



HANNAH ARENDT SOBRE MARX E O MARXISMO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.201.03>

Elvis de Oliveira Mendes

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) – Bolsista CAPES

elvis.oliver@live.com

<https://orcid.org/0000-0003-1303-1319>

RESUMO:

Neste artigo, pretendo analisar alguns pontos centrais que culminam no amadurecimento da reflexão de Arendt em relação ao pensamento de Marx e ao marxismo. Para tanto, será analisado a leitura de Arendt a partir dos excertos presentes em *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, escrito no início da década de 1950, texto que é uma espécie de complementação do *The Origins of Totalitarianism* (1951) e fazia parte de um projeto pensado por Arendt de escrever um livro sobre os “elementos totalitários do marxismo”. Visto que esse escrito nunca foi finalizado e esse projeto foi abandonado, considero que a análise desse texto além de esclarecer muitos pontos importantes da crítica de Arendt a Marx e ao marxismo, pode nos servir também de ponte para o seu *Magnum Opus The Human Condition* (1958). A minha hipótese é de que, na visão de Arendt, a ruptura presente no pensamento de Marx em relação à tradição da filosofia política, acontece com base em um tipo de linguagem que é resultado da própria tradição. Portanto, os resultados práticos do pensamento marxiano e dos marxismos seriam consequência da tradição do pensamento político ocidental quando convertido numa *práxis* radical.

PALAVRAS-CHAVE:

Hannah Arendt. Marx e o Marxismo. Liberdade e Necessidade. Tradição do Pensamento Político.

HANNAH ARENDT ON MARX AND MARXISM

ABSTRACT:

In this paper, my intention is to examine key aspects leading to the development of Arendt's reflections on Marx's ideas and Marxism. To achieve this, I will scrutinize Arendt's interpretation, as gleaned from excerpts found in "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", composed in the early 1950s. This text, serving as a complementary piece to "The Origins of Totalitarianism" (1951), was part of a larger project envisioned by Arendt, focused on crafting a book exploring the "totalitarian elements of Marxism." Although this comprehensive project was never realized and eventually abandoned, I contend that analyzing this particular text not only elucidates critical aspects of Arendt's critique of Marx and Marxism but also establishes a link to her magnum opus, "The Human Condition" (1958). I propose that, according to Arendt's perspective, the rupture evident in Marx's thinking concerning the tradition of political philosophy stems from a form of language inherently shaped by tradition. Consequently, the practical outcomes of Marxian thought and Marxism are perceived as a consequence of the Western political thought tradition when translated into a radical praxis.

KEYWORDS:

Hannah Arendt. Marx and Marxism. Freedom and Necessity. Tradition of Political Thought.

1 Introdução

A crítica de Arendt em relação ao pensamento de Marx e ao marxismo é o tema central deste artigo. De fato, este é um aspecto muito debatido por grande parte de seus intérpretes mais importantes. Parece que dois pontos se apresentam de maneira central nesse debate, primeiro, observa-se que há uma virada na perspectiva de Arendt em relação a Marx, segundo, que a crítica de Arendt não se dá por aspectos meramente históricos, metodológicos ou economicistas. Na verdade, se analisados de maneira mais aprofundada, perceberemos que em seus textos dedicados a esse tema, Arendt desenvolve uma crítica conceitual das premissas mais fundamentais de Marx, em diálogo com a tradição do pensamento político ocidental, nesse sentido, corroboro com chaves de leitura já consagradas como as de Canovan (1994), Villa (1999; 2006), Kohn (*In. ARENDT, 2020*) e Weismann (2014).

Criticada após a publicação do *The Origins of Totalitarianism* de 1951, sobretudo, por não ter dado o devido tratamento ao tema do totalitarismo no regime Stalinista, Arendt resolveu se dedicar a estudar os aspectos totalitários do marxismo, chegando a vislumbrar a escrita de um livro com o título "elementos totalitários do marxismo"¹. Esse projeto não foi plenamente desenvolvido e nem finalizado, visto que

¹ Ver isso em: (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 376). Ver o que é dito no prefácio de: (WEISMAN, 2014, p. 10). Entre os intérpretes brasileiros, isso pode ser visto no posfácio de A Condição Humana feito por Celso Lafer, onde o comentador afirma que após a publicação do *Origens*, o projeto de Arendt era escrever um livro sobre os "elementos totalitários do marxismo". Conforme o Posfácio "A política e a condição humana" escrito por Celso Lafer para Arendt (2007, p. 344). Também sobre essa temática, corroboro com o Professor Adriano Correia de que, o interesse de Arendt por Marx não é exclusivamente dirigido à questão do trabalho, segundo o comentador, "depois de haver escrito o texto 'ideologia e terror: uma nova forma de governo', Arendt buscou investigar quais seriam os elementos totalitários do marxismo". Ler sobre isso na apresentação feita por Adriano Correia à nova

Arendt já estava envolvida com as ideias que deram origem a sua obra *A Condição Humana* publicada em 1958, sendo assim, o projeto anterior acabou sendo abandonado. No entanto, os temas do trabalho, da revolução, do totalitarismo, da liberdade, da violência e do marxismo se tornaram centrais em seus escritos posteriores, mostrando uma profunda conexão entre eles. Considerados os limites de um artigo, pretendo retomar a análise da crítica de Arendt a Marx e sua correlação com esses temas.

Minha intenção em retornar a esse tema já bastante debatido é justamente mostrar que ele não se esgota, como vários outros temas da filosofia, dos quais cabe a retomada de obras, releituras e tensões fundamentais do pensamento. Embora o tema não seja novo, pretendo com esse recorte possibilitar ao leitor um ângulo diferente do mesmo problema. A relação, em si, entre Marx e Arendt foi e deve continuar a ser discutida, ao contrário da opinião taxativa de que é um tema resolvido. Ao fazer isso, ao retomar algo já discutido, temos sempre a oportunidade de apresentar uma outra leitura, um outro recorte, e assim, quem sabe lançar luz sobre aspectos que podem ter sido ofuscados ou mal compreendidos.

Diante disso, constatado que maioria das abordagens acerca desse tema em Arendt são desenvolvidas a partir da leitura e interpretação de obras como o terceiro livro de *As Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, tentarei trilhar um caminho alternativo, me dedicarei mais detalhadamente à interpretação de um texto um tanto esquecido de Arendt, que tem como título *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, desenvolvido no início da década de 1950². Considero que esse texto possui elementos capazes de nos fornecer uma chave mais direta do momento em que se dá a virada de Arendt em relação ao pensamento de Marx e ao marxismo, pretendo assim, analisar o amadurecimento de sua compreensão acerca da ruptura de Marx com a tradição, mas também perceber em que medida ele está engajado com aspectos decisivos da própria tradição do pensamento político ocidental.

2 A experiência de Arendt em relação ao fenômeno da política

De acordo com Margaret Canovan, é nítida a mudança no pensamento de Arendt, sobretudo, em relação aos seus estudos acerca do totalitarismo, não só isso, mas acerca da questão da violência e das bases

edição brasileira revisada de *A Condição Humana* (ARENDR, 2020, p. XIX). Conferir ainda sobre isso: (WAGNER, 2000, p. 17).

2 Esse texto é o resultado de uma série de conferências proferidas por Arendt na Princeton University em 1953, são estudos que serviram como uma espécie preâmbulo do que viria a ser desenvolvido de maneira mais ampla no *The Human Condition*. Na ocasião das palestras, elas foram intituladas como “*Karl Marx and the Tradition of Political Thought*”. Por terem sido escritas nos anos que antecedem as palestras que levaram o nome de “*vita activa*” apresentadas na Universidade de Chicago em 1956, muitas coisas que aparecem na obra *A Condição Humana*, já são ventiladas ou já estão bem desenvolvidas neste artigo do início dos anos 1950. A própria Arendt explica seu itinerário nos desenvolvimentos dessas ideias nos agradecimentos presentes na edição de *A Condição Humana* (Cf. 2020, p. 404).

teóricas que levaram à consolidação do “mal banal” nas sociedades de massa. Ainda segundo Canovan, essa mudança nos rumos do pensamento de Arendt se dá a partir de um estudo do pensamento marxiano e sua inquietação diante do marxismo (CANOVAN, 1994, p. 64), nomeado por Arendt (2002, p. 273) como o “fio quebrado da tradição” ou apenas “fim da tradição” (ARENDDT, 2011, p. 43-44)³, que levou Arendt a um retorno ao seu momento primordial.

