupunha ou que a participação do cidadão nos assuntos públicos era garantida por outros órgãos públicos, ou que tal participação não era necessária e as camadas da população recém-admitidas deveriam se contentar com a representação ou, por fim, que todas as questões políticas no Estado de bem-estar social são, em última análise, problemas administrativos, a ser tratados e decididos por especialistas [...]<sup>371</sup>.

Desse modo, não se pode “negar a que ponto a esfera pública em nossa sociedade de massas se encolheu”<sup>372</sup>.

O ensaio *Desobediência Civil*<sup>373</sup> mostra o quanto o encolhimento da esfera pública e a necessidade de mudanças ficaram evidentes nos Estados Unidos no fim da década de 1960 e início de 1970, devido à crise constitucional que atingiu o país. Medida pela perda do *consensus universalis* ou do consentimento à Constituição, que significa “a perda de confiança pública nos processos constitucionais”<sup>374</sup>, a crise nada mais era do que a crise do sistema representativo dos partidos, porque o governo perdeu “todas as instituições que permitiam a real participação dos cidadãos”<sup>375</sup> e, porque, o sistema representativo é marcado pela burocratização e pela não representação das

<sup>369</sup> Ibidem. Cf. SR. Capítulo 6, seção 4, p. 336.

<sup>370</sup> Ibidem. SR. Capítulo 6, seção 4, p. 337.

<sup>371</sup> Ibidem. SR. Capítulo 6, seção 4, p. 340.

<sup>372</sup> Ibidem.

<sup>373</sup> ARENDT, H. *Crises da República*. “Desobediência Civil”. Perspectiva, 2013. Posteriores referências ao ensaio serão feitas com a sigla ‘DC’ seguida de paginação.

<sup>374</sup> Ibidem. DC, p. 80.

<sup>375</sup> Ibidem. DC, p.79. No original, Arendt usa a palavra ‘institutions’ (p 89). Cf. *Crisis of the Republic*. New York: H. B. Jovanovich, 1972. Na tradução a palavra utilizada foi “praxes”, optamos por manter o termo no original.

demandas públicas, mas pela representação dos interesses dos próprios partidos<sup>376</sup>. Além da crise de representação e da ausência de garantia clara dada pela Constituição norte-americana à participação política dos cidadãos<sup>377</sup>, soma-se a existência de leis anticonstitucionais, como a Décima Quarta Emenda da Constituição, que propunha que os “negros não são e não podem ser cidadãos no sentido da constituição federal”<sup>378</sup>; e ações governamentais legalmente duvidosas, como a entrada do país na Guerra do Vietnã. Como resposta a esse cenário político de crise, surgem no país movimentos de desobediência civil, como o movimento pelos direitos civis e o movimento estudantil. A desobediência civil geralmente aparece quando

um número significativo de cidadãos se convence de que, ou **os canais normais para mudanças já não funcionam**, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, **o governo está em vias de efetuar e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas**<sup>379</sup>.

A desobediência civil se tornou um fenômeno recorrente em vários países durante a década de 1960 e se caracteriza por ser praticada em grupo, por minorias organizadas<sup>380</sup> que se posicionam publicamente contra a política do governo e, claro, contra a opinião corrente da maioria esmagadora da sociedade<sup>381</sup>. A ação que realizam em concerto brota de um compromisso mútuo e visa sempre o interesse de um grupo e não um interesse particular<sup>382</sup>. A ação dos contestadores não é violenta e, em sua maioria, não rejeita a estrutura legal do país. Podem agir com vistas a pressionar o governo para manter o *status quo* quando, por exemplo, algum direito constitucional está em vias de ser violado, como também, podem agir com vistas a pressionar o governo para que as instituições sejam porosas às novas demandas dos cidadãos, para que haja mudanças<sup>383</sup>. Nas palavras de Arendt, ao exigirem mudanças, o que os contestadores civis testam é o quanto “as instituições da liberdade são ou não são

<sup>376</sup> Ibidem. Cf. DC, p. 7

<sup>377</sup> Ibidem. Cf. DC, pp. 74,75 no que diz respeito à falha da Primeira Emenda da Constituição norte americana.

<sup>378</sup> Ibidem, DC, p. 81

<sup>379</sup> Ibidem, pp.68,69. Grifos nossos.

<sup>380</sup> Ibidem. Cf. DC, p. 55.

<sup>381</sup> As minorias contestadoras aparecem em público, porque é justamente a necessidade de aparecer em público, de ser vista e ouvida pelos outros, que diferencia a desobediência civil à lei da desobediência criminosa à lei. Esta última “evita os olhos do público” (DC, p. 69) enquanto o contestador civil publicamente desafia a lei, “toma a lei em suas próprias mãos” (ibidem) para mostrar que em última instância quem dá legitimidade ao governo e à suas instituições é o povo.

<sup>382</sup> Ibidem. Cf. DC, p. 69.

<sup>383</sup> Ibidem. DC, p. 69.

bastante flexíveis para sobreviver ao violento ataque da mudança sem guerra civil ou revolução”<sup>384</sup>.

