UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DA FACULDADE DE FILOSOFIA

PEDRO VINÍCIUS DIAS ALCÂNTARA

A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* E O DECLÍNIO DO ESPAÇO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT

GOIÂNIA
2018

sibi
sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Pedro Vinícius Dias Alcantara

Título do trabalho: A vitória do animal laborans e do declínio do espaço público em Hannah Arendt

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Pedro Vinícius Dias Alcantara
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Adriano Correia Silva
Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 07 / 09 / 2018

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

Versão atualizada em setembro de 2017.

PEDRO VINÍCIUS DIAS ALCÂNTARA

A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* E O DECLÍNIO DO ESPAÇO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás

Área de concentração: Filosofia Política

Orientador: Dr. Adriano Correia Silva

GOIÂNIA

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Alcantara, Pedro Vinícius Dias
A vitória do animal laborans e o declínio do espaço público em Hannah Arendt [manuscrito] / Pedro Vinícius Dias Alcantara. - 2018.
122 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.
Bibliografia.

1. Trabalho. 2. Animal Laborans. 3. Política. 4. Espaço Público. I. Correia, Adriano, orient. II. Título.

CDU 1

Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado do discente PEDRO VINÍCIUS DIAS ALCÂNTARA

Aos 30 dias do mês de agosto de 2018, às 14:30 h, foi aberta a sessão pública na Sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pelo discente PEDRO VINÍCIUS DIAS ALCÂNTARA, com o título: "A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS E O DECLÍNIO DO ESPAÇO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT". Após a abertura da sessão, o Prof. Adriano Correia Silva (UFG), orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Renato Moscateli (UFG) e Odilio Alves Aguiar (UFC) . Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do aluno, foi ele considerado aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.

Adriano Correia Silva
Prof. Adriano Correia Silva/UFG

Renato Moscateli
Prof. Renato Moscateli/UFG

Odilio Alves Aguiar
Prof. Odilio Alves Aguiar/UFC

A Sophia, por me ensinar o milagre do novo.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível porque ao longo da minha vida me tornei devedor. Minha gratidão é o jeito que encontro em reconhecer e expressar o senso de dívida que tenho por vocês.

Aos meus pais, Flávio Alcântara e Maria Elzenita, que sempre me ensinaram o valor da educação e o prazer na busca pelo conhecimento. A meu irmão Samuel Alcântara, por de vários modos confiar em mim.

A Rejanny, que se dispôs voluntariamente a me amar, mesmo que isso seja um fardo.

Aos muitos amigos que fizeram da minha jornada algo mais agradável.

A Samarone Oliveira, um amigo mais chegado que irmão. Seu amor ao mundo e sua paixão pelo pensamento de Arendt é contagiante.

A Pedro Dulci, amigo e irmão, de muitas coisas que nos une, o amor pela Filosofia é uma delas.

Ao amigo Luiz Aurélio, um espectador fiel da minha caminhada na Pós-Graduação.

Ao querido Professor Doutor Adriano Correia, que se dispôs a me orientar nesta pesquisa. A sua postura transcendeu o mero dever. Mais que orientador, um amigo. Seu interesse apaixonado pela Filosofia e sua alegria em compartilhar conhecimento são marcas de sua grande personalidade.

Aos Professores da Pós-Graduação em Filosofia da UFG, Adriana Delbó, Helena Esser, Carla Damião e Carmelita Felício, pelas aulas, discursos e contribuições.

Ao Professor Renato Moscateli, pelas aulas de Filosofia Política e pela aceitação em participar da Banca de Defesa.

Ao Professor Odilio Alves Aguiar, por contribuir, através de seus escritos, ao meu desejo de pesquisar o pensamento de Hannah Arendt e também pela gentil aceitação em participar da Banca de Defesa.

A amiga Marlene, Secretária da Pós-Graduação. Sua dedicação e atenção são uma virtude.

Por fim, a Deus, pelo milagre da vida e pela oportunidade de fazer com que tudo isso tenha sentido. A todos vocês sou devedor.

RESUMO

Como uma voz que ainda ressoa na contemporaneidade, Hannah Arendt tem lugar de prestígio para pensarmos sobre a crise política no contexto atual. O presente trabalho tem por objetivo explorar o declínio do espaço público e o ofuscamento do sentido da política a partir do fenômeno moderno denominado por Arendt como a vitória do *animal laborans.* Esse fenômeno pode ser resumido como a glorificação da atividade do trabalho no mundo moderno, promovendo uma dinâmica de vida moldada pela busca de sentido a partir do trabalho/consumo. Neste sentido, Arendt oferece uma fenomenologia das atividades que compõem a condição humana, a saber, a atividade do trabalho/*labor;* obra/*work;* ação/*action*, sendo condições para a vida, a mundanidade e a pluralidade, respectivamente. Um percurso através do significado destas atividades é o nosso primeiro objetivo. Em segundo lugar, analisaremos o advento da elevação do trabalho (*animal laborans)* enquanto condição de existência para um modo de vida na modernidade, assim como as decorrentes consequências para o desaparecimento do espaço público. Com o *animal laborans* vitorioso, há a instauração de uma sociedade que privilegia o privado em detrimento do público, gerando uma alienação em relação ao mundo dos assuntos humanos e à própria vida em comum. A crise do político gerada pela alienação do mundo e pela superfluidade da vida será o tema do último capítulo da presente dissertação.

Palavras-chave: Trabalho; *Animal laborans*; política; Espaço público.

ABSTRACT

As a voice that still resonates in contemporaneity, Hannah Arendt has a prestigious place for us to think about the political crisis in the current context. The present work aims to explore the decline of public space and the obscuring of the meaning of politics from the modern phenomenon called by Arendt as the victory of animal laborans. This phenomenon can be summarized as the glorification of work activity in the modern world, promoting a dynamic of life shaped by the search for meaning from work/consumption. In this sense, Arendt offers a phenomenology of the activities that make up the human condition, namely, the activity of labor, work; action, being conditions for life, worldliness and plurality, respectively. A journey through the meaning of these activities is our first goal. Secondly, we will analyze the rise of labor (animal laborans) as a condition of existence for a way of life in modernity, as well as the consequences for the disappearance of the public space. With the victorious animal laborans, there is the establishment of a society that privileges the private to the detriment of the public, generating alienation from the world of human affairs and life itself in common. The crisis of the politics generated by the alienation of the world and the superfluity of life will be the theme of the last chapter of this dissertation.

Keywords: Work; Animal Laborans; Politics; Public space.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....9
CAPÍTULO I: A *VITA ACTIVA*: UM PERCURSO INTRODUTÓRIO.....13

1.1 A ATIVIDADE DO TRABALHO E A MANUTENÇÃO DA VIDA.....15
1.1.1 ARENDT, MARX E A ATIVIDADE DO TRABALHO.....19
1.1.2 O TRABALHO E O CONSUMO.....23
1.2 *HOMO FABER:* O CONCEITO DE OBRA (WORK).....25
1.2.1 A OBRA E A CATEGORIA DE "MEIOS E FIM".....30
1.2.2 A CONTRIBUIÇÃO DA OBRA DE ARTE PARA A CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO DURÁVEL.....36
1.3 AÇÃO: A MANIFESTAÇÃO DO HOMEM NO MUNDO.....39
1.3.1 AÇÃO, DISCURSO E O REVELAR-SE.....39
1.3.2 O HIBRIDISMO ENTRE AÇÃO E DISCURSO, E A SUA PERMANÊNCIA NO MUNDO.....42
1.3.3 A AÇÃO E O DISCURSO ENQUANTO ATIVIDADES PARA PARTILHA.46
1.3.4 PERDÃO E PROMESSA, CAMINHO PARA A REDENÇÃO DA AÇÃO HUMANA.....53

CAPÍTULO II. A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* NA MODERNIDADE....59

2.1 O *ANIMAL LABORANS:* DE CONDIÇÃO DE EXISTÊNCIA À MODO DE VIDA.....60
2.2 O *ANIMAL LABORANS* E O SURGIMENTO DO SOCIAL.....67
2.3 A SOCIEDADE DO *ANIMAL LABORANS*.....76

CAPÍTULO III. *ANIMAL LABORANS* E A AUSÊNCIA DE MUNDO.....89

3.1 *ANIMAL LABORANS:* O ANTIPOLÍTICO E O DESAPARECIMENTO DO ESPAÇO PÚBLICO.....90
3.2 A SOCIEDADE DO *ANIMAL LABORANS* E A BANALIDADE DO MAL: PONTOS DE CONTATO.....95
3.2.1 A BANALIDADE DO MAL E O CASO EICHMANN.....96
3.2.2 PENSAR E JULGAR: NECESSIDADES DO *ANIMAL LABORANS*.....106

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....115

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....118

INTRODUÇÃO

O projeto de reforma trabalhista sancionado no dia 13 de julho de 2017[1], proposto pelo Poder Executivo, trouxe mudanças significativas para a nova legislação trabalhista. Tal projeto tomou a agenda política, econômica e jornalística do Brasil por longo tempo. Do mesmo modo, uma nova proposta para a reforma da previdência está em tramitação no Congresso Nacional no momento em que escrevemos este trabalho. Ambas as propostas de reforma tocam profundamente nos direitos do cidadão brasileiro. Apesar de ser o alvo das reformas, o trabalhador não foi levado em conta, pois as alterações nas leis da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho) e da previdência suprimem muitos pontos que garantem a estabilidade e segurança financeira do cidadão. Mesmo apresentando um discurso que promete igualdade entre os trabalhadores e a abertura de novos postos de trabalho a partir das reformas, o Governo Federal nitidamente tem como fundamento para tais mudanças, benefícios que interessam diretamente a classe empresarial e o setor econômico[2]. Os temas que preenchem a agenda política brasileira são uma evidência inequívoca de um fenômeno corrente no cenário político não apenas nacional, mas em boa parte do contexto político internacional. Esse fenômeno é o fato de que a política contemporânea foi submetida à mera economia, isto é, à administração e ao governo da vida. Fazendo um paralelo com a Antiguidade, pode-se dizer que a política moderna transformou a *praça* em *mercado*[3].

A escolha de um filósofo ou pensador para a realização de uma pesquisa nunca se dá pelo método aleatório. Há algo que salta aos nossos olhos, seja uma ideia, um conceito, ou o estilo literário. Certo é que a pesquisa é resultado de um aprofundamento nas obras deste, num diálogo constante, na concordância e oposição ao seu pensamento.

---

[1] O site do Senado Federal apresenta uma matéria sobre a sansão da reforma trabalhista, ver em https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/07/13/sancionada-a-reforma-trabalhista. Acessado em 15/11/2017.

[2] Um caso emblemático foi a demissão em massa efetuada pela Universidade Estácio de Sá, ocorrida cerca de um mês após a aprovação da nova CLT. Tal atitude mostra indícios de que a Instituição buscou se eximir de custos vinculados às antigas leis de trabalho. A nova lei trabalhista permite contratos de trabalho intermitentes, isto é, a possibilidade de contratação de funcionários que atuem e recebam sob de trabalho e recebam proporcionalmente ao tempo dedicado. Para mais informações, ver em https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/12/1940980-estacio-de-sa-demite-12-mil-professores-apos-reforma-trabalhista.shtml. Acessado em 15/07/2018.

[3] Faço alusão à praça como lugar privilegiado na Antiguidade por ser um espaço onde os cidadãos se encontravam para fazer política, ou seja, manifestar suas opiniões e perspectivas através do discurso e da ação em um ambiente plural. Por mercado nos referimos ao mercado de trabalho, ou seja, esfera eminentemente econômica.

Nossa caminhada com Arendt não foi diferente. O que nela nos chama a atenção é o fato de que, ao olhar os acontecimentos políticos do nosso tempo, como os mencionados acima, percebemos que o seu alicerce intelectual estabelece um terreno sólido para discussões sobre a política contemporânea. Em síntese, podemos dizer que apesar de falecer no ano de 1975, o pensamento continua vivo e vívido.

Nesse sentido o trabalho de Hannah Arendt se mostra relevante para pensar as consequências de tais transformações, uma vez que ela se dedicou a pensar sobre as crises da política na modernidade. A perspectiva de Arendt sobre a exaltação da atividade do trabalho no mundo moderno, e as suas principais consequências, é o tema central de nossa pesquisa. Nosso objetivo central é pensar como o conceito de *animal laborans* nos ajuda a compreender importantes transformações do mundo moderno, sobretudo às questões que se relacionam com a transformação do espaço público e o aparecimento de uma nova configuração de mal. O percurso terá como ponto de partida uma análise ao pensamento de Arendt sobre as atividades humanas do trabalho, da obra ou fabricação e da ação. É importante salientar que as três atividades estão ligadas às condições da vida, da mundanidade e da pluralidade, respectivamente. Arendt reconhece a necessidade e o lugar delas, ou seja, que nenhuma atividade deve ser suprimida por todas possuírem peculiaridades indivisíveis. Um exemplo é a unicidade da categoria do trabalho em promover a sustentação da vida biológica, ao passo que é característica da ação o seu aspecto político, por ser manifestada em um ambiente plural. No primeiro capítulo dedicaremos atenção especial à análise dessas três categorias, seus significados, suas ocorrências histórias e suas implicações no mundo moderno.

Após a apresentação das características das atividades humanas mencionadas acima, nosso objetivo se volta à tese arendtiana da "vitória *do animal laborans",* que em resumo se refere à glorificação do trabalho como principal atividade humana. Essa glorificação fez com que houvesse uma transformação das hierarquias das atividades humanas, de modo que a obra se torna serva da atividade do trabalho, não mais produzindo durabilidade e estabilidade ao mundo, e sim servindo o *animal laborans* com ferramentas de trabalho. Do mesmo modo, a atividade da ação foi suprimida, uma vez que a esfera política perde espaço para a dinâmica individualista típica do trabalho. Assim, nossa hipótese é que, na modernidade, o *animal laborans* deixa de ser uma condição de existência e se torna um modo de vida. A vitória do *animal laborans* está

estritamente ligada à vitória do privado sobre o público e ao surgimento de uma terceira esfera que Arendt denomina esfera *social*. Acreditamos que o conceito de vitória do *animal laborans* é paradigmático para compreender a situação política da modernidade. Desse modo, no capítulo dois dedicaremos atenção à análise das transfigurações que o modo de vida e do *animal laborans* ocasionou na sociedade moderna, trazendo ao debate temas atuais como o lugar da internet em relação ao espaço público e privado. A absolutização do aspecto econômico como critério último das escolhas e decisões dos indivíduos, e a supressão do político, o modo de vida egoístico e o ciclo vicioso entre trabalho e consumo são elementos presentes na sociedade contemporânea que demonstram a relevância do pensamento arendtiano.

Por fim, nossa atenção se volta para a decorrência da alienação em relação ao mundo, que a dinâmica do *animal laborans* fomentou. Essa alienação, em resumo, significa a negação do mundo enquanto habitat natural ocorrida pela postura do homem moderno, um sentimento de desmundanização percebida no desinteresse em construir um lugar comum e durável. Trancafiado numa postura egoísta de trabalho-consumo, ele perde seu lugar no mundo, sua preocupação com a permanência no ambiente plural. Desse modo, o espaço público entra em declínio, pois o que está em jogo não é mais a boa vida para uma comunidade, e sim, a busca individualista por felicidade. A dinâmica privada do *animal laborans* é, por si, antipolítica. Surge então um paradoxo no qual a vitória do privado sobre o público não constitui necessariamente um fenômeno político, antes, é causa da própria supressão da política. A vitória do *animal laborans* e sua intromissão na esfera política geram o próprio desaparecimento desta. Em meio às produções de Arendt está sua experiência com o julgamento de Adolf Eichmann, qual resultou fonte para o importante livro *Eichmann em Jerusalém* (1963). Ao ser enviada como jornalista para cobrir o julgamento daquele que foi responsável pela logística e pelo transporte de milhares de judeus aos campos de morte, Arendt causa espanto a muitos (principalmente aos judeus de sua época) ao dizer que Eichmann não era nenhum monstro, antes um indivíduo comum. Como ela destaca: “O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (ARENDT, 1999, p. 299). O resultado de sua constatação foi o de que surge uma nova modalidade de mal, que ela conceitua como “banalidade do mal”. Essa nova configuração do mal é notória por não ser restrita a algum sujeito pervertido ou

carrasco, antes, ele pode ser ocasionado por sujeitos normais e comuns. Nesse sentido, a parte final de nossa pesquisa se funda na hipótese de que existem elementos comuns entre a dinâmica do *animal laborans* vitorioso e o surgimento de uma nova configuração de mal no pensamento de Arendt. Esse é o eixo central do terceiro capítulo, isto é, investigar aspectos comuns entre o modo de ser do *animal laborans* e a fisionomia da banalidade do mal dentro da sociedade contemporânea. Nossa hipótese é de que mesmo Arendt não conectando explicitamente em seus escritos esses dois conceitos, existe um fio condutor que os une em todo o seu pensamento.

O último tópico do terceiro capítulo se debruça a refletir em qual é a esperança de remição da sociedade do *animal laborans.* Nosso ponto de partida é o próprio entusiasmo de Arendt em investigar a importância das faculdades de pensar e de julgar, que segundo ela estão ausentes no mundo moderno. Ainda que ela não ofereça um novo corrimão para guiar os caminhos da política atual, é necessário destacar que as experiências de sua vida a motivaram a amar o mundo. Essa satisfação pelo lugar dos seres viventes que ela sentiu é, de certa forma, um combustível para aprofundarmos em suas obras, compartilharmos de suas inquietações, e ansiarmos pelas virtudes de um lugar duradouro, plural e livre, para a morada dos homens.

CAPÍTULO I - A Condição Humana: Um percurso introdutório sobre a *vita activa*

Quanto tempo
Duram as obras? Tanto quanto
Ainda não estão completas.
Pois enquanto exigem trabalho
Não entram em decadência.
*(*Bertolt Brecht*)*

Em sua obra *Origens do Totalitarismo,* de 1951, através da qual Hannah Arendt ganha notoriedade no cenário internacional pela relevância de seu trabalho, há uma rigorosa análise sobre um fenômeno inédito na história da humanidade, a saber, o surgimento dos regimes totalitários. Segundo Arendt, o fenômeno totalitário trouxe uma singularidade que o distingue, de modo negativo, até mesmo da tirania, qual seja, a rejeição da pluralidade a partir da exploração da solidão do homem de massas. Em suas palavras: "O domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo" (ARENDT, 2012, p. 634)[4]. A ausência de pluralidade se caracteriza, nos regimes totalitários, como uma condição totalmente antipolítica. Enquanto *Origens do Totalitarismo* traz à tona elementos sobre a natureza dos regimes totalitários, em sua obra *A Condição Humana,* publicada em 1958, Arendt se propõe a pensar uma teoria política que tem como ponto de partida atividades que compõem a condição humana. Uma relação se estabelece entre as duas obras pelo fato de que aquilo que foi suprimido pelo advento dos regimes totalitários no século XX, isto é, o espaço público, anunciado por Arendt em *Origens do Totalitarismo,* também permaneceu suprimido após a queda desses regimes em decorrência não mais das dos mesmos fatores que o ocasionaram, mas por razões outras que Arendt apresenta em *A*

[4] É importante destacar que o regime nazista insistiu na construção de uma "identidade" alemã através de um discurso extremamente nacionalista. Isso poderia gerar um paradoxo entre a campanha em prol de uma unidade nacional e a concomitante elaboração de regras que fomentavam aquilo que Arendt chamou de "solidão". Todavia, esse paradoxo se dissolve quando entendemos que as propagandas em favor de uma identidade e a grande aceitação do discurso hitlerista por parte do povo não significa a criação de um ambiente eminentemente político. Apesar do elevado assentimento dos alemães, a liberdade de expressão e a possibilidade de oposição ideológica, tão cara à política, foram praticamente eliminadas do cenário social da época. Isso quer dizer que o sucesso na unidade nacional não significou um êxito na esfera político no sentido arendtiano, como ficou evidente no tratamento negativo com aqueles que eram julgados inferiores, como os judeus, negros, portadores de necessidades especiais e homossexuais, Arendt nos ajuda a captar a postura antipolítica do regime nazista quando diz que: "É verdade que os nazistas às vezes empregam a linguagem do militarismo, como às vezes usam a linguagem do nacionalismo; mas eles usam a linguagem de todos os 'ismos', inclusive do socialismo e comunismo. Isso não os impediu de liquidar socialistas, comunistas, nacionalistas e militaristas, todos eles aliados perigosos para os nazistas" (ARENDT, 2008, p. 138).

Condição Humana. Nesta obra Arendt desenvolve um argumento acentuado na história, filosofia e política, com vistas à possibilidade de uma restauração da esfera pública – espaço eminentemente político, ou seja, a pluralidade a partir da atividade da ação humana, transcendendo seu olhar para além do totalitarismo e analisando as transformações que surgiram no *modus vivendi* do homem moderno, como a "alienação do mundo" e a "vitória do *animal laborans".* O que Arendt propõe, em princípio, é uma fenomenologia das atividades da *vita activa* elementares do ser humano: trabalho, obra e ação. Sobre a o propósito de *A Condição Humana,* Dana Villa destaca que:

> há a tentativa de Arendt de fornecer uma descrição fenomenológica dos componentes básicos da vida ativa (*vita activa*), a melhor para distinguir as capacidades humanas para o discurso e a ação políticos, de atividades impulsionadas por necessidade natural (como o trabalho voltado para a subsistência), ou a necessidade de criar, através da obra ou fabricação, as coisas duráveis que constituem a dimensão física e objetiva do "artificio humano". (VILLA, 2000, p. 8, *tradução nossa*)

Em um percurso contrário a uma pretensa busca por uma natureza humana estática e uniforme, algo que ela reconhece ser impossível[5], a sua atenção se volta a pensar sobre as atividades fundamentais[6] que compõem a condição humana, explorando o significado político de tais atividades. Antes de perguntar "O que somos?", Arendt busca responder "o que estamos fazendo" (ARENDT, 2014, p. 6). Sobre esse aspecto particular no pensamento de Arendt, Annabela di Pego destaca que: "As concepções substancialistas resultam impotentes, posto que, em sua pretensão de delimitar as propriedades permanentes, não podem apreender nem a singularidade da existência humana, nem a de um indivíduo em particular" (DI PEGO, 2016, p. 258, *tradução nossa*). Desse modo, o intento do presente capítulo é examinar as três atividades da *victa ativa*, as quais constituem as condições básicas da vida humana, quais sejam, trabalho, obra e ação. Tal itinerário se faz necessário para, no capítulo posterior,

---

[5] No primeiro capítulo de *Condição Humana,* Arendt dedica atenção à complexidade de uma filosofia que almeja oferecer uma teoria da "natureza humana": "O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* ('a questão que me tornei para mim mesmo') de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm" (ARENDT, 2014, p. 13).

[6] Estas atividades humanas são, segundo Arendt, fundamentais "porque a cada uma delas corresponde a uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra" (ARENDT, 2014, p. 9).

apresentarmos as inversões que as atividades da *vita activa* sofreram no mundo moderno.

1.1 A Atividade do Trabalho e a manutenção da vida

No capítulo III de *A Condição Humana*, Hannah Arendt se dedica a tratar sobre a atividade humana no trabalho (*labor).* Este possui uma característica de necessidade, uma vez que diz respeito à manutenção da própria vida desde o nascimento até a morte. A atividade do trabalho, segundo Arendt, "corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho" (ARENDT, 2014, p. 9). É justamente por oferecer condições de existência ao indivíduo, que a atividade do trabalho é a mais básica e essencial de todas. Há, na análise de Arendt, uma estreita relação das atividades humanas do trabalho, da obra e da ação com suas respectivas condições humanas, a saber, a vida, a mundanidade e a pluralidade. A vida, então, é condição correspondente ao trabalho.

Essas atividades e as suas condições respectivas estabelecem conexão com outra condição da existência humana, qual seja, o nascimento e a morte. Segundo Arendt "o trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie". (ARENDT, 2014. p. 11). Característica singular do trabalho é a não durabilidade dos objetos produzidos, uma vez que estes são feitos para o consumo com vistas à manutenção da vida biológica. Adriano Correia aponta que "da interação do homem com a natureza através do trabalho não resta qualquer vestígio duradouro. O trabalho apenas preserva a vida no eterno ciclo de esgotamento e regeneração, produção e consumo" (CORREIA, 2006, p. 335). A ilustração do mito de Sísifo[7], que foi condenado eternamente ao trabalho de empurrar uma rocha ao alto de uma colina, e que logo caía pelo seu peso, nos ajuda a compreender o aprisionamento homem ao ciclo interminável de geração e consumo, comum à atividade do trabalho.

[7] O mito grego narra a história de Sísifo, um personagem que foi condenado pelos deuses ao trabalho de empurrar incessantemente uma rocha ao alto de um cume, de onde tornava a cair. Albert Camus relata a história completa em sua obra "*O mito de Sísifo".*

Tomando como ponto de partida a frase de John Locke "*o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos*"[8], Arendt propõe uma distinção – que segundo ela ficou ofuscada na tradição do pensamento político e nas teorias sobre o trabalho – entre trabalho *(labor, arbeit)* e obra *(work, Werk).* O motivo da ausência desta distinção se deu, observa ela, devido ao desprezo pela atividade do trabalho na Grécia Antiga. Em suas palavras:

> Desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio, monumento ou grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das descrentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *pólis* e de sua insistência na abstenção (*skholê)* de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. (ARENDT, 2014, p. 100-101)

Na citação acima, fica evidente que tal desprezo era devido à diferenciação que havia na *pólis* grega entre o escravo e o cidadão. O primeiro tinha a função de trabalhar para o sustento da vida dos seus senhores, enquanto que o segundo, que não estava preso às necessidades da vida, possuía condição de liberdade e participação na esfera pública. Nas palavras de Arendt: "Todas as eras anteriores à era moderna, ao identificarem a condição do trabalhador com a escravidão, tinham em mente precisamente esses criados domésticos, esses habitantes do lar, *oiketai* ou *familiares*, que trabalhavam em vista da mera subsistência" (ARENDT, 2014, p. 106). Aquele que trabalhava era considerado escravo das necessidades biológicas, aprisionado à privatividade do lar. Os antigos compreendiam que só poderiam exercer a liberdade de um cidadão a partir da vitória sobre as necessidades da vida humana. Ou seja, "Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades

---

[8] A citação é oriunda da obra *Segundo Tratado sobre o Governo.* Todavia, em um importante artigo sobre a atividade do trabalho em Hannah Arendt, Thereza Calvet de Magalhães aponta que a intenção de Locke não é distinguir a trabalho de obra. "Ora, justamente nas duas seções que correspondem a este comentário de Arendt, as seções 46 e 47 do *Segundo Tratado sobre o Governo,* Locke não estabelece uma distinção entre *obra* e *trabalho,* mas introduz, isto sim, uma distinção, por um lado, entre *coisas* que são realmente *úteis à vida humana,* coisas, em geral 'de curta duração', o homem adquirindo a propriedade sobre elas pelo seu *trabalho* e, por outro lado, o *ouro* e a *prata,* 'objetos duradouros', de 'pouca utilidade para a vida humana". Após isso, Magalhães continua sua hipótese destacando que "o interesse que Arendt dedica a Locke está ligado não tanto à sua própria distinção entre trabalho e obra... mas muito mais ao caráter *privado* do trabalho em Locke, e, consequentemente, ao caráter *privado* da propriedade que contrasta com o caráter *social* do trabalho para os modernos" (MAGALHÃES, 1985, p. 9-10).

da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros" (ARENDT, 2014, p. 103).

A ausência da distinção entre trabalho e obra na Antiguidade se deu pelo fato de que a diferenciação entre o público e o privado, o escravo e o cidadão, "obscureceu e predeterminou todas as outras distinções, até restar somente um critério: é em privado ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço?" (ARENDT, 2014, p. 104). Segundo Arendt, a falta de distinção entre trabalho e obra perdurou até a era moderna, não sendo percebida nem mesmo pelos filósofos e o surgimento das teorias políticas. Arendt destaca que:

> À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre 'o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos'. Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, e, um pouco mais tarde, a diferenciação entre obra qualificada e não qualificada, e, finalmente, sobrepondo-se a ambas, por ser aparentemente de significação mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual (ARENDT, 2014, p. 105)

Apesar da inversão moderna descrita acima, Arendt reconhece que Adam Smith e Karl Marx foram os únicos teóricos modernos que se apropriaram da distinção entre trabalho produtivo e improdutivo para a construção de suas teorias. Ao falarem de trabalho improdutivo, ambos estavam unidos no entendimento de que este era uma perversão do trabalho e merecia desprezo, pois não contribuía para o enriquecimento do mundo (cf. ARENDT, 2014, p. 106). Desse modo, ainda que não utilizando os termos trabalho e obra, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo lança certa luz sobre aquilo que Arendt queria expressar, qual seja, que o trabalho é a atividade humana que não deixa vestígios de durabilidade, enquanto a obra, esse "trabalho produtivo", garante permanência no mundo por não ser realizada para o consumo. Mesmo diferenciando trabalho produtivo e improdutivo, Marx, na visão de Arendt, inclinou-se a julgar todo o trabalho oriundo da produtividade da era moderna como atividade da obra. Nas palavras da autora:

> A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam

> quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade (ARENDT, 2014, p. 107)

Nestas palavras fica evidente que Arendt ainda não estava totalmente satisfeita com os conceitos de trabalho produtivo e improdutivo, assim como reconhecia certa lacuna no pensamento de Marx sobre o significado da atividade do trabalho. Há, segundo ela, uma indistinção entre trabalho e obra na teoria do pensador alemão. Tratar da obra em termos de produtividade não é suficiente. Ao contrário, produtividade diz respeito ao trabalho, como Anne Amiel apresenta: "Mas, precisamente, essa produtividade difere radicalmente da obra. Ela não é essencialmente produção de objetos, mas produção e reprodução da vida" (AMIEL, 2003, p. 152). Sendo assim, quais fronteiras estabelecem o limite entre a atividade do trabalho e da obra no pensamento de Arendt? Em síntese, o trabalho é a atividade humana que garante a manutenção da vida através do metabolismo do homem com a natureza. Sua permanência no mundo é passageira, de modo que o trabalho não deixa vestígios no mundo. A atividade da obra tem caráter de durabilidade, as coisas produzidas não têm como finalidade o consumo, mas sim a presença no mundo. A crítica de Arendt sobre a falta de distinção entre trabalho e obra, presente no pensamento de Marx – não só dele, mas dos teóricos da modernidade que pensaram sobre o trabalho, como Adam Smith –, se dá pelo fato de que, para ela, eles não pensaram sobre o significado da mundanidade das coisas produzidas pelo homem. Em suas palavras:

> Parece que a distinção entre trabalho e obra, que os nossos teóricos tão obstinadamente negligenciaram e nossas línguas tão aferradamente conservam, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter mundano da coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo (ARENDT, 2014, p. 115)

Como Arendt menciona acima, é por ocupar espaço, por ter uma função e duração no mundo, que algo se constitui como obra. Pode-se objetar se atributos como localização e função não estão presentes nos objetos de consumo frutos do trabalho. Todavia a falta de duração faz com que a localização e a função se tornem tão passageiras ao ponto de perderem essas qualidades. Delimitando as atividades do trabalho e da obra, Arendt destaca que "o que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano" (ARENDT, 2014, p. 116).