Nesse sentido, Canovan (1994, p. 65) explica ainda que, embora Arendt nunca tenha se dito comunista ou tenha simpatizado com o marxismo, a filósofa possuía uma grande simpatia pelo povo, e uma antipatia pelo modo de vida burguês. Além disso, Arendt durante maior parte da década de 1940 esteve imersa em um universo fortemente influenciado seja por ideólogos e discípulos do pensamento marxiano, seja por intelectuais notoriamente vinculados à ala mais combativa da esquerda europeia como Rosa Luxemburgo e Walter Benjamin, com quem nutriu grande amizade e admiração⁴, é fato que isso certamente impactou o pensamento de Arendt de maneira significativa. No entanto, vale dizer que, sua sensibilidade para com a condição dos oprimidos não fez dela, uma ideóloga. Na verdade, é possível perceber uma certa mudança de visão, e uma postura mais livre para falar do fenômeno totalitário já na escrita do terceiro livro que compõe o *Origens*, intitulado de “Totalitarismo”⁵. De fato, como relata Elizabeth Young-Bruehl, sua principal biógrafa, certa vez, Arendt foi citada como uma pensadora oriunda da tradição da esquerda alemã, a filósofa retrucou ao escrever que, se era oriunda de algum lugar, esse lugar era a tradição da filosofia alemã. (ARENDDT, *In.* 1982, p. 104). Afirmção que elimina qualquer conexão político-partidária de Arendt em sua juventude, na verdade, como também explica Young-Bruehl (1982, p. 104), Arendt quando jovem era apolítica, a experiência da guerra, foi que direcionou seu olhar de forma profunda e irresistível para os problemas políticos de seu tempo, sobretudo, os problemas internos à tradição da filosofia política.

Mesmo assim, Arendt não se compreendia enquanto uma teórica política, como alguns críticos assim entendem, muito menos como uma ideóloga, uma vez perguntada sobre seu posicionamento político, ela mesma afirmou: “eu sou um tipo de fenomenóloga”⁶. Isto é, sua resposta não contribui para uma compreensão clara no sentido político *stricto*. Parece ter sido essa a sua intenção, não se filiar aos campos ideológicos disponíveis para poder pensar de forma livre e contundente, sem as amarras das ideologias que controlavam a atmosfera intelectual de seu tempo, afinal, ela conhecia bem as consequências práticas desse

³ Ver também sobre isso: (ARENDDT, 2010, pp. 131-143).

⁴ Ler sobre isso: (BARBOUR, 2014, pp. 51-66).

⁵ Ver uma interpretação bastante atual que analisa a mudança na linguagem de Arendt entre os livros que compõe o *The Origins of Totalitarianism* (DEVLIN, 2023, pp. 247-269).

⁶ (ARENDDT, *In.* YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 405). Sobre a abordagem fenomenológica de Arendt em suas análises do pensamento político, ver as interpretações de: (BORREN, 2010), (LOIDOLT, 2018) e (DES PORTES, 2022, pp. 139-156).

fenômeno. De fato, isso gerou e ainda gera muitas incompreensões, críticas e polêmicas, sobretudo, por parte de leitores mais fechados, partidários e radicais, que tentam a qualquer custo encaixar seu pensamento em suas categorias político-partidárias.

3 Marx e a atualização do ideal revolucionário no totalitarismo segundo Arendt

Em um primeiro momento de sua reflexão sobre as “origens do totalitarismo”, Arendt tentou compreender os elementos que vieram a forjar de forma devastadora o antissemitismo, o racismo e o terror de cunho político-racial na Europa, em um segundo momento, compreender o imperialismo enquanto condição para a consolidação de políticas de Estado baseadas em doutrinas eugênicas e racistas serviu de ponte para seu estudo final sobre o totalitarismo. Por fim, Arendt tentou pensar os elementos psicológicos de controle das massas e as paixões envolvidas por meio do terror enquanto instrumento de manutenção da estrutura do Estado totalitário. É nesse momento mais emadurecido de sua reflexão que veio à luz a necessidade de entender os “elementos totalitários no Marxismo”⁷, como uma espécie de elo que liga a tradição do pensamento filosófico aos totalitarismos. Nesse sentido, Canovan (1994, p. 65) afirma que, “uma vez que Arendt começou a estudar Marx, descobriu que suas reflexões a levavam a uma direção que ia contra suas simpatias políticas originais”. Percebeu também que, o pensamento de Marx se visto como o “fim da tradição”, e se este por sua vez culminava do fenômeno totalitário, este último não seria então fruto do marxismo, mas, consequência de toda tradição da filosofia política, da qual Marx era igualmente herdeiro.

A transformação da história em um lugar privilegiado para a aplicação prática da vontade política é a grande façanha de Marx (ou pelo menos enquanto apelo do marxismo) que, para Arendt, ao inverter Hegel de “ponta cabeça”, “profeticamente” (ARENDR, 2010, p. 118) usou a própria história, não para compreender o passado e seu sentido, mas “a usou para introduzir na política o princípio real e mortalmente antipolítico”. (ARENDR, 2010, p. 119). Sobre isso, Arendt (2010, p. 123) explica que:

Ao converter a dialética em método, Marx a libertou dos conteúdos que a mantinham delimitada e atada a realidade substancial. E assim ele tornou possível o gênero de pensamento – processo característico das ideologias do século XIX, culminando na lógica devastadora dos regimes totalitários cujo aparato de violência não está sujeito as restrições da realidade.

Assim, nas ideologias totalitárias, as “ideias” se tornam mundanas sem considerar as condições que marcam a natureza efetiva das coisas, deste modo, essas ideias se pervertem em premissas aplicáveis à

⁷ Ver o comentário de Jerome Kohn na Introdução de: (ARENDR, 2010, p. 7-8).

qualquer realidade. Entre estas ideias, está o materialismo dialético entendido enquanto um fator experimentalmente verificável, isto é, enquanto forma de compreender as condições materiais de produção, que se desenvolvem dialeticamente a partir de si mesmas. Nesse sentido, de acordo com Arendt (2010, p. 124), Marx formaliza a dialética hegeliana do absoluto na história como um desenvolvimento, um processo auto-impulsionado e autorrealizável na história, a esse propósito é importante lembrar que tanto Marx quanto Engels eram adeptos da teoria da evolução de Darwin. De fato, entre as várias inversões que Marx foi capaz de fazer, o uso de conceitos caros à tradição, talvez o mais arrebatador e perigoso tenha sido a liberdade, ao pensar a liberdade numa perspectiva completamente diferente, Marx, não só rompe, mas ataca a tradição da filosofia política de maneira contundente e incontornável. Na verdade, Marx tira completamente seu valor, como explica Arendt, “com o antecipado desaparecimento do poder e da dominação na sociedade sem classes de Marx, ‘liberdade’ se torna uma palavra sem sentido a menos que concebida em um sentido completamente novo” (ARENDDT, 2010, p. 126). Inevitavelmente, essa é a principal herança marxiana, compreendida das formas mais diversas possíveis que veio a estruturar os diferentes tipos de marxismos.

Ora, embora Arendt nunca tenha negado a dificuldade que havia em pensar e falar sobre Marx (ARENDDT, 2002, p. 273), consciente que existia um Marx pensado e discutido pelos acadêmicos, e um Marx que foi aplicado tanto nos movimentos revolucionários quanto em ditaduras sanguinárias, vistas e afirmadas como a aplicação dos princípios políticos de Marx (ARENDDT, 2002, p. 274), ela sabia que era extremamente necessário encarar a necessidade de se superar o caráter dicotômico da análise do pensamento marxiano e do marxismo. De fato, era esse o fenômeno que estava no entorno do pensamento de Marx, para o qual Arendt chamava atenção no início dos anos de 1950, quando afirma que partidários de Marx foram reduzidos a “progressistas” e os críticos, a “reacionários”. (ARENDDT, 2002, p. 274).

Curiosamente, nesse mesmo período que Arendt afirma haver embaraços na análise do pensamento de Nietzsche e Kierkegaard, uma sensação entre os acadêmicos de que não sabiam bem se estavam de fato a compreender o que estavam a estudar, mas havia uma grandiosa diferença entre a interpretação desses filósofos e a de Marx, a saber, o fato de que Marx havia sido apropriado por uma grande potência nacional e seu pensamento teria servido de base, para a formulação de um tipo de totalitarismo. Não está em jogo aqui dizer se Marx concordaria ou não com as práticas de Stalin, mas sim, que aspectos de seu pensamento foram realmente aplicados.

Nesse sentido, para Arendt há aqui dois pontos centrais, o primeiro, o fato de que o marxismo se tornou um incômodo para se compreender Marx, o segundo, de que muito do que se delega a Marx como

inteiramente novo já se acha em vários momentos da tradição do pensamento político desde os gregos. Sobre isso Arendt (2002, p. 275) afirma que:

Através do marxismo, o próprio Marx foi elogiado ou culpado por muitas coisas das quais ele era inteiramente inocente; por exemplo, durante décadas foi muito estimado, ou profundamente ressentido, como o ‘inventor da luta de classes’, do qual ele não era apenas não o ‘inventor’ (fatos não são inventados), mas nem mesmo o descobridor⁸.

