

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

JADE OLIVEIRA CHAIA

**A FISSURA MODERNA**  
**notas sobre o público, o privado e o social em Hannah Arendt**

CAMPO GRANDE

2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

JADE OLIVEIRA CHAIA

**A FISSURA MODERNA**

**notas sobre o público, o privado e o social em Hannah Arendt**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em Filosofia, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Orientadora: Profa. Dra. Mara Aline Ribeiro

CAMPO GRANDE

2024

JADE OLIVEIRA CHAIA

**A AFISSURA MODERNA – NOTAS SOBRE O PÚBLICO, O PRIVADO E O SOCIAL  
EM HANNAH ARENDT**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em Filosofia, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Aprovado em: \_\_\_\_\_

Menção: \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Orientadora:** Mara Aline Ribeiro (Ciências Sociais – UFMS)

---

**Examinadora:** Priscila Rossinetti Rufinoni (Filosofia – UnB)

---

**Examinador:** Luciano Magalhães Alves (Filosofia – UFMS)

[51]

[Ohne Titel]

*Dicht verdichtet das Gedicht,  
schützt den Kern vor bösen Sinnen.  
Schale, wenn der Kern durchbricht,  
weis' der Welt ein dichtes Innen.*

(ARENDDT, Hannah. *Ich selbst, auch ich tanze*. München: Piper Verlag, 2015)

## RESUMO

A presente proposta volta-se para o debate, cujo ponto fulcral centra-se na análise das esferas *pública* e *privada*, evidenciando a ascensão do conceito de “social” e suas repercussões para a política. Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana* (2016), postula que a dicotomia entre o público e o privado se torna cada vez mais frágil, e ao delinear as distinções entre esses domínios, sinaliza a configuração de um terceiro, o do social. A clareza distintiva entre essas duas esferas, que era evidente ao longo da narrativa política e das estruturas estabelecidas, gradativamente se desvanece. A transmutação, ou mesmo a sobreposição, do domínio do *social*, para a autora, introduz nuances complexas que desafiam, sobretudo, a assimilação do termo na modernidade. Assim, com a ascensão da sociedade moderna, a definição do ser humano se amplia para incluir o ser gregário e dependente, diluindo a liberdade política original. Essa transformação resulta na politização de questões outrora restritas ao domínio privado, como a vida cotidiana e a economia, refletindo um novo paradigma de governança que se aproxima da administração doméstica. Este modelo de governo transcende a mera gestão do espaço público, incorporando aspectos da vida privada e estabelecendo uma nova configuração onde as distinções entre o público e o privado se tornam cada vez mais indistintas e permeáveis. Adicionalmente a isso, Arendt argumenta que a emergência do estado de bem-estar social reconfigura a política como uma administração da vida cotidiana, com a economia ocupando um lugar central, ao ponto da ciência econômica se transformar em uma ferramenta de controle, tratando fenômenos sociais de forma quantitativa, resultando na redução da complexidade das relações humanas a dados numéricos. Essa transição representa uma transformação fundamental na organização e governança da sociedade. A ação, caracterizada pela espontaneidade e imprevisibilidade, cede lugar a um comportamento previsível e controlado.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Público. Privado. Social. Condição Humana.

## ABSTRACT

The present proposal engages with the debate whose central focus lies in the analysis of the public and private spheres, elucidating the ascension of the concept of the “social” and its repercussions for politics. Hannah Arendt, in her seminal work *The Human Condition* (2016), asserts that the dichotomy between the public and private spheres becomes increasingly tenuous. By delineating the distinctions between these domains, she heralds the configuration of a third sphere: the social. The distinct clarity between these two realms, once evident throughout political narrative and established structures, progressively diminishes. The transmutation, or even the superimposition, of the social domain, according to Arendt, introduces complex nuances that challenge, above all, the assimilation of the term in modernity. Thus, with the advent of modern society, the definition of the human being expands to encompass the gregarious and dependent nature, thereby diluting the original concept of political freedom. This transformation results in the politicization of matters once confined to the private domain, such as everyday life and the economy, reflecting a new paradigm of governance that approximates domestic administration. This model of governance transcends the mere management of public space, incorporating aspects of private life and establishing a new configuration wherein the distinctions between the public and private become increasingly indistinct and permeable. Furthermore, Arendt contends that the emergence of the welfare state reconfigures politics as the administration of daily life, with the economy assuming a central role, to the extent that economic science evolves into an instrument of control. This quantitative approach to social phenomena results in the reduction of the complexity of human relations to numerical data. This transition represents a fundamental transformation in the organization and governance of society. Action, characterized by spontaneity and unpredictability, cedes to predictable and controlled behavior.

**Keywords:** Hannah Arendt. Public. Private. Social. Human Condition.

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>08</b>
<b>I. ....</b>	<b>11</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>34</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>36</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Antes de apresentar a proposta em questão, é imprescindível situar a obra e a autora no contexto de suas investigações. A base formativa dos textos políticos de Hannah Arendt emerge de uma profunda análise de questões fundamentais nas ciências humanas e sociais, abordando temas como violência, revolução, responsabilidade, liberdade, política, regimes totalitários, alienação e a condição da existência humana, entre outros. Essa pluralidade temática reflete o engajamento crítico da autora com as transformações, mas, sobretudo, as crises que marcaram o século XX.

É neste ponto que se revela a chave central das obras de Arendt: a partir dessas transformações e das experiências de um mundo comum compartilhado, a autora salienta que ocorreu uma ruptura com a *vida política* e com o *ato de pensar*. Assim, sua preocupação, sobretudo, na sua obra *A Condição Humana* (2016), volta-se para a atividade do pensamento, estabelecendo como questão fundamental: *o que estamos fazendo?* Essa indagação não apenas provoca uma reflexão sobre nossas ações, mas também convoca uma reavaliação do nosso papel dentro das dinâmicas mundanas.

E já apontando para a discussão que se seguirá mais à frente, a autora argumenta que as transformações sociais e políticas da modernidade acarretaram uma ruptura significativa com a tradição, evidenciando o surgimento de novas formas de organização social que obscurecem/-ram a distinção entre as esferas *pública* e *privada*. Este fenômeno, por sua vez, precipita a emergência de uma nova realidade: a do *social*, que engendra uma conformidade coercitiva e uma massificação das relações humanas. A reflexão crítica e a ação política tornam-se instrumentos essenciais para a preservação da liberdade e da individualidade.

Na complexidade da modernidade, Hannah Arendt delineia uma nova forma de compreender as relações entre as esferas pública, privada e social, reconfigurando paradigmas fundamentais da convivência humana. Na *A Condição Humana* (2016), em especial no *capítulo II* (p. 27 e SS), Arendt parte justamente da intrínseca distinção entre os *domínios público* e *privado*, recuperando a oposição fundamental estabelecida pelos gregos, na qual, de modo muito breve, as atividades realizadas no espaço público se revelam substancialmente diversas daquelas praticadas no privado. Contudo, entre esses dois domínios, uma complexidade se insinua, e introduz-se, assim, a esfera do *social*.

Esta transformação é intrinsecamente ligada à ascensão da sociedade de massas, que, segundo Arendt (2016), amalgama o *público* e o *privado*, obscurecendo suas fronteiras

previamente distintas e claras. A autora argumenta que, para os gregos antigos, a distinção entre o *público* e o *privado* era essencial para a *vida política* e a realização da *liberdade*. O *privado*, encapsulando a *intimidade* e a *necessidade*, era relegado ao domínio da casa e da família, enquanto o *público*, representando a esfera da *ação* e do *discurso*, era o espaço da liberdade e da igualdade entre os cidadãos.

No decorrer da história humana, entretanto, essas esferas tornam-se nebulosas, com a sociedade permeando e integrando-as de maneira profunda e complexa. Ao abordar a emergência do *social*, Arendt (2016) sublinha a transformação da sociedade em uma “família ampliada”, onde a intimidade, antes confinada ao privado, se estende ao público. Esta mudança implica um novo entendimento da função e do significado das esferas pública e privada, destacando a complexidade e a interdependência entre estas dimensões. A autora destaca que a ascensão da sociedade moderna trouxe um nivelamento que, paradoxalmente, transformou a esfera *privada* em um espaço de significância social, enquanto o *público* perdeu sua característica de espaço de ação e novidade.

A promoção do social na era moderna, conforme exposto por Arendt (2016), introduz a categoria da intimidade como um refúgio e uma resistência ao conformismo imposto pela sociedade de massas. Esta nova realidade íntima, destacada pela autora, não é apenas uma reclusão ao privado, mas uma redefinição do ser em um contexto social intrusivo e nivelador. A ciência econômica, emergente no mesmo período, exemplifica esta transição ao focar na administração da vida doméstica e da sobrevivência, utilizando métodos quantitativos para governar a sociedade. A substituição da ação pela administração econômica e estatística revela uma nova forma de opressão, onde a conformidade se torna o principal mecanismo de controle. Ao analisar a transição da esfera pública para a privada, Arendt (2016) destaca como a modernidade, com sua ênfase na gestão e na previsibilidade, esvazia o espaço da ação política de sua vitalidade e inovação. A emergência do “governo de ninguém”, ou a *burocracia perfeita*, exemplifica o novo regime de controle, em que a autoridade impessoal e a administração técnica substituem o governante personificado, criando uma forma sutil, porém penetrante, de dominação.