Apesar de serem tangíveis, os bens de consumo são de pouca durabilidade, uma vez que suprem as necessidades do processo da vida. Nesse sentido, uma vez que a vida é insaciável e requer os bens de consumo para sua preservação, a atividade de trabalho "move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas 'fadigas e penas' só advém com a morte desse organismo" (ARENDT, 2014, p. 120). Não é por acaso que a condição humana do trabalho é a própria vida. O trabalho e o consumo se tornam assim um ciclo infindável, ou pelo menos até a morte.

1.1.1 Arendt, Marx e a atividade do trabalho

No percurso que Arendt trilha sobre o trabalho e suas alterações de significado, a era moderna tem lugar proeminente. Sua tese é de que na modernidade o trabalho deixa seu lugar de menosprezo na hierarquia das atividades humanas, para uma ascensão à mais elevada categoria. Essa transformação se deu a partir das teorias de Locke, Smith e Marx sobre o trabalho. Arendt aponta que:

> A súbita e espetacular ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda a propriedade. Prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda a riqueza e atingiu o clímax no 'sistema de trabalho' de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem (ARENDT, 2014, p. 124)

Como se pode observar, Arendt afirma que os três pensadores caíram em contradições em relação ao significado do trabalho, devido ao trabalho ser a atividade mais natural e menos mundana do ser humano. Todavia, Arendt reconhece que, dentre os três teóricos, apenas Marx estava realmente preocupado com o trabalho, uma vez que Locke se dedica à instituição da propriedade privada e Smith à obtenção e ao acumulo

de riquezas. E por elevar o trabalho como aquilo que constitui a essência do homem[9] é que Marx, segundo Arendt, comete equívoco[10].

A principal contradição que Arendt reconhece em Marx é de que se o trabalho é a atividade constitutiva do homem, o que seria de tal categoria após a revolução, visto que esta almejava a emancipação do trabalho? Arendt coloca a questão do seguinte modo:

> A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco de seu pensamento, nunca deixou de ser equívoca. Embora o trabalho fosse uma "eterna necessidade imposta pela natureza" e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o "reino da liberdade" suplantar o "reino da necessidade" (ARENDT, 2014, p. 128)

Como fica evidente na menção acima, se o trabalho representa uma atividade necessária da condição humana, uma possível emancipação do trabalho não seria capaz de abolir o homem do ciclo trabalho-consumo. Ele poderia se livrar das penas e fardos da atividade laboriosa, mas nunca escapariam da necessidade da manutenção da vida biológica. Yara Frateschi expõe de modo claro esse problema: "se o homem é um animal que trabalha, a abolição do trabalho não só não pode significar a conquista da liberdade como significará também a abolição da própria característica definidora do homem" (FRATESCHI, 2010, p. 177). Arendt conclui seu argumento sobre o tema contraditório de Marx ressaltando que ele "define o homem como um *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária". O resultado disso, segundo Arendt, é o surgimento de um cenário conflituoso, pois "ficamos então com a alternativa muito angustiante entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva" (ARENDT, 2014, p. 129). Na tentativa de alcançar o reino da liberdade, Marx tomou o caminho da abolição do reino da necessidade e não a partir deste. Decorrente disso pode-se colocar a seguinte questão: uma vez conquistada a liberdade das dores e penas advindas da atividade do trabalho, o que os homens fariam com o "tempo extra" livre do labor? Apresentaremos a reposta de Arendt logo adiante.

---

[9] Arendt mesmo afirma que, para Marx, "o trabalho e não Deus criou o homem" (ARENDT, 2014, p. 105).

[10] As análises de Arendt sobre a teoria do trabalho em Marx não foram imunes a críticas. Um relevante artigo sobre possíveis má interpretações de Arendt sobre o pensador alemão é o trabalho *A Atividade Humana do Trabalho [labor] em Hannah Arendt*, de Thereza Calvet de Magalhães.

O próprio Marx já havia ressaltado o caráter necessário da atividade do trabalho na vida humana em *A Ideologia Alemã*, como segue:

> Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material (MARX; ENGELS, 1998, p. 10-11)

Posto que os homens se distinguem dos demais seres vivos a partir da produção dos seus meios de subsistência, e produzindo tais coisas eles produzem "indiretamente" a vida material, o trabalho se torna uma condição essencial de existência. Nesse sentido, a categoria do trabalho, isto é, a condição do *animal laborans* é de aprisionamento no reino da necessidade. Não há autonomia para ele, pois a manutenção da vida não pode ser esquecida ou relegada. Diferente do *homo faber* que tem liberdade para operar sobre os objetos, o *animal laborans* é cativo da própria natureza. Como Arendt assinala:

> O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais; e por isso Platão sugeriu que os trabalhadores e escravos eram não apenas sujeitos à necessidade e incapazes de liberdade, mas inaptos também para dominar a parte "animal" de sua natureza (ARENDT, 2014, p. 146)

Preso às necessidades do seu próprio corpo, o *animal laborans* se volta a ele em uma postura privativa, alienando-se do mundo, pois as suas atividades não podem ser compartilhadas em público. Conforme Arendt, "O *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente" (ARENDT, 2014, p. 146).

Com o advento da modernidade e decorrentes dela, as inovações tecnológicas abriram a possibilidade de certo livramento das dores e dos fardos obviamente isso não pode ser generalizado para toda a humanidade, uma vez que nem todos experimentam tal fenômeno que o trabalho impõe ao ser humano. Porém, tal ocorrido pode apenas ofuscar da memória o caráter de necessidade que o trabalho possui, mas não pode suprimir o fato de que os homens carecem do fruto do trabalho, ou seja, precisam

consumir. Ao se debruçar sobre tal fenômeno na modernidade e retornado à Antiguidade, Arendt diz:

> É verdade que o enorme aperfeiçoamento de nossas ferramentas de trabalho – os robôs mudos com os quais o *homo faber* acorreu em auxílio do *animal laborans*, em contraposição aos instrumentos humanos dotados de fala (o *instrumentum vocale*, como eram chamados os escravos no lar, entre os antigos), os quais o homem de ação tinha de dominar e oprimir sempre que desejava liberar o *animal laborans* de sua sujeição – tornou o duplo trabalho da vida, o esforço de sua manutenção e a dor de gerá-la, mais fácil e menos doloroso do que jamais foi antes. Isso, naturalmente, não eliminou a compulsão da atividade do trabalho, nem a condição de sujeição da vida humana à carência e à necessidade. Mas, ao contrário do que ocorria na sociedade escravista, na qual a 'maldição' da necessidade era uma realidade muito vívida porque a vida de um escravo testemunhava diariamente o fato de que a 'vida é escravidão', essa condição já não é hoje inteiramente manifesta; e, por não aparecer tanto, torna-se muito mais difícil notá-la ou lembrá-la (ARENDT, 2014, p. 149)

O diagnóstico de Arendt sobre o "poder do esquecimento" que a automação trouxe para o homem moderno pode ser claramente testificado na sociedade consumista na qual vivemos. Os alimentos enlatados e as proteínas em "bandejas" escondem dos olhos do consumidor o longo e penoso processo de trabalho aos quais aqueles produtos foram submetidos. A explosão do consumismo na modernidade ganhou força com algo além das teorias que glorificaram o trabalho. Trata-se do surgimento das máquinas e a substituição do artífice, como Arendt aponta: "A revolução Industrial substituiu todo artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a ser usados" (ARENDT, 2014, p. 153-154). Somado a isso, o advento da divisão do trabalho foi fator contribuinte para a inauguração de um novo *modus operandi* deste na modernidade. Pois se eliminou a especialização do artífice dando lugar a meros trabalhadores que não necessitam de tanto conhecimento para operar as especificidades de seu labor. Como Arendt ressalta, "a divisão do trabalho, mais que um aumento da mecanização, substituiu a rigorosa especialização antes exigida para todo tipo de artesanato" (ARENDT, 2014, p. 154). Aprisionados por uma nova dinâmica "departamentalizada" de trabalho, os próprios seres humanos têm se tornados efêmeros como os objetos de consumo.

1.1.2 O trabalho e o consumo

A última análise de Arendt sobre a atividade do trabalho, no capítulo III de *A Condição Humana,* é o advento moderno do surgimento da sociedade de consumidores, o que para ela é o mesmo que dizer "sociedade de trabalhadores". A analogia se dá porque consumir é apenas o resultado final do trabalho, ou seja, etapas de um mesmo decurso. Dizer que vivemos em uma sociedade de trabalhadores não significa que a classe de trabalhadores alcançou a tão desejada igualdade no espaço público. Ao invés disso, Arendt destaca que a verdade é que "quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância" (ARENDT, 2014, p.156). Esse fenômeno moderno diz respeito à glorificação do trabalho, onde tudo o que se faz tem o propósito da manutenção e do sustento da vida.

Nesse sentido, ao contrário de promover a liberdade tão desejada, a prevalência do trabalho na modernidade acarretou ainda mais o aprisionamento dos indivíduos ao reino da necessidade. Arendt reconhece que a emancipação do trabalho promoveu um distanciamento da opressão e da violência, todavia ela não proveu um progresso à liberdade. Ela destaca que o próprio Marx já anunciava a impossibilidade da emancipação das classes trabalhadoras ser capaz de promover uma condição de liberdade a todos os indivíduos:

> O risco de que a emancipação do trabalho na era moderna não só fracasse na instauração de uma era de liberdade para todos, mas, ao contrário, acabe por submeter pela primeira vez toda a humanidade ao jugo da necessidade, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo de uma revolução não podia ser a já alcançada emancipação das classes trabalhadoras, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho (ARENDT, 2014. p. 161)

A emancipação do trabalho, que nas definições de Marx, promoveria a liberdade do reino da necessidade, se mostra paradoxal, uma vez que é parte inviolável na condição humana a indispensabilidade de consumo para a sustentação da própria vida. As inovações tecnológicas podem favorecer e até mesmo substituir totalmente a atividade do trabalho humano, não obstante, jamais proverá ao homem a libertação total do consumo. O progresso tecnológico e a automação, os quais se supunha que isentariam a humanidade da "dor e do esforço" do trabalho, "não mudaria o caráter

devorador da vida biológica, apenas o aumentaria até que uma humanidade completamente 'liberada' dos grilhões da dor e do esforço estivesse livre para 'consumir' o mundo inteiro" (ARENDT, 2014, p. 163). Já podemos experimentar os resultados da experiência de uma suposta liberdade das dores e dos esforços do trabalho na contemporaneidade, onde há uma quantidade de indivíduos que possuem tempo livre das fadigas. Porém, o "tempo livre" não é dedicado a outra coisa senão ao consumo, "O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites" (ARENDT, 2014, p. 165).

Surpreendente é o fato de que o consumismo do mundo moderno ultrapassou a própria subsistência da vida biológica, alcançando praticamente todos os objetos da existência humana. Segundo a análise de Arendt, "O consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida" (ARENDT, 2014, p. 165). Por ser característica do *animal laborans* a busca pela subsistência da vida, a qual é uma marca eminentemente privativa, a ascensão do *animal laborans* ao domínio público na modernidade acarretou um problema político, pois o domínio público é um espaço plural onde os agentes buscam a construção de um bem comum. A emancipação do trabalho e o surgimento da sociedade de trabalhadores em uma dimensão pública trouxe a própria supressão desta. Nesse sentido, Arendt observa que "enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia" (ARENDT, 2014, p. 165).

Uma das consequências da glorificação do trabalho e do consumo na modernidade é a falsa crença de que, através do consumo exacerbado, a humanidade alcançaria a felicidade. Nunca na história se tem apregoado, como na contemporaneidade, uma pretensa e equivocada relação entre consumir e ser feliz:

> A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente. Pois somente o *animal laborans* ,e não o artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser 'feliz' ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes" (ARENDT, 2014, p. 165)

A crença de que a felicidade[11] pode ser alcançada pela supressão da dor e dos esforços humano na atividade do trabalho é uma ilusão presente na sociedade de trabalhadores. Mesmo que o trabalho humano possa ser substituído por artefatos tecnológicos, libertando a humanidade de qualquer força e dor, ele nunca será capaz de suprir o aspecto necessário da vida biológica. O trabalho não pode ser banido das atividades humanas, até mesmo porque ele é o mais natural e necessário de todas elas. O objetivo de Arendt na análise fenomenológica do trabalho é evitar os danos extremos que essa atividade humana pode alcançar, ou seja, a desvalorização e a glorificação do trabalho. Não obstante, como Arendt salienta, o trabalho e o *animal laborans* possuem seu lugar próprio na hierarquia das atividades humanas. A violação dos seus limites suscita consequências desastrosas. Além do advento da sociedade de consumidores e a crença na aquisição de felicidade a partir do consumo, apresentaremos outras consequências que a *vitória do animal laborans* trouxe ao mundo moderno no próximo capítulo.

1.2 *Homo Faber* e o conceito de obra (*work)*

A segunda atividade humana que Arendt examina é a obra (*work*). Sua principal distinção em relação ao trabalho é que ela não está vinculada ao processo vital da espécie humana. Enquanto o trabalho supre as necessidades naturais do ciclo biológico da vida, a atividade da obra produz um mundo artificial através da fabricação de objetos. Enquanto a condição humana do trabalho é a própria vida, a condição da obra é a mundanidade *[worldliness]*. Quanto a isso, Correia comenta que*:* "O que constitui o artifício humano e garante a durabilidade do mundo é a obra, a atividade do fabricante (*homo faber*[12]*)* de 'operar sobre' os materiais, em contraposição ao trabalho, a atividade do trabalhador (*animal laborans)*, que se mistura com os materiais" (CORREIA, 2006,

[11] É importante ressaltar a diferença entre o significado de felicidade apresentado por Arendt. Em sua obra *Sobre a Revolução,* a autora aborda sobre uma felicidade experimentada pelo cidadão que possuía a virtude da participação política. Ela era chamada de "felicidade pública" (ARENDT, 2011, p. 163). A felicidade pública é distinta da almejada pelo *animal laborans*, pois essa está voltada ao prazer pelo consumo.

[12] No início do capítulo sobre a obra, Hannah Arendt traz o significado da palavra latina *faber: "*A palavra latina *faber,* que provavelmente se relaciona com *facere* ('fazer alguma coisa', no sentido de produção), designava originalmente o fabricante e artista que operava sobre materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tektõn,* que tem a mesma conotação" (ARENDT, 2014, p. 169).

p. 336). É pela atividade do *homo faber* que é possível construir um mundo durável capaz de acomodar os seres humanos. Isso não significa que os objetos produzidos pelo *homo faber* são infinitos, ou seja, "a durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consumamos, o desgasta" (ARENDT, 2014, p. 167). O aniquilamento dos produtos da obra não se dá apenas pelo uso inadequado destes, pois a não utilização também é causa de deterioração: "Se não usarmos as coisas do mundo elas finalmente também perecerão e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas" (ARENDT, 2014, p. 170).

Arendt estabelece uma distinção entre as coisas remetidas ao consumo e as coisas produzidas pela atividade da obra. Apesar de ter um fim determinado, as obras humanas não são erigidas para esse propósito, diferente dos objetos de consumo que cessam assim que são feitos. "Mas, embora esse possa ser o fim inevitável de cada coisa no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é tão certo que seja o destino final do próprio artifício humano" (ARENDT, 2014, p. 170). A utilidade da atividade da obra é a permanência no mundo. Ela transcende a atividade do trabalho, uma vez que os produtos desta desaparecem assim que a vida termina, enquanto as obras daquela podem subsistir além da vida do seu artífice. Sobre a independência entre a obra e o artífice, Arendt salienta que:

> É essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua 'objetividade', que as faz resistir, 'se opor' [*stand against]* e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos. Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua mesmidade [*sameness]* isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa (ARENDT, 2014, p. 170)

Conforme os argumentos acima mostram, a obra se caracteriza pela atuação do *homo faber* trazendo objetividade ao mundo. Esse mundo que, sem os seres humanos, está fadado aos processos naturais torna-se objetivo a partir da interação dos agentes dotados de subjetividade. Nas palavras de Arendt, "somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar

a natureza como algo ‘objetivo’” (ARENDT, 2014, p. 171). Esta objetividade do mundo corre risco quando tudo se transforma em objetos de consumo. O *homo faber* transcende as necessidades da vida orgânica através da materialização do mundo a partir da transformação de elementos da natureza. Arendt aponta que a obra do *homo faber* consiste em reificação, pois é ela que garante tangibilidade e durabilidade ao mundo. Nesse sentido, a atuação do *homo faber* sobre a natureza se dá num processo de manipulação e transformação. Assim ele se torna senhor da natureza, uma vez que busca domínio sobre ela para a fabricação de seus artefatos, diferentemente do *animal laborans* que, para a manutenção da vida, se torna servo da natureza. As mãos do artífice extraem a matéria prima de seu ambiente natural para a coisificação do mundo.

Arendt destaca que esse processo de violação é característico do *homo faber*. Em suas palavras, “Esse elemento de violação e de violência está presente em toda a fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza” (ARENDT, 2014, p. 173). O uso da violência para a manipulação dos elementos da natureza é próprio do ser humano, que necessita dessa experiência para a construção de um mundo durável. Há uma distinção evidente entre a força que o artífice aplica na experiência da violência e o esforço do *animal laborans* em seu trabalho. Arendt afirma que “a experiência dessa violência é a mais elementar experiência da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples trabalho” (ARENDT, 2014, p. 174).

Outra característica fundamental da atividade do *homo faber* é o fato de que, precedente à fabricação de determinado objeto, é necessário um modelo, um protótipo como guia. Antes mesmo da execução do processo de fabricação, o objeto já está acabado idealmente na cabeça do artífice. Sobre a o significado do modelo para a atividade da obra, Arendt destaca que:

> Para o papel que a fabricação veio a desempenhar na hierarquia da *vita activa*, é muito importante o fato de que a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, para prestar-se a uma infinita continuação da fabricação. Essa multiplicação potencial, inerente à obra, difere em princípio da repetição que caracteriza o trabalho. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e, embora reapareçam sempre de novo em intervalos regulares, jamais perduram muito tempo. A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui uma existência relativamente estável e permanente no mundo (ARENDT, 2014, p. 176)

Fica evidente, portanto, que o não desaparecimento do modelo que o artífice toma como ponto de partida para a fabricação de determinado objeto é fundamental para a manutenção da durabilidade do mundo. Esse princípio é oposto aos atos repetitivos da atividade do trabalho, uma vez que ela não promove durabilidade e seu ponto de partida é a urgência do processo vital do trabalhador. É importante destacar que a atividade da obra possui como atributo a categoria de meios e fim. Os produtos das mãos do artífice são um fim para o qual o próprio processo de fabricação é o meio. Apesar de que o trabalho também apresente uma finalidade, qual seja, o consumo de produtos para a manutenção da vida, este não possui permanência no mundo como os objetos fabricados pelo *homo faber*. A distinção de finalidades entre a obra e o trabalho se dá pelo caráter de durabilidade. Segundo Arendt, "No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando uma coisa inteiramente nova, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como um ente independente, é acrescentada ao artifício humano" (ARENDT, 2014, p. 178). Devido ao ciclo do processo vital, não se pode atribuir as categorias de "meios e fim" para a atividade do trabalho. Assim também, como veremos adiante, o caráter de imprevisibilidade não permite atribuir essa categoria à atividade da ação. Por esse ângulo, essa categoria "meios e fim" é a marca singular da atividade da obra. A não necessidade da repetição do processo de fabricação pode ser visto como a autonomia que o artífice possui em relação à sua própria atividade, diferente do trabalho, que está preso no ciclo do processo vital. Arendt aponta que:

> O importante é que em cada caso o processo é repetido por motivos externos a ele mesmo, distintamente da repetição compulsória inerente ao trabalho, no qual o homem tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer. A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim (ARENDT, 2014, p. 178)

A peculiaridade da obra em relação às demais atividades humanas consiste no senhorio do artífice em relação aos seus objetos, pois sendo senhor no processo de fabricação, ele pode romper a qualquer momento este processo. Como o modelo é definido antes mesmo do processo de fabricação, o artífice é capaz de operar livremente

sobre cada momento da produção. A reversibilidade no ato da fabricação não pode ser garantida no ato da ação humana, pois as ações são irreversíveis. Enquanto o *animal laborans* é escravo do trabalho para a manutenção da vida, e o agente não pode prever a consequência dos seus atos, o *homo faber* é "senhor de si mesmo e de seus atos" (ARENDT, 2014, p. 178). Sobre a autonomia do artífice em relação à sua obra, Arendt afirma: "A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir" (ARENDT, 2014, p. 179).

O *animal laborans* toma posse dos objetos produzidos pela fabricação com objetivo de suavizar e facilitar a atividade do trabalho. Assim, a finalidade dos utensílios é invertida. Não mais promovem durabilidade ao mundo, mas são aprisionadas às necessidades da vida orgânica. Forjadas com o objetivo de trazer estabilidade ao mundo, as coisas produzidas pelo *homo faber* não são mais um fim em si mesmas quando utilizadas pelo *animal laborans,* pois este as vê como um instrumento, ou seja, como um meio para alcançar outra finalidade: a produção de objetos de consumo. Pode-se dizer que a "inutilidade" das coisas que garantem a durabilidade do mundo, produzidas pelo *homo faber,* é inconcebível a uma sociedade de trabalhadores, as quais buscam dar utilidade aos objetos para fins específicos. A exposição de Arendt sobre a instrumentalidade dos objetos fabricados pelo artífice é esclarecedora:

> Nessa situação, na qual a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber,* simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último (ARENDT, 2014, p. 180)

Sobre a instrumentalidade que o *animal laborans* provoca a partir do uso dos objetos produzidos pelo *homo faber,* essa falta de distinção entre meios e fins, Arendt reconhece uma modificação comportamental significativa, a saber, a "unificação rítmica do corpo do trabalhador". Esse fenômeno diz respeito à condição homogênea que se estabelece entre o trabalhador e o utensílio usado como instrumento de trabalho, num processo rítmico que obscurece a distinção entre homem e ferramenta.

1.2.1 A obra e a categoria de “meios e fim”

Com o advento da Revolução Industrial, juntamente com a invenção das máquinas industriais, a compreensão arendtiana sobre movimento rítmico na atividade do trabalho pode ser atestada nitidamente, pois, segundo a autora; “já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que compele os movimentos do corpo” (ARENDT, 2014, p. 182). Assim, a mecanização rítmica do processo de trabalho se emparelha justamente com o processo rítmico do processo vital no metabolismo do homem com a natureza. Preocupada com as transformações históricas que a *victa ativa* sofreu na modernidade e também com as inversões hierárquicas a que as atividades humanas foram submetidas, Arendt assinala o monopólio da atividade do trabalho sobre as categorias especificamente pertencentes à atividade da obra:

> O *homo faber*, fazedor de ferramentas, inventou as ferramentas e utensílios para construir um mundo, e - não pelo menos não principalmente - para servir ao processo vital humano. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas (ARENDT, 2014, p. 188)

Frente à modificação assinalada acima, podemos dizer que a alteração de funções entre as atividades da obra e do trabalho acarretaram consequências para o mundo moderno. Um exemplo é a centralização da atividade da fabricação como meio para o consumo ao invés de prover um mundo durável ao artifício humano. Como o Professor Rodrigo Ribeiro Alves Neto destaca: “Canalizando para o mundo do artifício humano os processos infindáveis da natureza, a racionalidade técnico-científica derrubou as fronteiras entre o mundo dos homens e a natureza tornado as categorias de meios e fins completamente desprovidas de sentido” (ALVES, 2008, p. 256).

A crítica de Arendt não se limita apenas em apontar uma suposta desconsideração da categoria de “meios e fim” que o automatismo do mundo moderno logrou à atividade da obra. Mais que isto, ela aponta a inversão sofrida por essa categoria, uma vez que a fabricação de objetos se submeteu à geração de objetos que têm como fim, em sua maioria, a promoção da capacidade operacional das próprias

máquinas. Com o seu modo irônico de se expressar, ela afirma: “tornou-se tão insensato descrever este mundo de máquinas em termos de meios e fins como sempre o foi indagar da natureza se ela produziu a semente para produzir uma árvore ou a árvore para produzir a semente” (ARENDT, 2014, p. 189). Arendt reconhece que o fenômeno da sociedade de trabalhadores substituiu o mundo real pelo mundo das máquinas. Essa substituição pelo mundo das máquinas pode ser percebida pela constante troca da mão de obra humana pelo trabalho da automação, assim como a crescente utilização do produto da fabricação não como um fim em si mesmo, mas como um meio para o consumo. Recorrendo à obra *Automação: o advento da fabrica automática (*tradução nossa*)*, de John Diebold, Arendt assinala que:

> Os processos naturais de que se alimenta o relacionam cada vez mais com o próprio processo biológico, de sorte que os aparelhos, que outrora manejávamos livremente, começaram a mostrar-se como se fossem ‘carapaças integrantes do corpo humano tanto quanto a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga’ (ARENDT, 2014, p. 189)

Retornando à teleologia da atividade da obra, aspecto elementar dessa atividade humana, é evidente que a necessidade da determinação da finalidade de determinado objeto a ser fabricado é condição fundante para a esta categoria da *vita activa*. Pode-se dizer que a atividade da obra carrega em si um caráter teleológico, ou seja, há uma essência que precede a própria existência do objeto. E por ter um fim determinado é que se justificam os meios para a fabricação dos objetos. Até mesmo a violência praticada contra a natureza se torna justificável, pois para a construção de uma casa é necessária a extração de matéria-prima a partir da destruição da madeira, por exemplo. Metaforicamente, é com vistas ao fim que se inicia o processo de fabricação. Nas palavras de Arendt: “Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia *[usefulness]* em relação ao fim desejado, e nada mais” (ARENDT, 2014, p. 190).

Além da categoria “meios e fim” no processo de fabricação, o próprio resultado final do processo, ou seja, o produto, se torna um meio, pois este não tem um fim em si mesmo. Com o exemplo da cadeira que é o fim da carpintaria, Arendt argumenta que: “só pode demonstrar sua utilidade ao tornar-se novamente um meio – seja como uma coisa cuja durabilidade permite seu uso como meio para uma vida mais confortável, seja

como um meio de troca" (ARENDT, 2014, p. 191). Nesse sentido, há sim uma relação de utilidade no processo de fabricação, uma vez que os produtos são destinados a um uso especifico. Todavia, é necessário compreender a distinção entre a utilidade dos objetos da atividade da obra e o utilitarismo[13] enquanto um modo de existir da modernidade – o qual constrange os produtos a um ciclo de utilidade de curta duração. Arendt denomina essa distinção a partir do significado semântico de "a fim de" em detrimento de "em razão de". Ela destaca que "é 'em razão da' utilidade em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de 'a fim de'" (ARENDT, 2014, p. 191). Enquanto "a fim de" diz respeito à utilidade, "em razão de" se refere à significância. Tal confusão semântica presente na compreensão da atividade do trabalho a partir do utilitarismo deve ser desfeita se quisermos compreender o sentido da categoria da obra segundo o pensamento de Arendt. Sobre isso ela destaca:

> A perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fim, isto é, a categoria da própria utilidade... a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado... No mundo do *homo faber*, onde tudo deve ter seu uso, isto é, servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado pode mostrar-se apenas como um fim, como 'um fim em si mesmo', que é realmente ou uma tautologia aplicável a todos os fins ou uma contradição nos termos. Pois um fim, assim que é atingido, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios e organizá-los e produzi-los (ARENDT, 2014, p. 192)

Nas palavras acima, Arendt mostra que, além de estabelecer os meios para se alcançar determinado fim, o *homo faber* precisa apreender o significado para não cair no erro que o *animal laborans* comete na instrumentalização dos objetos assim como do mundo. O remédio para esse dilema, que uma filosofia eminentemente utilitária possui, é, segundo Arendt, o afastamento do mundo objetivo das coisas de uso para a subjetividade do próprio uso como única via possível. Nesse sentido, o perigo que o *homo faber* corre pela ausência de significado, do "em razão de", na fabricação de seus produtos se dá na medida em que não mais esses objetos carregam valores em si mesmos, mas são transferidos ao próprio indivíduo, numa atitude amplamente antropocêntrica. Quando o homem enquanto usufruidor se torna o fim último de todas

[13] Quanto à palavra utilitarismo, não estamos nos referindo à corrente filosófica tendo como Jeremy Bentham e Stuart Mill como seus principais expoentes, uma vez que ela, em resumo, possui um sistema em que defende um sistema ético em que o mais útil é o mais correto. A palavra aqui tem um significado em relação à efemeridade das coisas produzidas pelo *homo faber* e que são destinadas ao consumo.

as coisas, “não somente a natureza, tratada pelo *homo faber* como o ‘material quase sem valor’ sobre o qual ele opera, mas as próprias coisas ‘valiosas’ tornam-se simples meios e, com isso, perdem o seu próprio ‘valor’ intrínseco” (ARENDT, 2014, p. 193).