De fato, isso já é encontrado em Aristóteles, para Arendt, a causa do sucesso e propagação do pensamento de Marx no contexto do mundo contemporâneo, se deve a dois acontecimentos principais, em primeiro lugar, pela apropriação dos partidos políticos das classes trabalhadoras, e, em segundo lugar, pela admiração dos intelectuais, não da Rússia Soviética apenas, considerado o fato de que o bolchevismo é, ou pretende ser marxista, mas de intelectuais de todo Ocidente. Ora, como é possível perceber, o que está em jogo aqui não é acusar Marx ou qualquer outro pelos acontecimentos práticos de determinados regimes dos quais nem foram vividos por esses teóricos, mas sim, compreender as apropriações dessas teorias e os riscos das marchas ideológicas movidas pelo “*pathos* da compaixão”⁹ enquanto resultado prático da aplicação dessa teoria que prometem salvação. Acerca da apropriação de Marx, Arendt (2002, p. 276) diz ainda que:

Embora hoje seja tão convenientemente esquecido, o fato de que a versão nazista do totalitarismo poderia se desenvolver de maneira semelhante à dos soviéticos, e ainda assim usar uma ideologia completamente diferente, mostra pelo menos que Marx não pode muito bem ser acusado de ter trazido os aspectos especificamente totalitários da dominação bolchevique. Também é verdade que as interpretações às quais os ensinamentos foram submetidos, tanto pelo marxismo quanto pelo leninismo, e a transformação decisiva de Stalin do marxismo e do leninismo em uma ideologia totalitária podem ser facilmente demonstradas. Não obstante, também permanece um fato que existe uma conexão mais direta entre Marx e o bolchevismo, bem como movimentos totalitários marxistas em países não totalitários, do que entre o nazismo e qualquer um de seus chamados predecessores¹⁰.

Dito isto, parece claro que para Arendt, o desejo do novo que se instaurou na atmosfera de instabilidade da primeira metade do século XX, carecia de discursos legitimadores desse novo, da esperança, e que as apropriações indevidas ou não, aconteceriam pelos mais diversos atalhos. Mas o fato é

⁸ (No original) “*Through Marxism Marx himself has been praised or blamed for many things of which he was entirely innocent; for instance, for decades he was highly esteemed, or deeply resented, as the ‘inventor of class struggle’, of which he was not only not the “inventor” (facts are not invented) but not even the discoverer*”.

⁹ Ver sobre isso no segundo capítulo de *Sobre a Revolução*, intitulado A Questão Social (ARENDR, 2011a, pp. 92-157), onde Arendt desenvolve uma análise mais acurada sobre o problema da compaixão enquanto motor das transformações políticas.

¹⁰ (No original) “*Although today it is so conveniently overlooked, the fact that the Nazi version of totalitarianism could develop along lines similar to that of the Soviet, yet nevertheless use an entirely different ideology, shows at least that Marx cannot very well stand accused of having brought forth the specifically totalitarian aspects of Bolshevik domination. It is also true that the interpretations to which his teachings were subjected, through Marxism as well as through Leninism, and the decisive transformation by Stalin of both Marxism and Leninism into a totalitarian ideology, can easily be demonstrated. Nevertheless it also remains a fact that there is a more direct connection between Marx and Bolshevism, as well as Marxist totalitarian movements in nontotalitarian countries, than between Nazism and any of its so-called predecessor*”.

que, quando uma “filosofia” vem a se tornar uma ideologia, a vida é desconsiderada, e se abre a brecha para aquilo que há de mais brutal na espécie humana, isto é, a impossibilidade de reconhecer o lugar do outro enquanto diferente e plural por ser singular, sentido fundamental para a política. De fato, embora Arendt tenha fortes acusações ao marxismo e críticas a Marx, estava consciente que acusá-lo de mentor do totalitarismo “equivale a acusar a própria tradição ocidental de necessariamente terminar na monstruosidade dessa nova forma de governo”. (ARENDDT, 2002, p. 276). Portanto, sobre isso, a comentadora Tama Weisman (2014, p. 15) explica que:

Arendt não considera Marx - seja como pessoa, filósofo ou cientista social - intelectualmente responsável pelo totalitarismo soviético. Embora ela afirme que há elementos em Marx que podem e foram adotados por ideólogos totalitários, mais especificamente a combinação particular de trabalho e pensamento do processo (embora de forma perversa), isso se deveu, pelo menos em parte, à capacidade de Marx de reconhecer e tentar lidar com os problemas da modernidade - trabalho e história¹¹.

A considerar esse dado, é importante perceber que Arendt nos alerta que tanto os críticos mais radicais de Marx quanto seus mais fervorosos defensores terminam por cair na mesma “lógica modernamente conservadora”, de que o mundo pode ser modificado a partir das ideias, sejam elas quais forem. Nesse sentido, para Arendt (2002, p. 277), “o pensamento de Marx não pode se limitar ao ‘ imanentismo ’, como se tudo pudesse ser consertado novamente, se deixássemos a utopia para o próximo mundo e não presumíssemos que tudo na terra pode ser medido e julgado por critérios terrestres”. De fato, na visão da autora, a grandeza de Marx está justamente na constatação da persistência de seu pensamento no século XX. (ARENDDT, 2002, p. 282). Ainda nesse mesmo sentido, Arendt (2002, p. 282) enfatiza que, “Marx viveu em um mundo em mudança e sua grandeza foi a precisão com que ele apreendeu o centro dessa mudança”. Assim, todo legado do pensamento marxiano tem sua efetividade na compreensão histórica de sua ocasião, isto é, sua aplicabilidade em qualquer tempo futuro gera incongruências profundas e resultados inesperados dadas as necessidades de adaptação às novas conjunturas.

Acerca disso, vale dizer que, Arendt estava inserida em um momento em que não foram poucos os que tentaram estabelecer cronologicamente rupturas, crises e etapas na história do pensamento ou na própria tradição. A filósofa embora não tenha desconsiderado a importância dessas análises, seu grau de acerto, plausibilidade e aproximação da realidade, propõe que, é no totalitarismo que a tradição realmente se esgota e chega ao seu fim. Isso fazia sentido para Arendt (2002, p. 281) porque o totalitarismo é para ela, além de um tipo de experiência de governo totalmente nova, “um evento que transformou a ruptura em nossa

¹¹ (No original) “Arendt does not hold Marx—whether as person, philosopher, or social scientist—intellectually responsible for Soviet totalitarianism. While she maintains that there are elements in Marx that can and were taken up by totalitarian ideologues, most specifically the particular combination of labor and process thinking (albeit in a perverse form), this was at least in part due to Marx’s ability to recognize and try to grapple with the problems of modernity—labor and history”.

tradição em um fato consumado”, sobretudo, porque foi capaz de trazer um novo que não tocou apenas em um grupo ou outro, mas colocou em xeque a própria ideia de humanidade, e não ficou escuso à mentalidade, mas se tornou puramente prático e mundano, por isso, destruidor.

Sendo assim, talvez por isso, tantas motivações e esforços para as apropriações de Marx, pois ele e somente ele para Arendt (2002, p. 281), ainda estava politicamente presente no século XX, e foi certamente usado para o mal. Sobre isso, Arendt parece se valer do fato já exposto de que não há nada de realmente novo em Marx, em relação à tradição da filosofia política, deve ser sempre lembrado que Marx é fruto dessa tradição, exceto por sua proposta de realização da filosofia na história por meio da revolução trabalhadora como evento irresistível, e sua virada no que diz respeito ao fenômeno humano do trabalho. Assim, como explica Arendt (2002, p. 283):

O elemento revolucionário nos ensinamentos de Marx, portanto, está apenas superficialmente contido em sua visão de um fim trazido pela revolução real, cujo resultado, segundo ele, teria coincido de forma bastante curiosa com o ideal de vida associado às Cidades Gregas. O lado realmente antitradicional e sem precedentes de seu pensamento é sua glorificação do trabalho e sua reinterpretação da classe - a classe trabalhadora - que a filosofia desde seu início sempre desprezou¹².

Dito isto, é possível perceber que, para Arendt, Marx é mais um pensador do século XIX sustentado pela longa tradição do pensamento ocidental, no entanto, é o único que fez da emancipação da classe trabalhadora seu tema central e o colocou em termos filosóficos. Porém, vale dizer que, a originalidade de Marx nesse sentido, (concordemos ou não com suas pretensões) aparece de forma avassaladora já no primeiro parágrafo do prefácio de *A Ideologia Alemã*, onde ele exerce um chamado a ação ao convocar a todos a se libertar “das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários... convoca assim, os indivíduos a uma revolta contra as fantasias” (ENGELS; MARX, 1987, p. 17), e por fim, se coloca ele mesmo na condição de guia para esse feito extraordinário que conduziria o humano a sua verdadeira essência.