Por fim, por se tratar de uma pesquisa do âmbito da Filosofia, a metodologia consistiu, sobretudo, na análise, comparação e reflexão sobre o texto *A Condição Humana*, de Hannah Arendt. Para tanto, empregou-se o rigor da leitura estrutural, de maneira a restituir a unidade indissolúvel do pensamento, das teses, a partir da intenção autoral que se anuncia pelas conexões internas ao texto. Ao se reconduzirem os argumentos a seu contexto original, a fim

de elucidar certas ideias da autora, foi preciso o acréscimo de outros elementos, como os fatos históricos que acompanham a obra.

## I

Neste texto, gostaria de recuperar o debate conduzido por Hannah Arendt acerca da fragilidade inerente aos espaços *público* e *privado*. Ao delinear as distinções entre esses domínios, a autora sinaliza a configuração de um terceiro, a do *social*. E é a partir da interrelação que a autora estabelece com tais domínios que se torna possível examinar as *condições* da vida humana de *ser-no-mundo*, isto é, as condições inerentes às três atividades fundamentais e elementais que compõem a *vita activa*.

Arendt, assim, n' *A Condição Humana* (2016), em especial no *capítulo II* (p. 27 e SS), parte justamente da intrínseca distinção entre os *domínios público* e *privado*, recuperando a oposição fundamental estabelecida pelos gregos, na qual, de modo muito breve, as atividades realizadas no espaço público se revelam substancialmente diversas daquelas praticadas no privado. Contudo, entre esses dois domínios, uma complexidade se insinua, e introduz-se, assim, a esfera do *social*<sup>1</sup>. A incorporação desse termo ao quadro mais amplo resulta no obscurecimento da distinção entre aqueles domínios. A clareza distintiva que era evidente ao longo da narrativa política e das estruturas estabelecidas, gradativamente se desvanece.

A transmutação, ou mesmo a sobreposição, do domínio do *social*, para a autora, introduz nuances complexas que desafiam, sobretudo, a assimilação do termo na modernidade, contribuindo, desde então, para a gradual obstrução da fronteira entre os espaços *público* e *privado*. A significância das atividades humanas (*trabalho, obra e ação*) é indissociável de sua precisa inserção dentro desse contexto. Cada uma delas possui uma localização específica em cada domínio, sem os quais perderiam sua relevância intrínseca.

---

<sup>1</sup> A relação peculiar entre a *ação* e o *estar junto* parece justificar integralmente a antiga tradução do termo *zōon politikōn* de Aristóteles como *animal socialis*. Esta expressão, inicialmente adotada por Sêneca e posteriormente consagrada por Tomás de Aquino, proclama que *o homem é, por natureza, político, ou seja, social*. Mais reveladora do que qualquer teoria formulada é a substituição inconsciente do conceito *político* pelo *social*, um fenômeno que destaca a extensão da perda da compreensão original grega da política. A origem romana da palavra *social* e sua ausência de equivalente na língua e no pensamento gregos, embora significativas, não são determinantes. Cabe ressaltar que o uso latino da palavra *societas* possuía, em sua origem, um significado claramente político, ainda que limitado, indicando uma aliança entre indivíduos para fins específicos, como a organização para a dominação ou a perpetrar um crime. Somente com o subsequente desenvolvimento do conceito de *societas generis humani*, uma sociedade da espécie humana, é que o termo *social* passa a adquirir o sentido geral de uma condição humana fundamental. Não obstante, é relevante observar que Aristóteles e Platão não ignoravam nem subestimavam a necessidade humana de conviver com outros indivíduos; contudo, não consideravam tal condição como uma característica distintivamente humana. Pelo contrário, era vista como uma manifestação compartilhada com a vida animal, algo que a existência humana compartilha com outras formas de vida, imposta pelas necessidades biológicas fundamentais (cf. Arendt, 2016, pp. 28-29).

A *vita activa*, para Hannah Arendt (2016, p. 27), encontra-se perpetuamente arraigada em um mundo constituído por humanos ou por artefatos humanos, um domínio do qual jamais se desvincula ou transcende por completo. Não obstante, é importante notar que esse ambiente, o mundo no/ao qual nascemos, é, em si mesmo, uma manifestação derivada da(s) própria(s) *atividade(s) humana(s)*. E, embora este ambiente seja moldado por esta, paradoxalmente, também é um pré-requisito para a própria existência desta(s). Em outras palavras, o mundo no qual / ao qual nascemos e operamos é tanto a *ação* quanto a *condição* para a *vita activa*.

Na intrincada teia entre a criação e a recepção do mundo, emerge a interdependência fundamental entre a atividade humana e o ambiente resultante. A interação entre o agente e o contexto, entre o artífice e a obra, delineia uma trama na qual a realidade é simultaneamente concebida e moldada. Todas as atividades humanas são condicionadas pela coexistência social, mas para a autora, a *ação*, em particular, é singular por não poder ser imaginada fora do contexto da sociedade humana. A *ação*, portanto, emerge como a prerrogativa exclusiva do ser humano, pois nem os animais nem os deuses possuem a capacidade de *agir*<sup>2</sup>. A singularidade da *ação* reside na sua dependência irrestrita da constante presença do(s) outro(s), delineando assim uma dimensão fundamental da condição humana.

Nessa medida, retomando a tradição ocidental do pensamento filosófico grego, Arendt (2016, p. 28), ao iniciar sua argumentação acerca dos domínios *público* e *privado*, afirma que a capacidade humana de organização política não apenas difere da associação natural centrada no lar (*oikia*) e na família, mas se coloca em oposição direta a ela. O advento da cidade-Estado (*pólis*) implicou que o ser humano adquirira, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, seu *bios politikos*<sup>3</sup>. Agora, cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt (2016), em certa medida, reconstitui certos trechos de tragédias gregas para evidenciar que, mesmo quando os deuses intervêm, sua ação é exclusivamente voltada para a narrativa humana. Dessa forma, toda a trama dessas obras antigas busca demonstrar que os conflitos divinos são reflexos das ações dos seres humanos neste mundo mortal, sendo os deuses, portanto, expressões dos próprios conflitos humanos, agindo em consonância com os interesses e desejos pelos quais os mortais lutam.

<sup>3</sup> Dentre as diversas atividades presentes nas comunidades humanas, apenas duas eram consideradas políticas e compunham o que Aristóteles denominava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais emerge o domínio dos assuntos humanos. Estritamente excluído desse domínio estava tudo o que era meramente necessário ou útil. Esta distinção revela a essência dual da existência do cidadão grego, sua pertença simultânea às esferas de vida distintas, delineando claramente o âmbito do *idion* (próprio) e *koinon* (comum). A definição aristotélica do homem como *zōon politikon* não apenas não se referia à associação natural experimentada na vida doméstica, mas era, na verdade, oposta a ela. Sua compreensão completa só é alcançada quando se adiciona a segunda e famosa definição aristotélica do homem como *zōon logon*. A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a tradução da expressão *animal social*. Aristóteles não pretendia fornecer uma definição abrangente do homem nem apontar para a capacidade mais elevada do homem, que, para ele, não era o *logos* (discurso ou razão), mas o *nous* (capacidade de

há uma nítida diferença em sua vida entre o que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). Dentro desse espaço comum, *koinon*, a noção de igualdade se destaca, onde ninguém é considerado superior a outrem e todos estão submetidos às mesmas leis; e se distingue de *idion*<sup>4</sup>, que representa o particular de cada indivíduo, isto é, aquilo que é intrínseco e próprio a cada ser.

Pela primeira vez, portanto, na história ocidental, emerge a concepção de criação que transcende o âmbito natural, não mais se restringindo ao processo orgânico comum. Uma forma singular de criação já presente em todos os modelos de organização humana. O surgimento de uma cidade-Estado, a *pólis*, representa esse marco paradigmático. No entanto, a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas com base no parentesco, tais como a *phratria* e a *phylē*. Embora seja inegável que apenas a fundação da cidade-Estado tenha permitido aos indivíduos dedicar toda a sua existência à esfera política, envolvendo ação e discurso, a convicção de que essas duas faculdades humanas formam um par, sendo as mais elevadas de todas, parece ter antecedido a própria configuração da *pólis* e ter sido uma presença no pensamento pré-socrático<sup>5</sup>.

Ao avançar para uma análise da tradição ocidental do pensamento filosófico latino, Arendt (2016, p. 31) menciona que a profunda incompreensão contida na tradução para o latim de *político* como *social*, na formulação aquiniana de que *o homem é por natureza político, isto é, social*, tinha uma conotação específica, e não mais aquela de um modo de vida política grega, daquilo que caracterizaria especificamente o que é um cidadão, uma pessoa voltada para a *philosophía*, para os prazeres e/ou voltada para a ocupação política na *pólis*. E, mais significativo do que essa identificação é o próprio conceito aristoteliano de que realizamos plenamente nossa natureza, quando nos voltamos para a esfera política; em outros termos, para Aristóteles (2015) a verdadeira essência humana residiria na atividade política, pois somos verdadeiramente nós mesmos na medida em que nos engajamos e nos organizamos em uma comunidade política.

Enquanto a tradição latina, ao formular a primeira interpretação de *zōon politikon*, de que *o homem é por natureza social*, incorporou à noção de *social* a ideia de um agrupamento voltado para o domínio, quando Santo Tomás propôs tal formulação introduziu um

---

contemplação), cuja principal característica reside no fato de que seu conteúdo não pode ser expresso em discurso.

<sup>4</sup> Neste contexto, encontramos a origem da palavra *idiota*, que remete àquele que é centrado em si mesmo. Para os gregos, um indivíduo excessivamente preocupado consigo mesmo seria considerado uma espécie de idiota. O foco principal residia na participação nos assuntos da comunidade, naquilo que é compartilhado por todos.