O movimento pelos direitos civis e o movimento estudantil são casos de minorias organizadas que se associaram para exigir publicamente que os negros fossem tornados legalmente cidadãos no sul do país, que lhes fosse assegurado direitos civis. Anterior a esses movimentos vitoriosos, Arendt relembra o exemplo do movimento dos trabalhadores, cujas exigências de mudanças e ganhos na legislação trabalhista quanto ao direito de acordo salarial e ao direito de se organizar e fazer greve, foram resultado de anos de desobediência. Há dois fatos muito claros para Arendt que se tornam aparentes a partir dessas experiências de ação política. Primeiro, o fato de que “a lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal”<sup>385</sup>, ou seja, o potencial da mudança e sua possibilidade só pode ser dado pela ação em concerto de pessoas que se associam com vistas a algum objetivo claro e comum. O segundo fato é o de que, ao se associarem, as pessoas não se encontram mais isoladas e impotentes, pelo contrário, são “um poder visto de longe cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida”<sup>386</sup>. Desse modo, para a autora, “os contestadores civis não são mais que a derradeira forma de associação voluntária”<sup>387</sup> e, por isso, “eles estão afinados com as mais antigas tradições do país”<sup>388</sup>. São as promessas ou acordos mútuos e os compromissos comuns que se tornam “a base para ‘associações’- a reunião de pessoas para uma determinada finalidade política”<sup>389</sup>; ao se associarem os indivíduos criam poder, pois

O poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de construir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta<sup>390</sup>.

Como já apontamos, poder e liberdade caminham juntos. Desse modo, a desobediência civil, ao ter a forma de uma associação voluntária, se encontra afinada com a tradição da Revolução Americana, porque a manutenção e a preservação do

---

<sup>384</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>385</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>386</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>387</sup> Ibidem.

<sup>388</sup> Ibidem.

<sup>389</sup> Ibidem. Cf. *SR*. Capítulo 5, seção 1, p. 236

<sup>390</sup> Ibidem. *SR*. Capítulo 4, seção 3, p. 228.

poder criado pelas ações conjuntas é o que possibilita a fundação da liberdade política, isto é, a participação dos cidadãos nos assuntos do governo.

O entusiasmo de Arendt com os movimentos de desobediência civil não se esgota com o fato de formarem associações voluntárias. Referindo-se ao movimento estudantil, ela afirma: “[...] a primeira coisa que me surpreende é sua determinação para agir, sua alegria em agir, e a certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços”<sup>391</sup>. Seu entusiasmo está novamente no fato dos movimentos de desobediência civil reviver os princípios revolucionários, como o de felicidade pública, a alegria gerada por se perceber participante da esfera pública por meio da ação e do diálogo em concerto. Arendt diz:

Essa geração descobriu o que o século dezoito chamou de ‘felicidade pública’, que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma ficaria fechada e que de uma certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa<sup>392</sup>.

É, então, a partir dos movimentos de desobediência civil, sob a forma das associações voluntárias motivadas pela felicidade de participar da esfera pública, que as minorias organizadas são capazes de se posicionarem diante do governo e da opinião vigente da maioria da população tornando suas reivindicações visíveis e audíveis. São esses movimentos que permitem Arendt enxergar a possibilidade de se criar espaços novos ou alargar os espaços que ainda existem na sociedade de massas, ainda que, sob suas condições, já não seja mais verdade que “o espírito das associações ‘preencha todo ato da vida social’”<sup>393</sup>, na medida em que houve um “evidente declínio do apetite pela ação”<sup>394</sup>.

Claro que não se pode negar que a sociedade criada e consolidada sob a estrutura do governo democrático representativo fornece espaço para os cidadãos pressionem o governo a partir de demandas claras e objetivas e, até, consigam efetuar mudanças na lei e garantir direitos civis. Contudo, esses direitos são, a rigor, ainda liberdades negativas. Arendt parece apontar que o poder criado pela associação voluntária dos cidadãos pode alcançar muito mais do que liberdade negativa e, nesse sentido, os movimentos de desobediência civil, por terem a forma da associação voluntária, aparecem, para Arendt, como os novos sinais de esperança, pois sinalizam no sentido de uma sociedade efetivamente democrática. Eles sinalizam ser possível a construção de uma sociedade

---

<sup>391</sup> ARENDT, H. *Crises da República*. “Reflexões sobre política e revolução: um comentário”, p. 174.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>393</sup> ARENDT, H. *DC*, p. 84.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

que efetivamente permita o exercício da liberdade política, ou seja, a participação ativa dos cidadãos nas instâncias decisórias da esfera pública, porque as associações voluntárias não apenas retiram os indivíduos do isolamento e suscitam a ação em concerto pelo exercício do diálogo, mas, porque, abrem a possibilidade de reivindicar o direito à liberdade positiva.

Arendt mostra no ensaio *Desobediência Civil* que a reivindicação e a contestação não são suficientes para a efetivação da liberdade pública ou para a ação política realmente democrática. Nas condições atuais de uma sociedade de massas, baseada em uma democracia representativa que se encontra em crise constitucional, elas parecem ser um primeiro passo, pois:

Emergências sempre estão por perto quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder, e é tal emergência que transformou, nos Estados Unidos de hoje, a associação voluntária em desobediência civil e dissidência em resistência. É do conhecimento geral que esta situação de emergência latente ou aberta predomina hoje- e na verdade tem predominado já há algum tempo- em muitas partes do mundo; o que é novo é que este país já não é mais uma exceção [...]. Desde que o Pacto de Mayflower foi redigido por uma espécie diferente de emergência, as associações voluntárias têm sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições [...] <sup>395</sup>.

