Globethics Repository



Política e pobreza [Politics and poverty]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Correia, Adriano
Publisher	Universidade de São Pablo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 07:52:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153914

POLÍTICA E POBREZA: COM ARENDT, CONTRA ARENDT

Adriano Correia (UFG/CNPq)[1]

Resumo: Examino neste artigo um aspecto do que Hannah Arendt chamava de questão social: a relação entre política, pobreza e miséria. Meu propósito consiste em indicar que as dificuldades com a questão social na obra de Arendt se revelam possivelmente mais agudas quando focamos especificamente este tema. Por outro lado, é também um objetivo indicar o quanto em sua própria obra é possível pensar o sentido político da pobreza a partir da constatação de que a libertação é um pressuposto para a liberdade. Por fim, subjaz a essas considerações a relação fundamental entre capitalismo e política.
Palavras-chave: Política – Pobreza – Libertação – Liberdade − Capitalismo

Em meados do século V a.C., Péricles instituiu em Atenas uma pequena remuneração diária para os cidadãos que atuassem como magistrados, no conselho, nos tribunais e como soldados. Chamada mistoforia, tal indenização sequer se equiparava à remuneração diária de um bom trabalhador. Tratava-se de permitir que os cidadãos pobres, que dependiam de seu trabalho, pudessem exercer seus direitos e não serem levados à miséria por participar da vida pública. Profusos e ilustres foram os críticos desse expediente que visava a ampliação da participação popular. Platão chegou a afirmar, pela boca de Sócrates, no diálogo *Górgias*, "que Péricles tornou os atenienses preguiçosos, covardes, tagarelas e ávidos de dinheiro, ao estabelecer pela primeira vez uma remuneração para alguns serviços oficiais"[2]. Mesmo Aristóteles observa, na *Constituição dos atenienses*, que esta seria a causa "apontada por alguns, da degradação dos tribunais, já que passou a ser o cidadão comum e não o mais qualificado a vir sempre com maior presteza para a tiragem à sorte dos juízes. No seguimento desta medida, teve igualmente início a corrupção"[3] – é bastante antiga, cabe enfatizar, a falácia patente de que a corrupção política resulta do acesso de ávidos pobres ao espaço político.

---

[1] Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás e pesquisador do CNPq. E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br.

2 PLATÃO, *Górgias*, 515e.

3 ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 27, p. 65. Aristóteles inclui o pagamento que permite a participação entre as características centrais da democracia, reconhece que a miséria deve ser combatida com recursos públicos por arruinar a democracia (*Politica*, 1320b1ss.) e que com o pagamento os pobres podem exercer seus direitos, na medida em que dispõem de tempo livre por não estarem inteiramente enredados nos cuidados do mero viver. Não obstante julga que o pagamento pela participação na assembleia (exceto as estritamente necessárias) acaba por fazer com que a democracia se converta no governo dos pobres ou da multidão, e não da lei. O mesmo não se daria em outras formas de democracia, nas quais as leis prevaleceriam justamente por nem todos disporem de tempo livre para participar do governo (cf. *Política*, 1292b22-1293a12).

Plutarco, ao escrever sobre a vida de Péricles, faz notar que enquanto Tucídides o louvava por, em nome da democracia, promover o governo dos melhores cidadãos, muitos outros julgavam que suas medidas com vistas à ampliação da participação política acabaram por tornar o povo desenfreado e incontinente, em vez de frugal e autossuficiente[4]. Plutarco observa que, mais que qualquer outra razão, a diminuição do poder do aristocrático Conselho do Areópago por Péricles, fazendo uso de sua influência junto ao povo, de quem ampliou progressivamente o poder, era o principal motivo da hostilidade com relação a ele. Que no subsídio à participação popular dos mais pobres subjazia mais que o interesse de Péricles por fortalecer sua posição pode ser em parte atestado pela ampliação da remuneração à participação na assembleia, no início do século IV a. C., bastante tempo após sua morte. Mais que um abuso da condição imperial de Atenas em meados do século V a. C., as várias medidas voltadas à ampliação da participação da população mais pobre visavam fortalecer a democracia e sua legitimidade e mitigar a influência do poder econômico, medidas que foram mantidas e amplificadas enquanto sobreviveu a democracia, mesmo com o declínio do poderio imperial ateniense.