Arendt aponta como ápice dessa postura antropocêntrica a máxima do filósofo alemão Immanuel Kant: “nenhum homem pode jamais tornar-se um meio para um fim, todo ser humano é um fim em si mesmo”(ARENDT, 2014, p. 193). Todavia, Arendt afirma que Kant não foi capaz de solucionar o problema do significado a partir de sua máxima:

> Nem mesmo Kant foi capaz de resolver o dilema ou iluminar a cegueira do *homo faber* no tocante ao problema do significado sem voltar ao paradoxal ‘fim em si mesmo’, e essa perplexidade reside no fato de que, embora somente a fabricação, com sua instrumentalidade, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado, simples meios para outros fins, quando se permite que os padrões que presidiram o seu surgimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido (ARENDT, 2014, p. 194)

Segundo a argumentação acima, para que o mundo tenha valor em si mesmo, ou seja, para que as obras do *homo faber* não desfaleçam no ciclo utilitarista de meios e fins, mas garantam durabilidade ao mundo, necessário é estabelecer limites ao uso da categoria “meios e fim”. Limites no sentido de que ela é significativa apenas no processo de fabricação e não após o surgimento daquilo que foi fabricado. Se aquilo que foi erigido para o mundo através da atividade do *homo faber* se torna um meio para outro fim, sem possuir valor intrínseco, corre-se o risco da queda em um ciclo vicioso, onde a permanência e o significado do mundo dos artifícios humanos se tornam vulneráveis. Eis o perigo da absolutização do homem enquanto o fim de todas as coisas, pois se a teleologia das coisas do mundo é designada ao homem, elas perdem o seu valor próprio, perdendo assim seu significado. Arendt aponta o perigo da generalização na experiência da fabricação, no tratamento de todos os objetos fabricados como meios para outros fins. Ela reconhece também que essa é a mentalidade do *homo faber*: *“*Essa generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência dos meios e do fim, como está presente na fabricação, não desaparece com o produto acabado, mas prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso” (ARENDT, 2014, p. 195). A instrumentalidade, característica do *homo faber*, deve estar limitada aos processos de fabricação, pois a generalização irrestrita acarreta,

inevitavelmente, na desvalorização do mundo. Essa postura é típica do *animal laborans*, que para cumprir o objetivo de garantir a manutenção da vida biológica, transforma tudo em objetos de consumo, "somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe" (ARENDT, 2014, p. 195).

A atividade da obra é indiscutivelmente necessária, sobretudo para a edificação de um mundo durável, palco dos homens que agem e que falam. Todavia, assim como a glorificação do *animal laborans* sobre o *homo faber*, que se apossa dos objetos de uso e os transforma em objetos de consumo, leva à destruição do mundo, do mesmo modo a prevalência da dinâmica do *homo faber* se torna um risco ao considerar todas as coisas à sua disposição, privando-as de seu valor intrínseco. Como Arendt ressalta:

> Se se permitir que os critérios do *homo faber* governem o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o *homo faber* finalmente se servirá de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição (ARENDT, 2014, p. 197)

Na relação existente entre as atividades humanas exploradas por Arendt, a atividade da obra, característica do *homo faber*, só pode ser redimida através da atividade da ação, onde não apenas o homem, mas os homens constituem significado à existência Esse homem político, dotado da capacidade de agir e falar, foi banido do domínio político pela era moderna através da nova dinâmica de existência que deu privilégios à produção de bens e pela crença de que a política poderia ser substituída pela administração dos assuntos humanos. Ao retornar à Grécia Antiga, Arendt estabelece uma distinção entre a tentativa de exclusão do homem político, na era moderna, pela prevalência do *homo faber*, e a tentativa de exclusão do *homo faber*, na Antiguidade, assim pela prevalência do político. Nas suas palavras, "A era moderna estava tão decidida a excluir de seu domínio público o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a Antiguidade estava decidida a excluir o *homo faber"* (ARENDT, 2014, p.198). Diante disso, torna-se esclarecedor o seguinte apontamento de Arendt:

> A capacidade humana sobre a qual a era moderna baseou sua reinvindicação da produtividade natural inata da sociedade era a inquestionável produtividade do *homo faber*. A Antiguidade, ao contrário, conhecia perfeitamente bem tipos de comunidades humanas nas quais nem o cidadão da *pólis* nem a *res publica* como tal estabelecia e determinava o conteúdo do domínio público, mas nas quais a vida pública do homem comum era limitada a 'operar para o povo' em geral, isto é, a ser um *demiourgos*, um operário para o povo, em contraposição ao *oiketes*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, um escravo (ARENDT, 2014, p. 198).

Fica evidente, portanto, que essas comunidades que elegiam homens como "operários para o povo", numa atitude não política, estabeleciam o espaço público não como palco para as ações e falas dos agentes livres, em vez disso, a praça se tornava lugar de troca de mercadorias. É importante destacar a apreensão arendtiana de que em comunidades não políticas existia um espaço público. Todavia, este não era um espaço político, pois quem tinha o domínio sobre este espaço não era o homem político, e sim o artífice que trazia suas obras para exposição e venda. Nesse sentido, o *homo faber* estabelece um espaço público para a manifestação das suas obras, diferentemente no *animal laborans*, que está condicionado à privatividade da vida. Conforme ela mesma explica melhor:

> Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito. O domínio público do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece (ARENDT, 2014, p. 199)

Nesse sentido, podemos dizer que é típico do *homo faber* essa dupla postura, entre o isolamento para a produção de suas obras e o aparecimento no domínio público para a exposição delas. Esse isolamento se torna necessário, pois sem ele o artífice não teria condições de materializar a ideia de sua criação. Todavia, apesar de ser necessário, o isolamento é apenas um lado da moeda, sendo o aparecimento ao público a outra face. Quando o isolamento transcende os aspectos de produção e atinge os assuntos políticos, ele deixa de ser um atributo necessário e passa a ser um elemento danoso, pois o isolamento dos homens significa a própria supressão do ser político que necessita de pluralidade. Assim, o isolamento é essencial quando diz respeito à produção de objetos,

pois “diferentemente das formas políticas de dominação, essa maestria é basicamente o domínio de coisas e materiais, e não de pessoas” (ARENDT, 2014, p. 200).

1.2.2 A contribuição da obra de arte para a construção de um mundo durável

Frente a tudo que argumentamos anteriormente, torna-se mais compreensível a razão pela qual a obra de arte tem lugar privilegiado no pensamento arendtiano sobre a atividade da obra. A obra de arte está munida de características tais que a fazem transcender a dinâmica de uso e de consumo, assim como vence a instabilidade do “mercado de trocas”. São a unicidade e a “inutilidade” da obra de arte seus principais atributos, como expressa Arendt:

> Entre as coisas que conferem ao artifício humano a estabilidade sem a qual ele jamais poderia ser um lar confiável para os homens há uma quantidade de objetos estritamente sem utilidade alguma e que, ademais, por serem únicos, não são intercambiáveis e, portanto, resistem à igualação por meio de um denominador comum como o dinheiro; se ingressam no mercado de trocas, só podem ser apreçados arbitrariamente. Além disso, o relacionamento adequado com uma obra de arte certamente não é ‘usá-la’; pelo contrário, ela tem de ser cuidadosamente resguardada de todo o contexto dos objetos de uso comuns para que possa alcançar o seu lugar adequado no mundo. Da mesma forma, tem de ser resguardada das exigências e carências da vida diária, com as quais tem menos contato que qualquer outra coisa (ARENDT, 2014, p. 207-208)

Justamente por ter permanência no mundo devido à sua unicidade e inutilidade, as obras de arte são as coisas mais mundanas e tangíveis que existem. Elas perseveram no mundo dos assuntos humanos justamente por não poderem ser consumidas pelos indivíduos. Sylvie Courtine-Denamy, em um notável texto intitulado *A arte para salvar o mundo*, ressalta que a importância da obra de arte se manifesta de um lado, pela “transcendência face ao processo de sua produção, na medida em que atinge a categoria temporal da permanência; de outro, pela sua comparação com o funcionalismo puro dos objetos, exclusivamente dedicados ao consumo e ao uso” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 183). Tal percepção é importante para o raciocínio que estamos construindo em torno da obra arendtiana, principalmente quando a autora continua argumentando que: “ainda que produto da obra, a característica de toda obra de arte é, para Arendt, sua inutilidade, aliada à sua unicidade” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 183). Frente ao exposto, podemos sustentar que a inutilidade da obra de arte não se caracteriza pela falta de significado. Ao contrário, ela quer denotar a falta de utilidade nos moldes do mundo

de consumo que a modernidade construiu. É por não ser útil no processo da manutenção da vida biológica que a inutilidade da obra de arte se torna imortal. Sendo inútil para o *animal laborans,* e fruto das mãos do *homo faber,* a obra de arte só alcança significado no mundo quando tangencia os feitos dos homens, através da materialização das ações humanas através de uma pintura, escultura, poesia, etc. As obras de arte garantem durabilidade ao mundo devido à "imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado por mãos mortais – tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido". (ARENDT, 2014, p. 209).

A composição da obra de arte é resultado de um pensamento que a precedeu. Sendo o pensar uma atividade inútil[14], a obra de arte também segue a mesma característica. Não é por acaso que Arendt retorna à atividade do pensamento e a relaciona com a produção artística. Segundo suas palavras:

> As obras de arte são coisas do pensamento, mas nem por isso deixam de ser coisas. O processo do pensamento não é capaz de produzir e fabricar por si próprio coisas tangíveis, como livros, pinturas, esculturas ou composições, da mesma forma como o uso é incapaz de produzir e fabricar por si próprio casas e móveis. Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia, tem a ver com o pensamento que precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é a mesma manufatura [*workmanship]* que, com a ajuda do instrumento primordial que são as mãos humanas, constrói as coisas duráveis do artifício humano (ARENDT, 2014, p. 210)

A tangibilidade da arte se torna um remédio para a fragilidade da ação e do discurso, que por si só, é efêmera e passageira. Por isso, a obra do artífice tem importância de caráter político quando garante durabilidade à fragilidade dos assuntos

[14] O "pensar", atividade da humana da vida contemplativa, é parte constituinte da última e inacabada obra de Arendt "*A vida do espírito".* Como epígrafe do capítulo sobre o "pensar", Arendt adota uma frase de seu mestre Martin Heidegger que esboça, suscintamente, a inutilidade do pensamento. "O pensamento não traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do Universo. O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir" (*A vida do Espírito,* 2014, p. 17*).* Em *A condição Humana,* Arendt traz ideia semelhante: "Vistos, porém, em sua mundanidade, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou com o trabalho. Por si próprios, não 'produzem' nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, na página escrita de um livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento" (ARENDT, 2014. p. 117).

humanos. O trabalho do artífice garante a permanência dos feitos humanos no mundo das aparências. A reificação dos feitos do agente só se torna possível através da obra do artista, seja em história, poesia, pintura ou escultura. É pela transcendência do uso e do consumo que a obra de arte é capaz de promover um mundo tangível e imortalizado, habitação dos homens mortais. Esse mundo, que se torna o lar dos seres humanos que, assim como suas ações, são passageiros, se eterniza a partir da operação do *homo faber*. Operação essa "cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso" (ARENDT, 2014, p. 216).

A categoria da obra, atividade do *homo faber*, estabelece uma relação de mediação dentre as demais atividades humanas, uma vez que tanto a atividade do trabalho como a atividade da ação necessitam do *homo faber* em menor ou maior grau. Como Arendt argumenta:

> Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda *[*do *homo faber]* para edificar um lar sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria (ARENDT, 2014, p. 216)

O mundo erigido pelo *homo faber*, esse lugar destinado a ser habitação do homem, ainda assim permanece sem significado se não se tornar um palco para a atuação e interação dos homens através das atividades da ação e do discurso. Uma vida que privilegie apenas o suprimento das necessidades biológicas ou o aspecto utilitário da fabricação e do uso de artefatos, desconsidera a condição que torna os seres humanos singulares em relação às demais espécies, isto é, a capacidade de manifestar os seus atos e ditos em um espaço comum entre os demais seres humanos. É sobre a atividade da ação que dedicaremos atenção daqui em diante.

1.3 Ação: A manifestação do homem no mundo

Na análise sobre as atividades da *vita activa,* a ação possui lugar privilegiado no pensamento de Hannah Arendt. Isto se deve ao fato de que a atividade da ação possui um caráter eminentemente político. O que constitui o vínculo entre a abordagem arendtiana sobre as crises do totalitarismo e a supressão do espaço público que este fenômeno acarretou, e as investigações sobre as atividades humanas e as suas manifestações na modernidade em *A Condição Humana,* é a hipótese de que a partir da atividade da ação e sua condição de pluralidade há, potencialmente, a possibilidade da restauração do espaço público. Eduardo Jardim, sobre o empreendimento arendtiano, afirma que "seu objetivo central é elaborar uma teoria da ação, a atividade humana que constitui a matéria-prima da vida política" (JARDIM, 2013, p. 71). Apesar de seu capítulo ter como título apenas "Ação", Arendt também discorre sobre o discurso, que pode ser entendido como uma ação humana. Certo é que a capacidade de agir e a capacidade de falar, expressar-se, se tornam duas faces de uma mesma moeda. Ação e discurso são manifestações de desempenho do indivíduo em meio aos seus pares.

1.3.1 Ação, discurso e o revelar-se

Enquanto a condição humana do trabalho é a vida e da obra é a mundanidade, a condição da ação é a pluralidade. "A ação, por fim, é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediação de qualquer objeto natural ou coisa fabricada" (CORREIA, 2006, p. 336). A pluralidade carrega dentro de si um aspecto duplo, que constitui um elemento político fundamental, isto é, a igualdade e a distinção entre os seres humanos, pois:

> Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (ARENDT, 2014, p. 217)

O aspecto de igualdade nos faz reconhecer que somos participantes de uma mesma espécie, que compartilhamos elementos de uma mesma comunidade e que, quase sempre, almejamos projetos semelhantes. O aspecto de igualdade é

diametralmente oposto à uniformidade. Na esfera política a uniformidade é sempre um obstáculo, pois sua característica não é de pluralidade. A uniformidade opera pelo *dogma,* a igualdade abre espaço para a *doxa*[15]. Apensar do aspecto da igualdade, os seres humanos são distintos uns dos outros. E o que marca a distinção entre os seres humanos é a ação e o discurso:

> O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modelos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens (ARENDT, 2014, p. 218)

Como Arendt demonstra, a ação e o discurso não são atividades autônomas no sentido de possibilidade de manifestação independente do agente. Na atividade do trabalho há a eventualidade de se consumir a partir do trabalho de outro, assim como se pode usufruir das obras de outros, sem a necessidade de fabricá-las. Todavia a ação e o discurso são intransferíveis, e a rejeição destes significa uma vida indigna:

> Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDT, 2014, p. 218-219)

Outra diferença latente da atividade da ação e do discurso em relação às demais atividades é o seu atributo da revelação. Contrastante com a atividade do trabalho que pode ser realizada na privatividade, e com a atividade da obra, que o artífice produz no isolamento, a ação e o discurso são necessariamente manifestados na companhia de

[15] A palavra *dogma* tem origem grega e seu significado é um mandamento, um decreto (WILBUR, 2007, p. 58). Nesse sentido ela se torna uma ameaça política por sua natureza autoritária e inquestionável. Sobre a *doxa,* Arendt afirma: "A palavra *doxa* significa não apenas opinião, mas também esplendor e fama. Como tal, ela está relacionada à esfera política, que é a esfera pública na qual todo mundo pode aparecer e mostrar quem é. Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. Este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade da vida doméstica, onde não se era visto nem ouvido pelos outros" (ARENDT, 2016, p. 56).

outras pessoas. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” (ARENDT, 2014, p. 219). Ação e o discurso são operações que testificam a liberdade humana. O revelar-se é contingente, não está vinculado à necessidade, como o trabalho, e nem mesmo possui um aspecto de utilidade, como a obra. O agente se mostra livre quando opera pela atividade da ação e do discurso. Para Arendt, liberdade e política são conceitos indivisíveis. Não há possibilidade de manifestar liberdade se não for em um contexto plural, entre as outras pessoas. Por isso, a atividade da ação é o meio pelo qual a liberdade do agente se manifesta. “A *raison d’être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação” (ARENDT, 1972, p. 197). A liberdade, possibilitada pela ação, diz respeito à voluntariedade do agente em fazer algo novo. Arendt retorna ao significado da palavra “*agir”* no grego *“archein”* e no latim *“agere”*, para demonstrar o aspecto de ter iniciativa a partir dos feitos humanos: “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein,* ‘começar’, ‘conduzir’ e, finalmente, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*)” (ARENDT, 2014, p. 219). Como a atividade da ação não pode ser pensada distintamente do agente, como pode ser concebido nas demais atividades humanas, a ação não diz respeito a algo apenas, mas sim ao próprio realizador dos feitos, “trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDT, 2014, p. 220). A liberdade manifestada pela ação, este fazer algo que o iniciador realiza, tem como característica a contingência. A atividade do trabalho, de modo oposto, é marcada pela necessidade, uma vez que cuidado com a vida biológica se torna um aprisionamento para o homem. Todavia, a contingência da atividade da ação é vista por Arendt como positiva, pois expressa a pura vontade humana que não está condicionada a alguma coisa. Bethania Assy destaca que “em termos arendtianos, a contingência assume um modo positivo e ativo; não se define como mera privação, deficiência ou acidentalidade, todas essas metáforas de passividade” (ASSY, 2015, p. 123). A liberdade, aspecto eminentemente humano não tem significado fora dos assuntos humanos. Se não existisse a humanidade, não existiria liberdade, pois todas as demais coisas são regidas pela lei da natureza. É por isso que Arendt associa a liberdade com o surgimento do homem: “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (Arendt, 2014, p. 220). Usando uma terminologia religiosa, porém, com

uma conotação própria, Arendt equaciona a possibilidade do novo com a palavra milagre. Milagre aqui deve ser entendido não como no sentido bíblico da ação divina para a realização de uma cura ou alguma operação sobrenatural. Antes, o milagre operado pela ação humana na criação de algo novo significa a capacidade do agente em transcender os acontecimentos regidos pela lei da natureza, ou seja, o milagre é imprevisível:

> O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre... E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo (ARENDT, 2014, p. 220)

O milagre tem como primazia o próprio nascimento, entendido como muito mais que o surgimento de uma nova criatura a partir do processo biológico, mas que a cada nascimento surge também a possibilidade de novidade, pois há um novo agente no mundo capaz de realizar atos e falas que podem transformar o que está posto.

1.3.2 O hibridismo entre ação e discurso, e a sua permanência no mundo

No início do capítulo tratamos sobre a abordagem antropológica de Arendt. Ao invés de buscar responder “O que é o homem?”, na tentativa de perscrutar o que compõe uma “natureza humana”, algo que nossa pensadora reconhece ser impossível, ela se preocupa com “Quem é o homem?”, entendendo que a partir da ação e do discurso os homens se revelam quem são. Assim, pode-se dizer que Arendt pensa no homem como um ser que se faz e se mostra na história, na contingência dos seus feitos. Por isso, esse “Quem” não pode ser pensado como um elemento da essência humana, o qual faria, de todos os seres humanos, apenas iguais, mas não também distintos uns dos outros. Na abertura de possibilidades que a ação e o discurso possuem é que os homens se tornam distintos: “O discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre

iguais" (ARENDT, 2014, p. 221). Sobre a íntima relação entre a ação e o discurso, e o "quem" revelado por eles, Arendt aponta que:

> A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: 'Quem és?' Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre o discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre a ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, senão a maioria deles, seja realizada na forma de discurso (ARENDT, 2014, p. 221)

Um ser que se priva das atividades políticas da ação e do discurso não é capaz de apresentar aos outros quem ele é. Por isso, a ação e o discurso são atividades que necessitam da companhia dos outros, pois não há possibilidade de manifestação do "quem" no isolamento. Annabela Di Pego aponta que "Somente a ação e o discurso desempenham uma função que não é meramente instrumental, como sucede no caso da produção de uma obra, senão que permite expressar a distinção de cada pessoa, quer dizer, sua irredutível singularidade" (PEGO, 2016, p. 267. Tradução nossa). É nas atividades da ação e do discurso que os seres humanos manifestam quem são de fato e "revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz" (ARENDT, 2014, p. 222). O estar junto de outros rompe com os acontecimentos regidos pelas leis naturais, assim como distingue os seres humanos de meros robôs e máquinas que possuem condição de realizarem tarefas programadas, mas nunca são capazes de realizarem feitos milagrosos. Podemos apreender o que um robô está fazendo, mas nunca poderemos perguntar "quem" ele é. Pois "sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer" (ARENDT, 2014, p. 223). Ilustrativo é o fato de que em ambientes em que se utilizam máquinas, como as fábricas, e robôs a exemplo das grandes montadoras automobilísticas, há sempre a identificação destes equipamentos com números e não com nomes. Arendt destaca que "desprovida de um nome, de um 'quem' a ela associado, a ação perde todo o sentido, ao passo que uma obra de arte conserva sua relevância, quer saibamos ou não o nome do artista" (ARENDT, 2014, p. 224). Deixaremos para o próximo capítulo as

reflexões de como a modernidade tem invertido nomes em números, o "quem" para o "quê", a partir de uma "robotização humana".

Por serem a ação e o discurso atividades que ocorrem entre os homens, a interação entre estes atores produz um fenômeno que Arendt denomina *"espaço-entre" [in-between]:* "A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre *[in-between]*" (ARENDT, 2014, p. 226). A explicação deste conceito é dada por Arendt:

> Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo da mais 'objetiva' interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar (ARENDT, 2014, p. 226)

No "*espaço-entre",* esse palco onde os atores entram em cena, apesar de ser intangível, não pode ser considerado irrelevante e nem mesmo irreal. Arendt afirma que esse "espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de 'teia' de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível" (ARENDT, 2014, p. 227). O conceito de "teia" de relações humanas é caro para Arendt, pois nele ela busca alcançar a realidade dos eventos humanos e também a intangibilidade destes. Nesse sentido, Arendt se opõe ao materialismo que ela reconhece ser anterior até mesmo à teoria política de Marx:

> O erro básico de todo materialismo em política – materialismo este que não é de origem marxista nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a nossa história de teoria política – é ignorar a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano (ARENDT, 2014, p. 227)

A partir do milagre do nascimento e da inserção do agente no *"espaço-entre",* há o aparecimento desta "teia" de relações humanas. Aparecimento, e não surgimento como se fosse algo novo, uma vez que, para Arendt, a "teia" de relações humanas é

como um *continuum* já existente. "O desvelamento do 'quem' por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente" (ARENDT, 2014, p. 228). Nesse processo *continuum* há, assim, a manifestação de um fluxo entre a "teia" de relações e a constituição do sujeito, pois assim como o agente se apresenta no "*espaço-entre"*, ele também é formado a partir deste espaço. Significativa é a contribuição de George Herbert Mead sobre a relação entre a formação do sujeito (self) e o caráter processual e ininterrupto da "teia" de relações:

> O *self* é algo que possui um desenvolvimento, não é algo que está lá desde o início, com o nascimento, mas que surge no processo de experiência social e atividade, isto é, que se desenvolve em dado indivíduo como o resultado de suas relações com aquele processo como um todo e com outros indivíduos inseridos naquele processo (Mead *apud* Assy, 2015, p. 78)

Uma vez que a "teia" de relações tem a característica de ser intangível e real, sua permanência e durabilidade dependem da narração, ou seja, os feitos do agente só alcançam durabilidade a partir do momento em que se inserem na história: "é também graças a esse meio (*teia)*, onde somente a ação é real, que ela 'produz' estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis" (ARENDT, 2014, p. 228. *grifo nosso*). A história se torna o fundamento de permanência da ação e do discurso do agente. Como conhecer os feitos humanos do passado, e assim conhecer os próprios agentes, dado que a ação e o discurso por si só não possuem o atributo de durabilidade como os objetos produzidos pela obra humana? A história tem o papel, então, de perpetuar os feitos humanos, assim como apresentar o "quem" destes: "Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o *que* ele é ou foi" (ARENDT, 2014, p. 231). Em um texto intitulado *O conceito de história antigo e moderno*[16], além de tratar da importância da história na perpetuação dos feitos humanos Arendt também investiga a ressignificação que o conceito de história alcança na modernidade. Tais desdobramentos serão analisados no próximo capítulo.

[16] Entre o Passado e o Futuro, p.69.

1.3.3 A ação e o discurso enquanto atividades para partilha

Ao analisar sobre a atividade da obra, destacamos a sua característica de isolamento, no sentido de que o artífice se afasta do público para a produção de objetos que dão durabilidade no mundo. Assim, o isolamento é legítimo, pois sem ele o artífice não teria condições de apresentar ao público os seus objetos. Todavia, Arendt nos chama a atenção para uma pretensa tentativa de, na modernidade, os seres humanos serem tratados como materiais que podem ser produzidos no isolamento. A crítica de Arendt a tal postura pode ter validade, por exemplo, na dinâmica da preparação dos indivíduos para o mercado de trabalho em nosso contexto. Os jargões "capital humano"[17], "potencialização das capacidades pessoais", e os cursos que prometem um aprimoramento dos indivíduos para a conquista de melhores postos de trabalho exemplificam o modo pelo qual o homem moderno tem sido tratado como mais um objeto que, para alcançar suas metas, necessita de um "*up"*:

> A crença popular em um 'homem forte', que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição, baseada na ilusão de que podemos 'produzir' algo no domínio dos assuntos humanos – 'produzir instituições ou leis, por exemplo, com fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens 'melhores' e 'piores' -, ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política e não política, aliada à esperança utópica de que seja possível tratar os homens como se tratam outros 'materiais' (ARENDT, 2014, p. 233)

A crítica de Arendt, em resumo, constitui-se no erro de equiparar o agente livre com a obra do artífice. As experiências totalitárias são uma demonstração das catástrofes que ocorrem quando o homem migra para o isolamento. Apesar da legitimidade do isolamento do artífice, tal postura é apolítica e não pode ser transmutada às atividades da ação humana. E também, diferentemente da capacidade do artífice de produzir as suas obras sem depender da interação com outros sujeitos, a ação e o discurso, operando no *"espaço-entre",* dependem da participação de demais agentes. Para testificar a partilha das ações humanas nessa "teia" de relações, Arendt retorna ao

[17] Em uma nota de rodapé, no capítulo V (Ação) de *A Condição Humana*, Arendt aponta que "A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão 'material humano' não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer das inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral, etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e a modificá-lo como se se tratasse de um material qualquer. Essa atitude mecanicista é típica da era moderna" (ARENDT, 2014, p. 233-234).

duplo uso que os gregos possuíam para a palavra "agir": "*Archein",* que quer dizer *"*começar, liderar, governar; e "*prattein" "*atravessar, realizar, acabar. Agir em latim também possui dupla conotação: "*Agere"* é pôr em movimento, liderar; "*Gerere"* é conduzir. Enquanto os objetos produzidos podem ser criados em um processo ininterrupto através da manipulação do artífice, a ação é iniciada por um agente, e devido ao seu caráter público, é desenvolvida por mais agentes: "Aqui, é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para 'conduzir', 'acabar', levar a cabo o empreendimento" (ARENDT, 2014, p. 234). É importante destacar outro aspecto que distingue a atividade da ação da atividade da obra, a saber, que antes de iniciar uma criação, o artífice possui a ideia e o modelo do que pretende criar. Assim, o objeto a ser criado já tem um início e um fim, senão após a sua finalização, pelo menos na cabeça do artífice. Diferentemente é a atividade da ação que não pode ser prevista em um fim determinado, justamente pelas contingências dos agentes:

> Ao contrário da fabricação, em que a luz sob a qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo olhar do artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparecem quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos (ARENDT, 2014, p. 238)

É justamente por que os atores não possuem capacidade de apreender um fim das suas performances, que a história se torna importante, pois é ela, ou melhor, o historiador que tem poder para eternizar os feitos humanos: "Muito embora as estórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da estória que percebe e 'faz' estória" (ARENDT, 2014, p. 238). Se a ação e o discurso fossem previsíveis, se pertencessem a um mundo mecanicista, não havia a necessidade daquele que narra as histórias. Por não ser um jogo de soma zero e também por nem mesmo os agentes preverem o fim dos seus atos é que a "teia" dos assuntos humanos está dependente da narração da história para perpetrar-se. "A imprevisibilidade do resultado está intimamente relacionada ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais alguém revela seu si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela" (ARENDT, 2014, p. 238). Como então garantir certa estabilidade aos assuntos humanos, uma vez que estes são marcados pela

imprevisibilidade? Como pensar na durabilidade do mundo se, diferente dos produtos da fabricação, as ações humanas não são teleológicas? Arendt volta aos gregos, Aristóteles mais especificamente, para apresentar uma resposta:

> Para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas um produto da fabricação. Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria (ARENDT, 2014, p. 241)

Para garantir certa estabilidade para os feitos humanos, os gregos estabeleceram determinadas delimitações através das leis[18]. Assim as leis não faziam parte da categoria política, antes eram entendidas como produtos da fabricação, assim como o legislador era comparado ao artífice. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expressa tal distinção entre a ação (política) e a lei (legislação):

> Da prudência, no que se refere ao Estado, aquele tipo que desempenha um papel controlador e diretivo é chamado de *ciência legislativa;* aquele outro tipo que se ocupa de ocorrências particulares se chama *ciência política*, que realmente, a rigor, é pertinente aos dois tipos. Este último tange à ação e à deliberação (uma vez que uma promulgação parlamentar é uma coisa a ser feita, estando a última etapa no processo deliberativo), razão pela qual são apenas aquelas pessoas que lidam com fatos particulares as consideradas como 'participantes da política', porque são somente elas que executam ações, analogamente aos artesãos que produzem as coisas (ARISTÓTELES, 2009, p. 188)

Utilizo aqui a figura de uma videira atrelada a uma treliça para ilustrar estes aspectos estrutural (treliça) e dinâmico (videira) que a *pólis* grega possuía. As leis, enquanto parte do aspecto estrutural, possuíam definições bem estabelecidas. Todavia, as ações humanas são como uma videira que, apesar de estar atrelada aos limites de uma estrutura, carrega dentro de si uma dinâmica e um desenvolvimento imprevisível e espontâneo. Assim como uma videira é frágil, é necessária certa "estrutura" para a

[18]Essa dualiade entre o papel do legislador e do político parecer ser um fenômeno que Arendt reconhece ser sobremaneira grego. A partir da Era Moderna as novas formas políticas não mais tomam da divisão grega. Antes, fusionam esses elementos como a exemplo do surgimento das Constituições, ou da proposta de Montesquieu dos três poderes.

garantia de durabilidade. Para isso é que a *pólis* grega surgiu, para garantir a imortalidade dos frágeis assuntos humanos, pois, "A convivência dos homens nos moldes da *pólis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros 'produtos' do homem, os feitos e as estórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis" (ARENDT, 2014, p. 245). Sobre a relação entre a fragilidade da ação e as estruturas que garantem durabilidade, Arendt continua a dizer que "É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso" (ARENDT, 2014, p. 245). Desse modo, a *pólis* é melhor compreendida como aquilo que surge através das relações dos agentes nesse *"espaço-entre"*, antes de ser uma mera cidade estruturalmente, apesar da importância desta última.