Se podemos entender a desobediência civil como um primeiro passo para, pelo menos, colocar em questão no debate público a necessidade de uma participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, Arendt é bastante clara em dizer que o passo seguinte seria “encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil”<sup>396</sup>, pois, como salienta Frateschi “[...] a democracia se constrói com procedimentos e instituições condizentes com o direito à participação”<sup>397</sup>. Dada a efetivação das mudanças, há “toda probabilidade de ter a desobediência civil um papel progressivamente expansivo nas democracias modernas”<sup>398</sup>. Nesse sentido, encontrar um lugar para a desobediência civil nas instituições políticas seria reconhecer a legitimidade desses grupos de contestadores e permitir que eles possam

[...] influenciar e ‘auxiliar’ o Congresso por meio de persuasão, opinião qualificada e pelo número de seus constituintes. Essas minorias de opinião poderiam desta forma estabelecer-se como

---

<sup>395</sup> Ibidem, p.90, grifos nossos.

<sup>396</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>397</sup> FRATESCHI, Y. *Cadernos de Filosofia Alemã*. “Liberdade Política e Cultura democrática em Hannah Arendt”. vol. 21, nº3, 2017, p. 39.

<sup>398</sup> ARENDT, H. *DC*, p. 74.

um poder que não fosse somente ‘visto de longe’ durante passeatas e outras dramatizações de seus pontos de vista, mas que estivesse sempre presente e fosse considerado nos negócios diários do governo<sup>399</sup>.

Se reivindicações e contestações não são suficientes para a efetivação da liberdade política, se elas são ainda um primeiro passo, precisamos nos perguntar, então, qual o potencial da ação política na sociedade de massas não-totalitária para que ela permita o segundo passo necessário para o estabelecimento institucional da liberdade pública, que significaria um alargamento da própria democracia. Mas, não se pode negar que a forma das associações voluntárias dos movimentos de desobediência civil sinaliza a esperança do alargamento dos espaços de liberdade da sociedade de massas não-totalitária e sinaliza a possibilidade da real efetivação do exercício da liberdade pública.

### **3.3. Diálogo com a literatura crítica: Margareth Canovan, Jean Cohen e Andrew Arato**

A argumentação presente neste capítulo levou em conta uma diferenciação que Hannah Arendt faz entre sociedade de massas totalitária e não-totalitária. A diferenciação nos municia a compreender melhor tanto os ganhos quanto os bloqueios ainda existentes, em termos políticos, nas sociedades de massas não-totalitárias. Nos ajuda a pensar nos limites e nas possibilidades da ação política, no quão perto ou distantes estamos da efetivação dos princípios revolucionários de felicidade pública, liberdade pública e espírito público. Além disso, de modo geral, fornece uma melhor compreensão do tema da sociedade de massas em Hannah Arendt e nos auxilia na compreensão das obras das décadas de 1960 e 1970, sobretudo, *Crises da República*, onde os movimentos de desobediência civil ganham destaque como eventos que podem alargar as bases da democracia e vir a efetivar o direito da liberdade pública.

Tendo chamado a atenção para tal diferenciação entre sociedade de massas totalitária e não-totalitária, não podemos nos esquivar de um posicionamento com relação às leituras de Margareth Canovan e Jean Cohen e Andrew Arato. Margareth Canovan não concorda que, após o fim dos regimes totalitários, vivemos em uma sociedade massificada e Jean Cohen e Andrew Arato apresentam uma interpretação radicalmente diferente daquela que sustentamos na segunda seção deste capítulo a respeito da posição de Arendt sobre os movimentos sociais.

---

<sup>399</sup> Ibidem, p. 89.

Em seu artigo *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*<sup>400</sup> (1978), Canovan se refere à crítica de Arendt ao sistema de partidos, segundo a qual esse sistema restringe a ação política dos cidadãos. Não concordando com a crítica arendtiana, a comentadora acredita que uma das razões da posição de Arendt é que: “[...] ela [Arendt] continuou a interpretar a política na América dos anos de 1960, em alguma medida, em termos de uma teoria herdada da sociedade de massas e seus perigos políticos”<sup>401</sup>. Nessa passagem, Canovan parece não só não concordar com a posição arendtiana de que o mundo pós-totalitário vive sob as condições da sociedade de massas, como também parece desconsiderar as ameaças da sociedade de massas, a não ser quando se trata diretamente do fenômeno totalitário. Se assim o for, sua interpretação apresenta dois problemas. Primeiro não percebe que sociedade massificada não é necessariamente sociedade totalitária. Segundo, como consequência, tende a não enxergar que as sociedades das décadas de 1960 apresentam características apolíticas e tendências antipolíticas, que colocam em perigo a permanência de um espaço público e, portanto, de um espaço para a política, mesmo sob regimes democráticos. Dito de outra forma, a interpretação da comentadora tende a não perceber que os regimes democráticos, embora abertos politicamente, ainda estão aquém das expectativas de Arendt com uma democracia radicalmente participativa.