Interessa-nos notar aqui as implicações dessas medidas para pensar a relação entre economia e política sob uma luz bastante específica: a da relação entre cidadania e pobreza. Não foram poucas as dificuldades deixadas por Arendt para aqueles que refletem sobre esta questão central para sua obra e para a política desde seus primórdios, análogas às dificuldades que ela mesma enfrentou quando buscou pensar exemplos para esclarecer esta relação.

Em *A condição humana*, uma das teses centrais de Arendt é a de que ainda que possamos remontar aos antigos certa ambivalência na relação entre o social e o político, o surgimento de uma esfera propriamente social é um fenômeno novo. Com efeito, já no uso de *bíos polítikos* e *zoon politikon* por Aristóteles (na *Ética nicomaquéia* e em *A política*), mas mais claramente na tradução de Tomás de Aquino de *zoon politikon* por *animal socialis*, sobressai o traço fundamental de que a vida especificamente política supõe o caráter gregário que compartilhamos com outros animais, embora presuma sua transcendência na capacidade específica para o discurso, que supõe a voz, mas transcende seu uso na mera expressão de estados como prazer e dor, uma vez que se atualiza no livre intercurso de perspectivas ou opiniões, traduzidas em juízos e preferências.

Para Arendt, o que define com mais clareza a oposição entre as compreensões moderna e antiga de política é a notória indefinição entre o social e o político na modernidade. A distinção mesma entre público e privado resta borrada devido à ascensão da esfera social, estritamente

> nem privada nem pública, um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação (…) [de modo que] o desaparecimento do abismo que os

4 PLUTARCO, *Lives*, vol. III, Pericles, IX, p. 25.

> antigos tinham de transpor diariamente a fim de transcender o estreito domínio do lar e "ascender" ao domínio da política é um fenômeno essencialmente moderno[5].

Singular na posição arendtiana é não apenas o reconhecimento da novidade da esfera social, mas acima de tudo sua recusa a conceder a esta nova esfera um estatuto próprio originário – nem mesmo o associa ao mercado de trocas como espaço de convivência apolítico, mas não antipolítico do *homo faber*[6]. De fato, a sociedade constituiria para ela um âmbito híbrido "no qual os interesses privados assumem importância pública"[7]. Esta esfera seria espúria justamente por se constituir na medida em que avança sobre o privado e o público, turvando suas fronteiras até enfim alterar seu significado "ao ponto de torná-los irreconhecíveis"[8]. Trata-se da ascensão do processo vital, traduzido no trabalho e no consumo, da obscuridade dos processos metabólicos acolhidos no lar para o espaço de visibilidade da esfera pública: "a sociedade constitui a organização pública do processo vital"[9].

> O domínio social, no qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade, mas contra um domínio social em constante crescimento – que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender[10].

A sociedade ou a esfera social consiste na "ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e disposições organizacionais do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública"[11], ou ainda "a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público"[12]. A forma originária desse ingresso se deu sob

> o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza (...) [e] coincidiu historicamente

5 ARENDT, *A condição humana*, p. 34 e p. 41
6 Cf. seção 22 de *A condição humana.*
7 ARENDT, *A condição humana*, p. 43.
8 ARENDT, *A condição humana*, p. 46.
9 ARENDT, *A condição humana*, p. 56.
10 ARENDT, *A condição humana*, p. 58.
11 ARENDT, *A condição humana*, p. 46.
12 ARENDT, *A condição humana*, p. 56.

> com a transformação do interesse pela propriedade privada em uma preocupação pública[13].