Empregamos a ilustração da treliça e a videira para tratar da relação entre os aspectos estruturais e dinâmicos que constituíram a *pólis* grega. Nas reflexões finais sobre a atividade da ação e do discurso Arendt discorre sobre um elemento dinâmico e a sua indispensabilidade nos assuntos humanos, a saber, o poder. Sobre o que constitui a *gênese* do poder, Arendt afirma que:

> O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades...É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam...O poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam (ARENDT, 2014, p. 248)

Como elemento eminentemente político, por existir apenas na interação dos indivíduos através da ação e do discurso, o poder só pode existir no âmbito público. E assim como é essencial para a política, é também intangível porque a sua existência se torna dependente da convivência dos homens. "O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes" (ARENDT, 2014, p. 249). O poder, então, é um fenômeno político gerado pela pluralidade humana, e está fadado ao desaparecimento toda vez que a pluralidade

humana for suprimida. É proveitoso perceber que, nas análises de Arendt sobre as catástrofes do totalitarismo, a supressão do poder está vinculada ao desaparecimento do espaço público, assim como a instauração daquilo que, segundo ela, é oposto ao poder: "A única alternativa ao poder não é o vigor – ineficaz contra o poder -, mas a força, que um homem sozinho pode exercer contra seu semelhante, e da qual um ou uns poucos homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios de violência" (ARENDT, 2014, p. 250). Na história da humanidade sempre existiram formas de governo que se utilizavam da violência como instrumento de controle, aniquilando o poder. Todavia, como afirma Arendt, "embora a violência seja capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo. Daí resulta a combinação política, nada infrequente, de força e impotência" (ARENDT, 2014, p. 250). Combinação essa que pode ser vista nos regimes tirânicos. Arendt reconhece Montesquieu como o último pensador político realmente preocupado com a tirania enquanto forma de governo. Sobre a percepção de Montesquieu, ela destaca que:

> Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania é que ela se baseia no isolamento - no isolamento do tirano em relação aos súditos, e no dos súditos entre si por meio do medo e da suspeita generalizada - e que portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o agir e o falar em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política (ARENDT, 2014, p. 250-251)

É por engendrar a privação dos indivíduos nos assuntos políticos que a tirania é vista como uma forma de governo temerosa. Como não pode ter o poder como elemento fundante, porque este é gerido a partir da interação dos agentes no espaço público, ela tem como característica o uso da violência. Atuando por meio da violência, a tirania quase sempre está destinada ao fracasso, pois se cai em um paradoxo político[19]. Como constituir um governo para o povo aniquilando a participação deste? "Só a tirania é incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é o domínio público; ao contrário, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição" (ARENDT, 2014, p. 251). Assim se estabelece a relação entre a ação e o

[19] Falamos de paradoxo político para ressaltar que a tirania se caracteriza pelo governo de um ou de poucos, desse modo, não oferece participação popular. Apesar de ser uma forma de governo, sua atuação sempre mina a essência política no sentido arendtiano, ou seja, a liberdade do cidadão na participação pública.

poder no pensamento político de Arendt, uma vez que ambos estabelecem um vínculo inexorável. Enquanto a violência destrói o "*espaço-entre"* dos agentes, o poder "preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia de assuntos e relações humanos e das estórias por eles engendradas" (ARENDT, 2014, p. 252).

Ao afastar o agente do espaço público, o espaço da aparência, a tirania suprime a peculiaridade estritamente política do sujeito, qual seja, a sua capacidade de ação e discurso. No percurso fenomenológico das atividades humanas, desde a Grécia Antiga até o seu tempo, Arendt reconhece a necessidade da ação e do discurso como categorias que legitimam o *modo de ser* do homem:

> A raiz da estima dos antigos pela política é a convicção de que o homem *qua* homem, cada indivíduo em sua distinção única, aparece e confirma-se no discurso e na ação, e de que essas atividades, a despeito de sua futilidade material, são dotadas da qualidade de perdurar por si próprias, porquanto criam sua própria recordação. O domínio público, o espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, 'obra do homem' em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou do trabalho do seu corpo (ARENDT, 2014, p. 257)

Mais do que obra de suas mãos e o trabalho do seu corpo, o domínio público oferece a condição da própria existência do homem enquanto um ser político. Devido à eliminação do espaço da aparência, a tirania, assim como os regimes totalitários, são formas de governo totalmente antipolíticas justamente por inibir a ação e o discurso dos indivíduos. Apesar de serem atividades humanas, a obra e o trabalho são apolíticos em sua *gênese* exatamente por não necessitarem do espaço da aparência:

> A rigor, ambos são (*homo faber e animal laborans),* portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade – intrometimento ocioso ou conversa ociosa, e de modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres: no caso do *homo faber,* tornar o mundo mais útil e belo; no caso do *animal laborans,* tornar a vida mais fácil e longa (ARENDT, 2014, p. 257-258)

O *homo faber*, especificamente, é apolítico pelo fato de que sua aparição no espaço da aparência não se dá pela motivação de autoapresentação[20], antes, seu ímpeto é voltado para a apresentação da obra de suas mãos. Ao invés de pessoas, seu desejo está em encontrar produtos:

> O impulso que conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos, e o poder que mantém a coesão e a existência desse mercado não é a potencialidade que surge entre as pessoas quando estas se unem na ação e no discurso, mas um 'poder de troca' (ARENDT, 2014, p. 259)

Ainda que os assuntos do *homo faber* estejam voltados para as obras de suas mãos, eles necessitam de um espaço público para a exposição destas. De modo que o caráter apolítico do *homo faber* é devido não à negação do domínio público, e sim, à utilização deste apenas como um espaço de trocas de objetos. Por esse motivo Arendt destaca que

> Embora não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo, no qual os homens *qua* homens possam aparecer, a atividade da obra, para a qual o isolamento em relação aos outros é uma condição prévia necessária, está ainda vinculada de várias maneiras a esse espaço da aparência; na pior das hipóteses, permanece ligada ao mundo tangível das coisas que ela produz (ARENDT, 2014, p. 263).

A realização de um mundo tangível através dos artefatos produzidos garante ao *homo faber* sua presença no domínio público. Essa condição é impossível ao *animal laborans*, uma vez que este não produz coisas tangíveis. O resultado de seu trabalho é efêmero, pois é feito para logo ser consumido. O estado de individualismo característico da atividade do trabalho faz com que este se torne mais que apolítico, antipolítico. "Este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo" (ARENDT, 2014, p. 263). Ao criticar o estado de solidão que a atividade do trabalho promove, esse "*não conviver com os outros",* Arendt não se refere à presença física visto que é possível o indivíduo estar junto aos demais em alguma atividade de trabalho. Seu apontamento é ao aspecto antipolítico

[20] Bethania Assy, ao analisar a ética da aparência em Arendt, destaca o significado de autoapresentação: "Autoapresentação, refere-se à decisão ativa e consciente de escolher a imagem que apresentamos por meio da fala e dos atos" (ASSY, 2015, p. 41).

deste estado, pois a presença física de um indivíduo junto a outros não garante a manifestação de um espaço de aparências, pois o que o garante é a atividade da ação e do discurso. A presença de indivíduos em determinada atividade de trabalho gera uniformidade, e esta característica não é política, pois na uniformidade os indivíduos não manifestam "*quem"* são: "o problema é apenas que as melhores 'condições sociais' para o trabalho são aquelas nas quais o indivíduo pode perder sua identidade. Essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica" (ARENDT, 2014, p. 265). O oposto de uniformidade é a igualdade, condição de um agente livre: "A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser 'igualados' sob certos aspectos e para propósitos específicos" (ARENDT, 2014, p. 266). A igualdade permite a distinção, aquilo de singular que cada sujeito carrega dentro de si. As demais coisas que não são contingenciais, mas uniformes, são categorias não políticas do ser humano e não fazem parte da condição de pluralidade: "Do ponto de vista do mundo e do domínio público, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentes" (ARENDT, 2014, p. 266).

1.3.4 Perdão e Promessa, caminho para a redenção da ação humana

Uma vez que a ação e o discurso não possuem o aspecto de previsibilidade como as obras do *homo faber* possuem, como pensar na questão da imprevisibilidade dos assuntos humanos? "O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim" (ARENDT, 2014, p. 289). Além das ações humanas serem imprevisíveis, elas carregam em si outra singularidade, a irreversibilidade, ou seja, a falta de domínio sobre as consequências da ação tanto do próprio indivíduo como dos demais que compõem o espaço da aparência. Sobre isto o Professor Odilio Alves Aguiar enfatiza: "A frustração e a irreversibilidade são elementos inerentes à ação; embora o agente seja responsável pelos próprios atos, o que se seguirá daí lhe escapa completamente" (AGUIAR, 2001, p. 92). As dimensões imprevisíveis e irreversíveis da ação humana podem ser redimidas[21], segundo Arendt, através da promessa e do perdão. Aguiar destaca que:

[21] No trecho de *A Condição Humana* a ser citado, fica evidente o traço hierárquico que Arendt estabelece nas três atividades humanas: trabalho, obra e ação. Fica evidente também a relação redentiva que cada atividade exerce sobre a outra. Obra sobre o trabalho, ação sobre a obra: "Vimos que o *animal laborans* pôde ser redimido do constrangimento do aprisionamento no ciclo sempre-recorrente do processo vital, da

> Desse modo, a incerteza é um aspecto básico de todo intercâmbio direto entre os homens, sem a mediação solidificadora e estabilizadora das coisas. É em função dessa indeterminação que os homens constituem o seu poder: fazem promessas, realizam pactos e fundam estados. O sentido dessas promessas e pactos está precisamente em condensar o poder dos cidadãos (não absoluto) e lhes oferecer um espaço para revelação da individualidade (AGUIAR, 2001, p. 91).

Sendo a ação a última – e em significado político, a mais importante, na conexão hierárquica entre as atividades humanas, os incômodos oriundos delas só podem ser redimidos a partir de fenômenos intrínsecos a ela. Estes são a capacidade de prometer e a capacidade de perdoar:

> O remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia não provém de outra faculdade possivelmente superior, mas é uma das potencialidades da própria ação. A redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia, é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas(...)perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos 'pecados' pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens (ARENDT, 2014, p. 293)

O perdão é o caminho para um novo começo quando determinada ação toma trilhos indesejáveis. Diferente de um movimento mecanicista, o perdão é o rompimento para o recomeço. A promessa se torna um lampejo de luz lançada sobre a escuridão do amanhã. É através da promessa que os homens estabelecem planos para a continuidade do mundo dos assuntos humanos.

---

eterna sujeição à necessidade do trabalho e do consumo, unicamente mediante a mobilização de outra capacidade humana: a capacidade do *homo faber* de fazer, fabricar e produzir, o qual, como fazedor de instrumentos, não só atenua as labutas e penas do trabalho como também erige um mundo de durabilidade. A redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação. Vimos também que o *homo faber* pôde ser redimido do constrangimento da ausência de significado, a 'desvalorização de todos os valores', e da impossibilidade de encontrar critérios válidos em um mundo determinado pela categoria de meios e fins unicamente por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso" (ARENDT, 2014, p. 292).

Por ser a ação uma atividade que se constitui no domínio público, os remédios contra a imprevisibilidade e a irreversibilidade também só podem ser realizados no espaço da aparência, entre os demais agentes: “Ambas as faculdades, portanto, dependem da pluralidade, da presença e da ação de outros, pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo” (ARENDT, 2014, p. 294). O traço contingencial da promessa e do perdão, que são dimensões da atividade da ação e do discurso, se conecta com a própria liberdade humana. Só há possibilidade de prometer e perdoar a partir da vontade de agentes livres: “Os homens podem ser agentes livres somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo” (ARENDT, 2014, p. 298). Enquanto as demais coisas fora dos assuntos humanos são regidas por ação e reação, como os processos biológicos e a força da natureza, o perdão é eminentemente uma não reação de uma ação realizada. A ruptura com aquilo que estava posto: “O perdão é a única ação que não reage apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDT, 2014, p. 298). O relato bíblico[22] da cena da crucificação de Jesus de Nazaré, que ao olhar a multidão efervescida para ver a sua condenação, declara “Pai, perdoa-os, pois não sabem o que fazem”, é ilustrativo para a demonstração do caráter público do perdão, assim como aponta para o privilégio da terceira pessoa no reconhecimento dos nossos próprios atos. Sobre isso Arendt ressalta:

> No perdão, como, de um modo geral, na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos da experiência da pessoa em consideração a quem se pode perdoar (ARENDT, 2014, p. 301)

A referência de Arendt sobre o perdão, em resumo, se situa em Nazaré em Roma. Muito se tem questionado sobre o que Arendt quer dizer com o perdão. O que significaria isso? Um conceito emprestado do cristianismo, ou seja, ele possui um teor teológico? É um sentimento? Uma virtude? Para Arendt o perdão não é apenas um sentimento ou uma disposição do agente, antes é um princípio político. Este princípio

[22] Evangelho de Lucas, capítulo 23, versículo 34.

foi adotado por Roma em relação aos povos conquistados, uma política estrangeira estabelecida a partir de alianças. Isso significa que a referência ao ato de perdoar pode ser encontrada não apenas na história de um homem altruísta de Nazaré, mas também é inspirado num acontecimento, qual seja, a prática política romana de poupar os vencidos:

> É na formula da inviolabilidade dos acordos e tratados, pacta sunt servanda, que Arendt vê a origem da promessa, conceito tão importante em sua obra na medida em que permitiria remediar a imprevisibilidade dos negócios humanos e assegurar a estabilidade do futuro. Ora, a 'variedade de teorias do contrato desde os romanos atesta que o poder de prometer ficou, século após século, no centro do pensamento político'. Do mesmo modo, a origem do perdão, ao permitir que se desfaça uma ação a fim de estabelecer um novo começo, pode ser encontrada no princípio romano de poupar os vencidos – parcere subjectis – ou ainda no de comutar uma pena de morte (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 113)

Ao conquistar povos, Roma tomava uma atitude de preservação destes. Assim tudo aquilo que não ameaçasse a estabilidade do Império era preservado, seja a cultura, sistema de leis, língua e religião. O perdão, nesse sentido, adquiria um aspecto diplomático. A vantagem de tal procedimento era de que a diplomacia poderia pacificar um possível inimigo do futuro. Ao direcionar nossa atenção aos acontecimentos recentes da política internacional, podemos perceber como o perdão ainda possui um lugar de destaque.

Apesar de ser revelado no espaço de aparência, na "teia" de relações humanas, o poder da promessa é decorrente de uma dupla esfera intrínseca ao homem, a "dupla obscuridade dos assuntos humanos" (ARENDT, 2014, p. 302). Ela surge devido à "obscuridade do coração" e da "imprevisibilidade da previsão". Arendt afirma que:

> A imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da 'obscuridade do coração humano', ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir (ARENDT, 2014, p. 302).

Pela promessa, os assuntos humanos ganham vida, não aquela atrelada ao processo biológico, que se encerra com a morte. Uma vida que nasce na "comunidade dos iguais", que estão dispostos, a através da ação e do discurso, erigir um mundo

imortal que transcende o mero viver biológico. De outro modo, “seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais anteriores à nossa época, se supunha que constituíam a característica proeminente dos processos naturais” (ARENDT, 2014, p. 304). Significante é a exposição de Jeremy Waldron sobre a faculdade de prometer e a sua implicação no pensamento político de Arendt:

> Para Arendt, a solução para o problema da instabilidade política é prefigurada na ideia de uma promessa. Há algo crucial para a política na capacidade humana de se unir na presença de outros e comprometer-se publicamente contra as exigências incomuns das circunstâncias futuras, para a continuidade de algum esquema previamente acordado. Como uma promessa, uma constituição pode parecer limitar nossa liberdade; mas, ao mesmo tempo, cria algo especial, o poder de uma comunidade política – cuja importância consiste precisamente em mitigar a incalculabilidade que a liberdade humana dá origem (WALDRON, 2000, p. 212, *tradução nossa*)

Waldron esboça como a faculdade de prometer atua numa dimensão limítrofe entre a instabilidade política e a liberdade dos agentes, garantindo uma certa solidez aos assuntos humanos. A ação – assim como as faculdades de prometer e perdoar – é a única atividade humana que é capaz de vencer o conflito natureza *versus* liberdade. Pois ação e liberdade se confundem enquanto aspectos da condição humana da pluralidade. Dentre as três atividades humanas exploradas por Arendt, a atividade da ação é proeminente devido ao seu atributo político.

Recorrer à promessa e o perdão na esfera política se não é uma necessidade, também não pode ser renegada. Pois diante do esgotamento de qualquer outra via para assegurar a estabilidade do mundo, o que ainda resta é a espera pelo esquecimento de acontecimentos passados com vistas a um novo começo, e os acordos estabelecidos a partir de um denominador comum. Promessa e perdão são temas suscetíveis a falhas, sim, como característica da imprevisibilidade humana, todavia, é uma alternativa dentre poucas e mostra seu valor com sua presença no mundo contemporâneo, como na figura de tratados internacionais.

O empenho em analisar estas atividades humanas se justifica pela correspondência que elas estabelecem com a política. No próximo capítulo, examinaremos o diagnóstico arendtiano de alguns desdobramentos que ocorreram a

partir de inversões e ressignificações que as atividades humanas sofreram no mundo moderno.

Capítulo II – A vitória do *animal laborans* e a modernidade

> *Livre e confiante cidadão da Terra, eis que está preso a uma corrente longa o bastante para lhe proporcionar liberdade sobre todo o espaço terrestre; conquanto longa apenas de maneira que não o solicite coisa alguma fora dos limites da Terra.* (Franz Kafka).

Em sua obra intitulada *Auschwitz: A New History,* o historiador Laurence Rees narra a história da evolução do campo de extermínio em Auschwitz, localizado ao sul da Polônia e utilizado pelo Terceiro Reich, local onde ocorreu o maior extermínio em massa que o mundo moderno já conheceu. Um milhão e cem mil pessoas morreram naquele lugar. O responsável pela elaboração e execução do projeto daquele novo campo de extermínio era o Capitão Rudolf Höss, da Schutzstaffel (SS), que em abril de 1940 se desloca para a cidade de Auschwitz para a criação do campo de concentração. Aquela experiência singular apresentaria para o mundo uma configuração de destruição inédita, cruel e impensável até então, o aniquilamento de milhares de pessoas por motivações banais. De modo sintomático, Rudolf Höss adota a frase "*Arbeit Macht Frei"* que pode ser traduzida por "o trabalho liberta", como brasão dos novos portões do campo de extermínio. Fato notável é que a palavra *"Arbeit"* se tornou um conceito singular explorado por Hannah Arendt em sua importante obra *A condição Humana* (1958), como esboçamos no capítulo anterior. A perspectiva arendtiana sobre o trabalho, o qual garante a preservação da vida biológica, se opõe diametralmente ao sentido utilizado nos portões e no cotidiano de Auschwitz[23]. A realidade dos campos de extermínio era a de que os prisioneiros eram submetidos a trabalho escravo de modo que, longe de promover liberdade como o brasão dos portões supostamente prometera, o "*Arbeit"* os conduzia ao aprisionamento e à aniquilação total[24]. A ilustração supracitada, expressão paradigmática do *modus operandi* do totalitarismo alemão, se torna emblemática justamente pela conjuntura na qual o fenômeno do trabalho humano tornou-se proeminente na modernidade. A atividade do trabalho que, segundo Arendt, tomou lugar de primazia no tocante às demais operações (obra e ação), trouxe consequências avultadas para o sentido e à natureza de tais atividades humanas. Esse

[23] Não é por acaso que Rudolf Höss adota a frase "Arbeit macht frei" na entrada do campo de Auschwitz. Tal escolha é decorrente de experiências passadas que lhe ocorreram, como Laurence Rees revela: "Höss também aprendeu em Dachau outra lição significativa que teria consequências para Auschwitz. Ele observou como os prisioneiros eram mais capazes de suportar sua prisão porque os SS permitiram que eles trabalhassem. Ele lembrou-se de sua própria prisão em Leipzig, como era apenas por fazer algum trabalho que ele pode enfrentar a cada dia em um estado de espírito mais ou menos positivo. Agora ele viu como o trabalho desempenhava um papel semelhante em Dachau, permitindo que os prisioneiros se 'disciplinassem' e os capacitassem para resistir melhor ao efeito desmoralizante da prisão. Höss se tornou tão convencido do efeito paliativo do trabalho no campo de concentração que ele mesmo importou o slogan que tinha usado pela primeira vez em Dachau – 'Arbeit macht frei', e que estampava o portão de ferro na entrada de Auschwitz" (REES, 2005, p. 9, *tradução nossa*).

[24] O site da United States Holocaust Memorial Museum possui um significativo artigo, intitulado "Holocausto: Um local de aprendizado para estudantes", sobre a relação entre o trabalho escravo nos campos de concentração e a exploração de mão de obra por parte de algumas indústrias estatais e privadas na Alemanha do Terceiro Reich. Dispinível em: https://www.ushmm.org/outreach/ptbr/article.php?ModuleId=10007732. Acessado em 27/08/2017.

novo fenômeno é denominado por Arendt como *a vitória do animal laborans*, que pode ser resumido como a transmutação do lugar do trabalho (manutenção da vida e metabolismo do homem com a natureza), enquanto condição de existência, para um modo de ser na modernidade. A partir de tais desdobramentos ocorridos nesse contexto, o intento do presente capítulo é examinar a atividade do trabalho como uma categoria da *vita activa*, explorando a hipótese da *vitória do animal laborans* como um modo de vida da contemporaneidade e suas consequências na esfera política.

2.1 *Animal laborans:* de condição de existência para modo de vida

A preocupação de Arendt com a moderna glorificação do *animal laborans* e as suas sequelas no campo político não tem em *A Condição Humana* o seu ponto de partida. Por volta de cinco anos antes, em suas reflexões sobre *Ideologia e Terror*[25], Arendt já anunciava os perigos da vitória *do animal laborans,* como ela assinala:

> O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber,* mas tratado como *animal laborans* cujo necessário "metabolismo com a natureza" não é do interesse de ninguém (ARENDT, 2012, p. 634)

O contexto ao qual Arendt ligou tais afirmações se refere às suas investigações sobre a forma tirânica de governo, que tem como fundamento a imposição do isolamento dos homens. A tirania, segundo Arendt, tem como peculiaridade a contenção das relações políticas entre os homens. Esta imposição é violenta e involuntária, uma vez que há a possibilidade de um isolamento voluntário. O isolamento voluntário é típico do *homo faber* que se aparta do mundo dos homens para a fabricação de seus artefatos. Todavia, esse isolamento, assim como é voluntário também é passageiro, pois o *homo faber* retorna ao público para a manifestação de sua obra. Contudo, Arendt admite que este isolamento típico da tirania pode ser ocasionado quando o *homo faber,* enquanto criador de um mundo, dá lugar ao *animal laboras.* Em suas palavras, "isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é,

[25] Obra publicada em 1953 e que é introduzida na segunda edição de *Origens do Totalitarismo,* em 1958.

onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar" (ARENDT, 2012, p. 633-634). Destarte, o isolamento oriundo da exaltação da atividade do trabalho se torna solidão. Há em Arendt uma distinção entre tirania e totalitarismo. Enquanto o isolamento é próprio da tirania, o totalitarismo é inovador pelo implemento da solidão, o desamparo em relação ao mundo. Esse sentimento de superfluidade é recorrente em uma sociedade massificada[26], assim como era recorrente entre as vítimas dos regimes totalitários. É significativa a relação que Arendt estabelece entre a elevação da atividade do trabalho, o sentimento de desamparo e a instauração de um novo regime de governo nunca visto na história da humanidade. André Duarte apreendeu esse arranjo e salienta que:

> O que importa compreender é que, seja nos regimes totalitários, seja nas sociedades democráticas de massa e mercado, o objeto e foco central das políticas vitalistas que levam ao incremento e ao extermínio é sempre o *animal laborans*, e que tal extermínio se dá sempre por meio da conversão do *animal laborans* na figura da vida nua e supérflua do *homo sacer*, isto é, do homem que pode matar sem que se cometa um crime (DUARTE, 2006, p. 156)

As considerações de Duarte[27] são precisas em apontar a ascensão do *animal laborans* e sua presença seja da dinâmica dos regimes totalitários, seja na sociedade de

---

[26] Apesar do diagnóstico de Arendt apontar para o surgimento do fenômeno da solidão a partir do mecanismo dos regimes totalitários, é evidente que ela continua a existir, nos regimes democráticos de nosso tempo. Nesse sentido, vale ressaltar que existem aspectos oriundos do totalitarismo, como o advento da solidão e desamparo em relação ao mundo, que perduram apesar da configuração da estrutura totalitária. Nossa hipótese é de que há, na contemporaneidade princípios do totalitarismo inseridos não em uma forma de governo, mas num espírito de época regido pelo predomínio da relação trabalho-consumo.

[27] André Duarte estabelece uma relação entre o conceito arendtiano de *animal laborans* e o de *homo sacer* explorado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben em sua obra *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Este último, por sua vez, sugere que, na modernidade, emerge um novo fenômeno político. Trata-se da implicação da vida nua na esfera política. Ao explorar o conceito foulcaultiano de "biopolítica", sustenta que há a elevação da vida biológica no centro da agenda política moderna. A vida nua, nesse sentido, significa a vida compartilhada por todos os viventes, a vida em seu aspecto meramente biológico, a (zóe) denominada desde a Grécia antiga como vida natural. Sobre o significado do conceito de *homo sacer*, presente em sua obra, Agamben destaca: "Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável* e *insacrificável* do homo sacer, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códices do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez seja mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do ocidente...Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como sujeito do poder político" (AGAMBEN, 2010, p. 16).

massas, tão comum no mundo moderno. Ainda que na avaliação de Arendt o fenômeno totalitário tenha sido capaz de nulificar o domínio político, a autora reconhece que outros acontecimentos sutis na modernidade corroboram para a instauração de uma crise política. Assim, em continuidade à sua investigação sobre as crises da modernidade em *A Condição Humana,* Arendt suspende seu olhar para o totalitarismo e se volta às atividades da *vita activa* e as suas consequências para a esfera política.

O intento de Arendt em estabelecer uma fenomenologia das atividades humanas não tem o propósito de conceber a aniquilação de alguma delas. Todas possuem sua peculiaridade e relevância para os seres humanos. É sobre as convulsões que tais atividades enfrentaram na modernidade que Arendt se volta a perscrutar, reconhecendo que tais mudanças ocasionaram mutações na esfera política. O Professor Rodrigo Ribeiro Alves acerta em apresentar a proposta arendtiana. Segundo ele: "Trata-se de empreender as diferenciações fundamentais e explicitar as diferentes alienações que decorrem das indistinções e das distorções entre essas atividades mais básicas da condição humana" (ALVES, 2008, p. 252). A atividade do trabalho é parte fundamental da condição humana devido ao fato de seu atributo de necessidade para a manutenção e progressão da vida biológica. Tal atividade corresponde ao processo biológico do corpo humano. Assim, "a condição humana do trabalho é a própria vida" (ARENDT, 2014, p.1). No intuito de responder às carências da vida, o trabalho é a atividade humana indispensável. Todos os indivíduos estão predestinados, a partir do nascimento, a corresponderem ao metabolismo do corpo humano. Assim, a atividade do trabalho é condição de existência do próprio homem. Para Arendt, ele não garante apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie.

A crítica de Arendt sobre uma nova postura que se configura na modernidade se dá pelo fato de que a atividade humana do trabalho, sendo característica essencial para a vida, toma primazia dentre as demais atividades humanas, condicionando um modo de vida totalmente outro em relação a eras anteriores. Trata-se da glorificação do *animal laborans,* modo de vida típico da condição humana do trabalho. Sobre a relação deste acontecimento com a política, o Professor Adriano Correia destaca: "A vitória do *animal laborans* é um tema central à reflexão arendtiana sobre a modernidade política" (CORREIA, 2014, p. 71).

No fim do capítulo III de *A Condição Humana,* fração destinada ao exame sobre a atividade humana do trabalho, após uma análise fenomenológica e histórica do

desenvolvimento e desdobramento de tal conceito e sua relação com a modernidade, Arendt destaca que:

> A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia (ARENDT, 2014, p.165)

Arendt quer exprimir o fato de que a pretensa emancipação do trabalho na modernidade não é capaz de encerrar a necessidade humana do consumo para a manutenção da vida. O que ocorre, na transmigração desta atividade aos assuntos do mundo público, é a utilização de um domínio eminentemente dos assuntos plurais para o exercício de atividades individuais. A companhia uns dos outros num contexto dominado pelo *animal laborans* não pode ser qualificada como um domínio eminentemente público, visto que nele os homens buscam a satisfação privada e incompartilhável de suas vidas. O motivo do desaparecimento do domínio público com a ascensão do *animal laborans* é descrito por Adriano Correia da seguinte maneira: "Desse modo, quando ainda constrói uma vida social, ela é gregária e sem mundo, ao contrário do *homo faber,* que, ainda que não possa constituir um domínio político propriamente dito, tem em seu mercado de trocas seu domínio público próprio" (CORREIA, 2014, p. 86). Ainda que não seja um espaço estritamente político, o mercado de trocas se torna um espaço comum aos homens em suas relações de venda e troca de objetos duráveis no mundo. Todavia, por não possuir um espaço semelhante, visto que as coisas produzidas pelo trabalho são de curta duração e destinadas à vida, o *animal laborans* se manifesta em um cenário totalmente antipolítico.