Em sua obra *A Reinterpretation of her Political Thought* (1992)<sup>402</sup>, quando aborda a análise de Arendt do advento do social, Canovan apresenta uma explicação que compreende o advento do social a partir de duas vertentes, uma econômica e outra cultural. A primeira vertente é a que considera o social como significando a transformação dos interesses materiais, ligados à manutenção do processo vital, em preocupação coletiva<sup>403</sup>. Ou ainda, significando a transformação das atividades privadas de produção e consumo na finalidade da política. Nesse sentido, o campo da política seria aquele responsável por promover o desenvolvimento das atividades ligadas ao processo de manutenção da vida<sup>404</sup> e, por consequência, o Estado seria a instituição responsável por proteger e promover os interesses privados<sup>405</sup>. Até aqui, sua

---

<sup>400</sup> CANOVAN. M. “The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought”, in: *Political Theory*, Vol. 6, No. 1 (Feb., 1978). Todas as citações utilizadas neste capítulo desse artigo serão traduções nossas.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>402</sup> CANOVAN. M. *A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press, 1992. Todas as citações desta obra utilizadas neste capítulo serão traduções nossas.

<sup>403</sup> CANOVAN. M. Cf. *A Reinterpretation of her Political Thought*. Capítulo 4, p. 118.

<sup>404</sup> *Ibidem*.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

interpretação não parece se distanciar dos argumentos que Arendt apresenta e dos quais já tratamos.

No que concerne à vertente cultural, a comentadora considera que Arendt foca no que chamamos de “eventos sociais, status social”<sup>406</sup>. Para a comentadora, o social também se refere “à arena do consumo público, da moda, do sucesso social”<sup>407</sup>, cuja origem Arendt encontrou na ‘alta sociedade’ do século XVIII. Dessa forma, o problema para Canovan é que

A sociedade dos salões parisienses do século XVIII que Rousseau denunciou incluía apenas uma pequena parte da população, mas pareceu à Arendt que desde aquele tempo a infecção se espalhou como incêndio, alastrando-se no século dezenove dentro da sociedade burguesa [...]. No século XX, à medida em que o lazer e o consumo se expandiram, os mesmos traços sociais se espalharam de tal forma que toda população estava se comportando como aristocratas do antigo regime, devotados ao consumo conspícuo, à conformidade à moda e obcecados por seus status sociais<sup>408</sup>.

Na sua interpretação, a vertente cultural tem a ver com “a absorção de toda a população em formas de vida anteriormente características da ‘alta sociedade’”<sup>409</sup>. Essa vertente seria “castigada pelos teóricos da ‘sociedade de massas’”<sup>410</sup>, porque está “preocupada com a uniformidade da moral e do estilo de vida”<sup>411</sup>, ou seja, porque a teoria da sociedade de massas de Arendt está embasada na ideia de que a sociedade se comporta, o que Canovan claramente não concorda. Contudo, a discordância de Canovan parece decorrer do fato dela colocar a tônica da argumentação de Arendt no lugar errado. Se a análise arendtiana estivesse tão somente preocupada com o fato de que as pessoas se tornaram fúteis porque dão mais valor ao status social, ao consumo e ao padrão da moda, ainda assim, sua análise teria muito a dizer sobre as sociedades contemporâneas. Contudo, as análises de Arendt têm uma preocupação maior que extrapola o âmbito ‘cultural’ (no sentido que Canovan lhe atribui) e que diz respeito ao declínio da capacidade de ação política, uma vez que “o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana”<sup>412</sup>. Desse modo, a tônica de Arendt na análise do social, e do seu ápice de desenvolvimento na sociedade de massas, não está, a nosso ver, tão somente no fato de que as pessoas se comportam, mas, primordialmente,

---

<sup>406</sup> Ibidem. Capítulo 4, p. 119.

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> Ibidem.

<sup>409</sup> Ibidem, pp. 119, 120.

<sup>410</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>411</sup> Ibidem.

<sup>412</sup> ARENDT. H. *CH*. Capítulo II, seção 6, p. 50.

no fato de que não agem *porque* se comportam. A ênfase está, então, no âmbito político, que vai sendo minado com o avanço e desenvolvimento da esfera social.

De acordo com Canovan, “a justaposição dessas duas vertentes [econômica e cultural] está ligada com a sua teoria do totalitarismo”<sup>413</sup> e “o seu foco fundamental na compreensão do totalitarismo de um modo particular a leva a ver uniformidade monolítica nas sociedades ocidentais onde outros observadores veem diversidade e pluralismo [...]”<sup>414</sup>. Esses excertos parecem indicar que Canovan talvez não tenha percebido que, para Arendt, as sociedades ocidentais não são monoliticamente uniformes. Pelo contrário, apesar de seguirem certos padrões sociais e tenderem a uma homogeneidade crescente justamente porque são uma sociedade de massas, o ensaio *Desobediência Civil* mostrou que se houvesse na sociedade americana uma ‘uniformidade monolítica’ ao invés de alguma pluralidade e diversidade, os movimentos estudantis e pelos direitos civis sequer seriam possíveis. A pluralidade e a diversidade estavam lá, só precisavam aparecer e o fizeram. Por não perceber que Arendt desatreia a sociedade de massas do fenômeno do totalitarismo, Canovan não percebe o ganho que há em ter alguma pluralidade, diversidade e possibilidade de contestação em comparação a não ter nenhuma. Quando se depara com a afirmação de Arendt de que vivemos sob as condições de uma sociedade massificada, Canovan faz uma ponte direta com o totalitarismo e, por isso, enxerga o total fechamento da esfera pública; quando, na verdade, Arendt está mostrando que há alguma abertura da esfera pública, afinal, embora não seja plenamente democrática, a sociedade massificada não é necessariamente sociedade totalitária.