Em *As origens do totalitarismo* Arendt reconhece no imperialismo o motor da transformação do processo ilimitado de acumulação em ocupação central do Estado-nação, quando tratou da emancipação política da burguesia, ou antes quando identificou no imperialismo "o primeiro estágio do domínio político da burguesia"[14]. Como consequência desses desdobramentos,

> os interesses privados, que por sua própria natureza, são temporários, limitados pelo período natural de vida do homem, agora podem fugir para a esfera dos assuntos públicos e tomar-lhe emprestado aquela infinita duração de tempo necessária para a acumulação contínua. Isto parece criar uma sociedade muito semelhante àquela das formigas e abelhas, onde 'o bem Comum não difere do Privado; e sendo por natureza inclinadas para o benefício privado, elas procuram consequentemente o benefício comum'. Não obstante, uma vez que os homens não são nem formigas nem abelhas, tudo isto é uma ilusão. A vida pública assume o aspecto enganoso de uma soma de interesses privados, como se estes interesses pudessem criar uma nova qualidade mediante a mera adição[15].

A política converte-se assim em uma mera função da sociedade. A liberdade da sociedade "requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo"[16]. O resultado é a conversão da política em mero governo e enfim do governo em mera administração, cuja forma acabada é o governo de ninguém ou burocracia, que se mantém sempre na iminência de ser uma das "mais cruéis e tirânicas versões"[17] do governo e que Arendt julgava ser em sua época "uma realidade muito maior que a classe"[18]: "a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém"[19]. Trata-se, enfim, da conversão da

13 ARENDT, *A condição humana*, p. 83.
14 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 168.
15 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 175.
16 ARENDT, *A condição humana*, p. 37.
17 ARENDT, *A condição humana*, p. 49.
18 ARENDT, *Sobre Hannah Arendt*, p. 142.
19 ARENDT, *Sobre a violência*, p. 33. Em "Franz Kafka: uma reavaliação", p. 101, Arendt assinala que o pesadelo figurado em *O processo* "representa adequadamente a natureza verdadeira da coisa chamada burocracia – a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários".

força na "essência da ação política e [de sua posição] no centro do pensamento político" ou da "introdução da força como único conteúdo da política"[20].

Desse movimento cabe reter a clareza com que Arendt indica a funcionalização da política pelo propósito de acumulação ilimitada de riqueza, tanto em *As origens do totalitarismo* quanto em *A condição humana*. Também cabe notar sua insistência em que o imperialismo, como forma típica da compreensão burguesa de política, era "produto de dinheiro supérfluo e de gente supérflua"[21], e que "o lixo humano, que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva"[22] era um subproduto da produção capitalista tanto quanto o capital supérfluo.

Isto é esclarecedor, mas ao mesmo tempo nos põe em dificuldades para pensar o que está em jogo em *Sobre a revolução* quando Arendt reflete sobre a relação entre política e pobreza. Arendt afirma que "era tão impossível desviar os olhos da miséria e desgraça da grande maioria da humanidade no século XVIII em Paris ou no século XIX em Londres, onde Marx e Engels iriam refletir sobre as lições da Revolução Francesa, quanto hoje em alguns países europeus, em muitos latino-americanos e em quase todos os asiáticos e africanos"[23]. Esse diagnóstico é infelizmente muito atual. O problema é como conciliá-lo com a tese arendtiana de que foi a irrupção da pobreza na esfera pública, "a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o Terror e condenou a revolução à ruína"[24].

A questão social traduzida na existência da pobreza e da miséria trouxe as obscuras necessidades corporais antes abrigadas no lar para a esfera pública, sustenta Arendt. Ela especifica que "a pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos"[25]. Não obstante, não parece reconhecer na pobreza uma questão política nem parece julgar que a questão pré-política elementar consistente na libertação, como condição necessária, mas não suficiente, para a liberdade política, possa ter revelada sua face política, que poderia então ser legitimamente trazida ao domínio público.

Arendt não foi tão indelicada a ponto de supor que os desgraçados e os solidários à sua condição deveriam discutir questões relativas à constituição e à fundação da liberdade antes de se rebelar contra a tirania da miséria. Não teme, entretanto, afirmar que no caso das revoluções "a razão para o êxito e o fracasso foi que o problema da pobreza estava ausente do cenário americano, mas estava presente em todas as outras partes"[26]. Ela pondera que o que estava ausente no cenário americano era antes a miséria e a indigência e nota ainda que

20 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 167 e p. 168.
21 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 181.
22 ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 180.
23 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 109.
24 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 94.
25 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 93.
26 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 103.