<sup>5</sup> Cf. pré-socráticos (1991).

desdobramento conceitual que não existia para o pensamento grego, qual seja, não bastava mais ser apenas político, mas era preciso ser também social. É neste ponto que Hannah Arendt (2016) identifica um problema na transição do conceito, observando que *social* não é uma característica exclusivamente humana, uma vez que diversas outras espécies também são sociais, isto é, exibem comportamento gregário. Embora os seres humanos compartilhem dessa característica, ela não nos distingue dos demais animais, mas, ao contrário, nos equipara a eles. A autora, por consequência, interpreta essa noção como mais uma deturpação do sentido original, na qual uma necessidade biológica é transposta para o *político*.

A ideia predominante na esfera da *pólis* era a ideia da liberdade. Contudo, há aqui para a autora, uma percepção de que tal noção está corrompendo e comprometendo a essência original do termo *político*, ao introduzir dentro dessa categoria seres dependentes, que perdem a distinta característica humana de ser livre. Consequentemente, apesar do reconhecimento por parte dos gregos, com Aristóteles em particular, da natureza gregária humana e da indispensabilidade da companhia, em vez de exaltar essa condição, ela degradava, igualando os seres humanos aos demais seres animais. O desdobramento conceitual – enquanto se tem essa distinção entre os domínios *público* e *privado*, entre cidadão e família – transmuta a condição principal atribuída à liberdade no primeiro e à necessidade no segundo.

Neste ponto, é perceptível que, à medida que se introduz essa nova categoria *social*, ou seja, a categoria de sociedade enquanto conceito – não obstante as pessoas já se reunissem previamente, mas a categorização de sua designação como sociedade –, adquire um novo significado. À medida que a sociedade se torna uma realidade, esses elementos vão sendo gradualmente transplantados. Arendt (2016) está justamente evocando Aristóteles ao destacar que, para o filósofo, o atributo especificamente humano é a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). São esses dois atributos que distinguem os humanos das outras espécies, pois embora os outros animais também ajam, a capacidade humana de agir é de uma categoria superior, caracterizada pela ação reflexiva<sup>6</sup>. A ação reflexiva é aquela na qual o agente age com consciência e intencionalidade, refletindo sobre suas ações e suas consequências<sup>7</sup>. Esse tipo

---

<sup>6</sup> Uma das principais abordagens interpretativas d'A *Condição Humana* (2016) reside na análise da ação irrefletida (*thoughtlessness*). Refere-se à incapacidade de considerar o outro e as ramificações éticas das próprias ações, culminando em um comportamento impulsivo desprovido de responsabilidade ética. É notável a abordagem peculiar de Hannah Arendt (2016) nesse aspecto, pois a autora não interpreta a ação irrefletida como uma patologia, nem a caracteriza como um fenômeno moral baseado na perversidade inerente. Ao invés disso, a considera dentro do âmbito político, entendendo-a como uma manifestação da falta de reflexão. Desde a era moderna, a esfera política tem sido afetada por essa ausência de reflexão, resultando na percepção da ação como um simples cumprimento burocrático de procedimentos, em detrimento de uma verdadeira deliberação ética.

<sup>7</sup> Hannah Arendt (2016) considera, ainda que implicitamente nas atividades diárias, que todas as ações humanas, não apenas dentro de um ambiente restrito, mas também na interação cotidiana com os semelhantes, levam em

de ação ocorre primordialmente na *pólis*, no espaço público, no âmbito do *político*, onde os indivíduos interagem e deliberam sobre os assuntos comuns.

Arendt (2016) argumenta que com o desenvolvimento da *pólis*, a ação é predominantemente compreendida como discurso, tornando-se uma forma de ação discursiva na qual o cidadão só age quando fala, considerando esse ato como sua principal forma de agir. Porém, ela destaca uma perspectiva intrigante sobre a relação entre fala, discurso e pensamento. Em contraste com a visão convencional de que primeiro concebemos um pensamento e depois o expressamos verbalmente, Arendt revisita o período pré-socrático, caracterizado pela predominância da tragédia na expressão artística. Utilizando o exemplo de *Antígona*, a autora sugere que é através do discurso que o pensamento é instigado, independentemente do conteúdo comunicado. Nesse contexto, o ato discursivo é considerado como a fonte primária de produção do pensamento, desafiando assim a concepção tradicional com a qual fomos educados<sup>8</sup>.

Ao estabelecer uma distinção entre o *público* e o *privado*, sugerindo que a civilidade na vida urbana é predominantemente caracterizada pelo discurso, Arendt (2016) aponta que a comunicação verbal é essencial para a compreensão mútua e a resolução de conflitos. Quando alguém recorre à ignorância, ofensas ou agressão, está renunciando à sua humanidade e à sua condição de cidadão, retrocedendo a uma forma mais primitiva de existência. A utilização da força e da violência em substituição ao diálogo indica a abdicação da civilidade e a busca dos próprios desejos pela imposição coercitiva. Não obstante esse esquema conceitual possa parecer antiquado, ainda é relevante, ao passo que atos e gestos violentos perturbam profundamente as relações de cidadania, minando a comunicação civilizada e resgatando

---

conta, de alguma forma, a percepção que os outros possuem. A expressão verbal exteriorizada é deliberada e guiada pela antecipação da resposta do interlocutor. Considera-se não apenas como a imagem será percebida, mas também como o discurso será interpretado. Esta consciência permeia continuamente a comunicação e o diálogo. Dessa forma, se está diante de um ato reflexivo, que transcende a mera execução automatizada; não se trata apenas de seguir um roteiro ou aplicar procedimentos sem questionamento. Ao interagir com outros indivíduos, nenhuma pessoa se restringe a simplesmente seguir um conjunto de regras. O principal orientador nessas interações é o outro presente, cujas percepções e reações devem ser levadas em consideração de forma cuidadosa. Esse processo de mútua consideração e reflexão contínua é essencial para a qualidade e eficácia das relações sociais.

<sup>8</sup> Tem-se a tendência de acreditar que, no processo de formação, uma pessoa adquire a habilidade de se expressar adequadamente. Nessa concepção, primeiro absorve-se o conteúdo, e depois o reproduz em um ambiente, como por exemplo uma sala de aula. No entanto, para os gregos, o processo era essencialmente diferente. Era através da interlocução, seja caminhando pelos espaços ou discutindo uma variedade de questões, que o pensamento se desenvolvia. O gesto e o ato da fala eram considerados prioritários nesse contexto. Contrariamente a essa abordagem, Hannah Arendt (2016) formula uma perspectiva interessante ao sugerir que apenas a pura violência é silenciosa e carente de grandiosidade. Ela argumenta que um ato violento não possui propriedades discursivas, pois não requer a busca pela compreensão do outro. Trata-se de uma relação de poder na qual a vida do outro está sob controle, em que a obediência é imposta sob a ameaça de morte ou violência.

comportamentos selvagens. O uso da violência substitui a prática do discurso e da ação – política –, prejudicando a convivência social e desestabilizando as bases de vida em comunidade. Nessa medida, não se observa uma reflexão deliberada nem mesmo um engajamento em discursos articulados. Em vez disso, há apenas a utilização da violência como meio de interação ou imposição de vontade em contraponto à ação reflexiva.

Essa dinâmica de poder e violência, para Arendt (2016), é particularmente evidente na relação entre chefe de família e seus dependentes. Nesta abordagem em análise, essas atividades são consideradas, por assim dizer, como anteriores à política. Reconhecendo sua existência, o objetivo passa a ser superá-las para alcançar a condição de cidadania (*público*). Essa superação é obtida através da independência, que por sua vez é alcançada ao ter alguém que garanta a sobrevivência, liberando assim a preocupação com as necessidades básicas (*privado*). Para a autora, esta garantia é obtida através de instituições como a liderança familiar e a posse de propriedades, incluindo o lar (*oikos / oikia*). Nesse sentido, a gestão do lar e da família representa os elementos necessários para a sobrevivência humana, isto é, está ligada às necessidades fundamentais da vida. Para um chefe de família ascender à condição de cidadão, é necessário que ele possua certos bens e propriedades que o capacitem a superar sua dependência inicial.

Com o surgimento da sociedade, do *homo socialis*, a concepção do ser humano se amplia para além do político, passando a incluir também a noção de um ser gregário e dependente. Anteriormente, a ênfase recaía na valoração do indivíduo político, mas, com o advento da sociedade, todo agrupamento humano, independentemente de seu tamanho, passa a ser concebido como uma espécie de extensão da *família*, demandando a presença de uma figura de autoridade, seja ela um patriarca, um líder ou um governante. Essas transformações evidenciam uma significativa alteração na percepção da liberdade humana ao longo da evolução da esfera política. De certa forma, nos estágios iniciais da concepção da realidade política, os seres humanos eram percebidos como detentores de liberdade, porém, ao longo do desenvolvimento desse processo evolutivo, gradualmente assumiram uma condição de dependência.

Antes, determinar-se-ia voluntariamente as ações e realizações por meio da livre expressão. No entanto, com o advento da *sociedade*, renunciou-se a essa autonomia e tornamo-nos integrantes de uma comunidade maior. Ao se tornar membro dessa comunidade expandida, passou-se a contar com uma figura de autoridade, que supostamente zela por cada qual. Assim, o governo se encarrega de proteger a sociedade. Se nos determos nessa leitura

arendtiana, constatamos que, desde a era Moderna até o fim da Idade Média, o governo passou a exercer a proteção de distintos tipos de sociedade, como a comunidade religiosa (*Igreja*), a sociedade de proprietários (*cf.* Locke), e a sociedade focada no processo de aquisição (*cf.* Hobbes). Em cada período histórico, diferentes autores / autoras contribuíram para moldar essas concepções. Posteriormente, essa proteção se estendeu a grupos mais específicos, como estritamente de produtores (*cf.* Marx), empregadores (*holders*), trabalhadores e operários (*labours*). A partir do momento em que ele serve de proteção, e aqui é interessante como Arendt (2016) vai retomar essa noção grega do lar, o Estado é aquele que vai ter, na dimensão de Webber, o monopólio da força e violência.