Cohen e Arato no capítulo 4 de *Civil society and political theory*<sup>415</sup> argumentam, em linhas gerais, que Arendt não teria enxergado o papel mediador dos movimentos sociais entre as esferas pública e privada nas sociedades contemporâneas. Em decorrência disso, Arendt não teria percebido o potencial dos movimentos sociais de reinventar ou expandir a esfera pública<sup>416</sup> e, por isso, a análise da autora não seria apenas falha, mas teria matado o seu sonho de reavivar o republicanismo, ou seja, de recuperar a experiência da liberdade pública<sup>417</sup>. Os comentaristas interpretam a posição de Arendt com relação aos movimentos sociais da seguinte maneira:

---

<sup>413</sup> CANOVAN, M. *A Reinterpretation of her Political Thought*. Capítulo 4, p. 118.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>415</sup> COHEN, J. L. e ARATO, A. *Civil society and political theory*. Cambridge, MA: MIT, 1995.

<sup>416</sup> *Ibidem*. Cf. *Civil society and political theory*. Capítulo 4, p. 200.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

**Adotando a versão radicalizada da crítica pluralista da sociedade de massas que usa os movimentos totalitários como paradigma**, Arendt está convencida de que os movimentos sociais aceleram e completam a destruição do domínio público e do privado pelo domínio social. Isto é, os próprios movimentos sociais alimentam e ajudam a criar e perpetuar a atomização e a despolitização característica da sociedade de massas. [...] **os movimentos sociais são próto-totalitários** e a realização totalitária do advento da sociedade não é possível sem eles<sup>418</sup>.

A interpretação dos comentadores nos parece problemática porque considera que a análise de Arendt dos movimentos sociais tem como ‘paradigma’ as experiências dos movimentos totalitários<sup>419</sup>, e que, por isso, ela os consideraria ‘proto-totalitários’. Essa posição mostra que Cohen e Arato levaram em conta apenas a argumentação presente em *As Origens do Totalitarismo*, deixando de lado a argumentação da obra *Crises da República*. Os comentadores desconsideraram as análises dos movimentos estudantis e pelos direitos civis, presente no ensaio *Desobediência Civil*, assim como o ensaio da mesma obra intitulado *Reflexões sobre política e revolução: um comentário*, onde Arendt se detém sobre a análise das ações empreendidas pelos movimentos de desobediência civil. Em ambos os ensaios, o que se vê é uma argumentação que, em quase toda a totalidade, se distancia radicalmente da argumentação da obra de 1951 na medida em que busca mostrar possíveis potenciais democráticos nos movimento de desobediência civil. Se Arendt tivesse como paradigma os movimentos totalitários ao analisar os movimentos sociais, não teria visto qualquer potencial político de mudança como efetivamente vê nos movimentos de desobediência civil. Se há na análise de Arendt desses movimentos alguma influência da análise que faz dos movimentos totalitários, essa influência se dá no alerta quanto ao perigo exercido pelas ideologias<sup>420</sup>

<sup>418</sup> *Ibidem*. Capítulo 4, pp. 199, 200, grifos nossos. Todo o capítulo 4 da obra dos comentadores tem em vista uma crítica à rigidez da separação que Arendt faz entre os domínios do social e do político na obra de 1958. Juntando-se a uma gama de comentadores que criticam a rigidez da separação, Cohen e Arato, endossam o argumento de que essa separação levou Arendt a não enxergar várias questões referentes ao âmbito econômico ou privado e os próprios movimentos sociais como relevantes politicamente.

<sup>419</sup> Arendt em *As Origens do Totalitarismo*, parte III, capítulo 1, faz uma análise dos movimentos totalitários, alertando para o perigo de duas características fundamentais: o fato de seus líderes colocarem a tônica de sua organização na forma de um movimento, e não na forma de partidos, para angariar o apoio das massas; e no fato desses movimentos terem sido fundamentalmente ideológicos. A questão é que em *Origens* toda a crítica de Arendt está orientada pela experiência do fenômeno totalitário e para o alerta a todos os seus perigos. Nas obras das décadas de 1960 e 1970, já distante da experiência totalitária, as suas posições são muito menos rígidas e capazes de perceber características positivas nos movimentos sociais, a despeito de serem ‘movimentos’. O que nos parece é que os comentadores não perceberam essa maleabilidade do argumento da autora.