"a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas, totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo"[27] e o sistema escravista é obviamente incompatível com a instauração da liberdade. A questão social estava presente ainda nos Estados Unidos na obsessão com a abundância e com o consumo conspícuo.

Para Arendt, apesar de sua retórica claramente desfavorável à presença da pobreza na esfera pública, o decisivo é a permeação da política pela economia, pois também "a liberdade e o luxo sempre foram considerados incompatíveis" – "os ideais dos pobres são a abundância e o consumo: são as miragens no deserto da miséria. *Nesse sentido, a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda; as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda*"[28]. É duvidoso que se possa tomar por equivalentes o aprisionamento à necessidade devido à miséria e o que resulta da obsessão com a acumulação, com as riquezas rápidas e com o consumo conspícuo, se não por outra razão porque parece restar aos acumuladores incessantes de riqueza ao menos a possibilidade de tempo livre, ainda que pouca imaginação.

Os que se espantam com o tratamento dado a Marx em *A condição humana* talvez não se surpreendam com *Sobre a revolução*. Ele é ao mesmo tempo "o maior teórico das revoluções de todos os tempos", o patrono da "renúncia à liberdade perante os ditames da necessidade" e "quem mais fortaleceu a doutrina politicamente mais perniciosa dos tempos modernos, a saber, que a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano (…). Agora o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância". Por isto seu lugar "na história da liberdade humana será sempre ambíguo"[29]. Arendt sustenta que Marx aprendeu com a revolução que a pobreza é um problema político de primeira ordem e supôs que o fracasso da Revolução Francesa na instauração da liberdade decorreu de sua falha na solução da questão social, na libertação, o que o fez concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis. Como problema político fundamental, a pobreza foi convertida por ele em poderosa força política quando interpretou "as necessidades imperiosas da pobreza das massas em termos políticos, como uma revolta não por pão ou por bens, mas também pela liberdade"[30].

Marx transformou a questão social em uma força política ao interpretar a pobreza em termos de exploração de classe, como "um fenômeno político, não natural, resultado da violência e da violação, e não da escassez"[31] – um problema que pode, portanto, ser transformado por meios políticos. Para Arendt, essa hipótese é frágil e só se aplicaria a uma economia escravista e aos estágios iniciais do capitalismo. Quanto a isto, é muito difícil não concordar com Sheldon Wolin quando argumenta que Arendt

27 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 106.
28 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 186 (grifos meus).
29 ARENDT, *Sobre a revolução*, pp. 94, 95, 98 e 97, respectivamente.
30 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 95.
31 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 96.

> nunca conseguiu compreender a lição básica ensinada não apenas por Marx, mas também pelos economistas clássicos, de que uma economia não é meramente trabalho, propriedade, produtividade e consumo: é uma estrutura de poder, um sistema de relações contínuas em que o poder e a dependência tendem a tornarem-se cumulativos e as desigualdades são reproduzidas em formas cada vez mais sofisticadas[32].

Na mesma direção, Maurizio Passerin D'Entrèves sustenta que Arendt foi

> incapaz de reconhecer que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determinando a alocação de recursos e a distribuição dos ônus e benefícios. Ao se apoiar na analogia enganosa com a família, Arendt sustentou que todas as questões relativas à economia eram pré-políticas e, portanto, ignorou a questão crucial do poder econômico e da exploração[33].

A posição de Arendt quanto a isto é de uma dificuldade desconcertante e ao mesmo tempo surpreendente, se tivermos em conta suas análises sobre o imperialismo e a emancipação política da burguesia em *As origens do totalitarismo*. Com a invasão da esfera política pela "torrente dos pobres"[34], para utilizar uma expressão dela, preocupações e cuidados pertencentes à esfera doméstica ultrapassaram esse domínio estrito e se tornaram a questão social. Não obstante, para ela, "mesmo autorizados a ingressar na esfera pública, não poderiam ser resolvidos por meios políticos, pois eram questões administrativas, a ser entregues às mãos de especialistas, e não questões passíveis de solucionar com o duplo processo de decisão e de persuasão"[35].