Para tanto, Marx (1987, p. 38) se propôs a criar uma “ciência real” ou do real, que superaria o que veio a chamar repetidamente e de forma totalmente pejorativa de “fraseologias”, com isso, Marx reivindica um realismo empírico radical. De fato, sua crítica exaustiva ao hegelianismo pode ser compreendida enquanto uma crítica ao todo da tradição filosófica já que é possível dizer que, em Hegel, temos a conclusão dessa tradição na ideia de um espírito absoluto que se revela enquanto razão na história. Sendo assim, Marx

¹² (No original) “*The revolutionary element in Marx's teachings, therefore, is only superficially contained in his vision of an end brought about by actual revolution, the outcome of which, according to him, would have coincided rather curiously with the ideal of life associated with the Greek city-states. The really anti traditional and unprecedented side of his thought is his glorification of labor, and his reinterpretation of the class—the working class—that philosophy since its beginning had always despised*”.

ao tentar erigir as estruturas de seu propósito edificante atacou toda concepção filosófica de mundo ao nomeá-la com os mais irônicos adjetivos.

Em Marx (1987, p. 56), não há economia de palavras, afirmou diversas vezes de maneira direta e categórica que, “não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história”, o que torna todo tipo de reflexão teórica sobre a sociedade e as relações humanas nada mais que “tapações idealistas”. Como dito anteriormente, adjetivos não faltaram no vocabulário de Marx para nomear o que ele compreendia enquanto a tradição filosófica conhecida até o seu tempo, o que veio a denunciar que a filosofia tal como exercida até então não passava de “divertimento científico e fantasias” (ENGELS; MARX, 1987, p. 59), “tagarelice literária”, e os filósofos “comerciantes do pensamento” (ENGELS; MARX, 1987, p. 61) a debater “tolices teológicas, políticas e literárias” (ENGELS; MARX, 1987, p. 40), envolvidos em seus “devaneios dogmáticos”. (ENGELS; MARX, 1987, p. 77). Deste modo, acusou tanto o empirismo quanto o idealismo de serem uma abstração sem utilidade prática.

Justamente por essa atitude intelectual desafiadora e contundente sem precedentes, Marx continuou tão vivo na forma de ideia na mentalidade do século posterior, não só isso, mas deu vida às ideologias desse tempo, entre elas, às crenças autoritárias do totalitarismo. (ARENDRT, 2002, p. 283). Sendo assim, não se trata de dizer que o totalitarismo é fruto de uma mente singular, mas sim, que foi o resultado de um espectro alimentado no seio mesmo da própria história do pensamento político ocidental e das ciências da época.

Nesse sentido, Marx desafiou essa mesma tradição da qual ele é seu último herdeiro, desafiou assim também a tradição quando convocou os filósofos a transformar o mundo¹³, ao fazer isso, rompeu radicalmente com a tradição quando nomeou o trabalho e não a liberdade como a atividade humana fundamental. (ENGELS; MARX, 1987, p. 27). Para Arendt (2002, p. 284), “o fato é que sua interpretação, ou melhor, sua glorificação do trabalho, embora apenas siga o curso dos acontecimentos, não poderia deixar de introduzir uma reversão completa de todos os valores políticos tradicionais”. Com essa inversão, o trabalho até então compreendido como algo característico das necessidades básicas da vida material e biológica ganha um grandioso aspecto político sem precedentes. Desta maneira, com a politização radical do trabalho, a esfera das coisas públicas, políticas por natureza, foram subjugadas pelas necessidades e vicissitudes da vida privada. Nesse sentido, segundo Arendt (2002, p. 286-287):

Quando Marx fez do trabalho a atividade mais importante do homem, ele estava dizendo, em termos de tradição, que não a liberdade, mas a compulsão é o que torna o homem humano. Quando se acrescenta que ninguém podia ser livre, quem reinava sobre os outros, ele dizia, novamente em termos de tradição, o que Hegel, na famosa dialética servo-mestre, havia dito com menos força à sua frente: que ninguém pode ser livre, nem aqueles escravizados pela necessidade nem pelos escravizados pela necessidade de governar.

¹³ Ver a XI tese sobre Feuerbach em: (ENGELS, F.; MARX, K. 1987, p. 128).

Nisso, Marx não apenas parecia se contradizer, na medida em que prometeu liberdade para todos no mesmo momento em que negou a todos, mas para reverter o próprio significado da liberdade, com base na liberdade dessa compulsão que naturalmente e originalmente sofrem sob a condição humana¹⁴.

Assim, para Arendt essa é a inversão radical exercida por Marx, é o que há de realmente revolucionário em seu pensamento, sobretudo, como destruição da tradição anterior. Não se trata apenas de uma inversão de polos, mas essa virada segundo a filósofa, marca o próprio fim desta tradição tal como estava posta a mais de dois mil anos, e torna o *insight* de Marx passivo de atualização sempre que as injustiças do mundo saltam aos olhos. Pois, a política até então era compreendida como atividade livre e de busca da liberdade para além das necessidades corporais, e com dignidade muito superior às atividades que buscam a satisfação das necessidades da condição humana enquanto vida animal no sentido meramente biológico (*Zoé*). Em Resumo, quando a economia passou a ser o principal assunto da política e o trabalho (*labor*) seu maior valor em detrimento da liberdade, a escravidão da compulsão tomou o lugar e tornou imponderável os desejos humanos, o que veio a solapar os limites entre o público e o privado.

4 As inquietações de Arendt: a glorificação do trabalho e a violência enquanto processo

Na modernidade europeia a nova ideia de cidadania é um dos pontos mais debatidos e pensados pelos intelectuais, de fato, é nesse período da história que paulatinamente a dignidade de ser cidadão alcança um número cada vez maior de indivíduos. Esse fenômeno se dá justamente devido à consolidação dos Estados/nações. No entanto, para Marx, esse período embora tenha trazido a possibilidade da cidadania a um número bem maior de pessoas não oferecia uma emancipação efetiva, porque essas mesmas pessoas, mesmo que cidadãs de suas nações estavam locadas em classes sociais e envolvidas em uma nova relação de desigualdade imposta pela forma de trabalho dentro da dinâmica do Capitalismo. Acerca disso, Arendt (2002, p. 288) analisa que, a divisão das classes sociais apontada por Marx era uma herança das relações feudais.

Acerca da visão de Marx sobre o fenômeno da Revolução Industrial (uma visão exclusivamente europeia), Arendt (2002, p. 289) afirma que, “Marx traçou as sequências dessa emancipação quando disse que o trabalho, o metabolismo especificamente humano com a natureza, era a distinção humana mais

¹⁴ (No original) “When Marx made labor the most important activity of man, he was saying, in terms of the tradition, that not freedom but compulsion is what makes man human. When he added that nobody could be free who rules over others he was saying, again in terms of the tradition, what Hegel, in the famous master-servant dialectic, had only less forcefully said before him: that no one can be free, neither those enslaved by necessity nor those enslaved by the necessity to rule. In this Marx not only appeared to contradict himself, insofar as he promised freedom for all at the same moment he denied it to all, but to reverse the very meaning of freedom, based as it had been on the freedom from that compulsion we naturally and originally suffer under the human condition”.

elementar, aquela que distinguiu intrinsecamente a vida humana da vida animal”. Aqui percebe-se a primeira das principais inquietações de Arendt para com a proposta supostamente emancipadora de Marx, a saber, a glorificação do trabalho como forma de superação das desigualdades nítidas na relação entre as classes.

A segunda grande inquietação de Arendt é a apologia de Marx à violência como um advento inexorável das mudanças sociais, de fato esse ponto é uma questão central que leva Arendt a concluir em carta endereçada a Jaspers que: “Ele (Marx) não está interessado em liberdade ou justiça”¹⁵. Acerca disso, Weisman (2014, p. 14) explica que a crítica de Arendt, “decorre da desilusão com a tensão na obra de Marx entre liberdade ou justiça - consideração que soa com preocupação pelos oprimidos - e uma demagogia justa que parece ter pouca preocupação com o sofrimento individual”.

Para compreendermos a diferença fundamental do pensamento de Arendt em relação a esse ponto chave recorro as suas palavras em seu *A Condição Humana*, onde já no início ela afirma que, “o trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano”, isto é, as necessidades mais básicas de produção das condições para a vida. Ademais, Arendt chama de obra (*Work / Arbeit*) “a atividade correspondente a não-naturalidade da existência humana”. (ARENDDT, 2020, p. 9). Esta atividade é capaz de produzir (através do uso da natureza) um mundo artificial totalmente distinto da natureza, e que, portanto, não segue o mesmo ritmo ou ciclos do trabalho (*Labor*) que é marcado por sua curta duração e morte. O mundo das coisas, isto é, o mundo da artificialidade é um mundo durável. Esta distinção fenomenológica entre Trabalho e Obra é a distinção fundamental do fenômeno do trabalho que, na visão de Arendt se apresenta no mundo dessas duas maneiras e atende a diferentes necessidades, não só isso, mas atuam de forma diferente na vida humana, por sua utilidade e temporalidade.