<sup>420</sup> ARENDT, H. DC. “O que ameaça o movimento estudantil, o principal grupo de desobediência civil no momento, não é apenas vandalismo, violência [...], mas a crescente infestação do movimento com ideologias (maoísmo, castrismo, stalinismo, marxismo-leninismo e outras), que na verdade cindem e dissolvem a associação”, pp. 86,87. Arendt aborda o problema das ideologias em *As Origens do*

sobre os movimentos. Por terem levado em conta apenas a argumentação de *Origens*, os comentaristas também não perceberam que, em vez de acelerarem e completarem a destruição do domínio público e do privado e alimentarem e perpetuarem a ‘atomização e a despolitização característica da sociedade de massas’, o que os movimentos de desobediência civil fazem, por terem a forma de associações voluntárias, é possibilitar o alargamento do espaço público e retirar os indivíduos do isolamento, uma vez que passam a agir em concerto e dialogar entre si sobre questões públicas pontuais que os interessam. A prática da desobediência civil se coloca em oposição direta à apatia, à atomização e ao desinteresse com o domínio público, característicos de uma sociedade massificada, apresentando, assim, potencial para o aprofundamento da democracia.

As leituras de Margareth Canovan e de Jean Cohen e Andrew Arato revelam, à contrapelo, que a compreensão das obras de Arendt das décadas de 1960 e 1970 exige que se leve em conta a existência de uma diferença significativa quanto à possibilidade da própria política entre sociedade totalitária massificada e sociedades massificadas baseadas no sistema representativo e organizada em partidos. Não perceber essa diferença nas análises arendtianas leva à desconsideração da possibilidade efetiva dos ganhos democráticos que se abrem na sociedade de massas no mundo moderno pós-totalitário.

Este último capítulo da dissertação se preocupou em mostrar e enfatizar, por um lado, que Arendt não considera a sociedade de massas necessariamente totalitária e que o fenômeno da massa permanece como realidade política mesmo após o fim dos regimes totalitários. Esta questão, colocada em evidência nos capítulos anteriores pela análise de *As Origens do Totalitarismo e A Condição Humana*, é colocada neste capítulo por meio da análise de *Crises da República*. Por outro lado, mostramos que a Revolução Húngara aparece como o primeiro grande sinal de esperança de reaver o espaço da política. Como evento, a revolução iluminou o seu contexto político e possibilitou vislumbrar a possibilidade de novos inícios na política, que reapareceram

---

*Totalitarismo*, parte III, capítulo 4. O problema da ideologia é sua pretensão de explicação total sobre o curso dos acontecimentos. Ela tenta criar um encadeamento necessário entre o passado e o presente e uma previsão segura do futuro, a fim de fornecer uma realidade dos fatos ‘mais verdadeira’, que geralmente aliena os indivíduos da própria realidade mundana e, paulatinamente, substitui as suas capacidades de pensar pela forma lógica da ideia que desejam difundir. Ao destruir o contato dos indivíduos com a realidade e substituir suas capacidades de pensamento, o que a ideologia produz é homogeneidade e comportamento, onde antes existia uma pluralidade de perspectivas, de pontos de vista e ações espontâneas. A questão é que a associação política tem como condição justamente essa pluralidade e a disposição para a ação, o que significa que, onde há o predomínio da ideologia não há política, porque essa só se faz com o debate entre diferentes.

novamente anos mais tarde, para a autora, na forma dos movimentos de desobediência civil. Desse modo, pretendemos chamar a atenção para o movimento teórico que a autora faz, tanto de *As Origens do Totalitarismo* para *A Condição Humana*, quanto desta obra, que finda com ‘A vitória do *Animal Laborans*’, para as obras das décadas de 1960 e 1970, *Sobre a Revolução* e *Crises da República*. Neste percurso, detectamos tanto as barreiras e perigos para o âmbito político quanto o entusiasmo de Arendt com a capacidade de ação política das pessoas, com a capacidade de iniciarmos e desencadearmos novos eventos capazes de mudar e ressignificar os contextos políticos.

## Considerações Finais

O tema da sociedade de massas tem, nas obras de Hannah Arendt, uma relevância maior do que apenas servir para a compreensão do fenômeno totalitário. Um estudo do tema parece ser ainda mais relevante para a compreensão dos desafios e entraves à dignidade da política, desafios que a consolidação de uma sociedade massificada não-totalitária nos coloca enquanto cidadãos responsáveis pelo mundo comum. Esses desafios e entraves estão relacionados diretamente às características apolíticas e quase antipolíticas dessa sociedade, provenientes do desenvolvimento da esfera social, da concomitante glorificação do trabalho e do enaltecimento do modo de vida do *animal laborans*, baseado na experiência da não-mundandade. Longe de diminuir a importância e o peso do fenômeno totalitário como propulsor do interesse da autora pela política, um estudo da sociedade de massas pode jogar luz também para uma melhor compreensão tanto da obra *A Condição Humana* (1958), quanto das obras das décadas de 1960 e 1970, *Sobre a Revolução* (1963) e *Crises da República* (1969).