A insistência na solução das questões sociais por expedientes técnicos é reiterada em Arendt e frequentemente a enredou em embaraços, como quando sustenta, no caso específico da escravidão, que foi "a tecnologia e não o surgimento das ideias políticas modernas em si, que veio a refutar a velha e terrível verdade de que apenas a violência e o domínio sobre os outros podiam trazer liberdade a alguns homens"[36]. Arendt elogia Lênin contra Marx por ele sugerir que a pobreza deveria ser resolvida por meios técnicos, uma vez que a tecnologia seria politicamente neutra por não implicar nenhuma forma específica de governo, ao contrário da sociedade e seu governo de ninguém. Ao menos é assim que ela interpreta a fórmula "eletrificação + sovietes", que possivelmente entregaria mais seu sentido se fosse interpretada como se segue: é necessário superar os entraves econômicos à

32 WOLIN, *Hannah Arendt: democracy and the political*, p. 9-10 (grifos meus).
33 D'ENTRÈVES, *The political philosophy of Hannah Arendt*, p. 60.
34 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 156.
35 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 130.
36 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 157.

participação política decidindo politicamente pelo aprimoramento das condições privadas dos cidadãos. Mas se a tecnologia é politicamente neutra, e é a verdadeira solução para as questões sociais, quem a põe em movimento? A família, a sociedade, a política?

Quando ela celebra a suposta prevalência em Lênin de seus dotes de estadista sobre sua formação marxista, acaba por olvidar que a decisão pela eletrificação era claramente política. É certo que Lênin compreendia que "a libertação da calamidade da pobreza ocorreria por meio da eletrificação, mas o surgimento da liberdade se daria por meio de uma nova forma de governo, os sovietes"[37], e isto não parece conflitar com sua formação marxista, mas é igualmente certo que ele sabia que a eletrificação era um problema pré-político decisivo e que, portanto, era altamente relevante politicamente que fosse levada a cabo, a partir de uma decisão política. Como Arendt reconhece "o que protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental, ou, na linguagem de Marx, o fato de que o Estado e sua constituição não são superestruturas"[38] – mas a libertação não deixa, por isto, de ser uma pré-condição da liberdade e, também por isto, um problema político de primeira ordem.

Em um congresso em 1972, em Toronto, sobre a obra de Arendt, Mary McCarthy observa, sobre a questão social, que "se todas as questões de economia, bem-estar humano, ocupação, qualquer coisa que afete a esfera social, devem ser excluídas da cena política"[39], então só nos restam a guerra e os discursos sobre sabe-se lá o quê. Arendt concede que os assuntos que pertencem ao domínio público podem ser completamente diferentes de um momento histórico ao outro, mas insiste em que as questões sociais são basicamente solúveis por expedientes técnicos e administrativos. Muitas destas questões têm para ela uma dupla face[40], diz ela, sendo que uma delas poderia ser discutida em público – embora isto aparentemente desafine de sua afirmação, em *A condição humana* de que "cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo"[41].

Não podemos ignorar, como Arendt nota em *As origens do totalitarismo*, que sob o capitalismo a pobreza e principalmente a miséria são subprodutos da produção capitalista, e que o capitalismo, ao menos desde o imperialismo, não se mantém sem funcionalizar o espaço político, reduzido a governo e administração: seja na instrumentalização direta das ações governamentais mediante *lobbies* e corrupção, seja da definição das regras dos processos de acumulação e expropriação, seja na asseguração pública dos investimentos privados de maior ou menor risco, seja, enfim, na proteção da propriedade e da riqueza. Para Arendt, "todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína", mas "dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse *erro fatal* quando uma revolução eclode sob

37 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 100.
38 ARENDT, "Reflexões sobre política e revolução", p. 183.
39 ARENDT, "Sobre Hannah Arendt", p. 138.
40 Cf. ARENDT, "Sobre Hannah Arendt", p. 141.
41 ARENDT, *A condição humana*, p. 90.

condições de miséria de massa"[42]. O que os miseráveis deveriam fazer com sua miséria e os escravos com sua servidão – resultantes de processos econômicos e jurídicos legitimados e assegurados pelos Estados? Arendt não responde e prossegue insistindo em sob a maioria das revoluções "o oceano da miséria e os sentimentos oceânicos assim despertados se uniram para afogar os fundamentos da liberdade"[43].