Por mais que ao longo da história política ocidental, constatou-se uma reconfiguração na dinâmica de dependência, em que os indivíduos passaram a se tornar ainda mais dependentes do poder público do que eram anteriormente da figura do chefe de família em relação ao servo, progressivamente, todas as esferas da vida se tornaram questões de dependência do Estado, que assume a responsabilidade por criar e garantir as condições necessárias para a subsistência e o bem-estar da sociedade. Essa mudança é evidenciada pela transformação da economia, originalmente uma ciência doméstica, em uma disciplina política predominante (século XVIII), que passa a reger a administração dos assuntos sociais. Assim, o Estado político emerge com a finalidade de assegurar não apenas a sobrevivência, mas também de promover as condições que conduzam à prosperidade e ao desenvolvimento social.

Nessa medida, percebe-se uma íntima relação entre as atuais condições sociais e os princípios básicos dos processos biológicos. A avaliação de Hannah Arendt (2016) delineia um declínio vertiginoso na esfera política, à medida que esta assume o papel de guardião da sociedade, uma função anteriormente inexistente. Quando os indivíduos eram tidos como livres, a política ocupava uma posição distinta em suas vidas, desprovida da necessidade de governar ou ser governada. Mas, com a transição para outros tipos de sociedade<sup>9</sup> – em

---

<sup>9</sup> A abordagem histórica de Hannah Arendt é singular, pois não se limita a uma narrativa causal ou linear, mas antes observa uma sobreposição e alternância de forças ao longo do tempo. Em sua análise, há momentos em que uma força hegemônica predomina, enquanto em outros surgem forças concorrentes que gradualmente desafiam essa hegemonia, levando à sua eventual substituição por uma nova ordem. No contexto da criação da *política* pelos gregos, Arendt destaca um momento único na história da civilização, no qual um grupo específico de indivíduos concebeu uma realidade política distinta. Essa criação ocorreu em um contexto geográfico e cultural específico, onde essas comunidades viveram em um mundo à parte, desenvolvendo suas próprias formas de organização política. Para àquela realidade mundana grega, a pertença à comunidade política era um valor primordial. Contudo, diferentemente do simples ato de associar-se, a cidadania demandava requisitos especiais e não estava acessível a todos. Essa distinção conferiu à cidadania um significado distintivo e uma importância particular naquele ambiente. Essa concepção teve repercussões significativas, sendo que muitas das categorias e

especial a autora menciona a virada para a sociedade moderna – e a emergência do conceito de *social*, observa-se mais uma vez a reintrodução dos processos biológicos no âmbito político. Assim, Arendt (2016) argumenta que até mesmo a sociedade de trabalhadores<sup>10</sup> (*animal laborans*), em sua análise, está sujeita a essa mesma condição.

Quando foi concebida a ideia do ser humano como um *animal político*, buscou-se transcender a mera condição de processo biológico. A noção de que a existência humana é apenas um processo biológico implica uma relação de dependência vital mútua, na qual a sobrevivência de um indivíduo está intrinsecamente ligada à sobrevivência de outros. Dessa maneira, a sociabilidade humana é fundamentada na interdependência. No entanto, ao introduzir a ideia de animal político, propôs-se uma nova abordagem, na qual a convivência humana se estabelece com base em propósitos mais elevados, transcendendo a simples sobrevivência física.

A abordagem específica dos gregos em relação ao conceito de *animal político* foi amplamente singular e contextualizada dentro de sua própria cultura e sociedade. Todavia, ao ser traduzida para outras comunidades e contextos históricos, essa concepção foi frequentemente reinterpretada de maneiras que reintroduziam elementos biológicos anteriormente desconsiderados. Esta retomada da categoria biológica, que os gregos haviam procurado separar, é um tema recorrente em diversas obras da autora; ela argumenta que em momentos políticos cruciais da era moderna, como a *Revolução Francesa* e a *Revolução Americana*<sup>11</sup>, surge o problema do Estado ser demandado a desempenhar um papel social mais proeminente.

Disso deriva a necessidade de o Estado se responsabilizar pela sobrevivência biológica da população. Esse é o momento, então, em que a sociedade passa a exercer controle sobre o Estado, resultando mais uma vez em um rebaixamento – um fenômeno que Hannah Arendt não julga nem condena, apenas observa como uma constatação dos processos históricos e das transições que comprometeram o espaço político. Essa dinâmica revela que a esfera política foi gradativamente subjugada pela esfera econômica, destacando-se que a grande maioria das preocupações políticas e humanas atualmente estão relacionadas à economia. Ao contrário do passado, em que a economia era uma questão secundária e doméstica, limitada ao ambiente

---

termos políticos contemporâneos ainda mantêm essa base, apesar das transformações ao longo do tempo. Assim, a trajetória da política não é necessariamente marcada por uma evolução linear, mas sim por uma interação complexa entre continuidade e mudança.

<sup>10</sup> Cf. texto de própria autoria acerca do tema da alienação e condicionamento humanos e a atividade do trabalho. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13637>.

<sup>11</sup> Cf. *On Revolution* (2016).

familiar, hoje em dia ela desempenha um papel central na vida das pessoas, influenciando significativamente suas condições e decisões.

Retomando, o argumento da autora acerca de incorporar atividades pré-políticas ao domínio político, aponta que conscientemente aceita-se a política como um estado de desigualdade, assemelhando-se à desigualdade natural grega entre chefe de família e servo. Com a introdução do elemento social nesse contexto, surge a dinâmica na qual o governante é considerado superior ao governado. Dessa forma, o advento dessa nova configuração política estabelece a desigualdade como um aspecto fundamental e inerente à experiência humana. Em contrapartida, na concepção grega, a igualdade não apenas constituía um princípio de justiça, mas também era considerada essencial para salvaguardar a liberdade.

Isso implica que a distinção entre o cidadão e o servo era considerada legítima e intrinsecamente desigual. Portanto, apesar de parecer abstrato à primeira vista, essa dinâmica era uma realidade tangível e concreta. Viver em liberdade entre iguais refletia a ideia de estar em meio a pares. A liberdade de movimento era facilitada pela igualdade entre indivíduos, em que a ausência de uma relação de governo e governado prevalecia. Todos os esforços, naquela época, eram dedicados ao lar, incluindo aqueles direcionados aos familiares e servos, tinham como objetivo garantir a independência necessária para o exercício da cidadania. O propósito central da vida residia na conquista da autonomia, possibilitando assim o exercício pleno da cidadania. Essa abordagem implica que o uso de força e violência no âmbito doméstico visava alcançar esse ideal de liberdade.

Apesar de obscuro, essa dinâmica sugere uma relação contraditória na qual a *pólis*, enquanto espaço público, era adornada por discursos eloquentes, mas, em contrapartida, no âmbito doméstico, prevalecia o uso da violência. Sob essa ótica, que considera a dependência e a necessidade como fundamentais, o emprego da força e da violência era justificável em situações nas quais a preocupação imediata era a sobrevivência, em vez de ponderações racionais ou debates. Para além do esquema histórico do déspota que exercia controle sobre a população, é possível discernir um arcabouço teórico mais robusto que demonstra que, em situações de necessidade, o discurso perde sua eficácia, logo, uma relação de força e violência.

Neste ponto, em alusão ao *prólogo*, na transição da seção *cinco* (*a pólis e a família*) para a seção *seis* (*o advento do social*), deste segundo capítulo da obra em questão, vemos que todo esse processo resulta de um *desejo humano*. Se, no início, esse desejo é mais radical, ao culminar no lançamento de um satélite, tem-se um espelhamento de uma aspiração humana de

conquista. É, pois, interessante analisar os registros argumentativos de Hannah Arendt sob essa perspectiva. Não se trata apenas de modificar o mundo, de pensar novas categorias ou criar novas hierarquias a partir da observação. Trata-se, fundamentalmente, de propor novas realidades a partir daquilo que se vê, isto é, a partir dos desejos.

Nessa medida, seguindo essa análise arendtiana acerca da *pólis*, quando ocorre a libertação filosófica do espaço político, observa-se que nessa cidade-estado, na *pólis*, o indivíduo propõe-se a se desvencilhar dela, ao considerar que a própria vida política se torna onerosa e demandante. Essas modalidades não surgem apenas da constatação diária, seja do cotidiano comum ou da filosofia. E, muito provavelmente, esse indivíduo grego nunca presenciou as “coisas eternas”, mas acreditava, quase por inferência, que se suas atividades cotidianas apenas o ocupassem e não lhe permitissem sentir-se livre, seria necessário estipular a existência de um outro mundo, uma outra realidade, um outro domínio onde essa liberdade superior pudesse ser encontrada. Projetava-se que essa liberdade residisse nas coisas eternas, onde não se dependeria mais do mundo, não teria mais necessidades a satisfazer, nem desejos a cumprir. Nesse domínio imaginado, encontraria um fim útil. Percebe-se que é quase que sempre uma operação da imaginação que impulsiona tais projeções filosóficas.