Por último, Arendt (2020, p. 9) elenca a ação enquanto “a única atividade que se exerce diretamente sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem, vivem na terra e habitam o mundo”. Embora para Arendt (2020, p. 10), esses três aspectos possuam igualmente relação direta com a política, é a pluralidade que se apresenta enquanto condição necessária para a vida política, tal pluralidade se revela na ação que ocorre unicamente entre os indivíduos que participam de uma comunidade política. Sendo assim, na visão de Arendt não é o trabalho o lugar da emancipação ou possibilitador da transformação política, como propõe Marx, mas a ação por meio do diálogo entre os diferentes que pode gerar a mudança política. Explicado isso, voltarei ao nosso tema central.

¹⁵ (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 216).

Embora Arendt reconheça a capacidade de Marx para entender as contradições de seu tempo, enquanto resultado das mazelas do capitalismo e os limites de uma sociedade baseada unicamente no consumo de bens. Para ela, todo pensamento de Marx é autocontraditório. (ARENDR, 2002, p. 289). Essa afirmação de Arendt se explica a partir de três máximas presentes no pensamento de Marx; 1 – a violência irá acabar com a violência; 2 – o objetivo da história é acabar com a história; 3 – o trabalho é a única atividade produtiva do homem e a expansão dessas atividades produtivas baseadas no trabalho irão banir a necessidade do trabalho. Essas três máximas são destacadas por Arendt porque todas insistem na busca da “liberdade de”, isto é, busca libertação, e não “liberdade para”. De fato, o uso da violência revolucionária para banir a violência, implica dizer que a violência para libertar é justificável, mas para tornar isso válido é necessário a crença de que haverá uma guerra final ou uma revolução final, pois onde houver desigualdade ou relação de opressão por meio de violência, novamente se justificará o uso da violência numa espécie de *Loop ad aeternum*, se constrói não uma nova história de não violência, mas uma nova história de violência justificada pelo ideais da revolução permanente.

A história enquanto história da luta de classes deve acabar porque as classes devem ser extintas. Mas isso é dizer que, se a história é apenas a luta de classes e precisa chegar ao seu fim, isto é a negação do caráter simbólico e totalmente subjetivo que caracteriza os seres humanos. Em outras palavras, entender a história exclusivamente pela via do materialismo é negar a humanidade do ser humano, isto é, sua realidade fenomênica. Por fim, a afirmação marxiana de que o trabalho é a mais importante atividade humana e que sua evolução técnica conduzirá a humanidade a um momento da história que o trabalho não será mais necessário, gera um problema interno à própria afirmação. Pois como Arendt vem a afirmar em *A Condição Humana*, o trabalho possui significados e dimensões diferentes, por um lado, é possível produzir bens duráveis, por outro lado, é necessário se produzir as coisas que garantem a nossa existência biológica, e essa necessidade é insaciável. Porém, para além disso, há um mundo de significados que também precisa ser saciado, neste último estão as coisas do espírito e a política¹⁶.

Enfim, reduzir a importância do trabalho à mera produção de bens de consumo e dizer que o aumento dessa produção conduzirá à abolição do trabalho, é comparável às contradições do próprio Capitalismo, porque gera a sensação de que, comer e saciar as necessidades físicas do homem é o mais importante. Isto é, nada mais importa se a população está alimentada, agasalhada e confortavelmente instalada. O homem pós-revolucionário de Marx é o último homem de Nietzsche, preocupado apenas com sua subsistência, incapaz de pensar algo de belo e superior. Tudo isso, se todas as etapas da revolução e aplicação do comunismo ideal de fato se tornassem uma realidade. Acontecimento que nos últimos cem

¹⁶ Ver sobre isso: (ARENDR, 2020, p. 98-99.)

anos parece ter seguido o caminho contrário. O que levou Arendt em sua fase mais madura a concluir que, “a compreensão de que as guerras e as revoluções são as “locomotivas da história” como afirma Marx, nos conduz para um abismo. (ARENDR, 2021, p. 125).

Sobre esse ponto, é importante analisar a maneira como Arendt relaciona o nascimento da distinção entre o público e o privado no mundo antigo, ela recorre ao exemplo da *polis* para mostrar como os gregos inventaram a política, enquanto um modo de vida contrário ao que consideravam bárbaro, modo de vida baseado na violência, portanto, “não político”. (ARENDR, 2020, p. 29). Para Arendt, ao fundar na *polis*, uma nova dimensão para além o *oikos* (que estava baseado no poder do homem sobre seus filhos, a mulher e seus escravos), essa nova dimensão tinha lugar no ambiente fora da família e das necessidades domésticas impostas pela natureza, isto é, foi na esfera pública que se revelou esse novo modo de (ARENDR, p. 2020, p. 32). Em outras palavras, o que é fundamentalmente importante na visão de Arendt é o fato de que, os gregos foram capazes de inventar a vida pública e tornar possível a ação política que não se dá com base na necessidade da vida biológica ou na violência. Assim, a distinção entre o público e o privado é o aspecto mais central da vida política em um estado de liberdade. Daí a resistência de Arendt em aceitar as ideias mais centrais de Marx. Para ela, quando a necessidade toma completamente o palco da vida humana e se torna a questão mais importante de todas, se abre a brecha para a justificação de todo tipo de violência e despotismo, isto é, para a “não política”, não há mais espaço para a palavra e conseqüentemente não há espaço para a liberdade. (ARENDR, 2020, p. 37).

Diante disso, segundo Arendt (2002, p. 290), Marx seguiu essa linha de raciocínio para todos fenômenos humanos, a colocar a necessidade acima de qualquer esfera da existência humana, como a sua principal característica. Assim:

em sua teoria das ideologias, segundo a qual todas as atividades do homem que se expressam na palavra falada, desde as instituições legais e políticas até a poesia e a filosofia, eram meros e talvez pretextos inconscientes para, ou justificativas de atos violentos. (Uma ideologia, de acordo com Marx, articula o que alguém finge ser por causa de seu papel ativo no mundo; todas as leis, religiões e filosofias passadas são tais ideologias)¹⁷.

No entanto, se aplicarmos a teoria das ideologias de Marx ao seu próprio pensamento, sua própria crítica se converte em mera ideologia. Para Arendt, o perigo disso se revela de maneira radical, pois o marxismo se mostra enquanto uma ideologia que vê na violência a única forma da mudança, visto que o

¹⁷ (No original) “According to which all activities of man that express themselves in the spoken word, from legal and political institutions to poetry and philosophy, were mere and perhaps unconscious pretexts for, or Justifications of, violent deeds. (An ideology, according to Marx, articulates what somebody pretends to be for the sake of his active role in the world; all past laws, religions, and philosophies are such ideologies).”

acúmulo do Capitalismo é a violência inicial e original, deste modo, a revolução deve ser a violência reparadora da história. Sendo assim, toda visão estritamente marxista da história “é o registro da ação política passada, que mostra sua verdadeira face apenas em guerras e revoluções”; portanto, ao entender a política sempre por meio do ciclo de violência da história, a atividade política, entendida nesses termos, “se não for uma ação direta e violenta, deve ser entendida como a preparação da violência futura ou a consequência da violência passada”. (ARENDR, 2002, p. 290).

Assim, não apenas Marx, mas uma parcela dos marxistas mais conservadores, tentaram dar a isso uma compreensão científica e desenraizada que superasse tanto o dogma da revelação divina quanto o *logos* grego, são formas humanas que possuem na palavra, isto é, na capacidade humana de falar, a possibilidade de “revelar” os sentidos das coisas. Sobre isso, Arendt explica que, quando Marx afirma que “a violência é a parteira da história” e que, o “trabalho criou o homem”, sua rebelião é contra o discurso. Visto que tanto a religião revelada quanto a filosofia grega têm na palavra sua maneira de dizer a verdade, no caso da religião, ou de buscar a verdade no caso da filosofia. Portanto, a valorização da violência e do trabalho tem a mesma função, atacar tanto a ideia religiosa do humano enquanto uma criação de Deus, quanto a compreensão de ser humano da filosofia, enquanto um ser que possui um *logos* que tudo questiona por meio da fala. Em outras palavras, para Arendt, a “teoria das ideologias” de Marx é um ataque contra o discurso, seja ele religioso ou filosófico. (ARENDR, 2002, p. 291).