A análise de Arendt, em *A Condição Humana*, sobre as atividades humanas fundamentais e suas relações com as condições da vida humana presentes na Terra busca compreender fundamentalmente como chegamos ao mundo moderno com a ação sendo cada vez mais substituída pelo comportamento, com o discurso sendo cada vez mais emudecido pela linguagem de símbolos matemáticos e com a permanência do mundo sendo ameaçada pelo avanço do poder tecnológico e pela consolidação do modo de vida do *animal laborans*, em detrimento do *homo faber* e dos homens e mulheres de ação. Um dos fenômenos centrais abordados em *A Condição Humana* para a compreensão da perda da dignidade das atividades políticas da ação e do discurso é o advento do social, a partir do qual a atividade do trabalho foi alçada do lar e do cuidado com as necessidades vitais individuais para a luz da esfera pública, sendo compreendida como a atividade humana por excelência. O trabalho tornou-se a atividade central da vida humana, destituindo as demais atividades da obra e da ação de sua importância e relegando os âmbitos dessas atividades, o mundo enquanto artefato humano e a comunidade política, a uma posição secundária em relação à vida, que passa a ser o bem supremo de homens e mulheres. Pensar “o que estamos fazendo”<sup>421</sup> exige compreender a própria sociedade de massas, que é o último estágio do desenvolvimento do

---

<sup>421</sup> ARENDT. H. *CH*. Prólogo, p. 6.

fenômeno moderno do advento da sociedade, caracterizado pelo conformismo; estágio em que o modo de vida do *animal laborans* está mais consolidado (embora a perspectiva seja a de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho) e o cuidado e a responsabilidade pelo mundo comum e pela sua permanência para as próximas gerações são substituídas pelas preocupações com a vida e a felicidade privadas.

A compreensão das características de uma sociedade massificada e do modo de vida que lhe é característico faz parte do cerne da obra de 1958 e nos municia para a compreensão das obras posteriores da autora, como *Sobre a Revolução* e *Crises da República*, nas quais o contexto político do qual Arendt parte para pensar o mundo moderno pós-totalitário é justamente o da sociedade de massas.

O totalitarismo, embora seja tema presente e perene nas obras de Arendt, não é mais objeto central nas obras de 1963 e 1969. Ambas as obras se voltam para as experiências concretas de ação política do seu próprio tempo, um interesse que parece ter sido despertado em Arendt a partir da Revolução Húngara (1956) e sua organização espontânea na forma de conselhos. Seja na análise das conquistas e dos malogros das revoluções modernas americana e francesa em *Sobre a Revolução*, seja na análise dos movimentos de desobediência civil em *Crises da República*, Arendt está interessada nas experiências de fundação da liberdade e na garantia concreta e institucional dos espaços de ação que permitam o exercício da liberdade positiva e da participação política. O contexto não é mais o do totalitarismo, da ausência *completa* do espaço público e da destruição da humanidade dos indivíduos por meio do terror em conluio com a ideologia totalitária, mas sim o da perda do espírito revolucionário e dos princípios que lhe fazem parte, como liberdade pública, felicidade pública e espírito público, substituídos pelas “liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública”<sup>422</sup> a partir da “invasão da esfera pública pela sociedade, como se os princípios originalmente políticos tivessem se traduzido em valores sociais”<sup>423</sup>. Arendt passa a se preocupar, então, com o contexto político pós-totalitário, o das sociedades democráticas que estão embasadas no princípio da representação e massificadas. O que está em jogo agora não é o extermínio, o isolamento e a solidão criadas deliberadamente pelos regimes totalitários por meio do terror, da ideologia e dos serviços de espionagem. E embora a sociedade de massas tenha fornecido solo fértil para o domínio total, isso não significa que, para Arendt, toda sociedade de massas seja potencialmente totalitária e vá

---

<sup>422</sup> Ibidem. *SR*. Capítulo 6, seção 1, p. 281.

<sup>423</sup> Ibidem.

degenerar em totalitarismo. O que está em jogo agora é a apatia política dos indivíduos e o esvaziamento da esfera pública gerados por governos burocráticos sustentados pela disputa por poder político e pelos interesses privados dos representantes partidários que deixam a maioria dos cidadãos à margem da representação e da participação políticas, mesmo nas democracias. Novamente Arendt está preocupada com a tensão existente entre economia e política ou as tensões entre interesses privados e públicos, que aparece em *As Origens do Totalitarismo* por meio da análise da disputa travada pelo poder político entre a classe burguesa e o Estado-nação e, em *A Condição Humana*, com o advento do social. Ainda está em jogo o crescimento de uma economia capitalista que produz abundância, excedentes, desperdício, que estimula o consumo de superfluidades e que para progredir enaltece a atividade menos humana, menos mundana e antipolítica, o trabalho. Além disso, as atenções de Arendt se voltam para as experiências concretas de ação política, que furam os bloqueios impostos à cidadania nas sociedades democráticas capitalistas contemporâneas.

A atenção dada pela autora às experiências concretas de ação política fica ainda mais evidente no ensaio *Desobediência Civil* (1969) quando Arendt faz a análise dos movimentos de desobediência civil à luz da tradição da Revolução Americana, afirmando estarem esses movimentos em plena consonância com as experiências de associações voluntárias que surgiram na revolução. O contexto político desse ensaio é o da crise política e constitucional norte americana marcada pela perda da legitimidade das instituições do país, por ações governamentais suspeitas do ponto de vista da legalidade, pelo declínio do apetite para a ação política da sociedade norte americana. A sociedade democrática com a qual Arendt se depara, embora não-totalitária (e isso não é trivial), é constantemente ameaçada pela burocracia, pela falta de representação política, pela ausência de disposição para a ação, e pelas restrições cada vez maiores à efetivação da participação política ativa. Nesse contexto surge o entusiasmo de Arendt com as associações voluntárias de estudantes e outros setores da sociedade preocupados, por exemplo, com leis inconstitucionais que feriam o direito à cidadania dos negros no sul do país, pois essa iniciativa abria espaço para outras ações baseadas no poder e nos acordos mútuos, que são a base da política. Os movimentos de desobediência civil baseados nas associações voluntárias traziam à cena política a esperança de poder promover um despertar das massas da sua letargia e a sua retirada do isolamento, de modo a alargar o espaço público que vinha sendo cada vez mais esvaziado. Se lembrarmos que o terror totalitário não requer apenas o isolamento, mas a solidão,