E aqui mais um ponto, ao abordar no *prólogo* o tema do lançamento de satélites, Arendt (2016) traça mais um paralelo, referindo-se imediatamente aos romances de ficção científica. Nessas obras literárias, encontravam-se já manifestados os desejos humanos que, décadas depois, se concretizariam. O lançamento de um satélite representa a concretização de um anseio primordialmente emergido no campo da imaginação literária. De forma análoga, a tentativa de se evadir da esfera política pode ser interpretada sob o prisma da realização dos desejos. É imperativo recordar que, embora a liberdade política fosse substancialmente superior à condição de servidão ou às ocupações laboriosas dos artesãos, esta mesma liberdade política também acarretava suas próprias exigências. A busca por uma liberdade que transcenda as limitações políticas se apresenta, então, como um anseio por uma condição mais elevada, menos onerosa por assim dizer.

Diante deste nível de exigência, surge a necessidade de algo além, uma circunstância de vida que proporcione instintivamente uma liberdade. Esta liberdade se distingue tanto da vida do servo quanto do artesão, e da vida política. O que se observa agora é que, com a introdução dessa ideia de sociedade, todos esses elementos pelos quais se tinha alguma clareza, alguma capacidade de discernimento, começam a ser obscurecidos, confundidos pelo próprio surgimento da sociedade.

Hannah Arendt (2016) argumenta, retomando a chave de leitura, que a sociedade emergiu devido a uma mudança fundamental na definição de ser “homem”, ser “humano”. Originalmente, este era considerado um *animal político*, dotado da capacidade de ação e expressão por meio do discurso; essas duas habilidades, a ação e o discurso, eram o que constituíam a humanidade. No entanto, com a transição dessa definição inicial, ocorreu a introdução de um novo elemento: o *animal social*. Essa adição não apenas dilui a especificidade humana contida na noção de *zoon politikon*, mas também amplia a compreensão para além da exclusividade humana, uma vez que outras espécies também podem ser sociais. Arendt (2016) sugere que ao definir algo, inevitavelmente restringimos um conjunto de significados para delinear algo específico.

Novamente, quando tais atributos são compartilhados por outras espécies, a singularidade que definia o humano se desvanece. A concepção de *social* é então interpretada como mais uma categoria vinculada à necessidade e à utilidade. Argumenta-se que a existência em sociedade é impulsionada pela interdependência, pela exigência mútua de pares para a sobrevivência. Quando ocorre essa transição conceitual para o latim, que introduz a noção de *animal social*, a mesma atividade que nos leva a nos aproximar uns dos outros por questões de sobrevivência é identificada em unidades menores, particularmente na formação primordial de toda comunidade humana, qual seja, a família. Dentro da estrutura familiar, a interdependência entre pais e filhos é evidente, sendo esta uma condição inata para a sobrevivência. Além desse nível familiar, há a expansão para a comunidade, em que várias famílias se unem para garantir sua proteção coletiva — a demonstração clássica do princípio de “juntos somos mais fortes”. Em ambos os casos, essa associação, esse impulso gregário para se unir aos outros, é interpretada na tradição grega como um processo natural. A ausência desse agrupamento poderia representar um risco de extinção para a própria espécie humana.

No entanto, ao ocorrer a transição da aldeia para a *pólis*, emerge um abismo conceitual significativo. Este abismo é crucial porque, ao dar esse salto, a lógica subjacente à união entre indivíduos muda drasticamente. Na aldeia, a união se fundamenta na necessidade de defesa e proteção mútua. Em contraste, ao ingressar na cidade-estado, o objetivo é justamente libertar-se dessa dependência das necessidades biológicas e do processo natural de sobrevivência. A *pólis* introduz outros elementos em jogo, onde o indivíduo busca transcender a mera existência biológica, aspirando à liberdade e à participação na esfera pública, caracterizada pela ação e pelo discurso.

Na perspectiva de Arendt (2016), a política originalmente visava a libertação das necessidades biológicas – conforme ilustrado mais acima pelos movimentos antepassados no berço da civilização política. Este movimento tinha como objetivo transcender a mera existência física, permitindo aos indivíduos alcançar uma liberdade mais elevada através da participação ativa na esfera pública. A Filosofia, no entanto, avançou ainda mais, chegando ao ponto de aspirar à libertação não apenas das necessidades biológicas, mas também da própria realidade política. Neste contexto, busca-se contemplar as coisas eternas, abandonando o mundo político em favor de uma existência orientada pela razão pura e pela contemplação metafísica.

O ponto central é que a atividade coletiva na *pólis* possuía um significado de libertação e emancipação. Para alcançar essa liberdade, recorria-se à força e à violência, utilizando-se de servos para transcender as necessidades básicas e atingir um patamar mais elevado de existência. Com a ascensão da esfera *social*, as distinções entre o *público* e o *privado* – que se tentou caracterizar anteriormente – se tornam perigosamente permeáveis. Na esfera *privada*, o lar e a família eram dominados por relações de desigualdade, tirania e despotismo, onde o patriarca exercia poder absoluto, e a cidade não interferia nesses assuntos, pois não eram considerados políticos. Contudo, com a crescente influência do *social*, essas questões privadas começaram a ser cada vez mais incorporadas na vida *política*, diluindo as fronteiras que antes delimitavam claramente as esferas *pública* e *privada*.

Todos esses problemas, que originalmente seriam considerados questões privadas e, portanto, não dignos de deliberação política, passam a ser assimilados e incorporados no espaço *público* com a noção de *social* e a inclusão da família. Assim, o primeiro termo chave que se deve considerar é justamente a noção de *governo*. Na era *Moderna*, a forma como se lida com essa esfera *social* – agora denominada sociedade – transforma-se na administração doméstica da nação. Isso reflete a transposição de problemas e práticas domésticas, anteriormente confinadas ao âmbito *privado*, para o domínio *público*, sinalizando uma mudança fundamental na compreensão e na prática da *política*.

A palavra-chave na expressão “administração doméstica da nação” é *doméstica*. Na política antiga, jamais passaria pela ideia de o cidadão estabelecer uma relação de domesticação ou controle sobre seus pares. O conceito de *cidadania* envolvia um modelo autônomo e independente, no qual cada indivíduo se sentia suficientemente livre para exercer sua cidadania e se engajar em questões políticas. Não havia um processo de avaliação de antecedentes para determinar se alguém seria aceito em um grupo; isso não existia. O que

ocorre agora é uma transformação na forma governamental do *estado-nação*, onde práticas e conceitos domésticos são transpostos para o domínio *público*, alterando fundamentalmente a natureza da *política*.

A sociedade moderna passa a ser concebida como uma vasta família, na qual cabe ao governante exercer um papel similar ao de um patriarca, utilizando-se da força e da violência para manter seus dependentes controlados. Este conceito se traduz na era *Moderna* pelo consagrado termo weberiano: *o Estado detém o monopólio legítimo da violência*<sup>12</sup>. Assim como pais punem seus filhos para garantir a obediência, o Estado assume uma postura paternalista, legitimando o uso da força e da violência. Entretanto, conforme observou-se mais acima, força e violência não eram atributos da política na concepção clássica. Os verdadeiros atributos da política eram o *discurso* e a *ação*, qualidades adquiridas pela coragem e pela iniciativa de se exibir em público. A política, nesse sentido, não considerava a possibilidade de agressão ou violência como parte de seu escopo.

Mais uma vez, observa-se a evolução sutil, porém significativa, na definição da condição humana a partir da introdução do conceito de *social*. Este conceito, ao entender o agrupamento humano como uma sociedade, gradualmente permeia o âmbito público e político, levando-os a considerar questões particulares como políticas. Assim, aspectos do cotidiano como taxas de natalidade, mortalidade e índices de desenvolvimento humano, que antes jamais seriam considerados assuntos políticos, passam a integrar o domínio político. Isso contraria a essência da política, que requer cidadãos livres engajados em questões que transcendam as meras necessidades biológicas.

Além da concepção de administração doméstica, outro conceito emerge, localizado na seção *seis*, *o advento do social* (2016, pp. 48-49), é o da *desfuncionalização da vida*. Nessa perspectiva, a vida passa a ser concebida em termos administrativos, em que o governante assume o papel de gestor responsável por atingir metas estabelecidas. Em caso de insucesso, a intervenção dos membros do “conselho”, por analogia ao ambiente empresarial, pode resultar

---

<sup>12</sup> Cf. Max Weber, *Politics as a Vocation*, in Max Weber, *Essays in Sociology*, ed. and trans. Hans H. Gerth and C. Wright Mills – New York: Oxford University Press, 1946, pp. 77-128. Neste ensaio – e aqui muito resumidamente –, Weber delinea a essência do Estado moderno, cuja distinção reside na sua aquisição legítima e exclusiva do exercício da coerção dentro dos “confins” territoriais. Esta premissa, enraizada na legitimidade da autoridade racional-legal, reverbera como um pilar fundamental na teoria política contemporânea, desvelando a natureza intrínseca do poder estatal e sua singularidade entre as diversas formas de ordem política. Cf. também Álvaro Bianchi, *O monopólio legítimo da violência e a política de Max Weber: uma leitura do ‘ensinamento ético-político’ em ‘Política como Vocação’*, in *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 92, p. 49-77, ago. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000200004>.

na remoção do governante. Esse enfoque funcionalista da vida política conduz a um fenômeno social intrigante, posteriormente abordado, conhecido como *conformismo*.