Nesse aspecto, o que se pode perceber é que na modernidade a dinâmica do *animal laborans* transcende seu aspecto de necessidade com vistas à manutenção da vida para um *modus vivendi*, um modo de ser que sufoca as demais atividades humanas. Enquanto na Antiguidade o trabalho era visto como necessário, porém desprezado e entregue aos indivíduos não livres, na modernidade ele é encarado como algo elevado e de alta estima. Ou seja, a Era Antiga não rejeitava a atividade do trabalho, mas o via com desdém. Na modernidade ele é visto como o significado último da existência humana. Não apenas uma atividade fundamental para a vida, antes, a atividade mais

importante. Em uma perícope que trata sobre esse advento na modernidade, no final de *A Condição Humana,* Arendt afirma que:

> O homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experimentar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava "não razoáveis" por julgar não poder "arrazoar" com eles, isto é, calculá-los. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida intelectual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana (ARENDT, 2014, p. 398)

Como expresso acima, Arendt reconhece um novo "espírito de época" na modernidade totalmente inédito em relação às eras passadas. A Antiguidade foi vista como a era em que a razão de ser do sujeito era a sua participação política através do usufruto de sua liberdade conquistada pela vitória sobre as necessidades vitais. No período medieval e com a ascensão do cristianismo, teve-se a exaltação da vida contemplativa e a fé de que o homem conquistaria a imortalidade em um mundo vindouro através da obra da redenção de Jesus de Nazaré. Porém, o homem moderno, típico *animal laborans,* não mais compreende a participação política, o *"espaço-entre"* os homens como a mais autêntica e elevada condição humana. Assim como não mais busca a imortalidade da alma[28] como os medievais tanto almejavam. Nesse sentido, o homem moderno não ganhou um mundo novo, seja ele um mundo permanente e comum aos homens, ou um mundo restaurado prometido pela fé cristã. Nem mesmo ganhou a vida, como Arendt ressalta, em vez disso, foi lançado a uma interioridade egoísta que não busca nada além da satisfação dos anseios individuais, sejam eles morais, econômicos, estéticos, etc. Arendt reconhece que Marx já havia anunciado os motivos da postura individualista, fruto da crise da modernidade: "Foi essa ausência de relacionamento com os outros e essa preocupação primordial com mercadorias

[28] Com essa afirmação não queremos desconsiderar o valor do aspecto religioso do homem do mundo moderno. Certo é que, como se pode notar no tempo presente, há um evidente interesse pela busca da dimensão espiritual da existência por grande parte da humanidade, a partir de variados seguimentos religiosos. O que queremos especificar é que, na modernidade, a busca pelo sagrado possui características distintas daquela existente em geral na Idade Média. Esta era caracterizada sobretudo pela crença em um nova vida após a morte prometida para aqueles que vivessem em obediência à vontade de Deus. Na contemporaneidade isso já não é mais uma regra, como podemos perceber no o surgimento de várias propostas teológicas, dentre elas, as que prometem sucesso econômico, ou uma vida sem sofrimento, a libertação da opressão.

permutáveis que Marx denunciou como a desumanização e a autoalienação da sociedade comercial que, de fato, exclui os homens *qua* homens" (ARENDT, 2014, p. 260). A característica do homem dominado pela postura do *animal laborans* se assenta na ascendência do aspecto econômico, em detrimento do político como na Antiguidade, e do religioso, como no período medieval.

O movimento que Arendt percorre nos mostra como o *animal laborans* se tornou um modo de vida, muito além de uma condição de existência. Esse ser que já não se preocupa com a durabilidade do mundo, nem mesmo com seu destino final, se aprisionou nas correntes do individualismo e imediatismo tão característicos de uma sociedade de consumo, crendo que é "a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana" (ARENDT, 2014, p. 389).

Apesar da dinâmica do *animal laborans* na modernidade poder ser pensada como um modo de vida e não mais apenas uma condição de existência, ela traz consigo um conflito sem vistas a uma solução. Quem muito bem compreendeu o paradoxo deste fenômeno moderno foi Adriano Correia, a qual denota que:

> O *animal laborans* vencedor traduz antes "um modo de vida", paradoxalmente extraído da dinâmica do mero viver, em seu ciclo permanente de esgotamento e regeneração, dor e prazer. Paradoxal porque o caráter compulsório da necessidade está na base do mero viver, comparável à violência da tortura, não permite que se conceba um modo de vida, isto é, uma forma de vida livremente escolhida no âmbito das possibilidades humanas de autoconfiguração deliberada (CORREIA, 2014, p. 102)

Como se pode ver, Correia reconhece o paradoxo como conflito insolúvel entre o reino da necessidade e o da liberdade. Enquanto o cidadão consumidor se fixa na abundância e consumação daquilo que é produzido como uma busca por satisfação e sentido de vida, tal tentativa se mostra fracassada pelo fato de que esse ciclo é interminável enquanto durar a vida. A busca pela felicidade a partir dos bens de consumo, na verdade, ocasiona num aprisionamento do homem, pois faz parte das necessidades da vida a manutenção constante do processo biológico. Correia ainda destaca que "esse *animal laborans* não clama por redenção do aprisionamento à necessidade no processo vital, uma vez que encerra na própria necessidade o horizonte da sua 'felicidade'" (CORREIA, 2014, p.98). Destarte, o *animal laborans* almeja

felicidade numa atividade que não têm condições de propiciá-la, pois ela tem como característica a necessidade, fazendo com que aquele se torne escravo desta.

A vitória[29] do *animal laborans* na modernidade traz uma postura, enquanto condição de vida, diametralmente diferente de uma vida de mundanidade, ou seja, uma vida que se preocupa com a duração e manutenção do mundo dos seres viventes. Assim é amplamente oposta a uma vida contemplativa, que busca a compreensão e contemplação da realidade. Por fim, está diametralmente contrária a uma vida que privilegia a ação como atividade elevada e que garante a "teia de relações" humanas. Enquanto um modo de vida de consumo, na modernidade a vitória do *animal laborans* significa uma disposição irrefletida em utilizar e degradar tudo o que está ao redor. Até mesmo as relações humanas estão fadadas a tal desastre.

A implicação política para tal fenômeno é a incapacidade da promoção de um bem comum que busque a manutenção e cuidado com o mundo e a promoção de um espaço de aparência, palco das ações humanas, pois a postura do *animal laborans* é de não durabilidade. O obstáculo erguido na modernidade em relação à política de um bem público e cuidado com o mundo pode ser visto claramente na catástrofe do declínio do político em boa parte das democracias[30] ocidentais. Esse declínio político diz respeito ao atrofiamento dos aspectos próprios da esfera política, como a possibilidade de representatividade, o exercício da cidadania, o espírito da comunidade, pluralidade e liberdade.

O deslocamento promovido pela vitória do *animal laborans* na modernidade, da privatividade do ser para o espaço público em busca de uma "felicidade" na instantaneidade, tornou-se esse modo de vida como um valor supremo que rege as

---

[29] Se o *animal laborans* se tornou vitorioso na modernidade, foi a partir de que disputa? A vitória do *animal laborans* se dá pela sua conquista da posição primária em relação às demais atividades humanas. Essa primazia se consolida pelo fato de que a constante busca pela saciedade sacrificam as atividades da obra e da ação. Não apenas isso, mas a vitória se completa com a instauração da secularização. Como Arendt aponta: "A vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização, a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual da sua imortalidade, ou pelo menos na certeza da imortalidade" (ARENDT, 2008, p. 397).

[30] É importante destacar que os questionamentos de Arendt sobre temas da crise política em *Origens do Totalitarismo* não encerram a preocupação da autora após o declínio dessas formas de governo, sobretudo com a queda do Regime Nazista e Fascista. Arendt continua a desenvolver suas ideias políticas e a rastrear as crises desta em seu tempo onde o que predomina são os regimes democráticos em boa parte do Ocidente. Tal argumentação se faz necessária por dois motivos. Em primeiro lugar para evidenciar que alguns elementos de ordem política analisados por Arendt no período do regime totalitário, permanecem mesmo com o fim deste, um exemplo é o fenômeno da solidão. Em segundo lugar, para demonstrar a atualidade do pensamento político de Arendt, que não se torna obsoleto por justamente apresentar questionamentos e diagnósticos vividos no tempo presente.

demais áreas da existência humana. Tal conduta concebeu a sujeição de domínios como a educação; a estética; a política; a vida familiar, às lentes do indivíduo que deseja ser feliz antes de qualquer outra coisa. Esses e outros domínios não são vistos como que possuindo fim em si mesmos, como por exemplo na educação onde é comum buscar uma formação educacional com o propósito de realização econômica e posse de uma "vida boa".

2.2 O *animal laborans* e o surgimento do social.

No tópico anterior, buscamos apresentar os elementos constitutivos da vitória do *animal laborans* na modernidade e as idiossincrasias que essa vitória trouxe ao modo de vida do homem contemporâneo. Apesar de já apresentar, sucintamente, alguns desdobramentos desse acontecimento para além do próprio indivíduo, como o surgimento da sociedade consumista e o declínio do espaço público, faz-se necessário retornar a esses temas de modo mais exaustivo devido à sua seriedade e sua magnitude. Após a discussão sobre a elevação do *animal laborans* ao status de modo de vida, deteremos nossa atenção ao diagnóstico dos sintomas deste fenômeno na sociedade. Nesse sentido, faz-se necessário, para melhor entendimento sobre o significado da vitória do *animal laboras,* evocar as considerações arendtianas sobre o domínio público (*pólis)* e o domínio do lar (*oikos*).

Os eixos temáticos de Arendt na obra *A Condição Humana,* orbitam na análise fenomenológica das atividades humanas, tema explorado no primeiro capítulo; e a análise histórico-filosófica da Grécia Antiga como ponto fundante de uma política que privilegia o espaço público e a liberdade. Em Arendt, esses dois temas se fundem para a compreensão da crise política moderna.

O retorno de Arendt à Grécia Antiga como possuidora de um fenômeno paradigmático para pensar o significado e o valor do espaço público não é devido a uma pretensa idealização daquele cenário político. Jacques Taminiaux bem adverte ao dizer que "não é incomum entre os leitores de Hannah Arendt atribuir-lhe uma concepção de ação exclusivamente performativa e, consequentemente, suspeitar de certa grecomania em suas reflexões sobre as características constitutivas do domínio político" (TAMINIAUX, 2000, p. 165. Tradução nossa). Nesse sentido, Margaret Canovan nos ajuda a captar o interesse do retorno de Arendt à tradição do pensamento político da Grécia Antiga indicando dois pontos representativos:

> Por um lado, Atenas foi o lugar onde (nos termos de seu debate com Heidegger) descobriu-se que a realidade se revela no espaço formado pelo discurso entre homens plurais. Por outro lado, a distinção entre 'político' e 'social' que ela queria fazer era praticamente uma distinção entre a terminologia grega e latina. Na aguda separação grega entre a vida pública da pólis e a vida privada da casa, Arendt encontrou um modelo vívido da distinção que a ascensão da sociedade obscureceu (CANOVAN, 1992, p. 116. Tradução nossa)

A afirmação de Canovan sobre a apropriação de Arendt ao modo operante da Grécia Antiga em relação à constituição de um espaço para a ação e o discurso dos homens, bem como a distinção da dinâmica da vida pública em comparação à vida privada, ressalta a relevância da Grécia Antiga para a teoria política arendtiana. A fundação da cidade-Estado coincide com um novo modo de vida que é inaugurado com a criação de um ambiente próprio do exercício da liberdade. A *bios politikos* se tornara o local privilegiado para a ação e o discurso entre homens iguais, diferentemente do ambiente doméstico, marcado pela violência e hierarquia. Arendt traz à luz a diferenciação entre as duas esferas:

> O traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nelas os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida... Portanto, a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela. O domínio da *pólis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituída a condição óbvia para a liberdade da *pólis*. (ARENDT, 2014, p. 36-37)

A esfera do lar, apesar de ser encarada como menos importante e digna de desprezo, não podia ser aniquilada uma vez que era imposta pela necessidade, pela exigência à reprodução e pelo abastecimento das demandas biológicas. Diferentemente desta, a *pólis* correspondia à esfera pública. Essa não era regida pelas necessidades naturais, antes pelos assuntos políticos e éticos dos cidadãos livres, não presos às exigências dos assuntos domésticos. Enquanto a primeira portava a atividade do trabalho e as carências da vida biológica, a segunda operava pela possibilidade da liberdade através das manifestações públicas, pelas ações e discursos humanos. Nesse ambiente público os assuntos eram comuns a todos os homens. Segundo Arendt, os limites entre os assuntos públicos e privados eram bem estabelecidos na consciência política grega. Ela ressalta que "nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de

garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político" (ARENDT, 2014, p. 45).

No advento da Modernidade, ergue-se um tipo de esfera marcada por uma característica distinta da pública e da privada. Esta é denominada de esfera social. Sua principal característica é o deslocamento dos assuntos privados ao âmbito público. Aquelas matérias que eram estritamente presentes no espaço do lar, como o trabalho para o suprimento das necessidades biológicas, agora passam a ter um lugar nos assuntos coletivos. Esse é o caráter da sociedade moderna: "A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público" (ARENDT, 2014, p. 57). Tal acontecimento eminentemente moderno não era imaginável na Antiguidade. Ali existia uma fronteira bem definida entre o que pertencia aos assuntos privados e aquilo que pertencia ao âmbito público. É devido à ascensão do social que a política se tornou mera administração da vida:

> Com a ascendência da sociedade, isto é, do lar (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação 'coletiva'... O desaparecimento do abismo que os 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 (ARENDT, 2014, p. 40-41)

Esse novo fenômeno pode ser mais bem compreendido não apenas como o surgimento de uma nova forma de governo, ou qualquer tipo de estrutura de domínio que imputa uma agenda política marcada pela administração da vida e dos assuntos ligados a ela. Mais que isso, a ascensão do social é mais bem entendida como um "espírito de época" presente em meio aos indivíduos, como um modo de vida. Essa observação se faz necessária, pois certo é que na Modernidade a política tem sido monopolizada pelo aspecto econômico – algo que era estritamente do âmbito privado para os gregos -, todavia, tal monopolização não se dá simplesmente pela imposição dos assuntos da gerência da vida por uma estrutura de poder à comunidade, antes, nota-se um tipo de "clamor popular" por tais temas presentes no âmbito político. Isso se clarifica com o próprio relato de Arendt sobre o surgimento do social. Além de destacar

um problema conceitual[31], Arendt afirma que o surgimento do social ajusta-se historicamente com o interesse à propriedade privada em uma preocupação pública. Ela destaca que "Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu 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" (ARENDT, 2014, p. 83). Esta ênfase no requerimento por parte da sociedade em evocar o domínio público para a resolução de um assunto privado, nos ajuda a justificar que o advento do social e seus desdobramentos não afloram devido à vontade de um, ou de um tipo de governo. Antes, sua gênese pode ser mais bem apreendida a partir da própria comunidade.

O desaparecimento das fronteiras entre o espaço público e o privado, gerando uma esfera denominada de social pode ser atrelada à ascensão dos interesses da atividade do trabalho numa dimensão pertencente à atividade da ação. Desse modo, o surgimento da esfera social está diretamente relacionada à glorificação da atividade do trabalho, à vitória do *animal laborans.* Não apenas o *animal laborans* deve ser entendido como um modo de vida no mundo moderno, mas a próprio surgimento do social. Nesse sentido, a razão de ser das comunidades modernas se reduziu à mera economia e administração da vida via trabalho. O prestígio do exercício da cidadania tem se perdido no mundo moderno, uma vez que os indivíduos tem se apartado de suas potencialidades enquanto agentes políticos, pois "o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida" (ARENDT, 2014, p. 56-57).

Como chancela a isto, podemos destacar a presença da uniformidade e das padronizações de presentes na Modernidade, aspectos que não eram aceitos no mundo público na Antiguidade. A uniformidade e o procedimento padronizado são atributos da esfera privada, isto é, da atividade do trabalho, que busca a satisfação das necessidades da vida biológica. Essa característica uniforme é diametralmente oposta com o aspecto imprevisível e espontâneo da ação. Se na esfera pública onde habita a atividade da ação humana, existe um espaço da exposição de opiniões e pontos de vista, com a escalada do social, esse espaço se dissolve. O lugar das diversas opiniões cede espaço à única

[31] Tal confusão ocorreu na tradução do termo aristotélico zõon politikõn que, através de Sêneca e Tomás de Aquino, foram interpretados por animal social (ARENDT, 2014, p. 28).

opinião. Arendt denomina esse fato como um "caráter monolítico", em suas palavras: "O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana" (ARENDT, 2014, p. 56).

Antes de prosseguirmos às analises de como o advento do social bem como a vitória do *animal laborans* conceberam um novo modo de vida na Modernidade, é importante reconhecer que a distinção entre público, privado e social realizada por Arendt é passível de inúmeros questionamentos, sobretudo a partir dos inéditos acontecimentos do mundo contemporâneo. A Conferência realizada em 1972 no Canadá com o título "A obra de Hannah Arendt", patrocinada pela Universidade de York e pelo Canadá Council, ao qual a própria pensadora estava presente, foi um evento que, dentre outras abordagens, ficou marcado pelas críticas e questionamentos sobre o que Arendt quer dizer com esfera pública, privada e social. Nessa Conferência estavam presentes pensadores como Hans Jonas, Albrecht Wellmer, Hans Morgenthau, Richard Bernstein, a amiga íntima de Arendt, Mary McCarthy. É da boca desta que se inicia o debate sobre o que Arendt quer dizer com social, vale apena citar o trecho em questão, a começar pela pergunta de McCarthy:

> Gostaria de fazer uma pergunta que mantive em minha mente durante bastante tempo. É sobre a distinção bastante acentuada feita por Hannah Arendt entre o político e o social. É particularmente perceptível em seu livro Sobre a revolução, em que ela demonstra, ou busca demonstrar, que o fracasso das revoluções Russa e Francesa deveu-se ao fato de que essas revoluções estavam preocupadas com o sofrimento – em que o sentimento de compaixão desempenhou um grande papel. A Revolução Americana, por sua vez, foi política e terminou na fundação de algo. Mas sempre me perguntei: "O que se espera que alguém faça na cena pública, no espaço público, se ele mesmo não se preocupa com o social? Ou seja, o que resta?". Parece-me que uma vez que temos uma constituição, tivemos a fundação e uma estrutura legal, o cenário para a ação política está lá. E a única coisa que resta a fazer para o homem político é o que os gregos fizerem: guerrear! Mas isto não pode estar certo! Por outro lado, se todas as questões de economia, bem-estar humano, ocupação, qualquer coisa que afete a esfera social, devem ser excluídas da cena política, então estou perplexa. Fiquei com a guerra e os discursos, mas os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo (ARENDT, 2010, p. 138)

Como podemos notar, McCarthy alcança um ponto vulnerável do pensamento arendtiano sobretudo no que diz respeito a o que resta ao homem político fazer quando este está inserido em uma comunidade fundamentada numa estrutura legal, onde seus direitos e deveres estão determinados, uma característica genérica das sociedades

democráticas ocidentais. Arendt reconhece a dificuldade da questão colocada. Sua resposta é:

> Você está absolutamente correta, e posso admitir que me faço essa questão. Em primeiro lugar, os gregos não faziam a guerra apenas, Atenas existia antes da Guerra do Peloponeso e o verdadeiro florescimento de Atenas deu-se entre as Guerras Pérsicas e a Guerra do Peloponeso. O que eles faziam então? A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público – "são dignas de serem discutidas em público". O que esses assuntos são em cada momento histórico é provavelmente completamente diferente. As grandes catedrais, por exemplo, eram os espaços públicos da Idade Média. As câmaras municipais vieram mais tarde. E lá talvez eles tivessem de conversar sobre uma questão que tampouco é desprovida de todo interesse: a questão de Deus. Consequentemente, o que se torna público em cada período determinado parece-me completamente diferente. Seria muito interessante seguir isto por meio de um estudo histórico, e penso que alguém poderia fazer isso. Sempre houve conflitos. Contudo, não é necessária a guerra (ARENDT, 2010, p. 138-139)

Arendt parece não clarificar a interrogação com sua resposta um tanto abstrata, é o que fica evidente a partir da continuidade do debate, quando outros interlocutores ainda perseveraram no tema. Ainda assim, a reposta de Arendt deixa algumas pistas sobre o que ela pensava sobre o que caracterizavam os assuntos públicos, a saber, a fluidez. Eles não são algo estático e que perpassam gerações, cada época carrega a sua singularidade, como o exemplo proferido da Idade Média, e a temática sobre Deus. A inferência ao caráter fluido e dinâmico dos assuntos públicos parece ser uma contraposição ao exemplo de McCarthy das estruturas legais, pois essas parecem possuir um atributo de durabilidade, solidez e longevidade. Para Arendt a igualdade que existe no espaço público não tem a ver com justiça.

Em continuidade ao debate sobre as fronteiras do público e privado no mundo moderno, as indagações de Richard Bernstein e Albrecht Wellmer são dignas de nota. A hipótese de Bernstein é de que já não se pode desconectar o político e o social. Segue seu questionamento à Arendt:

> Mas você sabe muito bem que – ao menos para nós, agora – não se pode fazer de maneira consistente aquela distinção! Embora possamos apreciar a distinção, ambos estão inextricavelmente conectados. Não é o bastante responder à pergunta de Mary McCarthy afirmando que em épocas diferentes temos de examinar com precisão o que adentra a esfera pública. É uma questão de se nos dias de hoje podemos dissociar ou separar consistentemente o social e o político (ARENDT, 2010, p. 139)

Reconhecendo mais uma vez a pertinência da colocação sobre a dificuldade em, no mundo moderno, delimitar balizas entre estas esferas, Arendt responde que os assuntos públicos são aqueles que transcendem a possibilidade de uma estatística e de cálculo. “Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público pode lidar apenas com coisas que – se quisermos formular negativamente – não podemos calcular com exatidão” (ARENDT, 2010, p. 139). Se, em resposta à McCarthy, Arendt afirma que as questões públicas não são estáticas e atemporais, para Bernstein ela traz outra pista, a de que elas não podem ser coisas suscetíveis ao cálculo.

No anseio de uma resposta mais concreta sobre a distinção das esferas, Albrecht Wellmer a indaga:

> Pediria a você que desse um exemplo atual de um problema social que não seja ao mesmo tempo um problema político. Considere tudo: como educação, saúde, problemas urbanos, e mesmo o simples problema dos padrões de vida. Parece-me que mesmo os problemas sociais em nossa sociedade são inevitavelmente problemas políticos. Contudo, se isto estiver correto, então certamente também estaria correto afirmar que é impossível estabelecer uma distinção entre o social e o político em nossa sociedade (ARENDT, 2010, p. 140-141)

Arendt responde trazendo o exemplo da moradia. Há, para ela, uma diferenciação que delimita o tema entre os aspectos público e social. “O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não é certamente uma questão política” (ARENDT, 2010, p. 141). As três respostas de Arendt a essa questão carregam traços um tanto quanto obscuros e abstratos. Se em McCarthy a questão é a fluidez e o dinamismo, e em Bernstein é a impossibilidade de cálculo, para Wellmer Arendt destaca que os temas propostos carregam uma dupla face. “Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão” (ARENDT, 2010, p. 141). Ou seja, para ela, os problemas da sociedade moderna carregam elementos que habitam a esfera do social e elementos que assentam-se nos assuntos públicos.

Encerrada a exposição dos questionamentos levantados à Arendt na Conferência no Canadá sobre as fronteiras do público, privado e social, destacamos, por fim, a crítica

de Seyla Benhabib sobre o pensamento arendtiano. Em sua obra *Situando o Self: Gênero, Comunidade e Pós-Modernidade na ética contemporânea,* Benhabib aponta que devido às transformações da Modernidade, a agenda dos assuntos públicos também sofreu alterações que a distinção entre social e político realizada por Arendt já não consegue responder. Nesse sentido, Benhabib afirma que o pensamento de Arendt carrega uma postura anti-modernista.

> Este relato implacavelmente negativo da "ascensão do social" e do declínio do domínio público foi identificado como o núcleo da política "anti-modernista" de Arendt. De fato, em certo nível, o texto de Arendt é um elogio ao espaço político agonístico da polis grega. O que perturba o leitor contemporâneo é talvez menos a imagem da alta mentalidade e altamente idealizada vida política grega que Arendt aponta, mas mais a sua negligência das seguintes questões. O espaço político agonístico da polis só foi possível porque grandes grupos de seres humanos, como de mulheres, escravos, trabalhadores, não-cidadãos residentes, e todos os não-gregos, foram excluídos dele e que estes tornavam possíveis através de seus "trabalhos" para as necessidades diárias da vida, aquele "ócio para a política" que era apreciado por poucos; em contraste, a ascensão do social foi acompanhada pela emancipação destes grupos do "interior sombrio do agregado familiar" e pela sua entrada na vida pública; desse modo, é a crítica de Arendt deste processo também uma crítica do universalismo político? É a "recuperação do espaço público" sob as condições da modernidade necessariamente um projeto elitista e antidemocrático que dificilmente pode ser conciliado da demanda pela emancipação política universal e pela extensão universal dos direitos de cidadania que acompanham a modernidade desde os tempos das revoluções francesa e americana? (BENHABIB, 1992, p. 90-91. Tradução nossa)

A questão acima, levantada por Benhabib, é muito significativa, pois: Se a participação política dos cidadãos gregos só era possível devido à existência de um grupo de indivíduos (não cidadãos) que trabalhavam para a satisfação das necessidades da vida daqueles, foi a emancipação desses grupos na Modernidade um revés para a política? A política para Arendt é um privilégio para poucos, destinada a uma elite econômica e cultural? Por fim, segundo o pensamento arendtiano, não existe a possibilidade, na Modernidade, da existência híbrida de um trabalhador cidadão, que possa agir para a manutenção de sua vida e também ter participação política? Apesar de não responder diretamente a essas indagações, podemos arriscar a dizer que Arendt não apregoaria a necessidade da existência de um grupo de indivíduos no mundo moderno destinados apenas ao trabalho para a garantia da atuação política de outras pessoas. Isso não significa que algo desse tipo não exista. Podemos perceber a existência de pessoas, na atualidade, que voluntariamente supervalorizam o trabalho de suas mãos ao mesmo tempo em que cedem seus direitos de pensar e participar da política para outros. Não se

pode concluir que Arendt faça uma defesa nostálgica dos tempos Antigos em que existia esse grupo de pessoas. Os avanços políticos oriundos, sobretudo, a partir das revoluções francesa e americana são exaltados por Arendt, como fica evidente nas próprias obras que ela escreve sobre a participação feminina no cenário político, como Rosa Luxemburgo e também o texto *Sobre a emancipação da mulheres,* onde exalta os direitos conquistados pelas mulheres em seu tempo, bem como demonstra preocupação, pois "embora tenham os mesmos direitos jurídicos dos homens, as mulheres de hoje não têm o mesmo valor perante a sociedade" (ARENDT, 2008, p. 93). A ascensão do social trouxe consigo questões novas a serem pensadas. Julgar que o conceito de público, privado e social arendtiano conduz a um elitismo político parece ser um empreendimento que contraria todo o esforço da autora pela dignidade da política e a participação dos sujeitos à ela. Se a crise política contemporânea, oriunda da vitória do *animal laborans* e o surgimento do social, irrompe numa apatia política por parte dos indivíduos, isto é devido muito menos a uma escravização destes às necessidades vitais do que com o próprio modo de ser dos membros da sociedade de massas, que não conseguem transcender os interesses privados rumo a interesses comuns.

Certo é que as análises de Arendt sobre os limites do público e privado e a ascensão do social são passíveis de questionamentos, como podemos observar nos exemplos acima. Com as repentinas transformações da sociedade atual é sempre sedutora a proposta de repensar os limites do público e privado[32]. Ela própria reconhecia tal dificuldade e afirmara que "a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família, cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional" (ARENDT, 2014, p. 34-35). Todavia, vale ressaltar que o valor do pensamento arendtiano sobre essa temática não pode ser medido apenas na tentativa de responder quais assuntos pertencem a uma agenda política e quais não, apesar reconhecermos ser um local frágil no pensamento político de Arendt. Nesse sentido, a compreensão sobre a ascensão do social não pode ser restrita apenas no que seria assunto público ou privado, pois as transformações do modo de vida oriundas por tal

[32] Um exemplo significativo das atuais transformações do mundo vigente que estão relacionadas às balizas entre público e privado é o conceito arquitetônico *coliving.* Trata-se de uma proposta de habitação compartilhada onde os integrantes dividem uma estrutura física para moradia. A proposta tem como principal objetivo preservar a privacidade dos moradores, assim como promover ambientes de interação, comunicação e relações comerciais dos mesmos. Diponível em: https://wikihaus.com.br/coliving-uma-tendencia-urbana-em-compartilhamento-de-moradias. Acessado em 04/06/2018.

ascensão são muito significativas e também podem ser reconhecidas no próprio modo de ser dos indivíduos do mundo moderno. É sobre os elementos que caracterizam essa transformação apontada por Arendt com a ascensão do social e a vitória do *animal laborans* que nos deteremos a seguir.