Diante disso, a necessidade de dar a esse ataque um caráter científico era fundamental, e a maneira pela qual a “ciência do real” deve mostrar sua efetividade e superioridade diante da filosofia (compreendida enquanto mera ideologia) e da religião (vista como fantasia), era mostrá-la como movimento irresistível intrínseco à própria história da humanidade, entendida como luta de classes, isto é, uma história de violência que revela a verdade histórica de que a classe trabalhadora é a verdadeira classe revolucionária capaz da mudança por meio da violência e do trabalho. Deste modo, de acordo com Arendt a glorificação da violência e do trabalho por meio do “discurso científico” aos moldes do materialismo seria capaz de legitimar todo tipo de barbárie pois visava o “reino da liberdade”, por meio do sacrifício da liberdade¹⁸.

No entanto, para Arendt (2002, p. 292), embora esse tenha sido o uso mais corriqueiro do *insight* fundamental de Marx pelos marxistas mais conservadores, é um erro achar que o pensamento de Marx se reduz a isso, como seus discípulos mais inflamados costumam enxergar, também alguns de seus críticos

¹⁸ Sobre a forma que esses elementos aparecem nos totalitarismos, Danna Villa explica que: “A afirmação sem embaraços da ideologia totalitária, tanto nas formas marxista quanto nas nacional-socialistas, era que a lógica de sua ideia animadora central refletia a lógica do processo histórico ou natural em si. Portanto, os regimes totalitários poderiam reivindicar uma autoridade que transcendesse todas as leis e acordos meramente humanos (que os regimes tratavam com desprezo pouco disfarçado), uma autoridade derivada diretamente das “leis do movimento” que governavam o processo natural ou histórico”. (VILLA, 2006, p. 2-3).

mais ferozes. Na verdade, os aspectos considerados mais “utópicos” do pensamento de Marx, que muitas vezes são desconsiderados pelos próprios marxistas, na visão de Arendt (2002, p. 292), devem ser levados bastante a sério, pois são “o centro de seu pensamento”, portanto, se se pretende entender a proposta de uma sociedade sem classes e o fim do Estado pensado por Marx, é necessário lidar com esses aspectos. De fato, para Arendt, longe de ser um impulso para um futuro utópico, isto é, um “não lugar”, o pensamento de Marx se revela como uma crítica radical da modernidade, um retorno à antiguidade. De acordo com Arendt (2002, p. 292):

Na futura sociedade de Marx, o Estado desapareceu; não há mais distinção entre governantes e governados e o governo não existe mais. Isso corresponde à vida na antiga cidade-estado grega, que, embora fosse baseada no domínio sobre os escravos como sua condição pré-política, havia excluído o domínio do intercâmbio de seus cidadãos livres¹⁹.

Como é possível perceber, para Arendt, não há utopia em Marx, a sociedade que ele diz ser possível já existiu, seu ponto é tornar novamente isso possível pelo meios modernos e tornar o que está confinado a um tempo e local restrito na história, algo que deve abranger os seres humanos do mundo inteiro. (ARENDR, 2002, p. 293). Assim, a contradição de Marx segundo Arendt, está em pensar o futuro da humanidade com o olho virado para o passado em algo realizado entre um punhado de homens e achar que é possível construir um mundo que foi naturalmente desenvolvido pelo acaso por meio da violência e da força do trabalho, alargada pela técnica transformadora do mundo moderno. Nesse sentido, o que Arendt parece querer nos mostrar é que, Marx quis usar a modernidade contra a modernidade.

De fato, a sociedade futura pensada por Marx onde a necessidade do trabalho é abolida, é uma cópia da sociedade Ateniense, onde os cidadãos eram livres do trabalho e viviam para conversar, caminhar, ler e gastar o tempo com longos debates na *ágora*, que envolvia pensar os temas fundamentais da vida na *polis*. Evidentemente que em Atenas isso era possível porque a cidadania era negada a uma vasta parcela da população, daí a necessidade que Marx vê de um grande avanço da técnica enquanto condição para abolição do trabalho de homens e mulheres, portanto, esse estágio da sociedade, a efetivação da “era da liberdade total”, só seria possível numa hiper modernidade robotizada, sobretudo, numa sociedade de tecnologia super avançada que tivesse alcançado um grande acúmulo de recursos, mas no centro de sua proposta ela retoma o modo de vida aristocrático de Atenas. Nesse sentido, o que Arendt mostra é que há uma profunda conexão entre Marx e a tradição da filosofia política, que embora ele promova um rompimento claro com

¹⁹ (No original) “*In Marx's future society the state has withered away; there is no longer any distinction between rulers and ruled and rulership no longer exists. This corresponds to life in the ancient Greek city-state, which, although it was based on rulership over slaves as its pre-political condition, had excluded rulership from the intercourse of its free citizens*”.

esta tradição, o centro de seu pensamento ainda está interessado em resolver um problema antigo da tradição, a questão da liberdade. (ARENDR, 2002, p. 294).

Assim, se Marx é herdeiro da tradição do pensamento político ocidental e mesmo depois de sua rebelião contra toda tradição não conseguiu se desgarrar de sua sombra, Arendt enxerga nos eventos revolucionários que caracterizam a modernidade ocidental algo muito mais contundente e decisivo para a tradição da filosofia política que os escritos de Marx. Visto que sua obra por mais desafiadora e insidiosa que possa parecer ainda está em perfeito acordo com alguns valores cultivados no seio da tradição, mas as revoluções não, a ruptura mais radical que se pode perceber em relação à tradição foi promovida por um lado, pela revolução industrial que mudou completamente a dinâmica de produção de bens tanto duráveis quanto de consumo, por outro lado, pelas massas revoltadas com as injustiças e o subjugamento em relação às aristocracias. (ARENDR, 2002, p. 294). Em outras palavras, na visão de Arendt, a não aceitação das desigualdades como algo intrínseco à natureza é a verdadeira ruptura com a tradição.

5 O abandono da liberdade em favor da necessidade

Para Arendt, Marx ignorou a “íntima relação entre discurso e liberdade”, assim desconsiderou a máxima de Aristóteles de que o que faz um homem livre é o seu modo de vida baseado na fala. A capacidade do discurso é o que faz do ser humano o animal social e racional, pois se considerado apenas pela compulsão do consumo e por suas necessidades metabólicas, não somos muitos diferentes dos outros animais. Esse ponto se apresenta de maneira bastante problemática para Arendt, pois ao abrir mão da “palavra” (discurso) em favor da necessidade, Marx abre mão não só da liberdade, mas da própria política, compreendida como *Politikon*, isto é, uma maneira de ser com o outro. Assim, a política compreendida como Marx propõe, é semelhante a relação dos outros animais, baseada na satisfação de necessidades biológicas. A humanidade é então compreendida como um “rebanho gigante”, pastoreado por um ser supra-humano, que pode ser o Estado, um ditador, um partido, etc.

Não é por qualquer motivo que Arendt (2002, p. 297) evoca Aristóteles nesse momento, visto que ele viveu em um momento de decadência política grega, quando os filósofos se afastaram da política e criou-se um “abismo entre pensamento e ação”. Na interpretação de Arendt (2002, p. 298), Aristóteles foi o último a não ver a liberdade como um problema, tal como é posto pela tradição cristã e moderna. De fato, para Aristóteles, a liberdade é não só a finalidade da vida humana na comunidade, mas é sua própria essência, isto é, sem liberdade não há política, entendida enquanto lugar onde os diferentes convivem e decidem sobre o que é importante para a comunidade política, tema que será abordado de forma central em *A Condição Humana*. Em resumo, para Arendt, ao atribuir à necessidade o sentido da política e o trabalho

como sentido da vida humana, o conceito de liberdade proposto por Marx perde força, tornando-se frágil e facilmente abandonado pela maioria das doutrinas que se autodenominam marxistas. Assim, “o esquecimento da conexão fundamental entre discurso e liberdade”, entendida como uma ideologia ou capricho burguês, abriu a brecha para apropriações totalitárias.

Ora, se por um lado, a liberdade para Marx é dependente do fim das classes sociais, dos Estados nacionais e finalmente das fronteiras, ou seja, a liberdade só será possível por meio da igualdade universal. Por outro lado, Marx parece esquecer ou ignorar que o fim das classes sociais, dos Estados nacionais e das fronteiras implica numa tirania. Pois, para que o mundo desfrute dessa igualdade universal é necessário que toda a humanidade adote um único regime, seja ele qual for, assim, a igualdade universal pode ser também chamada de tirania universal. Em outras palavras o cosmopolitismo de Marx é inimigo da pluralidade.