característica distintiva da sociedade de massas capturada pelo totalitarismo, ao olharmos para os laços de solidariedade que foram construídos entre os indivíduos nas associações voluntárias dos movimentos de desobediência civil, fica consideravelmente evidente que a sociedade de massas não-totalitária permite ainda ação e diálogo. Na contramão do esvaziamento do espaço público, os cidadãos associados fazem ecoar em praça pública as suas demandas enquanto minorias organizadas, pressionando o poder público, lembrando-o de que as minorias são capazes de resistência. Não apenas: mais do que resistir ao fechamento da esfera pública, abre-se a possibilidade da reivindicação do exercício do direito à liberdade positiva, obscurecido pelo sistema representativo partidário das democracias ocidentais.

A Revolução Húngara mostrou que o caminho da liberdade só pode ser trilhado na contramão dos acontecimentos compreendidos como necessários historicamente e automáticos, forjados pelo totalitarismo, por meio da ação e do diálogo conjuntos. Os movimentos de desobediência civil, na contramão da sociedade de massas não-totalitárias, ao evidenciarem a possibilidade da mudança, lembram que a dignidade da política, apesar de todos os indícios contrários, “ainda hoje não desapareceu completamente”<sup>424</sup>. Lembram também que mesmo com a consolidação crescente do modo de vida do *animal laborans* e de seu ideal de felicidade, cada vez mais atrelado ao consumo, o sentido de felicidade pública pode reaparecer.

Ressaltando sempre a imprevisibilidade da ação e a fé e esperança na capacidade das pessoas de promoverem novos inícios, acreditamos que o entusiasmo da autora pelas experiências concretas de ação política não está propriamente nos resultados dessas ações, mas no próprio ato de associação e ação conjunta das pessoas entre si. Por isso, os movimentos de desobediência civil, ao terem a forma de associações voluntárias se apresentam para Arendt como os novos sinais de esperança de se resgatar a dignidade da política na sociedade de massas não-totalitária, pois sinalizam ser possível resgatar o significado da felicidade pública e construir uma sociedade menos apática, conformista e homogênea, mais plural, mais disposta à ação política e ao diálogo, mais afeita ao exercício da participação política, ou seja, mais democrática. Sinalizam ser possível a construção de uma sociedade que efetivamente permita o exercício da liberdade política, ou seja, a participação ativa dos cidadãos nas instâncias decisórias da esfera pública, porque as associações voluntárias não apenas retiram os indivíduos do isolamento e

---

<sup>424</sup> Ibidem. CH. Capítulo V, seção 28, p. 256.

suscitam a ação em concerto pelo exercício do diálogo, mas porque abrem a possibilidade de reivindicar o direito à liberdade positiva. Embora os impactos e a importância do totalitarismo no pensamento de Arendt sejam inegáveis, convém não permitir que obscureçam a enorme preocupação da autora com o mundo não-totalitário das democracias representativas de massa. Elas são mais do que nunca o nosso presente, assombrado sempre pelo passado totalitário e pelas incertezas do futuro. Negligenciar o fato de que para Arendt as sociedades pós-totalitárias são ainda sociedades massificadas é fechar os olhos para os obstáculos e desafios ainda presentes para a ampliação do espaço público e para a efetivação da cidadania ativa e participativa. Ao mesmo tempo, negligenciar as tentativas efetivas de ação política, mesmo neste contexto, é fechar os olhos para a nossa capacidade de iniciarmos e desencadearmos novos eventos a partir da ação conjunta.

### **Bibliografia Primária**

ARENDDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1993.

\_\_\_\_\_. *Crisis of the Republic*. New York: H. B. Jovanovich, 1972.

\_\_\_\_\_. *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.

\_\_\_\_\_. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1965.

\_\_\_\_\_. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace & Company. Harvest Book, 1979.

### **Traduções:**

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

### **Bibliografia Secundária**

BRITO, R. *Direito e Política na Filosofia de Hannah Arendt*, 2013.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge Univ., 1994.

\_\_\_\_\_. *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*. In: *Political Theory*, Vol. 6, No. 1 (Feb., 1978).

COHEN, Jean Louis. *Civil society and political theory*. Coautoria de Andrew Arato. Cambridge, MA: MIT, 1995.

CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FRATESCHI, Y. “*Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx*”. Revista *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.163-188, setembro, 2010.

\_\_\_\_\_. “*Liberdade Política e Cultura democrática em Hannah Arendt*”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, nº3, 2017.

JUNIOR, B. P. *Em defesa do pensamento: modernidade e a crítica às ciências sociais em Hannah Arendt*, 2017.

MANTENA, Karuna. *Genealogies of catastrophe: Arendt on the logic and legacy of imperialism*. In: *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Organizado por: Seyla Benhabib, 2010.