O conformismo, embora muitas vezes percebido como passividade ou resignação individual, é identificado por Arendt (2016) como um elemento essencial na política moderna. Para que a máquina política funcione de maneira eficiente, é necessário que os cidadãos se conformem a determinados padrões e normas estabelecidos. Essa normalização e ajuste ao padrão político são fundamentais para a estabilidade e continuidade da estrutura política. No entanto, essa tendência à conformidade pode resultar em uma ampliação excessiva e descontrolada da esfera política, levando a uma desordem que, na leitura arendtiana, pode ser interpretada como uma expansão do processo vital em si<sup>13</sup>.

Assim, a partir da ascensão do *social*, a dinâmica familiar transcende suas fronteiras originais, assumindo uma dimensão de interesse público. Segundo a perspectiva arendtiana, essa transformação revela-se como um fenômeno de grande significância, retratando essencialmente o próprio processo de preservação da vida e da sustentação da espécie humana. Sob essa ótica, o trabalho dedicado à produção de alimentos e à subsistência da humanidade passa a ocupar o domínio político em sua totalidade. Tal concepção configura, para Arendt (2016), a essência da sociedade, entendida como uma estrutura orientada pela manutenção dos processos vitais. A chave de leitura essencial é que nessa reconstituição arendtiana percebe-se que a política contemporânea se desdobra em termos de preservação e sustentação desses processos biológicos fundamentais.

O surgimento do estado de bem-estar social introduz uma nova dinâmica na estruturação da sociedade, marcada por uma mudança fundamental na concepção de igualdade. Enquanto os antigos entendiam a igualdade como a essência da liberdade, agora surge uma noção de nivelamento, caracterizada por uma homogeneização social na qual todos os indivíduos são situados no mesmo patamar. Nesse contexto, a coletividade é encarada como uma engrenagem destinada à manutenção dos processos vitais da espécie humana. Sob essa perspectiva, os indivíduos são percebidos não apenas como partes dessa engrenagem, mas também como elementos integrantes de um processo vital. Desse modo, a perspectiva

---

<sup>13</sup> Mais uma vez, no ambiente doméstico, a presença do chefe de família, ou patriarca, é fundamentada na necessidade vital de sobrevivência. Todos os membros do lar compartilham um mesmo teto, movidos essencialmente pela busca pela preservação da vida. Nesse contexto, as funções atribuídas aos indivíduos são claramente delimitadas: ao homem cabe o papel de provedor de alimentos, enquanto à mulher é atribuída a responsabilidade pela procriação. O propósito primordial da reunião e convivência sob esse teto reside, por conseguinte, na consecução dessas funções vitais.

política passa a conceber o povo como o produto dessa dinâmica, agora amplificado na forma de uma *sociedade de massas*.

Os objetos da política moderna, segundo a abordagem arendtiana, estão intrinsecamente ligados à ideia de preservação e manutenção da vida, concebendo os indivíduos como componentes essenciais de um processo vital voltado para a continuidade da espécie humana. Nesse contexto, observa-se uma crescente tendência de nivelamento social, em que os atributos tradicionalmente associados à política, como a *ação*, o *discurso* e o *pensamento*, passam a ser direcionados para interesses sociais mais amplos.

A construção argumentativa de Hannah Arendt (2016) sugere que a sociedade, ao se expandir, gradualmente permeia todas as esferas da vida, inclusive a própria noção de governo. No período histórico em que emerge o *estado-nação* (por volta do século XVI), com suas unificações territoriais e monarcas centralizados, ocorre uma reconfiguração significativa do papel do governante. Anteriormente, fragmentado em pequenos reinos, o governante adquire uma nova posição de centralidade e poder, tornando-se o principal arquiteto do destino da nação e do povo. Nesse cenário de nivelamento, os indivíduos se igualam na medida em que passam a depender igualmente do governante para determinar seus destinos coletivos. A ascensão do estado-nação reflete não apenas uma mudança nas estruturas de poder, mas também uma transformação na relação entre governantes e governados, onde a autoridade política adquire uma influência ainda mais abrangente sobre a vida pública e privada dos cidadãos.

#### **a. A promoção do social**

A transição desse ambiente sombrio – e aqui no sentido mais amplo da palavra adjetivada, no sentido de sombra – e restrito do lar à luz da esfera pública é abordado por Hannah Arendt na seção 6, do capítulo II de sua obra, no qual para a autora é um ponto fundamental, em que aponta para uma mudança imprescindível na compreensão da ideia de sociedade. Essa transição, esse processo, encapsula a própria concepção de sociedade como uma família ampliada. A dificuldade em discernir ocasionada pela presença da sociedade, a distinção entre o público e o privado torna-se cada vez mais complexa. Arendt argumenta que essa dificuldade resulta em uma transformação significativa dos significados atribuídos às esferas pública e privada. A partir da ascensão da sociedade, ocorre uma modificação

essencial na compreensão e nas funções dessas esferas, refletindo a integração e a interpenetração das esferas pública e privada, anteriormente distintas.

Para os gregos, conforme delineado por Arendt (2016), o conceito de privado era claro e distinto, associado a um círculo de utilidade e intimidade. Esta intimidade é a chave de leitura para compreender a seção do capítulo em questão. No contexto da era Moderna, o círculo de intimidade compreende todas as atividades realizadas na companhia de outro/s, não em completo isolamento, mas com um respaldo histórico do processo de individualismo. Aquilo que antes era visto como indigno e desacreditado – o foco na vida privada, voltada para a mera sobrevivência – agora ganha uma afirmação significativa. Na perspectiva moderna, o que antes desqualificava alguém como verdadeiramente humano – por estar voltado para a vida biológica e privada – é agora amplamente validado e afirmado. O humano moderno, ao contrário do humano grego, não precisa abrir mão da prerrogativa da vida privada para ser considerado plenamente humano.

Não se trata mais de considerar como *idiota* aquele que está confinado ao círculo de utilidade e intimidade. Este círculo, na verdade, é agora muito mais rico e pleno de significado. Além disso, ele se insere na ideia de nivelamento social, um processo muito mais amplo. Este novo contexto cria um desdobramento, um novo conflito, pois não é mais o indivíduo que se volta contra a força opressora do Estado. Em vez disso, emergem duas novas realidades tremendamente abstratas. Abstratas porque, até agora, considerava-se o público e o privado como realidades muito concretas. Em um momento, encontrava-se em praça pública, discutindo entre iguais; em outro, encontrava-se em casa. A percepção dessas duas realidades era muito clara. No entanto, com a ascensão da sociedade, essas distinções tornam-se nebulosas, transformando o público e o privado em conceitos abstratos que perdem a clareza de suas definições originais.

Agora, trata-se precisamente de um conflito entre o íntimo e o social, com o Estado simplesmente fora desse embate. Não é por acaso que se pode perceber, que essa nova categoria do íntimo, evidentemente relacionada à vida privada, encontra seu primeiro e mais significativo expoente em Jean-Jacques Rousseau. Na leitura que Arendt faz sobre Rousseau, ela afirma que “era como se Jean-Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau” (2016, pp. 47-48). Este novo íntimo, portanto, não é meramente um retorno à vida privada tradicional, mas uma redefinição do que significa ser privado em uma era em que o social permeia e transforma todas as esferas da vida. Rousseau, segundo Arendt, exemplifica essa

rebelião íntima e pessoal que se contrapõe à homogeneização e ao nivelamento impostos pela sociedade moderna.

Este enunciado sublinha a dinâmica entre intimidade e social como duas novas criações dentro do processo de transformação política. A autora, evidentemente, lida com “Jean-Jacques Rousseau”<sup>14</sup>, mas qual é o significado dessa inversão e do jogo de palavras que ela emprega?<sup>15</sup>

Arendt (2016) enfatiza que a inversão na forma de se dirigir ao outro não é meramente uma questão de etiqueta, mas uma manifestação das profundas transformações políticas e sociais que reconfiguram a própria natureza da intimidade e da interação social. A distinção entre o nome próprio e o sobrenome encapsula a tensão entre o desejo de preservação da individualidade e a imposição das normas coletivas. Quando Arendt (2016) faz essa formulação, ela está destacando que a rebelião se dá entre o íntimo e o social, e não contra o Estado. Este é um novo conflito que emerge quando começamos a lidar com a *sociedade de massa*, onde o novo opressor não é mais o Estado, mas a própria sociedade. De certa forma, nós nos tornamos os opressores, pois somos nós que estabelecemos os padrões e verificamos se os outros estão conformados a eles. Aqueles que não se conformam são rotulados como “antissociais”, como anormais que não foram devidamente normalizados.

A sociedade se transforma no novo controlador, verificando constantemente quem se ajusta ou não aos padrões estabelecidos. Aqueles que não se adequam são marginalizados como indivíduos anormais. E como a conformidade se torna uma ferramenta de controle social, substituindo a coerção direta do Estado por uma forma mais sutil de opressão, exercida pela própria comunidade. Ao mesmo tempo, Arendt (2016) aponta que estamos lidando com duas abstrações: o íntimo e o social. Essas abstrações tornam-se os novos polos de conflito, substituindo as divisões concretas e palpáveis entre o público e o privado. Trata-se de uma transformação profunda na maneira como entendemos e vivemos a política e a vida social, onde a conformidade e a normalização se tornam centrais para a manutenção da ordem social.