Esse parece ser o aspecto mais problemático e desafiador do pensamento de Marx, para Arendt (2002, p. 301), no entanto, isso parece ter sido simplesmente encoberto pelos marxistas mais progressistas, aqueles mais simpáticos e democráticos, mas não menos dogmáticos, de fato, ela mesma afirma que, “a grandeza de Marx, e a razão de sua enorme influência sobre o pensamento e os movimentos políticos modernos, foi que ele descobriu o caráter positivo dessa igualdade na natureza do próprio homem, isto é, sua concepção de homem como força de trabalho”. Assim, ele fez uso do preconceito popular de que a prática é mais importante e útil que a teoria, Marx colocou frente a frente duas concepções opostas do humano, “o animal *laborans*” e “o animal *rationale*”. Ao fazer isso, o humano tal como visto pela tradição, como animal social e racional se tornou tacanho e egoísta frente as necessidades urgentes da multidão.

O surgimento do homem de massa não é um tema desenvolvido no artigo de Arendt sobre Marx e a tradição, mas aparece de maneira decisiva em *A Condição Humana*, como uma espécie de conclusão de Arendt sobre o tema é que, Marx ao enfatizar o trabalho, reduziu o humano ao animal *laborans*, isto é, uma massa de trabalhadores, da mesma maneira que o Capitalismo reduz o humano ao “animal consumidor”, portanto, uma massa de empregados. O que está em jogo é que ambos, seja a “ditadura dos trabalhadores de Marx”, ou a “ditadura do mercado” do Capitalismo, estão alicerçados nas necessidades biológicas do ser humano. Portanto, a necessidade está acima da liberdade, o que gera o cenário ideal para a consolidação de modos de vida tirânicos. Como Arendt (2020, p. 398) explica, com o advento da secularização, “os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites, os desejos e os anseios sem sentido de seu corpo”, o ser humano moderno é condicionado à mera existência biológica.

De volta ao tema da igualdade universal, vale dizer que, essa questão tão importante às marchas revolucionárias se choca não apenas com o pensamento clássico, mas com a própria tradição do pensamento moderno, da qual Marx apresenta seu momento final. Pois a igualdade universal para pensadores como

Hobbes, Hegel e Kant só pode existir como resultado de uma racionalidade de Estado, isto é, o governo da razão e não na ausência total de governo. Os modernos veem a ausência de governo como o lugar perfeito para a barbárie, “a luta de todos contra todos”. Pois diante da necessidade, os seres humanos tendem quase sempre à irracionalidade e à violência. Portanto, a ideia de liberdade como condição apenas da igualdade universal tal como vista por Marx, isto é, como fruto do fim das classes sociais e dos governos leva à desvalorização da liberdade. De fato, considerado que a liberdade para Marx é vista como último estágio da revolução, ela se torna algo totalmente distante e abstrato. Nesse sentido, Arendt evoca a liberdade enquanto fundamento essencial para vida política, sua condição primeira como podemos perceber na seguinte passagem:

A liberdade era a condição pré-política das atividades políticas e, portanto, de todos os bens de que os homens podem desfrutar por meio de sua convivência. Como tal, a liberdade era dada como certa e não precisava ser definida. Ao afirmar que a vida política de um cidadão livre era caracterizada pelo *logon echon*, por ser conduzida na maneira de falar, Aristóteles definia a essência do homem livre e de seu comportamento, não a essência da liberdade como um bem humano. (ARENDR, 2002, p. 302)²⁰.

Essa mudança ou esse esquecimento da relação fundamental entre discurso e liberdade não é algo recente, não foi proeza de nenhum moderno, a decadência da *polis* grega já é fruto desse fenômeno, a dominação e não a liberdade passou ser a essência do fenômeno político, dominar ou ser dominado se tornou a questão central, assim:

a partir de então, ou seja, quase imediatamente depois de Aristóteles, o problema do poder tornou-se o problema político decisivo, de modo que todo esse domínio da vida humana pudesse ser definido, não como o reino da convivência, mas como o reino das lutas de poder em qual nada está tão em jogo quanto a questão de quem governa sobre quem. (ARENDR, 2002, p. 303)²¹.

Sendo então o tema do poder o assunto mais importante da política, isto é, a relação não entre discurso e liberdade, mas a relação entre dominador e dominado, na sociedade sem classes e sem governo imaginada por Marx, liberdade perde completamente seu sentido. Diante disso, os marxistas mais “fieis” que entenderam a liberdade como preconceito burguês ou ideologia dominadora não estavam errados. Para Arendt, o que tornou essa abertura para o totalitarismo um fenômeno irresistível foi romper com a tradição fazendo uso dos termos da própria tradição. Nesse sentido, Arendt (2002, p. 306) explica que, a adesão de

²⁰ (No original) “Freedom was the pre-political condition of political activities and therefore of all the goods that men can enjoy through their living together. As such, freedom was taken for granted and did not need to be defined. When he stated that the political life of a free citizen was characterized by *logon echon*, by being conducted in the manner of speech, Aristotle defined the essence of free men and their behavior, not the essence of freedom as a human good”.

²¹ (No original): “From then on, that is, almost immediately after Aristotle, the problem of power became the decisive political problem, so that this whole realm of human life could be defined, not as the realm of living together, but as the realm of power struggles in which nothing is so much at stake as the question of who rules over whom”.

Marx à tradição “é a razão de um erro ainda mais fatal”, pois há uma grande diferença entre administração e governo. Sobre isso, Arendt (2002, p. 306) sinaliza que:

A administração deveria ser sem regra, mas na verdade ela só pode ser governada por ninguém, ou seja, burocracia, uma forma de governo sem responsabilidade. A burocracia é a forma de governo na qual o elemento pessoal de governo desapareceu, e é claro que tal governo pode até governar no interesse de nenhuma classe. Mas esse governo de ninguém, o fato de que em uma burocracia autêntica ninguém ocupa a cadeira vazia do governante, não significa que as condições de governo tenham desaparecido. Esse ninguém governa com muita eficácia quando visto do lado dos governados e, o que é pior, como forma de governo tem um traço importante em comum com a tirania²².

No entanto, acerca disso, vale dizer que, “esse poder burocrático exercido por ninguém não deve ser confundido pela dominação totalitária”, sua face tirânica se mostra justamente em não ter ninguém para prestar contas. Toda decisão arbitrária não é tomada por um homem ou partido, mas pela “racionalidade burocrática”. Se a tirania dos antigos tinha rosto e nome, a “tirania contemporânea” atende pelo nome de burocracia quando está a serviço do poder²³. Portanto, para Arendt, o essencial do pensamento de Marx não é o “materialismo”, sua teoria econômica ou da história, tudo isso se tornou aquilo que o próprio Marx chamava de “tagarelice refinada”. O que Arendt enfatiza como ponto forte da sacada de Marx, é o seu socialismo científico, que atacou o socialismo utópico como mais uma moda intelectualista. Sobre isso, Arendt (2002, p. 309) explica que:

A tremenda vantagem prática do socialismo “científico” de Marx sobre o utópico foi, e ainda é, que ele libertou o movimento socialista de suas atitudes moralizantes desgastadas e reconheceu que as questões de classe na sociedade moderna não podiam mais ser resolvidas por uma “paixão por justiça” ou com base em uma caridade cristã ligeiramente modificada. Se o trabalho é a atividade central da sociedade moderna, é absurdo pensar nos membros da classe trabalhadora como desprivilegiados, não importa o quão oprimidos ou explorados possam ser em qualquer momento particular²⁴.

²² (No original) “Administration was supposed to be no rule, but it can actually be only rule by nobody, that is, bureaucracy, a form of government without responsibility. Bureaucracy is the form of government in which the personal element of rulership has disappeared, and it is of course true that such a government may even rule in the interest of no class. But this no-man-rule, the fact that in an authentic bureaucracy nobody occupies the empty chair of the ruler, does not mean that the conditions of rule have disappeared. This nobody rules very effectively when looked upon from the side of the ruled, and, what is worse, as a form of government it has one important trait in common with tyranny”.

²³ Arendt não desenvolve isso de maneira muito precisa, há algumas frases um tanto confusas, talvez por sua falta de habilidade com o inglês nessa época ou talvez, dado a dificuldade de lidar com esse tema nesse momento de sua reflexão. Mas é possível perceber que esse tema é retomado de maneira muito robusta e muito mais lucida na apresentação do conceito de banalidade do mal, achado no epílogo da obra *Eichman in Jerusalem* (ARENDR, 2006, pp. 253-279). Ver sobre isso: (BERGEN, 1998). Ver também: (VILLA, 1999).

²⁴ (No original) “The tremendous practical advantage of Marx's "scientific" over Utopian socialism was, and still is, that it liberated the socialist movement from its worn-out moralizing attitudes, and recognized that the class questions in modern society could no longer be solved by a "passion for justice" or on the basis of a slightly modified Christian charity. If labor is the central activity of modern society, it is absurd to think of members of the working class as underprivileged, no matter how oppressed or exploited they may happen to be at any particular moment”.