2.3 A sociedade do *animal laborans*

Após a demonstração da visível coexistência entre a ascensão do social e a vitória do *animal laborans* na aparição do mundo moderno, cabe agora apresentarmos alguns traços, apontados por Arendt e também por outros teóricos contemporâneos, que marcam distintivamente o cenário da sociedade atual. Para expressar a amálgama desses dois conceitos, utilizaremos o termo – de modo pedagógico-, "sociedade do *animal laborans*". A primeira característica a ser destacada é o fato de que na sociedade do *animal laborans* existe uma evidente substituição da ação pelo comportamento. Se a ação e o discurso são aspectos da atividade humana eminentemente políticos, eles se dissiparam dando lugar a um tipo de comportamento que promove a normatização dos indivíduos. Como Arendt destaca:

> Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a "normalizar" os seus membros, e fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (ARENDT, 2014, p. 50-51)

Nota-se como o a "normalizar" os membors através da presença de padrões de comportamento é um acontecimento danoso à vida política. O caráter espontâneo e extraordinário das ações humanas é o que garante a distinção e valor singular de cada sujeito. A ação garante a pluralidade e a diversidade presentes no domínio público. Uma vez que a dinâmica da vida no lar se ergue numa dimensão dos assuntos públicos na sociedade moderna, imediatamente ocorre a exclusão das possibilidades da ação para dar lugar á dinâmica padronizada tão peculiar à esfera do lar. Não há espaço para a espontaneidade e imprevisibilidade quando o que está em jogo é a manutenção das necessidades da vida biológica. Ao ascender, o *animal laborans* traz consigo sua identidade, ou seja, a de um ser comportamental e normalizado. Essa é uma especificidade latente da sociedade de massas. Uma sociedade onde os indivíduos se

igualam nos aspectos onde deveriam ser distintos. Ao apontar o distúrbio que a padronização de comportamentos traz ao cenário político, Arendt se manifesta a favor da diversidade social, e esta só pode ser estabelecida a partir da ação e do discurso de agentes livres. Qualquer padronização comportamental, nesse sentido, se torna uma ameaça totalitária ao espaço da multiplicidade humana. Vale destacar que a ameaça do totalitarismo continua a ser uma inimiga da política mesmo quando ela não possui uma identidade de estrutura governamental. Seu perigo se torna maior ao passo que ela pode estar camuflada no próprio corpo social. O totalitarismo através da padronização dos comportamentos se mostra ainda mais audaz ao ponto de não necessitar tanto de instrumentos de violência, uma vez que está presente na própria mentalidade dos indivíduos. Mesmo assim, as suas consequências são as mesmas daquelas experimentadas pelas sociedades subjugadas pelos regimes totalitários do século XX, a saber, a supressão da diversidade via suspensão da possibilidade de ação e discurso. Quem contribui para essa percepção é o professor canadense de Ciência Política, David Koyzis. Em suas pesquisas sobre ideologias contemporâneas, ele reconhece que o totalitarismo assume formas outras além daquelas como os regimes ditatoriais. E uma de suas principais peculiaridades é a "tentativa de reduzir a complexidade da sociedade a uma visão monolítica" (KOYZIS, 2014, p. 24). Sua abordagem nos ajuda a compreender a clara distinção entre a ação política como uma manifestação da liberdade dos sujeitos, e a padronização comportamental como uma essência própria do totalitarismo. Se referindo à essência totalitária como uma adjetivação ideologia, ele afirma que:

> A política tem limites, mas o totalitarismo não. A política se contenta em trabalhar com a condição vigente da sociedade, conciliando os interesses existentes. A ideologia tenta refazer não só o governo, mas também a "educação, a indústria, a arte, até mesmo a esfera doméstica e os afetos privados". Tudo isso se deve a essa ideologia totalizante que, na tentativa de politizar a sociedade, acaba por destruir a política (KOYZIS, 2014, p. 24)

É expressiva a afirmação de Koyzis quando ele diz que a política tem limites. Sua proposta vem de encontro com o próprio pensamento de Arendt, uma vez que ela reconhece a delimitação dos assuntos públicos, ou seja, da política. Para Arendt as fronteiras da política devem salvaguardar fora delas os assuntos privados. Com o advento da sociedade do *animal laborans* é justamente o contrário que acontece. Nesse

sentido, quando se pensa em desaparecimento do espaço público não significa dizer que no mundo moderno não exista mais esse espaço. Antes, é que ele foi dominado por uma agenda de assuntos e por um modo de ser que não faz parte da sua gênese identitária, isto é, do modo de vida da economia doméstica. Koyzis ainda ressalta aquilo que no seu ponto de vista seria o objetivo da política, a saber, a conciliação dos interesses existentes. Sua afirmação mais uma vez pode ser assimilada à ideia arendtiana de que os assuntos públicos possuem uma natureza fluida e dinâmica, ou como ela mesma responde a Richard Bernstein na Conferência no Canadá, que a política lida com "coisas que não podem ser calculadas" (ARENDT, 2010, p. 139). Quando o que se tem é a mera economia para a gerência da vida, algo típico da vida doméstica, galgando uma dimensão além da esfera privada, já não se pode dizer que isto seja política naquilo que Arendt acredita ser o seu significado original. Por fim, percebe-se que a glorificação do trabalho na sociedade do *animal laborans* promoveu um fenômeno de padronização e repetição semelhante ao processo mecanização, pelo qual alcançou até mesmo o comportamento dos indivíduos.

Intrinsecamente ligado a isso, a sociedade do *animal laborans* é marcada pela emergência da estatística como instrumento técnico da ciência econômica e social. O que possibilitou a ascensão da estatística foi justamente o fato de que os indivíduos se habituaram a um padrão de comportamento possível de ser submetido ao calculo matemático. A crise da política é percebida quando as ações humanas com o seu caráter de novidade e imprevisibilidade são desvanecidas, dando lugar a condutas disciplinadas e normatizadas. Uma vez atrofiada a capacidade de agir na sociedade contemporânea, abre-se precedentes a um modo de vida não político, mas técnico, burocratizado. Nesse sentido, o *animal laborante* previsível pode ser facilmente submetido a análises comportamentais como no caso do behaviorismo[33]. Isso pode ser percebido na própria

[33] A ascensão das ciências sociais, sobretudo a psicologia clínica e terapêutica a partir do início do século do século XX não escapou ao olhar analítico de Arendt. Ela demonstrou razoável preocupação com a expansão de tais ciências sociaes, principalmente com suas relações com o mercado econômico. A aliança, no início deste século, entre a psicologia clínica e experimental e o mercado econômico foi um fenômeno explorado por inúmeros pensadores. Podemos destacar a importânte pesquisa de Stuart Kirk e Herb Kutchins, que na obra *Nos fazendo loucos, DSM: a Bílbia psiquiátrica e a criação de transtornos mentais* (1997), apontam sinais de que indústrias farmaceutias norte-americanas contribuiram para a criação de nomeclaturas de transtornos mentais, no Manual de Diagnóstico e Estatística das Pertubações Mentais (DSM),da Associação Americana de Psiquiatria, com vistas à venda de remédios (KUTCHINS; KIRK *apud* ILLOUZ, 2011, p. 173). Segundo Arendt, tais ciências incorrem no erro de reduzir a totalidade humana. Como ela acentua que: "Como ciências do comportamento, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado" (AREDNT, 2014, p. 55).

amplitude do uso de números estatísticos como ferramenta de campanha político partidária. Dados como as variações da distribuição de renda; índice de homicídios, analfabetismo e desemprego; atendimentos na saúde pública; previsão de crescimento da economia são exemplos de como a estatística é elemento de grande interesse nas agendas e propostas políticas mundo presente. Obviamente o levantamento e obtenção de dados como exemplificados acima possui fundamental importância no esforço para o desenvolvimento de uma comunidade. Todavia, a face obscura disso é que fica evidente que a política moderna tem se tornado mera gestão e administração de números e pessoas. Nota-se, desse modo, a estreita relação entre a consagração do comportamento e o uso da estatística como ferramenta técnica da sociedade do *animal laborante,* como Arendt ressalta:

> É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais, que está na base da moderna ciência econômica, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com seu principal instrumento técnico, a estatística, se tornou a ciência social por excelência (ARENDT, 2014, p. 51)

A união percebida por Arendt entre a padronização de comportamentos, a ascensão das ciências sociais e a glorificação da economia, formou o ambiente tangível da sociedade do *animal laborans*. A socióloga israelense Eva Illouz concorda com Arendt ao dizer que: “o eu privado nunca foi tão publicamente posto em ação e atrelado aos discursos e valores das esferas econômica e política” (ILLOUZ, 2011, p. 11-12). Os diagnósticos de Eva Illouz sobre a sociedade moderna caminham em, grande medida, paralelamente ao pensamento de Arendt. O projeto da socióloga consiste em estabelecer uma estreita relação entre o capitalismo e a exploração da área afetiva dos indivíduos. Com efeito, a fusão entre o capitalismo e a cultura dos afetos suscitou, na visão de Illouz, uma diluição entre as esferas pública e privada. Nesse sentido, partindo de um prisma não explorado por Arendt, qual seja, o campo dos afetos, Illouz compartilha da mesma proposta arendtiana no que diz respeito às mutações das fronteiras entre público e privado na Modernidade. Nas palavras de Illouz:

> Minha tese é que a criação do capitalismo caminhou de mãos dadas com a criação de uma cultura afetiva intensamente especializada, e que, quando nos concentramos nessa sua dimensão – em seus sentimentos, por assim dizer -, podemos descobrir-nos em condições de revelar uma outra ordem na

> organização social do capitalismo... Quando encaramos os sentimentos como personagens centrais na história do capitalismo e da modernidade, a divisão convencional entre uma esfera pública desprovida de afetos e uma esfera privada saturada deles começa a se dissolver, à medida que se evidencia que, ao longo de todo o século XX, os homens e mulheres da classe média foram levados a se concentrar intensamente em sua vida afetiva, tanto no trabalho quanto na família, usando técnicas similares para trazer o eu e suas relações com os outros para o primeiro plano (ILLOUZ, 2011, p. 11)

O deslocamento da vida afetiva para o primeiro plano, tomando dimensões inéditas no modo de ser dos indivíduos, pode ser considerado um sintoma da sociedade do *animal laborante*, pois, como afirma Illouz, o campo afetivo pertencia estritamente à esfera privada. Ainda em concordância com Arendt no que diz respeito ao fenômeno do comportamento, Illouz destaca a eminência da produção literária de obras de autoajuda que se afiguram como verdadeiros "manuais de instrução", onde prometem oferecer indicações de como se deve viver:

> Grande parte do material cultural contemporâneo nos chega sob a forma de conselhos, advertências e receitas do que fazer, e, considerando-se que em muitos *loci* sociais o eu se faz sozinho – recorrendo a diversos repertórios culturais para decidir seu curso de ação-, é provável que a literatura de aconselhamento tenha desempenhado um papel importante na configuração dos vocabulários pelos quais o eu compreende a si mesmo (ILLOUZ, 2011, p. 20)

Os livros de aconselhamento são amplamente consumidos pela sociedade atual que cada vez mais está à procura de "chaves para o sucesso pessoal e profissional", ou "dicas para uma vida boa". Tais produções desenvolveram um sítio próprio de linguagem que pode ser absorvido por qualquer indivíduo. Tem como objetivo a compreensão e consequentemente a gestão dos hábitos do homem moderno. Acertadamente, Illouz reconhece que esse sítio de linguagem, ao qual ela designa "comunicação", se tornou um repertório cultural, como ela salienta:

> O modelo linguístico da comunicação é uma ferramenta e repertório cultural usado como um modo de ajudar a coordenar os agentes *entre e dentro* deles mesmos, ou seja, de coordenar relações entre pessoas tidas como iguais e dotadas dos mesmos direitos, e coordenar o complexo aparelho cognitivo e afetivo necessário para fazê-lo. A "Comunicação", portanto, é uma tecnologia de manejo do eu que se apoia largamente na linguagem e na administração adequada dos sentimentos, mas com o objetivo de instaurar uma coordenação inter e intra-afetiva (ILLOUZ, 2011, p. 31)

Como esboçado acima, a comunicação tem como tarefa a administração e coordenação dos afetos, bem como dos comportamentos. Não é acidental que a comunicação tem se tornado objeto de exploração de vários segmentos, tais como o Marketing, a Educação, o Mercado de trabalho, etc. Desse modo, a comunicação se torna aliada do padrão comportamental no estabelecimento de "coordenação dos agentes", dando lugar às "teias de relações" dos sujeitos de ação. A diferença se manifesta no fato de que enquanto a comunicação exige uma postura uniforme entre os indivíduos, a "teia de relações" se identifica com um campo de possibilidades de manifestações de agentes livres, que são iguais, mas também distintos uns dos outros.

A comunicação aliada às técnicas das ciências comportamentais, ao qual Illouz intitula "comunicação terapêutica", possui um aspecto severamente negativo. Isto significa que sua presença no corpo social alavanca cada vez mais uma inabilidade para ações diante de fatos inéditos e imprevisíveis. Ou seja, a padronização dos afetos e comportamentos estimulam uma universalidade prejudicial, pois atravancam as atuações dos indivíduos diante de casos singulares:

> A comunicação terapêutica instila na vida afetiva um caráter procedimental que faz os sentimentos perderem sua indexicalidade, sua capacidade de nos orientar com rapidez e de maneira não autorreflexiva na rede de nossos relacionamentos cotidianos. Instilar uma série de procedimentos a fim de administrar os afetos e substituí-los por padrões de fala adequados e normativos implica que os afetos são cada vez mais desinseridos e desvinculados de atos e relações concretos e particulares (ILLOUZ, 2011, p. 58)

Fica evidente, na citação acima, que a desassociação entre os afetos e os atos concretos e particulares através de padrões de fala normativos é um fenômeno moderno típico daquilo que estamos chamando de sociedade do *animal laborans.* Isso pode ser melhor compreendido como um movimento que o campo afeito percorre, saindo da esfera privada rumo a um lugar público, se tornando um elemento uniforme e padronizado, e assim perdendo sua capacidade de lidar com os assuntos peculiares e contingentes típicos das relações humanas. No mundo dominado pelo *animal laborans* as tentativas de conduzir as questões privadas à dimensão pública sempre acarretará em algum tipo de distúrbio. Illouz ainda nos ajuda a assimilar esse fato quando ressalta que "a narrativa terapêutica transforma os sentimentos - a culpa, no caso – em objetos públicos, a serem

expostos, discutidos e debatidos. O sujeito participa da esfera pública através da interpretação e da exposição de sentimentos 'privados'" (ILLOUZ, 2011, p. 76-77).

A segunda característica da sociedade no *animal laborans* a ser considerada é que ela se tornou uma sociedade de consumidores. Esse traço distintivo do mundo moderno que é fruto do desdobramento da vitória do *animal laboras* sobre as demais atividades da *vita activa,* tem implicações diretas com a crise da política. Uma vez que o trabalho se tornou o intento máximo na modernidade, a durabilidade do mundo e a pluralidade humana deram lugar aos anseios do cidadão consumidor. Com efeito, a crise política se torna latente pois a dinâmica do consumo não é capaz de promover uma estabilidade do mundo objetivo, muito menos uma atmosfera para o mundo da pluralidade humana. Esse tom negativo em relação à impossibilidade da sociedade de consumidores em cuidar dos assuntos do mundo é pelo fato de que "sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena á ruína tudo em que toca (ARENDT, 1972, p. 257). Usando a metáfora do teatro, podemos dizer que em um cenário anterior à sociedade moderna, existia uma preocupação em construir um mundo duradouro e estável (como os teatros enquanto construções), bem como um mundo que possibilitasse a manifestação pública de agentes livres numa teia de relações (como a própria peça teatral). Esses dois elementos, isto é, a durabilidade e pluralidade do mundo, próprios das atividades da obra e ação respectivamente, são deixados de lado. Na sociedade do *animal laborans* o teatro perde espaço para uma vida de diversão.

> A sociedade de massas, ao contrário, não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo. Os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, ainda que possam não ser tão necessários para sua vida como o pão e carne (ARENDT, 1972, p. 257)

Essa busca por diversão toma semelhança da própria natureza da atividade do trabalho, isto é, a busca pela manutenção das necessidades da vida. Naquilo que Arendt chama de sociedade de massas, a diversão se tornou necessidade e um meio de consumo. A análise do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han é assertiva e vai de encontro com o pensamento de Arendt quando ele diz que: "Hoje, o mundo não é um teatro no qual são representadas e lidas ações e sentimentos, mas um mercado onde se expõem , vendem e consomem intimidades" (HAN, 2017, p. 80). O reconhecimento do

mundo contemporâneo como um mercado é significativo, pois ressalta com precisão a sua dinâmica consumista. Nesse mundo como um mercado, os indivíduos colocam à "venda" não é apenas as obras de suas mãos, mas também as carências e necessidades privadas do seu ser.

A partir do momento em que a diversão se torna um bem de consumo, ela se adequa no caráter de imediatismo, desgaste e descartabilidade peculiar à atividade do trabalho. Com a ascendência da diversão, a própria cultura sofreu transformações. A palavra cultura é de origem romana, derivada de *colere,* que significa "cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar – e relaciona-se essencialmente com o trato do homem com a natureza" (ARENDT, 1972, p. 265). Logo, na sociedade dominada pelo *animal laborans,* a cultura que intentava denotar preservação, sede á diversão que indica destruição. Enquanto Arendt demonstra reconhecer uma crise da cultura, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, ao tratar sobre sociedade de consumo, reporta-se a uma transformação da cultura:

> Esta nossa sociedade é uma sociedade de consumidores. E, como o resto do mundo visto e vivido pelos consumidores, a cultura também se transforma num armazém de produtos destinados ao consumo, cada qual concorrendo com os outros para conquistar a atenção inconstante/errante dos potenciais consumidores, na esperança de atraí-la e conservá-la por pouco mais de um breve segundo (BAUMAN, 2010, p. 34)

A cultura modificada para um local designado ao consumo, na análise de Bauman, ainda preserva seu caráter de não permanência e efemeridade. E é por não possuir durabilidade que seja a cultura transformada ou a diversão se tornaram elementos de um mercado que tem em sua prática a criação paulatina de produtos que logo cairão no esquecimento. Essa falta de durabilidade típica do *animal laborans* alcançou não apenas os produtos de consumo, mas também as relações dos indivíduos. Do mesmo modo que a relação de consumo não permite algum tipo de aliança entre o produto e o consumidor, Bauman aponta que no mundo moderno os vínculos humanos que requerem níveis de fidelidade também estão fadados ao desaparecimento.

> No mundo líquido-moderno, a solidez das coisas, assim como a solidez dos vínculos humanos, é vista como uma ameaça: qualquer juramento de fidelidade, qualquer compromisso a longo prazo (e mais ainda por prazo determinado)

> prenuncia um futuro prenhe de obrigações que limitam a liberdade de movimento e a capacidade de perceber novas oportunidades (ainda desconhecidas) assim que (inevitavelmente) elas se apresentarem (BAUMAN, 2010, p. 40-41)

A sociedade do *animal laboras* não almeja responsabilidades com o mundo, muito menos com os seus pares. Tal ameaça se dá devido ao próprio modo de ser da vida no mundo que Bauman conceitua como "líquido-moderno", ou seja, de que as relações humanas foram tragadas pelo imediatismo assim como o elo trabalho-consumo para a manutenção da vida. Em consequência, tal ameaça é percebida pela compreensão de liberdade. Enquanto no mundo Antigo a liberdade possuía um atributo ativo, ou seja, liberdade para agir, no mundo moderno a liberdade é adjetivada por um receptivo, isto é, liberdade para obter, adquirir.

A falta de responsabilidade com a durabilidade e permanência no mundo é intrínseca ao modo de vida consumista que por sua vez é exploratória. Não é por acaso que Arendt reconhece no surgimento da era moderna três acontecimentos que podem ser identificados como exploratórios. A descoberta da América e a exploração de toda a Terra; a Reforma Protestante e a exploração do acúmulo de riqueza individual e social; a invenção do telescópio e a exploração do universo (ARENDT, 2014, p. 307). Em decorrência de tais desdobramentos exploratórios, o homem moderno perdeu a confiança no mundo. Byung-Chul Han capta essa relação quando afirma que a exploração impossibilita da construção de um mundo capaz de se tornar habitação. Em suas palavras:

> Exposição é exploração, e seu imperativo aniquila o próprio *morar*. Quando o próprio mundo se transforma em espaço de exposição, já não é possível o *habitar*, que cede lugar à propaganda, com o objetivo de incrementar o capital da atenção do público (HAN, 2017, p. 33)

Ao associar exposição e exploração, Han aponta para o uma realidade do mundo consumista contemporâneo, a saber, de que o público se torna lugar de publicidade, de exposição dos aspectos privados. Com efeito, o mundo da propaganda não pode fornecer um ambiente durável capaz de se estabelecer morada dos homens. A exposição e a propaganda carecem de permanência, pois elas estão destinadas ao desaparecimento assim que o produto for consumido ou esgotado. A própria Arendt salienta um contraste

entre a exposição e a apresentação. Para ela, as motivações entre uma autoexposição e uma autoapresentação são oriundas de princípios dispares, um de caráter privado, o outro de caráter público. Quem elucida tal oposição é Bethania Assy, ela aponta:

> Autoexposição pode ser definida como uma noção deflacionada de *Shein*, uma mera "urgência de aparecer", com as propriedades que qualquer criatura viva apresenta, demandando a noção simplificada de consciência tal qual compartilhada com o reino animal em geral. A noção de autoexposição é significativa somente na medida em que serve para reforçar a ideia de que a aparência não corresponde ao *inner self*. De acordo com Arendt, até mesmo o conceito alemão de *Selbstdarstellung* pode ser equivoco, já que na realidade ninguém se apresenta como um self e sim como uma pessoa ou criatura. Autoapresentação, diferentemente, refere-se à decisão ativa e consciente de escolher a imagem que apresentamos por meio da fala e dos atos (ASSY, 2015, p. 41)

A última característica da sociedade do *animal laborans* a ser destacada é que ela se tornou uma sociedade midiática. O mundo da mídia talvez seja aquele que mais desafia o conceito arendtiano de público e privado[34]. Suas peculiaridades, possibilidades e mutações garantem uma enorme complexidade de relações entre a esfera particular e a esfera pública. O terreno se torna mais penoso quando ao tratar das tecnologias de mídia reconhecemos que Arendt pouco escreveu sobre o tema. Não obstante, as suas conclusões sobre a sociedade moderna nos oferecem um pavimento seguro para caminhar pelo assunto. O que podemos admitir, desde já, é a evidência de que não só o mundo da mídia foi apropriado pela sociedade do *animal laborans*, mas também que o próprio modo de vida desta se tornou vinculado àquele.

Para estabelecer uma relação entre o pensamento arendtiano e o emprego das mídias pelo homem moderno, utilizaremos os conceitos de introspecção e distinção que a autora desenvolve na obra *A Condição Humana*. Arendt afirma que uma das consequências do processo de secularização foi que o homem moderno perdeu a fé na imortalidade da vida e na estabilidade do mundo. Ela continua o raciocínio revelando que:

> O homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia

[34] Um exemplo marcante é o uso das redes sociais, onde se arquiteta certo ambiente público virtual em que os usuários, em menor e maior nível, expõem sua vida privada.

> experienciar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma... O próprio pensamento, quando se tornou um "cálculo de consequências", passou a ser uma função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós (ARENDT, 2014, p. 398-399)

Ao perder a esperança no mundo futuro e na imortalidade da vida, o homem moderno foi arremessado para aquele mundo em que julgava estar totalmente protegido das hostilidades da existência exterior, ou seja, o mundo do ego, do *cogito* cartesiano. Todavia esse estado de isolamento não lhe pode garantir nada além de processos vazios da mente. O problema é que o ego, ou a mente humana, não é capaz de estabelecer um mundo comum entre homens. "O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum" (ARENDT, 2014, p. 351). No equivoco de tentar constituir um mundo a partir da introspecção, o homem moderno contradita a sua própria condição humana de pluralidade. Ao retornarmos nossa atenção ao fenômeno da internet, podemos identificar que o conceito arendtiano de introspecção se faz coerente em relação a um comum uso que os indivíduos dessa ferramenta. Quem diagnosticou esse feito foi Eva Illouz, como ela aponta:

> A tecnologia da internet posiciona o eu de maneira contraditória: faz o sujeito dar uma virada profunda para dentro, isto é, exige que ele se concentre em seu próprio eu para captar e comunicar a essência única que há nele, sob a forma de gostos, opiniões, fantasias e compatibilidade afetiva; por outro lado, a internet também faz do eu uma mercadoria de exibição pública (ILLOUZ, 2011, p. 114)

Acertadamente Illouz reconhece que a internet desloca o eu para uma postura contraditória à sua condição, isto é, ao invés de se lançar para fora a partir da abertura para relacionamentos com seus pares, ele toma o caminho da introspecção. Esse retorno ao próprio eu se dá por uma ânsia em assimilar a sua própria substância a partir de percepções dos próprios afetos. Porém a internet promete um suposto espaço público. Contudo, esse espaço público não é aquele que promove a possibilidade da ação e discurso de homens livres como a concepção da Grécia Antiga, antes, ela na verdade expõe as privatividades do indivíduo em um mercado de exposição. O mundo virtual pode oferecer inúmeras possibilidades para inúmeros fins. Todavia, sua existência não

pode substituir o mundo concreto por motivos como por exemplo da verdade de que o público virtual é formado por uma plateia inacessível:

> A internet torna visível o eu privado e o exibe publicamente para um plateia abstrata e anônima, a qual, no entanto, não é pública (no sentido habermasiano da palavra), e sim uma agregação de "eus" particulares. Na internet, o eu *psicológico privado* torna-se uma representação pública (ILLOUZ, 2011, p. 113)

Apesar de mencionar Habermas quando se refere ao conceito de público, podemos dizer que as afirmações de Illouz encontram afinidade com o pensamento de Arendt. Pode-se perceber que a ascensão dos assuntos privados à esfera pública típica da dinâmica do *animal laborans* penetrou também o campo virtual.

O segundo conceito arendtiano a ser empregado faz parte da categoria da ação humana, qual seja, a distinção existente entre os seres humanos. A garantia da existência de um espaço capaz de prover a manifestação da ação e discurso dos seres humanos se associa ao fato de que esses possuem elementos que os tornam iguais, compreensíveis uns aos outros. Do mesmo modo, eles possuem elementos que os tornam diferentes, singulares em relação aos demais. Por se manifestarem no espaço público através de suas singularidades, os homens concebem um movimento dialético onde a distinção se porta como uma antítese. Igualdade e distinção são aspectos basilares da pluralidade humana. Com o advento das mídias, sobretudo as redes sociais, a pluralidade humana sofre ameaça de desaparecimento justamente pelo fato de que elas edificam um espaço exclusivamente uniforme. Esse espaço suprime a distinção, a antítese, o que Byung-Chul Han denomina de *fora*. Ele diz:

> As mídias sociais e sites de busca constroem um *espaço de proximidade* absoluto onde se elimina o *fora*. Ali encontra-se apenas o si mesmo e os que são iguais; já não há mais negatividade, que possibilitaria alguma modificação. Essa *proximidade digital* presenteia o participante com aqueles setores do mundo que lhe *agradam*. Com isso, ela derriba o caráter público, a consciência pública; sim, a consciência *crítica*, privatizando o mundo. A rede se transforma em esfera íntima ou zona de conforto (HAN, 2017, p. 81)

Han nos chama a atenção para a necessidade do *negativo* para a existência de um espaço público. Esse fora é o *negativo*, o outro, o essencial para a constituição de um ambiente plural. Por ele o movimento dialético mantem sua existência no espaço

público. Ele possibilita a modificação, a mudança. Uma vez que é na esfera privada que os homens são sobremaneira iguais, seja em sua natureza ou em seus anseios, as mídias se assemelham a essa dimensão. Com uma fracassada pretensão de se tornar um ambiente público, as mídias se tornam o oposto exatamente por abolir a consciência crítica e antitética do caráter público. As mídias são um terreno fértil no mundo contemporâneo que nos revelam como pretensa ascensão dos assuntos do *animal laborans* alcança lugares inéditos.

Diante da exposição das peculiares transformações que a sociedade do *animal laborans* trouxe à existência do mundo moderno, caminhamos para o terceiro capítulo buscando estabelecer vínculos entre o modo de vida da sociedade contemporânea e o surgimento de uma nova configuração de mal. Além de assumir o risco em esquadrinhar aspectos comuns entre os dois temas, nosso exercício se deterá em inquirir um ponto de contato dos temas através das próprias obras de Arendt.

Capítulo III: O *Animal Laborans* e a ausência de mundo

> *Ficamos pobres. Abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do "atual".* (Walter Benjamin)

A crise dos refugiados que se instaurou no século XX, trazendo a milhares de pessoas o terrível estado de ausência de mundo é uma parcela do fenômeno de alienação que, no mundo moderno, não ficou de posse exclusiva das organizações totalitárias. Não foi apenas a postura antissemita e imperialista desses regimes que ocasionou a eclosão de um povo sem uma pátria. Apesar de esse ocorrido ter se tornado amplamente perceptível, há outro fato que fez com que, na modernidade, os indivíduos se tornassem

refugiados, mesmo que ainda vivendo em sua nação de origem. Esse fato se tornou um tema que permeou o pensamento de Arendt e foi expresso, dentre outras obras, em *A Condição Humana*. Trata-se da conduta de uma vida sem mundo, uma alienação talvez até mais danosa do que aquela gerada pelo totalitarismo, uma vez que tem um alcance universal e uma recepção não coercitiva, mas voluntária por parte dos indivíduos.

A condição que Arendt experimentou em um momento de sua vida, aquela de não pertencimento, de banimento, e de exilada, contribuiu vivamente para as suas reflexões sobre a necessidade de cuidado e de amor ao mundo. Apesar de sentir na pele os horrores da condição de pária, sua preocupação se voltou também àquela forma mais sutil de alienação do mundo, a saber, ao modo de vida da sociedade marcada pela postura do *animal laborans* vitorioso. O indício da ausência de mundo presente na contemporaneidade é um tópico de demanda política, uma vez que para Arendt o mundo não significa apenas um espaço geográfico. Esse importante conceito continuamente empregado por ela foi bem esclarecido na ocasião do discurso da aceitação do Prêmio Lessing, da cidade Livre de Hamburgo, texto que faz parte dos escritos *Homens em tempos sombrios*. Em suas palavras: "Mas o mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa. O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) – é hoje o objeto de maior interesse e revolta" (ARENDT, 2008, p. 11). O mundo para Arendt, como fica evidente na citação acima, e o espaço entre os homens, um ambiente promotor de mediação entre os sujeitos. Por isso se pode afirmar uma natureza política ao pensar sobre a alienação do mundo uma vez que ela desvanece justamente o espaço das relações dos assuntos humanos, o espaço da política. Ao dar ênfase às consequências da alienação do mundo em sua obra *A Condição Humana*, percebe-se a existência da política como uma linha temática presente desde *Origens do Totalitarismo*. Nesse sentido, apesar de concordarmos com Margaret Canovan quando ela ressalta que em *A Condição Humana* Arendt "não oferece nenhum programa político" (CANOVAN, 1992, p. 154, tradução nossa), não consideramos razoável a sua afirmação de que "O livro tem uma relevância política consideravelmente menor do que Origens do Totalitarismo ou Sobre a Revolução*"* (CANOVAN, 1992, p. 154, tradução nossa). A obra *A Condição Humana* constitui um importante ensaio político, sobretudo por sua perspectiva na análise das alterações da esfera pública ocorridas com o advento da modernidade. Isto posto, nosso caminho no presente capítulo se faz pelo exame da característica antipolítica do modo de vida do *animal laboras*, marcado pelo

desaparecimento do espaço público. E, seguidamente, buscaremos estabelecer uma correspondência entre a sociedade do *animal laborans* e o conceito de banalidade do mal.

3.1 *Animal laborans:* O antipolítico e o desaparecimento do espaço público.