Quando afirmamos que a sociedade exige de nós determinado comportamento, devemos questionar: quem é a sociedade? Trata-se de um grupo específico, a totalidade das

---

14

<sup>15</sup> Arendt explora a relação entre o íntimo e o social ao destacar como se dirige a uma pessoa pelo nome ou sobrenome. À exemplo, no Brasil, essa distinção perdeu um pouco de sua rigidez, mas no exterior, percebe-se que o tratamento pelo sobrenome carrega uma certa formalidade e distância, enquanto o uso do nome próprio implica uma proximidade, um grau de liberdade e intimidade. Essa dinâmica destaca como o tratamento interpessoal reflete e reforça as normas sociais e políticas, de modo a ilustrar a complexidade das relações entre o público e o privado na modernidade.

peessoas de um setor particular? Existe uma miríade de opiniões, tornando complexa a tarefa de normatizar e simplesmente afirmar que “a sociedade exige”. Essa é uma abstração inevitável. Simultaneamente, o conceito de íntimo, introduzido por Rousseau, emerge como uma contraposição ao social. Rousseau desenvolve essa categoria para destacar que, embora um indivíduo possa se conformar externamente às expectativas sociais, seu íntimo, seu coração, permanece inalterado, não corrompido.

Uma dualidade que cria duas realidades distintas: uma social, visível e conformada, e outra íntima, oculta e possivelmente divergente. Um fenômeno que pode ser comparado quase que a uma espécie de esquizofrenia social, onde as pessoas agem de uma maneira em público, de acordo com as normas sociais, mas mantêm uma identidade diferente em privado. Esse jogo de máscaras e realidades paralelas é exacerbado pela ascensão do social, transformando a dinâmica das relações humanas e a percepção do que é público e privado. A política moderna não lida apenas com a administração da vida pública, mas também com a intrusão do social no íntimo, exigindo conformidade externa enquanto permite a divergência interna. Uma dualidade que molda a sociedade contemporânea, criando uma tensão contínua entre as expectativas sociais e a verdadeira natureza íntima dos indivíduos.

Na Grécia antiga, não havia essa dualidade entre o cidadão público e uma identidade privada distinta. A vida privada não possuía relevância ou importância política; ela simplesmente não era uma questão significativa. Contudo, com a ascensão da sociedade moderna, tudo o que era privado passou a ter importância e a fazer parte do interesse social. Arendt (2016) analisa como a transformação da sociedade trouxe à tona uma nova compreensão do conceito de *economia*<sup>16</sup>. Essas questões domésticas assumiram total primazia, redirecionando o foco da política da excelência cívica para a administração econômica e a manutenção da vida cotidiana.

Na administração doméstica da nação, tudo passa a ser controlado por meio do conhecimento econômico. A partir de um instrumental estatístico, a humanidade passou a ser gerida com base em flutuações e desvios, visualizados em gráficos. Esses gráficos representam as irregularidades e as causas que levam a essas oscilações. No entanto, à medida que a sociedade é cada vez mais vista como um processo vital, também se passa a ser tratada

---

<sup>16</sup> É interessante notar que, embora Hannah Arendt tenha escrito suas observações em 1958, elas ressoam fortemente com declarações feitas décadas depois, como a de um conselheiro do Banco Central dos Estados Unidos no final do governo Clinton, nos anos 90. Este conselheiro, em uma declaração não oficial, afirmou que a única coisa que deve ser considerada politicamente é a economia, e não a sociedade, a educação ou a saúde. Essa afirmação serve quase como uma alegoria para a primazia da consideração econômica que Hannah Arendt já identificava no fim do século XVI

dessa maneira. Há uma tendência de nivelamento, um esforço econômico-teórico para reduzir cada vez mais essas flutuações até que, idealmente, se tornem uma linha constante no gráfico. Esse alcance da transformação, como a autora anteviu, revela a profundidade da mudança na forma como a sociedade e os indivíduos são percebidos e geridos.

Tão interessante quanto essas novas abstrações é a forma como elas são concebidas como duas existências subjetivas, resultando em uma incapacidade de *sentir-se à vontade* na sociedade, caracterizando-se por um subjetivismo radical da vida emocional, em vez de uma *rebelião do coração*<sup>17</sup>. Quando a autora retrata esses elementos, ela atribui ao processo de separação delineado por Rousseau a criação de uma nova realidade: a da *intimidade*. É quase como se ela dissesse que a sociedade, ao assumir proporções tão vastas e intrusivas, tanto no domínio político quanto no âmbito privado, precipitou o surgimento dessa nova realidade. Antes dessa transformação, a noção de intimidade, tal como a que se entende hoje, não existia. A realidade íntima<sup>18</sup>, na qual ninguém sabe o que uma pessoa realmente pensa ou sente, não seria concebível para alguém de um período anterior. No entanto, e devido ao nivelamento imposto pela sociedade moderna, que exige um comportamento padrão de todos

---

<sup>17</sup> Muitos intérpretes consideram que *nouvelle h loise* de Rousseau, ao contrário de outras formas de expressão artística literária como os romances de cavalaria, cr nicas e novelas anteriores, inaugura um espaço de refúgio emocional que seria amplamente cultivado. Com a hegemonia da sociedade, o romance se torna, por defini o, um g nero literário social, refletindo essa nova realidade subjetiva e emocional. A história que começa a se delinear a partir do século XVIII, quando surgem novas formas literárias; antes desse período, predominavam outras expressões artísticas, como romances de cavalaria, cr nicas e novelas. Atualmente, muitos consideram que o romance, enquanto g nero literário, não ocupa mais o mesmo espaço de relevância na representa o da realidade contemporânea, sugerindo que seu prazo de validade tenha expirado. Como exemplo, a personagem *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert: ela é esposa de um cientista profundamente imerso no positivismo do século XIX, que busca incessantemente solu es para a longevidade e a melhoria da saúde da sociedade. Em um episdio emblemático, ele tenta salvar um camponês acidentado, mas acaba agravando a situa o, levando à amputa o da perna do paciente. Madame Bovary, em sua fun o social de esposa, desempenha seu papel independentemente de seus afetos pessoais. No entanto, nos momentos em que não é requisitada como esposa, ela se refugia na leitura de romances. A personagem de Madame Bovary representa o arquétipo de uma mulher cuja fun o social é determinada pelo matrim nio, mas que, ao mesmo tempo, busca evasão nas histórias de amor e aventura narradas nos romances que l . Essa leitura não apenas lhe oferece um escape da sociedade que lhe impõe tantas responsabilidades, mas também permite que ela fantasie sobre um amor idealizado e aventuras inexistentes em sua realidade. A ironia de Flaubert reside precisamente nesse ponto: a única salva o ou refúgio para a intimidade de Madame Bovary está na fantasia literária, nas histórias de amor narradas nos romances.

<sup>18</sup> O íntimo, conforme delineado por Arendt (2016), é primeiramente um construto abstrato, cuja localiza o concreta   difícil de precisar. Identificar o que constitui esse íntimo e qual é a sua voz, ou mesmo se são múltiplas vozes, revela-se uma tarefa complexa. Este íntimo se furta totalmente ao crivo da coletividade, sendo, assim, um construto exclusivamente individual. Uma das consequências dessa abstra o reside no fenômeno da irreflexão. Provavelmente, esse íntimo manifesta uma voz que é ouvida apenas no isolamento, quando o indivíduo não está em contato com os outros. Contudo, por ser uma voz exclusivista,   improvável que os demais a compreendam; apenas o próprio indivíduo a conhece. Esse íntimo não possui a baliza do espaço público e, por ser um construto isolado, apresenta algumas falhas e fraquezas. Não se submete, por assim dizer, a um teste político. Se se articulasse, portanto, a partir do ponto de vista da intimidade de cada um não haveria possibilidade de compreensão. Cf. FERNANDES, Indi. Silêncio e solidão: algumas questões sobre a filosofia moral em Hannah Arendt. *P LEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 8, n. 15, p. 149-162, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v8i15.23877>.

os seus membros, a única forma de escapar dessa conformidade é através da criação de um espaço íntimo.

Nesse registro da domesticação da nação e o esforço econômico, e a partir do momento em que se começa a conceber a sociedade como uma sociedade de massa, a economia se torna o novo objeto central, conforme destacado por Hannah Arendt (2016). A autora explica que a abordagem econômica começa a lidar com grandes números e a considerar longos períodos de tempo. Esse contraste com a ciência política tradicional – que se baseava na ideia de *pólis*, ou seja, no coletivo, ainda que em menor escala em comparação com a era moderna – torna-se ainda mais evidente. Na era moderna, a ciência econômica emerge como um contraponto à uma episteme política. Enquanto esta última se ocupava da *pólis*, a nova ciência econômica se volta para o *oikos*, a casa, literalmente. Trata-se, então, de uma ciência doméstica, que aborda o conhecimento necessário para a preservação da vida, a sobrevivência e a perpetuação da espécie, em outros termos, a família. Arendt (2016) propõe que essa ciência do lar, centrada na família, é governada por um líder que utiliza a força e a violência para manter a ordem entre os membros e dependentes de sua família. Esse governante age com uma definição extremamente imediata e prática, desvinculada de afetos ou propósitos maiores, focando apenas na perpetuação da espécie e na transmissão do legado.

É crucial compreender essa transição de maneira clara e imediata, independentemente de qualquer juízo de valor. A partir do momento em que surgem variações e modificações cada vez mais radicais na sociedade, a ciência doméstica, ou economia, assume um papel central na interpretação das dinâmicas sociais. A economia exsurge como a disciplina científica que passa a utilizar a matemática como instrumental para compreender e analisar a sociedade. Essa abordagem representa uma mudança significativa, onde a realidade social começa a ser tratada de maneira matemática, refletindo um tratamento quantitativo e sistemático dos fenômenos sociais. A economia, nesse contexto, torna-se a alavanca científica que incorpora a matemática como ferramenta essencial para a compreensão e a gestão das complexidades da sociedade moderna.