Diante disso, o que é possível perceber é que, a crítica que Arendt faz a Marx não é uma crítica ideológica, mas uma crítica conceitual e filosófica, sobretudo, porque ela não enxerga o caráter revolucionário na totalidade do pensamento de Marx. De fato, para Arendt, entre os vários aspectos que foram explorados pelos marxistas na obra de Marx, não são todos eles em si revolucionários. De fato, as afirmações mais emblemáticas de Marx, de que “o trabalho é o criador do homem, a violência é a parteira da história e ninguém pode ser livre se escraviza os outros – é revolucionária no sentido de que segue e articula o pensamento dos três eventos revolucionários que inaugurou o mundo moderno”. (ARENDR, 2002, p. 310). Nesse sentido, na leitura de Arendt, Marx conseguiu extrair bem o essencial de cada revolução burguesa fundadora da modernidade. Mas o que foi apreendido desses eventos foi justamente seu caráter menos filosófico. Ao contrário do que os marxistas mais românticos e conservadores dizem, que são as ideias que fazem as multidões se revoltarem, Marx mostra justamente o contrário, que é o sofrimento e as injustiças que conduzem as massas às revoluções. Isto é, não são as ideias, mas as ações quase sempre violentas que podem mudar o mundo.

Ainda nesse mesmo sentido, Arendt analisa que, do ponto de vista da ruptura com a tradição, isto é, enquanto uma revolução filosófica apenas a ideia de que “o trabalho cria o homem” se opõe à tradição. É o que Marx traz de verdadeiramente novo, a elevação da classe trabalhadora, que ele dá o nome de proletariado, à condição de classe fundamental. Essa seria a mudança chave em relação ao pensamento de todas outras épocas. Assim, se por um lado na visão de Arendt, “as profecias de Marx podem estar erradas em quase todos os aspectos, embora ele certamente não tenha errado mais do que o comum entre os cientistas sociais”²⁵, por outro lado, nesse aspecto específico do lugar do trabalho na sociedade moderna Marx acerta. (ARENDR, 2002, p. 310). O ponto aqui levantado por Arendt é que, é ilusório achar que as ideias conduzem as massas à revolução, muitas vezes, a própria classe trabalhadora não tem consciência de seu poder e importância, e não são os filósofos que vão ensiná-las sobre isso, definitivamente os filósofos não são capazes de tal façanha, os líderes revoltosos são indivíduos de ação, não de reflexão, é o sofrimento, a injustiça, a dor que leva homens e mulheres à violência revolucionária, não são tratados de filosofia política escritos no conforto do lar que geram revoltas. De fato, foram as revoluções que ensinaram aos filósofos sobre o poder das massas e não o contrário, e Marx captou muito bem esse fenômeno.

²⁵ Sobre a crítica de Arendt às ciências sociais, ver: (BAEHR, 2010)

6 Conclusão

Nesse estudo tentei mostrar a centralidade do texto *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* de Arendt para uma compreensão mais profunda de sua relação com o pensamento de Marx, sobretudo, no que diz respeito a sua mudança de perspectiva em relação ao fenômeno do marxismo na era contemporânea. Nesse texto é possível perceber não apenas que Arendt já ventila o que ela só desenvolveria de maneira mais bem acabada em sua obra *A Condição Humana* publicada em 1958. No texto sobre Marx, ela apresenta a mudança da ideia de trabalho (*Labor*), primeiro como punição, como aparece no primeiro testamento da bíblia e em várias culturas de civilizações antigas baseadas na escravidão de povos vencidos em guerra por exemplo. Na modernidade o trabalho passa a ser visto como necessidade, embora a necessidade envolva também sofrimento, a concepção de trabalho como punição começa a desaparecer. Segundo Arendt, Marx enxergou essa mudança justamente com a revolução industrial que, se por um lado, diminuía em certa medida o sofrimento do trabalho, por outro lado, alargava o campo das necessidades.

Para Arendt, Marx não estava errado nessa leitura, de fato, quanto mais os seres humanos diminuía seus esforços nas tarefas do trabalho, como resultado do avanço da técnica e das tecnologias, os trabalhadores se tornavam cada vez mais dependentes da satisfação de suas necessidades. Sendo assim, se livrar do trabalho não tornava os indivíduos livres, mas sim escravos das necessidades, na visão de Arendt, embora essa compreensão de Marx em relação ao Capitalismo esteja completamente certa, está nesse ponto seu aspecto mais utópico. Para ele, a liberdade só seria possível com a abolição total do trabalho. Algo que segundo Arendt (2002, p. 312), “com toda probabilidade é tão impossível quanto a esperança inicial dos filósofos de libertar a alma do homem de seu corpo”. De fato, não é contra Marx que Arendt esboça todo seu realismo, mas é contra a tradição de modo geral, visto que a filosofia não pode mudar a natureza das coisas, o máximo que se pode fazer com alguma sorte é descobri-la.

Assim, o enfrentamento de Arendt com as dificuldades da obra de Marx constituiu parte fundamental de seu esforço para compreender o surgimento do fenômeno totalitário no século XX. O ensaio analisado aqui, em diálogo com passagens de outras obras, propõe uma reflexão inicial sobre Marx como a “ruptura do fio da tradição”. No entanto, como se percebeu, Arendt critica aqueles que buscam alinhar os escritos de Marx com Lenin e Stalin. Sua sacada reside na conclusão de que, acusar Marx de ser o progenitor da dominação totalitária é, na verdade, acusar toda a tradição filosófica de dar à luz ao totalitarismo, “porque a filosofia de Marx emerge da grande tradição”.

Em suma, na interpretação de Arendt, não está em jogo a discussão se Marx é filósofo ou não, se está certo ou não, ou se as acusações contra ele são legítimas ou não. O ponto que Arendt pretende lançar

luz é que, Marx é herdeiro da tradição da filosofia política, em especial um continuador do pensamento de Hegel. Assim, Arendt conclui que diante do abandono dos filósofos em relação à política desde Platão, enquanto um assunto meramente humano que não merece seriedade, “Marx não desafia a filosofia, ele desafia a alegada impraticabilidade da filosofia. Ele desafia a resignação dos filósofos a não fazer mais do que encontrar um lugar para si no mundo, em vez de mudar o mundo e torná-lo ‘filosófico’” (ARENDR, 2002, p. 318). Se por um lado, a reivindicação de Marx parte da constatação de algo verdadeiro, por outro lado, a história recente também nos mostra o perigo da teoria quando transformada em esperança, na única esperança, e sua aplicação prática por meio da política. Além disso, por mais contestado ou glorificado que isso possa ser, toda proposta revolucionária de Marx só pôde ser pensada e praticada enquanto teoria com base na tradição do pensamento filosófico e não fora dele.

Referências

ARENDR, H. *A Condição Humana*, Trad. Roberto Raposo, 1 Ed – Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.

_____. *A Condição Humana*, 13ª edição revista, Tradução de Roberto Raposo, Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia, Ed. Forense, 2020.

_____. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, *SOCIAL RESEARCH*, Vol. 69, No. 2. Summer, 2002.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa – 7ª edição – São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil* / Hannah Arendt; introduction by Amos Elon. Penguin classics, New York : Viking Press, 2006.

_____. *O que é Política?* Editora Ursula Ludz. Trad. Reynaldo Guarany – 15ª ed. Rio de Janeiro – Bertrand Brasil, 2021.

_____. *Sobre a Revolução*, Trad. Denise Bottmann – São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Books, 2017.

_____. JASPERS, K. *Correspondence, 1926-1969*, edited by Lotte Kohler and Flans Saner: translated from the German by Robert and Rita Kimber.—1st U.S. ed. Harcourt Brace & Company, 1992.

BAEHR, P. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Science*, Stanford University Press, California, 2010.

- BARBOUR, C. The Republican and the Communist: Arendt Reading Marx (Reading Arendt). In: Habjan, J., Whyte, J. (eds) *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2014, pp. 51-66.
- BERGEN, B. *The banality of evil: Hannah Arendt and "the final solution"*. Rowman & Littlefield Publishers. Maryland, 1998.
- BORREN, M. *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. F & N Eigen Beheer, 2010.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DES PORTES, C. Hannah Arendt's Hidden Phenomenology of the Body. *Hum Stud* 45, 2022, 139–156.
- DEVLIN, N. Hannah Arendt and Marxist Theories of Totalitarianism. *Modern Intellectual History*, 20 (1), pp. 247-269.
- DEW, Rebecca, *Hannah Arendt: Between Ideologies*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2020.
- ENGELS, F.; MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Editora Hucitec, 1987.
- LOIDOLT, S. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York, 2018.
- RING, J. "On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness." *Political Theory* 17, no. 3, 1989, pp. 432–448.
- VILLA, D. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, New Jersey, 1999.
- _____. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê, 2000.
- WEISMAN, T. *Hannah Arendt and Karl Marx On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Lexington Books, 2014.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt, for love of the world*. Yale University Press New Haven and London, 1982.

Recebido em: 10/07/2023

Aceito em: 16/03/2024