Arendt focaliza três eventos que suscitam a alienação do mundo moderno: A descoberta da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. O primeiro, ao possibilitar o mapeamento de toda a terra, ocasionou aos seres humanos um senso de "apequenamento do globo" (ARENDT, 2014, p. 309) quando a distância foi superada pela velocidade. A consequência disso é que "qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato" (ARENDT, 2014, p. 311). O segundo, a Reforma Protestante, traz dois elementos – um tanto paradoxais -, que favoreceram a alienação do mundo. O primeiro deles é a crença na vida eterna após a morte, uma vida distante desta nesse mundo "perverso e pecaminoso". O segundo, é o surgimento de uma nova configuração da vida econômica que visa a acumulação de bens, oriunda da "expropriação do campesinato, consequência imprevista da expropriação da propriedade da igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do sistema feudal" (ARENDT, 2014, p. 311). O terceiro, fomentou a alienação do mundo ao possibilitar aos homens o conhecimento e a possível exploração de outros mundos. Desta forma, em certa medida todos os três eventos cooperaram para que o homem do mundo moderno perdesse o encantamento com o mundo. A alienação acarretou uma falta de preocupação com a construção de um ambiente estável e duradouro. Isso não significa que o homem moderno, aquele marcado pelo modo de vida do *animal laborans,* não tenha nenhuma preocupação. Antes, ela apenas foi redirecionada, do mundo constituído pelo espaço entre os sujeitos, para os interesses privados e as carências vitais do próprio indivíduo. O cuidado com o mundo, que envolve o cuidado com os outros, deu lugar ao mero cuidado de si. Como Adriano Correia destaca:

> Uma característica fundamental desta sociedade, e que representa uma novidade no âmbito político, é o fato de que as pessoas não mais vivem juntas por partilharem interesses ou para constituir um espaço público com vistas ao exercício da liberdade política, mas por partilharem necessidades biológicas diretamente relacionadas à sobrevivência individual e da espécie (CORREIA, 2014, p. 66-67)

Como apontado acima, o "estar junto" desta sociedade não tem o sentido político de edificar um mundo comum aos seus moradores. Antes, o "estar junto" é apenas uma necessidade estritamente privada, uma economia dos interesses individuais. O desaparecimento do espaço público se dá também na sua própria transformação em um espaço de "relações anônimas entre indivíduos" (VAZ, 2016, p. 209). Uma vez que a associação dos indivíduos não tem como finalidade a construção de um espaço onde existe liberdade e pluralidade, não se pode dizer que há aí um exercício da política. Antes, essa associação se assemelha a um mercado de trocas. Na sociedade moderna a política perde espaço para a economia.

Por conseguinte, além dos três eventos que marcaram o acarretamento da alienação do mundo na modernidade, é relevante destacar outro acontecimento que corrobora para tal alienação, a saber, a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. Sobre isso Arendt afirma que:

> A promoção da atividade do trabalho foi precedida por certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*, altamente característicos da era moderna e que, realmente, resultaram quase automaticamente da própria natureza dos eventos que deram origem à era moderna (ARENDT, 2014, p. 380)

Apesar de não ser a atividade humana política por excelência, a obra garante certa preservação do mundo, pois a fabricação assegura a durabilidade diferentemente daquilo que é produzido para o consumo, que desaparece logo que é utilizado. A vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* se dá justamente pelo fato de que no mundo moderno até mesmo os objetos fabricados com a finalidade de durabilidade são apossados pelo processo de produção de bens de consumo. Relacionando esse acontecimento à questão política, podemos dizer que a vitória do *animal laborans* alcança o ponto mais extremo de uma postura avessa à esfera pública. Como Adriano Correia assinala: "Os ideais de permanência, durabilidade e estabilidade, do *homo faber*, foram substituídos pelo ideal da abundância, do *animal laborans*: a própria vida mina

então a durabilidade do mundo" (CORREIA, 2014, p. 64). Ainda que a atividade da obra não promova um espaço político, ela contém um elemento público, pois o fabricante necessita de um local entre outros indivíduos para a exposição de sua obra. Mesmo que o *homo faber* possa ser considerado apolítico, uma vez que seu objetivo não é a manifestação da ação num espaço de liberdade, tem ainda na figura da feira um lugar para a vivência, uma experiência coletiva. Já o *animal laborans* não possui essa experiência comum. Ele é marcado pelo sentimento de acosmismo, de negação do mundo. Pior que apolítico, o *animal laborans* é antipolítico. Seu modo de vida solapa qualquer tipo de experiência plural. Assim, solipsismo e acosmismo são membros interligados nesse modo de vida. O que garante a permanência do mundo é a experiência com os outros. A realidade do mundo se dá pela relação constante entre os sujeitos livres. O acosmismo do *animal laborans* denota a ideia da sociedade de massas como uma coabitação sem interação. Arendt acertadamente utiliza o exemplo da mesa em um ritual de Espiritismo como um símbolo político de união e distinção dos indivíduos:

> A estranheza de tal situação assemelha-se a uma sessão espírita na qual determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, vissem subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas, mas tampouco teriam qualquer relação entre si por meio de algo tangível (ARENDT, 2014, p. 65)

Como podemos perceber, Arendt chama a atenção para o caráter antipolítico da sociedade moderna, pois a aglomeração de pessoas não significa necessariamente o estabelecimento de um espaço para a ação. Antes, o espaço público desaparece, dando lugar a uma anomalia em que já não é possível definir fronteiras entre o que une e o que distingue as pessoas. A sociedade do *animal laborans* é como a sala sem mesa. A mesa simbolicamente significa um subsídio comum externo que media a relação e estabelece limites a ela. Pelo seu modo atomizado de ser, a associação se torna um mal necessário para ele, e não uma oportunidade de estabelecer uma relação política em seu sentido fundamental.

O sentimento de não mundanidade, de falta de esperança no futuro do mundo visivelmente perceptível no comportamento individualista e imediatista típico da sociedade do *animal laborans* é que faz com que ela se torne um corpo social

antipolítico. O que está em jogo é a ameaça que essa atitude antipolítica traz, que promove o desaparecimento do espaço público. Vale indagar, a essa altura, o que constitui o desaparecimento desse espaço público. A preocupação de Arendt a respeito desse tema é crucial para o nosso entendimento sobre o valor que ela atribui à política. Uma vez eliminado esse espaço comum entre os homens, a liberdade, o poder da ação e a possibilidade de novas realizações humanas em prol de um lugar melhor para se viver em comum também são todos destinados ao desaparecimento. O declínio do espaço público significa a ruína da política. E esses acontecimentos podem ser percebidos no advento do mundo moderno.

Quando volta à antiguidade grega, Arendt tem ciência de que esse espaço existente na vida dos cidadãos daquela época não era garantido por um local fisicamente delineado. Ela nos adverte quanto ao fato de que a *pólis* não deve ser definida como uma "localização física", mas como uma organização do mundo comum que resulta do agir e falar em conjunto, visto que "seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam... a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar"(ARENDT, 2014, p. 246). Podemos concluir que com a vitória do *animal laborans* o que desaparece não é um espaço físico. Mas sim a dinâmica original do espaço público. O aspecto teleológico do espaço público. Quem muito bem capta as decorrências do desaparecimento desse espaço é Anne Amiel, como podemos notar em suas palavras:

> O ascendente do social que ameaça privado e público nos seus sentidos primeiros é simultaneamente uma "subjetivização" e uma "desindividualização". As diversas expressões usadas por Arendt: intimidade, evaporação do concreto, perda do lugar concreto no mundo, designam as modalidades segundo as quais os indivíduos são expulsos do mundo, reenviados para si mesmos, quer esse reenvio se efetue por recurso à introspecção quer o seja pelo dispêndio de força de trabalho. Privados de verdadeira pluralidade, da companhia construída de verdadeiros pares, e portanto de verdadeira possibilidade de individuação, os indivíduos veem-se reenviados para a identidade, ou, se preferir, para o conformismo inerente à esfera da necessidade, ou do vital, quaisquer que sejam as formas que elas tomem (AMIEL, 2003, p. 149-150)

Aquilo que Amiel chama de ascendente do social é o mesmo que temos denominado de sociedade do *animal laborans*. Com isso, a escalada desse

acontecimento a partir da manifestação do comportamento de introspecção, supressão do concreto e a perda do lugar no mundo ocasionou um modo de vida em que os sujeitos já não afirmam a sua singularidade e individuação por justamente estarem presos a um conformismo característico da massa. Nesse sentido o mundo plural, o espaço da aparência e da liberdade, cedeu lugar a um ambiente não político devido a ser regido pela dinâmica da esfera da necessidade vital. O público no mundo moderno se tornou um ambiente distante daquele da *pólis,* explorado por Arendt, para se tornar um local de mera associação de indivíduos uniformes na busca da satisfação de suas carências privadas. O declínio desse espaço fez com que a política se tornasse mera administração da vida.

Diante do exposto nossa pressuposição é que juntamente com as transformações ocorridas no mundo moderno, aquelas encontradas no modo de vida da sociedade do *animal laborans,* há o surgimento de um fenômeno igualmente inédito e que foi tema de investigação de Arendt. Nosso objetivo é explorar pontos de contato entre a fisionomia dessa sociedade e o conceito de banalidade do mal.

3.2 A sociedade do *animal laborans* e a banalidade do mal: pontos de contato.

O que resta da banalidade do mal? Pode o significado desse conceito estar limitado a uma nova modalidade de mal fomentada pela dinâmica de um regime totalitário e encontrada na figura de um ex-oficial do regime nazista? Poderia esse conceito transcender esses fatos históricos de modo que ainda possamos encontrar suas evidências no tempo presente? Apesar dos regimes totalitários como o nazismo, desaparecerem do mundo ocidental dando lugar, em maior ou menor grau, a uma forma de governo de natureza democrática, ainda se pode perceber um perfil de maldade paralelo àquela explorada por Arendt. Ainda que existam inúmeros tratados dos mais variados campos filosóficos sobre o problema do mal, sendo que em sua maioria pensados como um problema moral, é necessário destacar que a questão do problema do

mal abordado por Arendt não é de cunho moral ou religioso, antes, político. Nosso objetivo ao buscar uma relação entre o modo de vida do *animal laborans* como potencializador do mal se dá como pano de fundo pelo fato de que para Arendt a reflexão sobre o mal não está apenas no campo ético, mas também no político. Como o Professor Odilio Alves Aguiar aponta: "O mal é abordado, desse modo, na perspectiva ético-política e não na visão moral ou religiosa" (AGUIAR, 2018, p. 28). Ao buscar estabelecer elementos comuns entre o conceito de banalidade do mal e o da vitória do *animal labornas,* entendemos que no mundo moderno essas duas categorias estão vividamente presentes e em certo grau entrelaçadas. Quem nos ajuda a caminhar por essa trilha é a Professora e Pesquisadora espanhola, Fina Birulés. Em seu texto sobre o mal em Hannah Arendt ela reconhece que:

> Precisamente uma das perguntas que ocupará a reflexão arendtiana, especialmente depois do processo de Eichmann, será: que relação pode se estabelecer entre a incapacidade de pensar, isto é, de julgar, e a indiferença em relação à realidade, a ausência de responsabilidade própria do mal contemporâneo? (BIRULÉS, 2008, p. 174. Tradução nossa)

Embora as reflexões sobre a relação entre a incapacidade de pensar e julgar tenham um papel fundamental no pensamento arendtiano sobre a banalidade do mal, de modo que será examinado adiante, por hora vale ressaltar o entendimento de Birulés sobre a conexão entre a indiferença em relação à realidade – aspecto presente no modo de vida do *animal laborans*, e a contemporaneidade dessa nova aparência do mal. Tal afirmação nos ajuda a assimilar a importância de abordar o vínculo desses dois fenômenos, preocupação presente já nas meditações de Arendt, como afirma Birulés.

A associação entre indiferença à realidade e ausência de responsabilidade característica desse mal inédito, apontada por Birulés, não é o único ponto de contato entre os dois conceitos sobre os quais Arendt se debruçou. O Professor Berel Lang aponta para um fato presente nas transformações do mundo moderno ocasionadas pela vitória do *animal laborans,* a saber, o desmantelamento das fronteiras entre o espaço público e o privado. Ao expor a problemática arendtiana sobre esse mal na política, ele diz:

> Seu relato da política do mal refletia o conflito entre os domínios privado e público que afetara sua própria vida, assim como as vidas de quase todos os judeus europeus na primeira metade do século XX. Não é necessário ressaltar que o mesmo conflito, em termos apenas ligeiramente diferentes, continua no presente também. (LANG, 1994, p. 54. Tradução nossa)

Lang nos ajuda a reconhecer que a questão da banalidade do mal apresentada por Arendt não é um fenômeno exclusivo ao tempo dos regimes totalitários do século XX, muito menos um tipo de lesão experimentada apenas pelos povos perseguidos por esses regimes, a exemplo dos judeus. Antes, ele é algo que transcendeu um povo e uma forma de governo em específico. Além da indiferença à realidade e a perda dos limites entre público e privado, a concepção de banalidade do mal abrange outra compatibilidade com a ascensão da sociedade do *animal laborans*, qual seja, a sua manifestação temporal. Ambos são fenômenos originais da modernidade.

Para a contínua exploração do assunto da banalidade do mal, faz-se necessária uma exposição do seu fator motivador, isto é, o caso Eichmann.

3.2.1 A banalidade do mal e o caso Eichmann

No dia 31 de maio de 1962, Otto Adolf Eichmann, tenente da SS e responsável pela engenharia de transporte e deportações que possibilitou a Solução Final nos campos de extermínio nazistas, caminhou cerca dos quarenta metros que separavam a sua cela da câmara de execução. Suas últimas palavras antes do enforcamento foram: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” (ARENDT, 1999, p. 274). A expressão pouco autêntica proferida pelo acusado de crimes de guerra, crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, dentre outros, aponta a característica típica de um novo criminoso e uma nova configuração de mal que surgira na modernidade, um criminoso que não se enquadrava em nenhum código moral e religioso existente na tradição ocidental. Hannah Arendt expressa isto do seguinte modo:

> O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e

> assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDT, 1999, p. 299)

O criminoso prefigurado em Eichmann é um perfil típico do construto burocrático dos regimes totalitários do século XX, que transforma os homens em "funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando" (ARENDT, 1999, p. 312-313). A constituição de um novo tipo de criminoso originado do sistema totalitário faz surgir uma nova modalidade de mal, sendo este destituído de uma motivação maléfica. "Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de 'se provar um vilão'. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, não tinha nenhuma motivação" (ARENDT, 1999, p. 310). Tal compreensão de Arendt a respeito destes acontecimentos fez com que ela introduzisse o termo "banalidade do mal". Este termo foi utilizado por ela pela primeira vez no último capítulo de sua obra "Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal" [35]. Após narrar os últimos momentos antes da execução de Eichmann, Arendt finaliza seu relato do seguinte modo: "foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos" (ARENDT, 1999, p. 274).

Já em *Origens do Totalitarismo*, se pode notar a empresa de Hannah Arendt em lucubrar a respeito de um novo prisma ético-moral desvelado pela ruptura com a tradição ocidental da filosofia moral e da religião, bem como da aparição do arquétipo de um novo criminoso e juntamente com ele uma nova modalidade do mal, ao qual, tomando emprestado um termo kantiano, Arendt designa como "mal radical". Todavia, Arendt substitui o significado kantiano de um mal arraigado na natureza humana para a significação do "mal radical" como um mal absoluto, "sem precedentes que não pode ser reduzido a motivos compreensíveis nem racionalizados como pretendia Kant" (DI PEGO, 2016. p. 311. Tradução nossa).

---

[35] Arendt foi enviada para Jerusalém pela revista *The New Yorker* para cobrir o processo de Eichmann em 1961. A obra foi escrita em 1962 e lançada em 1963.

> É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um "mal radical", e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal exista, embora logo o racionalizasse no conceito de um "rancor pervertido" que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (ARENDT, 2012, p. 609)

O termo banalidade do mal causou grande alvoroço quando veio à tona na obra de Arendt, sobretudo no meio da comunidade judaica que em grande medida acusava Arendt de menosprezar os acontecimentos catastróficos ocorridos com o povo judeu durante o regime nazista. Para muitos, Arendt havia abandonado a ideia de "mal radical" anunciada em *Origens do Totalitarismo,* passando a considerá-lo somente como um mal trivial, banal. Merece destaque a troca de correspondências entre Gershom Scholem e Arendt sobre tal ocorrido. Scholem procurou apontar uma contradição entre os conceitos apresentados por Hannah Arendt, qual seja, o "mal radical" em *Origens do Totalitarismo,* e "banalidade do mal" em *Eichmann em Jerusalém.* Em correspondência à Arendt, datada em 23 de junho de 1963, Scholem argumenta:

> Depois de ler o seu livro sigo sem me convencer de sua tese sobre a banalidade do mal , tese de que, se há que dar crédito para o subtítulo , subjacente a todo o seu argumento. Esta nova tese soa como um slogan: não me produz, certamente, a impressão de ser o resultado de uma análise completa (uma análise como a que você nos forneceu com tanto poder de persuasão à serviço de uma tese bastante diferente, profundamente contraditória , em seu livro sobre o totalitarismo (ARENDT, 2016. p. 143. Tradução nossa)

Após refutar várias acusações que Scholem direciona a ela, Arendt, na correspondência devolvida a ele, reconhece a mudança de opinião referente ao conceito de mal.

> Tens muita razão: eu tenho mudado de opinião e já não falo de mal radical. Faz muito tempo que não nos vemos, do contrário teríamos seguramente falado antes sobre o assunto. (Ao passo que não entendo por que você qualifica minha expressão "banalidade do mal" de slogan. Pelo que sei, ninguém tem utilizado essa expressão antes de mim, mas isso carece de importância). Agora, com efeito, digo que o mal não é nunca radical, que só é extremo, e que carece de toda profundidade e de qualquer dimensão demoníaca. Pode crescer

> desproporcionalmente e reduzir todo o mundo a escombros precisamente porque se estende como um fungo pela superfície (ARENDT, 2016, p. 150. Tradução nossa)

Diferente do que alguns críticos apontam, Arendt nunca abandonou a ideia do "mal radical", antes, ocorre o fato de o que ela presenciou no julgamento de Eichmann não se ajustar em tal definição. Como aponta Adriano Correia:

> Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o "mal radical", tal como empregado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de 'banalidade do mal' mas representa de fato uma mudança de ênfase: da *superfluidade* e da destruição da humanidade no homem para a *ausência de pensamento*, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão (CORREIA, 2013, p. 76)

De modo análogo, Anabella Di Pego destaca com precisão o deslocamento de ênfase na compreensão do mal dada por Arendt: "Até aqui parece que o mal radical e a banalidade do mal resultam ser perspectivas complementares, posto que enquanto que o primeiro remete à caracterização do mal instaurado pelo nazismo, o segundo remete às motivações para cometê-lo" (DI PEGO, 2016, p. 320. Tradução nossa). Ainda sobre tal deslocamento, e apresentando o ponto de vista de Richard Bernstein, Di Pego destaca:

> Bernstein considera que Arendt "mudou sua opinião sobre um aspecto crucial do mal: a motivação para cometer esses crimes" substituindo sua primeira concepção de que são necessários motivos malignos para fazer o mal, pela tese da "banalidade do mal". Porém, entendemos que as duas explicações a respeito dos motivos se articulam, só o que se modifica é a ênfase que se concede a cada uma delas. Enquanto que em *Origens do Totalitarismo* Arendt destaca o papel da ideologia na configuração do mal radical – embora já tivesse advertido sobre o papel do burguês pai de família-, em *Eichmann em Jerusalém* entende que o determinante para a realização desse mal monstruoso não é a ideologia, nem os fanáticos e pervertidos, mas a implicação de numerosos homens normais nas maquinarias assassinas (DI PEGO, 2016. p. 323-324. Tradução nossa)

Essa talvez seja a maior lição das experiências totalitárias, a saber, que o processo de desumanização possibilita engendrar em homens comuns um modo de vida que os priva da capacidade de refletir sobre seus atos, podendo assim, realizar males pavorosos e ainda assim acreditarem estar fazendo algo comum. Foi a partir destes dois acontecimentos ocorridos no século XX, a saber, o fenômeno totalitário e, mais especificamente, o julgamento de Otto Adolf Eichmann (1961), que levaram Hannah

Arendt a repensar a moralidade na modernidade reconhecendo a insuficiência da tradição ocidental da filosófica moral e de códigos religiosos como preventivos da maldade humana.

> A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu alguma nova 'ideia' no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral (ARENDT, 2008, p. 332).

O surgimento de um novo tipo de mal oriundo dos acontecimentos citados, usurpou as antigas ferramentas de julgamento do bem e do mal. Assim, como o desmantelamento das categorias metafísicas e religiosas da tradição moral, pelas catástrofes ocorridas no século XX. Como pensar a moral e a ética sem o auxílio do corrimão da tradição? Sem os sistemas morais de outrora, como posicionar uma ética que preencha a lacuna moral deixada nas sociedades pós-totalitárias?[36]

Diante da apresentação do conceito de banalidade do mal a partir do julgamento de Eichmann, elencaremos três elementos que, a nosso ver, estabelecem um terreno comum com o modo de vida do *animal laborans* vitorioso. O primeiro deles é o advento da sociedade de massas. A principal característica do espaço público é a manifestação da ação dos indivíduos livres com vistas à construção de um mundo comum e duradouro. Com o surgimento da sociedade de massas e juntamente com ela o desaparecimento desse espaço plural, o que se nota é uma ausência pelo anseio da busca de interesses comuns. Arendt assinala que "as massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis" (ARENDT, 2012, p. 438). A ausência de tal consciência é assaz prejudicial à vitalidade da política. E onde já não existe uma busca por objetivos determinados e atingíveis, abre-se precedentes para um conflito de interesses próprios.

Uma das idiossincrasias da sociedade de massas é a tentativa da elevação das ambições do sujeito chefe de família a um lugar eminentemente político. O problema não reside simplesmente na presença de tal figura no âmbito público. A questão é que

[36] ASSY, 2015. p. XXIX. (Introdução).

com essa elevação, ele leva à dimensão pública os assuntos que estavam restritos à esfera do lar. Como Di Pego destaca:

> Por um lado, ela adverte que um dos fatores ligados à emergência da banalidade do mal é a transformação do chefe da família como cidadão interessado em assuntos públicos, em uma burguesia preocupada apenas com o bem-estar de sua família. Na figura da burguesia, Arendt encontra aí o "homem de massa" do século XX que está isolado em sua família e, em momentos de exaltação em massa das massas, permanece em sua experiência de solidão (DI PEGO, 2016, p. 388. Tradução nossa)

A solidão do homem de massa não se dá pela ausência de pessoas ao seu redor. Significa que por sua postura egoísta não é capaz de estabelecer relações comuns com outros seres humanos. Esse fenômeno é muito comum na sociedade moderna, isto é, a experiência de solidão mesmo quando envolta por uma quantidade de indivíduos. A procura por realizações individualistas não pode ser categorizada como uma iniciativa política nos termos arendtianos. Essa conduta sobremodo solipsista é peculiar à esfera do lar, à *oikonomia.* Ainda que Arendt localize no *modus operandi* dos regimes totalitários uma incubadora da sociedade de massas por excelência, ela reconhece uma ameaça quando essa sociedade se funde a um regime democrático. Segundo ela o perigo reside no fato de que as massas “politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria de um país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria” (ARENDT, 2012, p. 439-440). Ainda que o contexto seja diferente, não caímos no erro de um possível anacronismo quando voltamos a nossa atenção ao cenário político brasileiro atual e contemplamos a presença do diagnóstico de Arendt sobre a sociedade de massas. Os projetos de lei em discussão no Congresso Nacional, especialmente as que dizem respeito às reformas trabalhistas e previdência social são claramente pautadas por um segmento da sociedade. Enquanto a massa mantém uma compostura politicamente neutra, os rumos da nação são determinados por um grupo especifico e suas vontades individuais.

Não seria exagero afirmar que em um cenário onde há escassez de políticas públicas que aspiram à promoção de um bem comum, e o uso indevido do poder governamental para o benefício de grupos privilegiados, cresça um desequilíbrio social

que certamente contribui para o crescimento da violência e à banalidade do mal. Odilio Aguiar nos ajuda a pensar essa relação. Em suas palavras:

> Trata-se de uma prática do mal promissora nas sociedades massificadas, possuidoras de organizações econômicas, políticas e sociais potentes, nas quais os seres humanos tendem a se sentir sem poder, solitários, submissos e quase condicionados. Vivendo apenas como animal laborante, os homens tecnificam e burocratizam as suas obrigações e se tornam, desse modo, incapazes de pensar as consequências das ordens dadas pelos seus superiores ou grupos (AGUIAR, 2018, p. 31)

A descrição de Odilio Aguiar sobre a sociedade de massas é de grande significação, pois capta uma característica evidente de sua identidade, isto é, o seu condicionamento a padrões comportamentais. Essa normatização fomenta um bloqueio na capacidade reflexiva dos indivíduos fazendo com que esses aceitem regras sem pensar em suas consequências. Eichmann é um paradigma de um sujeito que suspende sua capacidade de pensar, abraçando os mandamentos dos superiores como fim último a ser alcançado.

O segundo elemento a ser salientado é a violência. A princípio é necessário esclarecer a diferença entre violência e banalidade do mal. Ambos os temas, apesar de amplamente tratados por Arendt, carregam distinções consideráveis. Em sua obra *Sobre a violência* ela apresenta o significado de violência e de poder. Com efeito, a sua apreensão sobre tais temas está estreitamente relacionada com a esfera pública e a esfera privada. Segundo ela o poder corresponde à "capacidade humana não somente de agir, mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido" (ARENDT, 1973, p. 123). Nota-se o caráter exclusivamente político do poder. Ele o é porque só pode existir num ambiente plural e comum aos sujeitos que nele se fazem presentes. O poder nunca pode ser monopolizado por um indivíduo. Ele necessita do *espaço-entre* das relações humanas para a sua existência. Já a violência está diametralmente oposta a isso. Segundo Arendt a violência tem um caráter instrumental, ela opera pela categoria de meios e fins. Pode-se perceber um vínculo entre a violência e vida na *oikos*. O modo de ser da esfera do lar, do trabalho e consumo, era operado pelo uso da violência, diferentemente do espaço público que operava por meio do poder através da persuasão pelo discurso. Como Arendt atesta:

> Ser político, viver em uma *pólis,* significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forças as pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis,* característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos (ARENDT, 2014, p. 32)

O declínio do espaço público, do espaço de poder, acarreta a erupção da violência. Ela aflora num ambiente onde já não existe política. Assim, ela sempre será uma ameaça ao poder. "A violência pode destruir o poder, mas é totalmente incapaz de cria-lo" (ARENDT, 1973, p. 132). Numa sociedade regida pelo *animal laborans,* é consequente a glorificação da violência no lugar do poder. Isso se dá pelo fato de que o poder é um acontecimento político, do mundo plural dos homens, enquanto a violência se funda a partir da dinâmica da vida na esfera privada. Podemos afirmar que no mundo moderno é perceptível que os atributos da *oikos* venceram o modo de ser da *pólis.* A intervenção federal no Estado do Rio de Janeiro com vistas ao combate à criminalidade, os constantes conflitos de nações para o controle de armas nucleares com vistas à paz mundial são exemplos de como a violência tem assumido uma dimensão outrora confiada à política.

Retornado ao tema da relação entre a banalidade do mal e a sociedade moderna, Odilio corrobora quando afirma que "ao relacionar o mal ao vazio reflexivo, Arendt aponta para uma possível compreensão da violência nas sociedades contemporâneas" (AGUIAR, 2018, p. 31). A postura irreflexiva tão marcante na sociedade do *animal laborans* se torna um ponto paradigmático para a compreensão do mal da violência em nosso tempo. Além da irreflexão, proveniente da carência da faculdade de pensar, Arendt acentua outra deficiência no mundo contemporâneo capaz de estimular a ascendência da violência, a saber, a supressão da faculdade da ação. "Embora eu esteja inclinada a pensar que a maior parte da atual glorificação da violência seja causada por uma profunda frustração da faculdade de agir no mundo moderno" (ARENDT, 1973, p. 153).

O terceiro elemento a ser frisado é a burocracia. Conquanto esse tema perpasse por grande parte da obra *Origens do Totalitarismo,* destacaremos três características que consideramos capitais a ela. Em primeiro lugar é o fato de que a burocracia é "sempre um governo de peritos, de uma 'minoria experiente', que tem de resistir da melhor

forma possível à constante pressão da ‘maioria inexperiente’” (ARENDT, 2012, p. 304). Ou seja, ela se torna uma forma de governo que substitui os agentes políticos dotados do poder do discurso e da persuasão por meros gestores. Na burocracia política se torna administração. Ainda, esses gestores são tidos como aptos para exercer tal função por suporem obter certo conhecimento que os outros não possuem. A segunda característica é “governar por meio da burocracia é governar por decreto, o que significa que a força, que no governo constitucional apenas faz cumprir a lei, se torna a fonte direta de toda legislação” (ARENDT, 2012, p. 340). Nesse sentido, essa forma de governo se assemelha à postura de um Estado de Exceção, onde a lei constitucional está sempre ameaçada por decretos. Isso ficou amplamente evidente pela prática do regime nazista. Em terceiro lugar Arendt ressalta que: “Numa burocracia completamente desenvolvida, não há ninguém com quem se possa argumentar, para quem possa ser exercida as pressões do poder. Burocracia é a forma de governo na qual todo mundo é destituído de liberdade política, do poder de agir” (ARENDT, 1973, p. 151). Talvez esse último seja o mais notável aspecto justamente por estar presente, sobretudo nas instituições governamentais do nosso tempo. A valer, a burocracia é o governo de ninguém. Uma forma de governo que se afasta da responsabilidade. Não é aleatória a compreensão de Eichmann como um trivial burocrata uma vez que abraçou incondicionalmente os decretos do regime e em sua defesa se isentou de qualquer responsabilidade pela morte de milhares de judeus.

Por certo, Bethania Assy revela de modo singular a percepção de Arendt ante esse fenômeno quando diz: “Arendt narra o surgimento de um mal na política perpetrado por uma compacta massa burocrática de sujeitos perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento e de submeterem os acontecimentos a juízo” (ASSY, 2015, p. 15). Esse mal é possível numa massa burocrática porque ele está desarraigado da subjetividade do malfeitor. Por não ter singularidade, muito menos o cuidado de si e o cuidado do outro, a sociedade do *animal laborans* está política e moralmente interditada. Berel Lang é preciso quando diz que:

> A evidência mais segura disso para Arendt era o fato de que Eichmann parecia incapaz de reconhecer uma conexão entre ele e outros seres humanos; ele não poderia se colocar no lugar de outros, aquele ato de imaginação moral que é uma condição para julgamento moral de qualquer tipo. De que outra forma, Arendt argumenta, alguém poderia ver nenhuma inconsistência entre enviar milhares de pessoas para a morte e continuar acreditando que ele não tinha nada "pessoal" contra elas?(LANG, 1994, p. 47. Tradução nossa)

Essa incapacidade de reconhecer uma conexão entre ele e as outras pessoas, presente na postura de Eichmann é uma característica que não se limita aos funcionários do regime nazista. As implicações disso ressoam no mundo pós-nazista marcado pelo modo de vida do *animal laborans.* Nosso intento foi mostrar como a sociedade de massas, a violência e a burocracia são acontecimentos que transcenderem o auge dos regimes totalitários e suas sequelas ecoam ainda hoje. Junto a elas, o mal que não está enraizado numa personalidade maléfica e assim é capaz de ser executado por pessoas comuns. Esses quatro fenômenos, tão explorados por Arendt, por certo se entrecruzam na sociedade moderna.