Arendt reconhece que "todo o moderno processo de produção é efetivamente um processo de expropriação gradual" e "que o capitalismo, deixado a seus próprios mecanismos, tem uma tendência a destruir todas as leis que estiverem no caminho de seu progresso cruel"[44], mas não julga que suas reflexões sobre o social são atingidas por tais considerações. Não há como discordar, portanto, da afirmação de que "a lição de Arendt com relação ao capitalismo é assim na sua essência a seguinte: (…) que uma alternativa ao capitalismo é, quanto menos, possível, mas que *a política, no sentido mais geral da palavra, é na verdade o contrário do capitalismo*"[45]. Exatamente por isto, sob o capitalismo não se pode realmente fazer política sem combatê-lo.

No início de 1974, Arendt participou de uma série de conferências na Universidade de Columbia. Coube-lhe atuar como debatedora do tema "Direitos privados e o bem público". A certa altura, em seus comentários, pergunta-se:

> o que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão?] (…) realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta "felicidade pública" de que falei – *é* um luxo; uma felicidade *adicional* para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas.
>
> Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos: e isto

42 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 155 (grifos meus).

43 ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 134.

44 ARENDT, "Sobre Hannah Arendt", p. 158 e 159.

45 HURTADO, "A força como único conteúdo da política. O capitalismo segundo Hannah Arendt", p. 181 (grifos meus)

> implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do "público"[46].

Este trecho foi registrado a partir da fala de Arendt e publicado à revelia de sua decisão original, já que ela rejeitou a transcrição inicial do texto e forneceu outra com base em suas anotações, em que o trecho acima desaparece. Deixa entrever uma versão contemporânea, em uma formulação menos nobre, da mistoforia de Péricles, e do interesse público em obstar que a economia determine a política ao impedir, mediante a reprodução da pobreza e da miséria, a participação de um notável contingente de cidadãos no espaço político. Que Arendt jamais tenha se manifestado nesse sentido em sua obra publicada é algo que acaba por nos lançar novamente em uma série de paradoxos para os quais a obra arendtiana parece não oferecer saída, ao menos para nós, latino-americanos, que, como ela notou, não podemos desviar o olhar da miséria e da desgraça, as quais parecem não poder deixar de ser para nós problemas e obstáculos políticos de primeira grandeza. Estaríamos condenados à miséria? A que deveremos virar as costas: à política ou à pobreza? Somente um deus poderá nos salvar? Ou podemos trazer a público os mecanismos de reprodução da miséria e discutir sobre se desejamos continuar a fornecer legitimidade política aos processos de expropriação e de fabricação da superfluidade?

Um movimento da obra de Arendt chama bastante atenção a esse respeito, e é talvez uma possibilidade de seguir um tanto mais com ela na reflexão sobre a relação entre política e pobreza. Trata-se da seção de *A condição humana* intitulada "O movimento dos trabalhadores", sintomaticamente incluída no capítulo sobre a ação, e não no capítulo sobre o trabalho ou naquele sobre a obra ou fabricação. Arendt lembra do papel político "extraordinariamente produtivo" da classe operária europeia, como único setor organizado desde as revoluções de 1848, que teria escrito "um dos capítulos mais gloriosos da história recente, e provavelmente o mais promissor". Para Arendt, "embora estivesse ofuscada a linha divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais, não devemos confundir as duas coisas (...). A linha divisória não concerne às reivindicações econômicas e sociais extremas, mas exclusivamente à proposição de uma nova forma de governo". Tratava-se, para ela, da proposição pelas revoluções populares do sistema de conselhos, a traduzir as "possibilidades do governo democrático em condições modernas"[47]. Enfim, Arendt julgava que

> o vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias as mais adversas deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os trabalhadores

46 ARENDT, "Public rights and private interests", p. 106-107 (grifos no original).
47 ARENDT, *A condição humana*, p. 267, para os três últimos trechos citados.

> foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política"[48].

Isto certamente dá o que pensar sobre o lugar político da questão social e sobre as possibilidades do que Arendt chamou de "dupla face" de boa parte destas questões. Em uma conferência, tratando da Revolução Cubana e da falha fundamental de compreensão da política externa americana sobre o que estava se passando, Arendt afirma que só se poderia compreender o que se passava se se refletisse sobre o que significa "quando pessoas extremamente pobres em um país atrasado, onde a corrupção atingiu o nível da podridão, são de repente libertadas, não de sua pobreza, mas da obscuridade e da mudez de sua miséria – e, portanto, da incompreensibilidade –, quando elas ouvem pela primeira vez sua condição ser discutida às claras e se acham convidadas a participar da discussão"[49]. Como bem observa Richard Bernstein, "a questão sobre se um problema é propriamente social (e, portanto, não digno de debate público) é frequentemente a questão política central"[50].

Em todo caso, as nossas disputas políticas atuais sobre, por exemplo, se os miseráveis devem ter assegurado o mínimo para atender suas necessidades básicas ou se os pobres devem ser compensados por suas desigualdades de pontos de partida (como na economia e na educação), em vez de terem de se tornar heróis provando seu mérito excepcional nas condições mais adversas, já deveriam ser suficientes para levar esse tema a sério politicamente. Até aqui, parece a mim que só podemos seguir em nosso tema com Arendt seguindo também contra Arendt.

POLITIC AND POVERTY: WITH ARENDT, AGAINST ARENDT

Abstract: In this article I analyze one aspect of the matter which Hannah Arendt called the social question: in short, the relationship between politics, poverty and misery. My purpose is to indicate that the difficulties with the social questions in Arendt's work become possibly more severe when we focus specifically this theme. On the other hand, it is also our objective indicate how much is possible to think some political meaning of poverty in her own work, starting from the recognition that the liberation is a condition for freedom. Finally, behind these considerations we find the fundamental relationship between capitalism and politics.
Keywords: Politic – Poverty – Liberation – Freedom − Capitalism

48 ARENDT, *A condição humana*, p. 270-271.
49 ARENDT, "Revolution and freedom", p. 3.
50 BERNSTEIN, "Rethinking the social and the political", p. 252.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *A condição humana*. 12ª ed. revista. Trad. R. Raposo. Rev. téc. e apres. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. "Sobre Hannah Arendt". *Inquietude*, vol. 1, nº 2, p. 123-163, ago./dez. Trad. A. Correia. 2010.

_____. "Franz Kafka: uma reavaliação". In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo (Ensaios 1930-1954)*. Trad. D. Bottmann. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Companhia das Letras, 2008.

_____. *As origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. "Reflexões sobre política e revolução". In: *Crises da república*. 2ª ed. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. "Public rights and private interests". In: MONEY; STUBER (orgs.). *Small comforts for hard times: Humanists on public policy*. New York: Columbia University Press, 1977.

_____. "Revolution and freedom". In: *Hannah Arendt's papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, Box. 78, 1966-1967.

ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*. Trad. Delfim F. Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

BERNSTEIN, Richard. "Rethinking the social and the political". In: *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania Press, 1986.

D'ENTRÈVES, Maurizio P. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994.

HURTADO, Jordi C. "A força como único conteúdo da política. O capitalismo segundo Hannah Arendt". *Philósophos*, vol. 20, nº 1, p. 163-183, jan/jun 2015.

PLATÃO. *Górgias*. 4ª ed. Trad. Manuel O. Pulquério. Lisboa: Ed. 70, 2000.

PLUTARCO. "Pericles". In: *Lives*. Vol. III. Trad. Bernadotte Perrin. Londres: Loeb Classical, 1932.

WOLIN, Sheldon. "Hannah Arendt: democracy and the political". *Salmagundi*, nº 60, 1983.