Quando Arendt (2016) aborda a ideia de tratamento matemático da realidade, ela se insere no contexto da filosofia moderna, marcada por diversas revoluções filosófico-científicas que se entrelaçaram a partir do século XVII. Uma das ideias centrais dessas revoluções científicas foi a concepção de que a natureza está inscrita em símbolos matemáticos, uma postulação *a priori* que afirma que o mundo se escreve de maneira

matemática. Esse novo paradigma decompõe a realidade em símbolos matemáticos, transcrevendo-a para essa nova realidade formal e abstrata.

O que se coloca em jogo aqui é que, à medida que se tenta projetar o comportamento dos indivíduos, manifestando diversas flutuações, novos desafios emergem. Arendt (2016) sugere que se está cada vez mais inserido em uma sociedade que adere a modelos sociais normativos e a padrões de comportamento esperados. Esses padrões são utilizados como instrumentos para estabelecer harmonia, constância e regularidade na comunicação social. Qualquer flutuação ou desvio desses padrões será considerado um obstáculo ao pensamento econômico.

A ciência econômica, no contexto moderno, busca, pois, promover o *social*, aproximando-se de um modelo de regularidade. Arendt (2016), ao mobilizar diversos setores, reflete sobre como o conformismo se manifesta de modo que, se antes, em uma democracia originária, se era cidadão livre que se autogovernava, na era moderna se encontra em uma sociedade de massa, governada por um Estado soberano. Nesta nova configuração, o soberano assume um papel protetor, subvertendo as estruturas anteriores de liberdade e autonomia individual, criando uma dependência dos cidadãos em relação ao governante. Com essa transição, surgem novos instrumentos de controle. Arendt (2016) realiza uma análise detalhada do vocabulário político, observando como termos originalmente domésticos, como “domínio” e “governante”, passaram a integrar o léxico político.

Um outro ponto, que gostaria de situar é a leitura que Hannah Arendt (2016) faz da estatística como complemento da ciência econômica envolve a ideia do *peso dos números*. À medida que a sociedade se expande em dois sentidos – tornando-se quantitativamente maior e supostamente hegemônica – o peso dos números passa a evidenciar a noção de nivelamento. Esse nivelamento reflete-se em uma opinião unânime e em um único interesse dominante. Arendt (2016) não emite um juízo de valor condenatório sobre essa transformação. Ela observa que lidar com fenômenos sociais quantitativos em uma sociedade de massas ultrapassa a capacidade da ciência política tradicional de abordar problemas dessa magnitude com base em princípios de liberdade e ação. A opinião unânime e o interesse único, segundo ela, decorrem da predominância dos números e da incapacidade de expressar as dimensões sociais de forma outra que não seja através de métodos quantitativos. No entanto, e conforme discutido no prólogo, Arendt (2016) também aponta para um problema fundamental: *a incapacidade de compreender plenamente o que está inscrito nesses números*. Eles codificam e reduzem a complexidade social a dados quantitativos, que, embora úteis para lidar com

fenômenos de massa, não conseguem captar a verdadeira natureza das relações humanas e sociais. O desafio reside em equilibrar essa abordagem quantitativa com uma compreensão mais profunda e qualitativa dos fenômenos sociais.

A partir de então, a compreensão desses fenômenos torna-se cada vez menos acessível e inteligível ao pensamento reflexivo. O pensamento reflexivo se afasta gradualmente dessa complexidade, e o foco passa a ser a mera administração doméstica desses números. Os fenômenos sociais agora passam a ser interpretados à luz de *limites*. O mais interessante nesse movimento argumentativo é que, se antes tínhamos a promoção da ação política como um meio de nivelamento social, hoje vemos uma transformação significativa. Quando se falava sobre a ação política, uma das características principais da ação que a diferenciava de todas as outras atividades, tratadas como um processo vital e repetitivo, era a novidade. A ação, em contraste com atividades dependentes da necessidade, era definida pela noção de natalidade. Cada novo nascimento representava uma indefinição, uma indeterminação, uma possibilidade de introduzir alguma diferença política.

Um conceito quase ontológico que reside na incerteza associada ao simples ato de nascer, um sinal do novo cujo destino, para o bem ou para o mal, permanece indefinido. A ação política, por ocorrer dentro do espaço da liberdade, possui o atributo de potencialmente abrir caminho para o novo e o inesperado. Essa capacidade de introduzir novidade ou reações inusitadas é intrínseca ao espaço livre. Em situações de liberdade, há imprevisibilidade, cujo resultado pode ser favorável ou desfavorável, sem possibilidade de antecipação definitiva. Por outro lado, o crescente nivelamento, conformismo e funcionalização em detrimento da ação política resultam na perda da espontaneidade. Progressivamente, o espaço para o novo é cerceado e obstruído. Tudo se inicia quando cada elemento passa a integrar uma engrenagem, onde o funcionamento torna-se previsível, e a sociedade, ajustável como um sistema de engrenagens em movimento. Se se perde a ação espontânea, não tem espaço para o novo.

Na era moderna – e aqui avançando até os dias presentes –, refletindo sobre o “governo de ninguém” ou a chamada “burocracia perfeita”, que Arendt (2016) identifica como característica plena da sociedade contemporânea, embora não haja mais a figura personificada do governante, esta pode ser tão ou mais repressora e autoritária do que regimes anteriores. Na sociedade do burocrata perfeito, a burocracia exerce uma autoridade pessoal, adquirida e reconhecida de alguma forma, demonstrando que, de maneira implícita ou explícita, é admitida e aceita, mesmo na ausência de uma figura governante.

Nessa medida, não se trata simplesmente de um aparelho repressor que, repentinamente, assumiu o controle de tudo. Ao contrário, esse controle se consolidou de maneira gradual e complexa. A reconstituição histórica que Arendt (2016) propõe revela, no mínimo, duas dimensões essenciais: a força das circunstâncias que dominam o cenário e a participação do humano ativa nesse processo. Há sempre uma dualidade presente – não somos meros espectadores, mas agentes decisores. Portanto, não se trata de uma questão de causalidade linear, onde um evento leva inevitavelmente a outro de maneira simplista. Vivemos no *mundo dos homens*, um mundo que construímos coletivamente. Arendt (2016), ao analisar a estatística e a economia como ferramentas para compreender a sociedade, conclui que a ação política – entendida como a capacidade de discurso e reflexão política – está sendo gradualmente substituída pelo comportamento conformista e repetitivo. Essa transição representa uma transformação fundamental na organização e governança da sociedade. A ação, caracterizada pela espontaneidade e imprevisibilidade, cede lugar a um comportamento previsível e controlado, minando a essência da liberdade e da inovação, que são características intrínsecas da verdadeira vida política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise comparativa contínua entre o mundo antigo e o moderno, realizada por Hannah Arendt n’A *Condição Humana* (2016), não oferece uma solução definitiva, mas destaca a problemática da alienação do ser humano e, por conseguinte, do mundo, especialmente com o advento da era moderna. Arendt observa que a “[...] era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (2016, p. 5). A autora não identifica propriamente a glorificação do trabalho como a causa central para a afirmação de que, na era moderna, o trabalho se tornou a atividade preeminente; ao contrário, argumenta que foram as outras atividades que perderam espaço significativo. Assim, a atividade política foi suplantada, enquanto o domínio privado se expandiu, ocupando o lugar que anteriormente pertencia àquela na esfera pública.

Ao examinar a transição da vida humana de um espaço privado e restrito do lar para a visibilidade da esfera pública, Arendt (2016) destaca como a sociedade de massas amalgama essas esferas, gerando uma nova realidade social marcada por uma conformidade coercitiva. A autora argumenta a ascensão do social implica uma transcendência da dinâmica familiar além de suas fronteiras originais, assumindo uma dimensão de interesse público. Na perspectiva arendtiana, essa transformação emerge como um fenômeno de considerável importância, refletindo fundamentalmente o processo de preservação da vida e da continuidade da espécie humana. Sob esse prisma, o trabalho dedicado à produção e à subsistência da humanidade torna-se uma ocupação integral do domínio político. Para a autora, tal concepção define a essência da sociedade, que se configura como uma estrutura orientada pela manutenção dos processos vitais. A chave interpretativa fundamental reside na compreensão de que, nessa reconstituição arendtiana, a política se desdobra em termos de preservação e sustentação desses processos biológicos essenciais.

A coletividade é concebida como uma engrenagem intrínseca à preservação dos processos vitais da espécie humana. Os indivíduos são não apenas considerados partes dessa engrenagem, mas também como elementos essenciais que integram um processo vital mais amplo. Dessa maneira, a perspectiva política reconfigura sua abordagem, encarando o povo

como um produto dessa dinâmica, agora expandida e manifesta na configuração de uma *sociedade de massas*.

A fissura moderna se manifesta na tensão intrínseca entre as esferas pública e privada, não se configurando apenas como uma divisão, mas como uma reconfiguração das relações humanas. Neste novo arranjo, a intimidade e a vida cotidiana, anteriormente relegadas ao âmbito privado, emergem no domínio público, gerando uma realidade caracterizada pela conformidade e pela massificação. Hannah Arendt (2016) argumenta que essa transformação implica uma crise da ação política e do pensamento crítico, uma vez que a dinâmica da sociedade tende a nivelar as diferenças ao promover uma uniformidade que obscurece as potencialidades da liberdade e da individualidade. Essa uniformização não apenas restringe o espaço público, como também compromete o discurso, ao substituir a ação autêntica por comportamentos padronizados e previsíveis, personificando a imagem do *burocrata perfeito*.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2nd ed. Originally published: Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.