A incapacidade de reflexão e de pertencimento ao mundo comum aos demais seres humanos é um tema que não se afixou apenas na figura de Eichmann. Ainda que Arendt nunca tenha relacionado o modo de ser o *animal laborans* vitorioso à pessoa do ex-oficial nazista, certo é que existem fatores comuns a eles, como temos abordado. E mesmo que Arendt nunca tenha almejado construir uma filosofia que oferecesse redenção ao mundo conturbado, ela se preocupou, em compreender as lacunas do homem do mundo moderno e a necessidade de preenchê-las para que ele possa constituir um mundo durável, estável e plural. O que Arendt afirma ser um problema é a ausência do exercício da faculdade de pensar e julgar.

3.2.2 Pensar e julgar: A necessidade do *animal laborans*

Nos escritos do fim de sua vida, a partir dos anos 1970, sobretudo na obra inacabada "A Vida do Espírito", Hannah Arendt se lança à análise das "faculdades do espírito". Nesta obra, que permaneceu incompleta devido à sua morte em 04 de dezembro de 1975, o pensar e o querer se tornaram conceitos explorados como faculdades da vida do espírito. A pretensão de Hannah Arendt era ainda desenvolver o conceito da faculdade de julgar, empresa que não foi possível. Vários estudiosos – dentre eles Celso Lafer e Ronald Beiner [37] _de Arendt reconhecem que *Lições sobre a filosofia política de Kant*, apesar de não poder ser considerada como uma obra que

[37] Em textos apresentados na tradução da obra *Lições sobre a Filosofia Política de Kant (1994),* fica evidente o posicionamento de ambos os autores.

preencha a lacuna deixada por Arendt na terceira parte de *A Vida do Espírito*, contribui de modo singular para a reflexão da faculdade do juízo. Todavia, em textos anteriores já é perceptível o desenvolvimento da temática das "atividades do espírito" e seu desdobramento no campo ético e político. Dentre estes textos se destacam "A Crise da Cultura: sua importância social e política"; "Liberdade e Política"; "Verdade e Política" bem como o curso "Algumas questões de filosofia moral", ministrado na New School for Social Research, todos da década de 1960, e a conferência "Pensamento e considerações morais", realizada na Society for Phenomenology and Existencial Philosophy, em 1970.

Hannah Arendt produz um denso volume em *A Vida do Espírito* sobre o querer. Apesar de desenvolver conceitos sobre a liberdade e a vontade de modo singular, não se pretende, neste ensaio, desenvolver uma análise sobre essa faculdade e sua relação com a moralidade. Centralizaremos a atenção às faculdades do pensar e do julgar.

A faculdade de pensar e a faculdade de julgar, para Arendt, são duas faculdades distintas, porém, que se inter-relacionam necessariamente[38]. Por dizer respeito aos particulares, a faculdade de julgar é mais bem desempenhada quando o pensamento representativo abre o juízo às várias possibilidades. Como destaca Ronald Beiner no texto *Hannah Arendt – sobre o "julgar",* presente na edição brasileira de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant:*

> Ao afrouxar o controle do universal sobre o particular, o pensamento liberta a potência política da faculdade de julgar, a potência que é inerente à sua capacidade para perceber as coisas como elas são, isto é, como fenomenicamente manifestas (ARENDT, 1994, p. 104)

O que estamos fazendo quando nada fazemos a não ser pensar? Eis a indagação de Arendt. Diante da ausência da capacidade de pensar presente em Eichmann, Arendt pôs-se a interrogar se

[38] Em "Pensamento e Considerações Morais" Arendt destaca: "A faculdade de julgar os particulares (como Kant a descobriu), a capacidade de dizer 'isto está errado', 'isto é belo' etc., não é a mesma coisa que a faculdade de pensar. O pensar lida com os invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o julgar sempre diz respeito aos particulares e as coisas próximas. Mas os dois estão interligados de um modo semelhante a como a consciência de si mesmo (consciousness) e a consiência (conscience) estão interligadas" (ARENDT, 2004, p. 257).

> Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os "condicione" contra ele? (ARENDT, 2014, p. 20)

No percurso investigativo de Arendt acerca da atividade de pensar, Sócrates têm um lugar de destaque. Em *Pensamento e Considerações Morais,* Arendt destaca duas proposições socráticas em seu diálogo com Cálicles (*Górgias)* que se tornam norteadoras para suas considerações a cerca da moralidade. São elas: "É melhor sofrer o mal do que fazer o mal" e "Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um só, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse"[39]. Arendt reconhece que foi a experiência de pensar[40] que levou Sócrates a fazer tais afirmações. Assim, Arendt quer dizer que a afirmação socrática, sobretudo a primeira proposição, não é fruto de um mero código moral, mas do puro ato de pensar. É na segunda proposição que Arendt reconhece um caráter distintivo ao qual ela denomina (*consciousness),* "conhecer comigo mesmo" (ARENDT, 2004, p.251). O conceito significa que, apesar de Sócrates falar de "sendo um só, estiver em desarmonia comigo mesmo", há nesta interação não só um sujeito, antes, a harmonia só se dá diante de um "dois-em-um", operado pela consciência de si. Em termos morais, o "dois-em-um" socrático possui um valor *sui generis,* pois, pela atividade do pensamento, há a harmonização dos participantes do diálogo ao que permitem à estes viverem de modo apropriado. Nota-se que a moralidade em Sócrates está fundamentada não por códigos externos, antes, por uma harmonia do sujeito consigo mesmo. Nas palavras de Arendt:

> Para Sócrates, esse dois-em-um significava simplesmente que se alguém quisesse pensar, deveria cuidar para que os dois que travam o diálogo do pensamento estivessem em boa forma, que os parceiros fossem amigos. É melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele sempre pode continuar a ser o amigo do sofredor; quem gostaria de ser o amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida? (ARENDT, 2004, p. 253)

---

[39] *Responsabilidade de Julgamento,* 2004, p.249.
[40] *IBIDEM*

Antes de temer qualquer punição dada por um código moral externo referente ao ato cometido, aquele que está disposto a pensar não realizará tal ação, pois não suportaria viver na companhia de um malfeitor. Diante do exposto, seria a atividade de pensamento capaz de ser o fundamento de uma moralidade autêntica? Apesar das contribuições socráticas serem de grande valia, Arendt reconhece o caráter cáustico da faculdade de pensar:

> Pois o pensar enquanto tal beneficia bem pouco a sociedade, muito menos do que a sede de conhecimento, na qual é usado como instrumento para outros fins. Ele não cria valores, não descobrirá, de uma vez por todas, o que é "o bem", e não confirma, mas antes dissolve as regras de conduta aceitas. A sua importância política e moral só aparece naqueles raros momentos da história em que: "As coisas se esboroam; o centro não consegue sustentar;/ A mera anarquia é desatada sobre o mundo", quando: "Os melhores carecem de toda convicção, enquanto os piores/ Estão cheios de intensidade apaixonada" (ARENDT, 2004, p. 256)

Assim, o pensamento enquanto uma questão moral possui uma característica de potencial obstáculo para a realização do mal, seu aspecto é negativo nesse sentido. A atividade do pensar não me diz o que fazer, antes, pode apenas me dizer o que eu não devo fazer. "Ele não poderia produzir indicações positivas para a nossa conduta entre os outros" (ARENDT, 2004. p. 189). Como assinala Bethania Assy de modo significativo:

> As reflexões de Arendt em torno da atividade de pensar permitem traçar uma correlação entre pensamento e moralidade negativa, uma abordagem ética não principialista que tampouco prescreve concepção alguma do bem ou obrigações *dictamen rationis.* Entretanto, potencialmente pode evitar um determinado feito, na medida em que estabelece obstáculos a determinados tipos de ação (ASSY, 2015, p. 104)

Arendt, ainda sobre a moralidade socrática, destaca:

> A nossa discussão sobre a moralidade socrática produziu apenas resultados negativos e não nos revelou mais do que a condição em que seríamos impedidos de fazer o mal: a condição de não estarmos em desavença conosco mesmos, ainda que isso significasse estar em desavença com o mundo inteiro (ARENDT, 2004, p. 188)

O fato é que, mesmo com a "moralidade negativa", com a capacidade potencial do pensar consigo mesmo criar um obstáculo às realizações maléficas, Eichmann não se

enquadrava nesta categoria. Ele representa o perfil típico de alguém incapaz de transcender, por meio das atividades do espírito, a privatividade do seu ser. O sujeito "irreflexivo"[41], incapaz de dialogar consigo mesmo, se torna um prisioneiro em si. Sua irreflexão diante dos atos cometidos nos levam a crer que ele não se importava em viver em companhia de um assassino. É como se Edward Hyde vencesse de uma vez por todas o seu outro ser, Henry Jekyll, calando a sua voz e sua ação[42].

Como foi dito anteriormente, Hannah Arendt deixou inacabada aquela que seria a sua terceira parte sobre a *Vida do Espírito,* "o julgar". Ainda assim, textos como *Lições sobre a Filosofia Política de Kant e A Crise da Cultura: Sua importância social e política,* se pode encontrar descrições sobre a faculdade de julgar enquanto atividade reflexiva. Ronald Beiner apresenta uma divisão dentro do trabalho de Arendt acerca da faculdade do juízo, um deslocamento de perspectiva ao qual ele denomina de uma "primeira fase, prática" e "tardia, contemplativa". Apesar de Beiner reconhecer a impossibilidade de delimitar uma data precisa para tal ruptura, ele destaca que o ensaio "*Pensamento e considerações morais*" é uma obra sugestiva para pontuar a mudança de ênfase de Arendt. Em que se constitui essa mudança? Nas palavras de Beiner:

> O objetivo da divisão no entanto, é chamar a atenção para o fato de que, digamos, na discussão sobre "pensamento representativo" em "Verdade e Política" não há, ainda, interesse algum no julgar enquanto uma atividade espiritual distinta (a saber, como uma das três articulações da vida do espírito); aqui Arendt está interessada apenas no julgar como uma característica da vida política. (De fato, foi apenas em um estágio relativamente tardio de seu pensamento que ela veio a considerar o juízo como uma atividade espiritual autônoma, distinta do pensar e do querer). No que chamo de suas formulações "tardias", ela não está mais interessada no julgar como uma característica da vida política enquanto tal. O que surge, em lugar disso, é uma concepção do julgar como articulação distinta no todo integral que abrange a vida do espírito. (ARENDT, 1994, p. 87-88)

Beiner afirma que nas "formulações tardias" Arendt não estaria interessada no julgar como uma característica da vida política. Apesar da contribuição significativa de Beiner para a compreensão da faculdade de julgar em Hannah Arendt, sustentamos que, ao contrário, as últimas análises sobre a faculdade do espírito da autora possuem um

---

[41] Ver *Eichmann em Jerusalém, 1999, p.311.*

[42] Referência à obra de Louis Stevenson, de 1886, traduzido para o português como *O Médico e o Monstro.* A obra narra o conflito interno vivido pelo personagem principal tendo dentro de si duas naturezas distintas, a saber, o lado bom representado pelo médico Henry Jekyll, e o lado mal, representado por Edward Hyde. STEVENSON, Louis. *O Médico e o Monstro.* 1ª Ed. Trad. Marcos Macionilo. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2010.

valor crucial para a vida política, pois o juízo de gosto só se dá no espaço público, local inerente da política. Com efeito, como temos destacado, há em toda a obra arendtiana um fio condutor temático que, ao nosso ver, dificulta a divisão que Beiner faz em duas fases. Apesar de denominá-las faculdades do espírito, de modo algum elas se referem à vida contemplativa.

Hannah Arendt elege a filosofia kantiana como fundamento de reflexão acerca da faculdade de julgar como um paradigma ético-político. Todavia, surpreendente é o fato de que é na terceira crítica kantiana, a Crítica da Faculdade do Juízo[43]e a análise do juízo estético e não pela segunda, a Crítica da Razão Prática que Arendt fundamenta a sua investigação sobre juízos éticos e políticos. Em *Crise da Cultura* ela destaca:

> À falta de melhor palavra que indicasse os elementos discriminadores, discernidores e ajuizadores de um amor ativo à beleza, _ a *philokaléin met euteleías* de que fala Péricles – utilizei a palavra "gosto", e para justificar esse emprego destacando, ao mesmo tempo, a única atividade na qual, penso eu, a cultura se expressa como tal, gostaria de me apoiar na primeira parte da *Crítica do Juízo,* de Kant, que contém, enquanto "Crítica do Juízo Estético", talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant (ARENDT, 2000, p. 273)

Em contraste com o diálogo do "dois-em-um" exercido pela faculdade de pensar presente em Sócrates, Arendt reconhece uma outra dimensão ético-moral com uma conotação largamente política na faculdade do juízo presente na terceira crítica. Assim Arendt, em *Crise da Cultura,* manifesta um deslocamento de perspectiva ético-moral que abandona o "dois-em-um" socrático rumo ao que denominamos "vários-em-um" representado pelo conceito de "mentalidade alargada"[44] kantiano.

> Kant insistiu, contudo, na *Crítica do Juízo,* em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de "pensar no lugar de todas as demais pessoas" e ao qual denominou uma "mentalidade alargada". A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial

[43] André Duarte, em *A dimensão política da filosofia Kantiana segundo Hannah Arendt,* desenvolve uma análise original sobre o deslocamento arendtiano das reflexões sobre o julgar para a terceira crítica Kantiana. *Lições da Filsofia Política de Kant,* 1994, p.144-165.

[44] Kant desenvolve o conceito de "maneira de pensar alargada" no parágrafo 40 da *Crítica da Faculdade do Juízo,* intitulado "Do gosto como uma espécie de "sensus communis". Ver KANT, Immanuel. *Critica da Faculdade do Juízo.* 3ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

> com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como no processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo (ARENDT, 2000, p. 274)

Dois conceitos kantianos utilizados por Arendt na análise da faculdade do juízo são caros à reflexão política, qual seja, a "mentalidade alargada" e o "senso comum". Ambos estão estreitamente ligados ao espaço entre intersubjetivo. A mentalidade alargada implica no reconhecimento da pluralidade dos assuntos humanos, significa a compreensão da alteridade e a necessidade de se colocar no lugar do outro. "Que o juízo pode ser uma das ferramentas fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum" (AREDNT, 2000, p. 275). Ainda sobre o significado do conceito, Assy destaca: "A mentalidade alargada implica em comunicabilidade dos sentidos comuns e em uma forma de pensamento crítico que leve em consideração o ponto de vista dos outros" (ASSY, 2015, p. 173). Como desenvolver uma mentalidade alargada? O que permite se colocar no lugar do outro? Assy salienta que a "imaginação ética" é capaz de nos transportar para o lugar do outro.

> Esse protagonismo da imaginação sobre o entendimento, na medida em que se caracteriza como a capacidade de levar em conta o ponto de vista dos outros, é que me permite nomeá-la de "imaginação ética". Julgar com uma mentalidade alargada requer um treinamento contínuo da imaginação (ASSY, 2015, p. 173-174)

A "imaginação ética" transcende o papel do sujeito, pois se encaixa tanto no ator que realiza o feito, bem como no espectador que é capaz de julgar o feito realizado. Também transcende a temporalidade, pois o recurso da imaginação não está preso meramente ao passado, pois este pode se deslocar para as contingências do futuro. A pergunta "E se?" nos leva a imaginar algumas possibilidades do resultado das ações.

No mesmo recorte sobre o conceito kantiano de "mentalidade alargada", Arendt discorre sobre o senso comum, que em síntese, denota a capacidade de compartilhar um sentimento e um sentido comunitário. Este conceito se tornou fundamental para a

compreensão da relação do juízo estético com o pensamento político desenvolvido pela autora. "O *common sense,* que os franceses tão sugestivamente chamam de 'bom-senso', *Le bom sens* -, nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum" (ARENDT, 2000, p. 276. Sobre o conceito e sua relação com o político, Arendt ainda diz:

> Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, o qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes (ARENDT, 2000, p. 276)

O senso comum é a expressão máxima do compromisso com o outro. É a capacidade de se sensibilizar pelo outro. Ao me deslocar dos meus próprios interesses, sou capaz, pelo senso comum, de compartilhar sentimentos mútuos mesmo com indivíduos diferentes. "Um sentido 'que torna pública as sensações ou sentimentos', por garantir uma espécie de concordância e deleite sobre determinadas sensações, comprazimentos socialmente produzidos por meio do reconhecimento recíproco entre os sujeitos" (ASSY, 2015, p. 166). O ambiente político experienciado pela "mentalidade alargada" e pelo "senso comum"[45] é o meio ao qual se vence o solipsismo e acosmismo comuns ao *animal laborans* vitorioso. É pelo fato de que, na política, não é a lógica, e sim a *doxa* que deve predominar. É o que Arendt expressa no texto *Verdade e Política,* pois sistemas que "tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico do todo pensamento estritamente político" (ARENDT, 2000, p. 299).

"Com quem desejamos passar a nossa vida"? (ARENDT, 2004, p. 212). Nos últimos escritos de Arendt, sobretudo *A vida do Espírito,* o esforço da autora em situar as atividades do espírito a serviço de categorias políticas, tais como a alteridade e a ação no espaço público é um evento perceptível. Neste sentido, a contribuição de Hannah

[45] Em um ensaio intitulado *Compreensão e Política,* parte da composição da obra traduzida em português como *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo,* Arendt enfatiza a relação entre senso comum e o ambiente político: "A principal distinção política entre lógica e senso comum é que este pressupõe um mundo comum em que todos nós cabemos, onde vivemos juntos porque possuímos um senso que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares aos de todos os outros; ao passo que a lógica de toda a evidência com que procede o raciocínio lógico podem alegar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas" (ARENDT, 2008, p. 341).

Arendt para o pensamento político contemporâneo se dá pelo fato de que longe de propor uma normatização de categorias morais para a performance do corpo social, sua preocupação se volta em como o agente se manifesta no espaço público de modo autêntico e responsável , apoiado em suas faculdades do espírito. A questão está em "como o sujeito se singulariza na comunidade política" (ASSY, 2015, p. 23-24).

Visto que, pelo exemplo de Eichmann e pela sociedade do *animal laborans*, já não se pode fiar em um sistema moral que garanta o bem comum no tempo presente, a pergunta já não deve ser mais "o que fazer?", antes, a ética de responsabilidade[46] pretende assumir o "quem somos?" no *espaço-entre,* puramente político. Dessa maneira, a ética da responsabilidade implica a uma prestação de contas do sujeito em relação às suas ações e aos seus discursos. A prestação de contas é uma atitude em que, por "*amor ao mundo",* o sujeito está disposto a sustentar suas ações e palavras no ambiente plural, é uma atitude de comprometimento e responsabilidade.

> Não se trata aqui de perversidade ou bondade, como também não se trata de inteligência ou estupidez. Uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos) não se importa em contradizer-e, e isso significa que ela jamais quererá ou poderá prestar contas do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte (ARENDT, 2014, p. 213)

Se, na compreensão arendtiana, a faculdade do pensar – o diálogo do "dois-em-um" socrático – se manifesta como uma potencial capacidade de impedimento às ações maléficas, possuindo um caráter de ética negativa, no exercício da faculdade de julgar – a atividade do diálogo de "vários-em-um", através da "mentalidade alargada" e do "senso comum", há uma capacidade em potencial de uma "ética positiva", ou seja, a expectação de "quem eu devo ser" no *espaço-entre,* de modo que minhas ações e palavras possam contribuir para a constituição do espaço público tão necessário à política.

[46] "A ética da responsabilidade não remete a uma ética normativa ou prescritiva, baseada na idéia de um sujeito razoável ou moralmente bom. Ao contrário, uma ética de responsabilidade pessoal está ligada à visibilidade de nossas ações e nossas opiniões articuladas publicamente, que, por sua vez, estão associadas ao cultivo de um *ethos* público" (ASSY, 2015, p. 23).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências vividas por Arendt, como a de que pelo fato de ser judia, se tornar apátrida no período de domínio do regime nazista, contribuiu largamente para a construção do seu pensamento político. Ainda que tenha dedicado atenção especial na compreensão dos acontecimentos inéditos e nas transformações sociais do século XX, a autora regressa à Grécia Antiga e a Roma republicana tendo nesses dois momentos da história da política aspectos paradigmáticos para apreender o significado da política e diagnosticar as lacunas do tempo presente. É neles que Arendt busca o significado político de conceitos que se tornaram caros às suas ideias, como “ação”, “fundação”, “liberdade” e “espaço público”.

Seu variado repertório percorre desde o fenômeno do totalitarismo, uma forma de governo totalmente inédita na história, até ao problema da alienação do mundo ocasionada pelo modo de vida irreflexivo, imediatista e consumista do homem

moderno. Com efeito, não apenas a obra que apresenta Arendt ao mundo, isto é, *Origens do Totalitarismo,* mas a obra mais tardia *A Condição Humana,* é um tratado eminentemente político. A própria frase que marca o objetivo central desta última obra nos dá um sinal evidente disso, dado que quando emprega o "pensar o que estamos fazendo" (ARENDT, 2014, p. 6) na primeira pessoa do plural, traz à baila o caráter *sui generis* da política, a saber, a pluralidade humana, a verdade de que não um homem, mas os homens habitam uma morada comum chamada mundo.

Nesse sentido, seja pela imposição de um regime que apregoava o isolamento e a alienação, ou pelo comportamento voluntário dos indivíduos da sociedade de massa, Arendt dedicou atenção especial à situação do pária, dos indivíduos que por terceiros ou por eles mesmos, estão deslocados do mundo e não encontram nele morada. Esse é o curso que Arendt toma ao analisar as atividades humanas na obra *A Condição Humana.* Seu objetivo foi apresentar as características da atividade do trabalho, da obra ou fabricação e da ação, e como elas imediatamente estão vinculadas à condição humana da vida, da mundanidade e da pluralidade. Após a análise das três atividades no primeiro capítulo da presente pesquisa, espera-se ter ficado evidente que, em primeiro lugar, elas possuem um papel indispensável na existência humana e, em segundo lugar, que no mundo moderno a sua ordem hierarquia sofre larga mutação, ocorrendo o que Arendt conceitua como a vitória do *animal laborans,* isto é, o fato de que na modernidade a atividade do trabalho adquire status acima das demais categorias, gerando transformações alarmantes, sendo a principal, o surgimento de uma sociedade presa no ciclo trabalho-consumo, capaz de devorar tudo o que está em alcance de suas mãos.

É essa vitória do *animal laborans,* e aquilo que, pedagogicamente chamamos ao longo da pesquisa de "sociedade do *animal laborans"* que se tornou o foco da nossa investigação. Segundo nosso entendimento, tal conceito se tornou paradigmático para compreender a sociedade contemporânea. Desse modo, apresentamos algumas características de uma sociedade marcada pela presença de tal fenômeno, como a irreflexão, a tentativa de deslocar os assuntos e a dinâmica da vida privada a uma dimensão pública, a alienação em relação ao mundo, o consumismo e o desinteresse pelos assuntos eminentemente políticos, isto é, aqueles que dizem respeito à construção de um ambiente plural, duradouro e comum aos seres viventes.

Dedicação especial também damos, no fim desta pesquisa, ao fato de que o conceito de vitória do *animal laborans* e o de banalidade do mal estabelecem pontos de

contato através de elementos comuns entre eles. Em certo sentido, buscamos destacar a existência de um fio condutor no pensamento político de Arendt presente nas obras *Origens do Totalitarismo, A Condição Humana,* e *Eichmann em Jerusalém.* Sobre o alcance das ideias arendtianas, Fina Birulés nos ajuda a compreender aquilo que acreditamos ser a própria postura do "pária voluntário" da sociedade moderna, bem como uma boa síntese da preocupação de Arendt a esse respeito:

> Agora, esse desejo de imunizar-se frente à força da realidade e a cegueira voluntária para não ver a estrutura desnuda dos acontecimentos, não só é própria dos regimes totalitários, senão também das sociedades da segunda metade do século XX. Isto não significa que estas devam ser catalogadas como totalitárias, mas deve se lembrar de que, uma vez derrotado o totalitarismo nazista, os elementos que haviam se cristalizado nele, sobrevivem desintegrados, de maneira que nas sociedades democráticas contemporâneas podemos encontrar ecos deles, por exemplo, o papel da propaganda, da publicidade ou da perda de um mundo estável, de um mundo comum (BIRULÉS, 2008, p. 177. Tradução nossa)

Como podemos perceber, existem questões que promovem a perda do "amor ao mundo" e a privação da realidade que transcendem o momento dos regimes totalitários e que podem ser vistos em sociedades democráticas como a nossa. De fato a inquietação em relação à crise da política contemporânea não se limita em formas de governo. Mais que isso, ela se preocupa com a forma de se viver, que certamente acarreta desdobramentos políticos.

Não podemos deixar de mencionar a verdade de que as ideias arendtianas não conseguiram preencher algumas lacunas e que algumas delas foram passíveis de severa crítica. Como por exemplo, a questão do social. Perguntas como: Quem ou qual instituição cuidara das questões administrativas de uma comunidade, já que esses assuntos não são da esfera política? E também: Qual seria a melhor forma de governo para a instauração de um ambiente verdadeiramente político? Não são suficientemente respondidas pela pensadora. Cabe àqueles que vieram após ela e que nela encontraram um mapa para a trilha do pensamento político contemporâneo, buscarem preencher esses buracos. O que não se pode negar é que o seu pensamento é como um solo fértil para pensar os problemas contemporâneos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I.* Trad. Henrique Burigo. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGUIAR, Odilio A. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt.* Fortaleza: EUFC, 2001.

_____. *Violência e banalidade do mal.* In: Revista Cult. São Paulo, Ano 21, n.9, p. 28-31, 2018.

ALVES, Rodrigo Ribeiro. *Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt*. Filosofia Unisinos, V.9, n.3, p. 243-257, set./dez. 2008.

AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt:* revolução e julgamento. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ARENDT, Hannah. *Crises da República.* Trad. José Wolkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant.* 2ª Ed. Trad. André Duarte. Rio e Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal.* Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro.* Trad. Mauro Barbosa de Almeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. *Responsabilidade e Julgamento.* Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sobre a emancipação das mulheres. In: *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo.* (Ensaios 1930-1954). Ed. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. Belo Horizonte/São Paulo: Ed UFMG/Companhia das Letras, 2008.

_____. Compreensão e Política. In: *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo* (Ensaios 1930-1954*).* Ed Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. Belo Horizonte/São Paulo: Ed UFMG/ Companhia das Letras, 2008.

_____. Abordagens do "problema alemão". In: *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo* (Ensaios 1930-1954*).* Ed Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. Belo Horizonte/São Paulo: Ed UFMG/ Companhia das Letras, 2008.

_____. *Homens em tempos sombrios.* Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Sobre Hannah Arendt.* Trad. Adriano Correia. *In: Revista Inquietude*, v. 1, n. 2, p. 123-163, ago./dez. 2010.

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

_____. *Origens do Totalitarismo.* Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A Condição Humana.* Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12. Ed. Ver. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.

_____. *A Vida do Espírito: O pensar, o querer e o julgar.* 4ª Ed. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *A Vida do Espírito.* Trad. Cesar Augusto; Antônio Abranches; Helena Martins. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *A promessa da política.* Trad. Pedro Jorgensen jr. 6ª Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

_____. *Una Revisión de la historia judia y otros ensayos.* 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2016.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco.* Trad. Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2009.

ASSY, Bethania. *A Constituição do sujeito e a ação política.* Cult, São Paulo, N. 208. p. 21-25. Dez, 2015.

_____. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.* 1ª Ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo Parasitário.* Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporany Ethics.* Cambridge: Polity Press, 1992.

BÍBLIA SAGRADA: a nova versão internacional. São Paulo: Editora Vida, 2004.

BIRULÉS, Fina. Notas sobre el mal como supresión de la pluralidade. In: BIRULÈS, F. *Hannah Arendt, el legado de una mirada.* Madrid: Sequitur, 2008.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo.* Trad. Ari Roitman; Paulina Watch. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2014.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her political thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.* Trad. Maria Juliana Gambogi Texeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade:* política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical.* Ano 5, n.9. Fortaleza, Jan./Jun. 2013.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência. In: *Hannah Arendt e a condição humana.* Salvador: Quarteto, 2006.

FRATESCHI, Y. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. *In: Doispontos.* Curitiba, São Carlos, v.7, n.4, p. 163-188, setembro, 2010.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência.* Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2017.

ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos do capitalismo.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JARDIM, Eduardo. *Filosofia em tempos sombrios.* In: Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, n.93, p. 68-71, jun,2013.

LANG, Berel. Hannah Arendt and the Politics of Evil. In: HINCHMAN, L; HINCHMAN, S. *Hannah Arendt: Critical Essays.* Albany: Suny Press, 1994.

KANT, Immanuel. *Critica da Faculdade do Juízo.* 3ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KOYSIS, David. *Visões e Ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas.* Trad. Lucas Freire. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A Atividade humana do trabalho (labor) em Hannah Arendt.* In: Revista Ensaio. São Paulo. nº 14, 1985. p. 131-168.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PEGO, Anabella Di. *Política y Filosofía em Hannah Arendt: El camino desde la comprensión hacia el juicio.* 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.

REES, Laurence. *Auschwitz:* A new history. New York: PublicAffairs, 2005.

STEVENSON, Robert Louis. *O Médico e o Monstro.* Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2010.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In*: The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VAZ, Celso. A Ascensão do Social e a Privação da Presença Pública. In: *Hannah Arendt: Pensamento, Revolução e Poder*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

VILLA, Dana. Introduction: the development of Arendt's political thoucht. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WILBUR, Gingrich. *Léxico do Novo Testamento: grego, português.* Trad. Júlio Zabatiero. São Paulo: Vida Nova: 2007.