

Lara Emanuele da Luz

**O DIAGNÓSTICO ARENDTIANO DA MODERNIDADE E A
DISSOLUÇÃO DO *HOMO FABER* NO *ANIMAL LABORANS***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu.

Coorientador: Prof. Dr. Selvino José Assmann.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Luz, Lara Emanuele da
O diagnóstico moderno arendtiano e a dissolução do
homo faber no animal laborans / Lara Emanuele da
Luz ; orientador, Roberto Wu, coorientador,
Selvino José Assmann, 2018.
157 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Hannah Arendt. 3. Homo faber.
4. Animal laborans. 5. Política. I. Wu, Roberto .
II. Assmann, Selvino José. III. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. IV. Título.

Lara Emanuele da Luz

“O DIAGNÓSTICO ARENDTIANO DA MODERNIDADE E A DISSOLUÇÃO DO *HOMO FABER* NO *ANIMAL LABORANS*”

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2018.



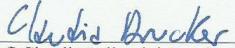
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.^a Claudia Pellegrini Drucker, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina



Elizabete Olinda Guerra, Dr.^a
Doutora em Filosofia

Esta dissertação é dedicada ao meu grande mestre e orientador de boa parte deste trabalho, o professor Selvino José Assmann (*in memoriam*), por ter plantado em mim a semente da sabedoria, e por ter me ensinado a pensar “fora da caixa”. Obrigada querido professor! Deixo meu abraço carinhoso a ti.

Os dias do homem são semelhantes à erva, ela floresce como a flor dos campos. Apenas sopra o vento, já não existe, e nem se conhece mais o seu lugar. (Salmo 103: 15,16)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus pelo dom da vida, e à “mãezinha do céu” por ter me guiado nos caminhos que escolhi trilhar.

Agradeço também à minha família, à meu pai Aureo Onorato da Luz, à minha mãe Margit Silvana da Luz, que além de todo o apoio, me ajudou a estudar e a elaborar os fichamentos dos livros necessários para a dissertação, além de corrigi-la. À minha irmã Giorgia Emanuele da Luz, à meu cunhado Anderson André Vargas, à meu noivo André Luis Batisti, e também à “Nena”, minha segunda mãe, por todo o apoio. Desde a minha graduação, vocês estiveram sempre ao meu lado, me ajudando a construir meu futuro, e esta dissertação é a prova disso. Muito obrigada, eu amo vocês.

De modo especial, gostaria de agradecer três pessoas que fizeram parte da minha formação acadêmica. Obrigada professora Halina Macedo Leal, por você ser minha “orientadora-amiga”, pelo auxílio na correção deste trabalho, por sempre querer o meu melhor, por toda a ajuda para que eu pudesse crescer academicamente, por ter me ensinado a pensar “fora da caixa”, e por todo o carinho. Agradeço ao meu eterno orientador, Selvino José Assmann (*in memoriam*), que iniciou comigo este trabalho, mas não pode terminar. Sou grata por teres me instigado a ler mais o Agamben e por ter despertado em mim o amor pela biopolítica. Além disso, você me ensinou a pensar “fora da caixa”. Fico feliz por você sempre ter me instigado à criatividade, e por ter sido uma pessoa maravilhosa comigo. Por fim, agradeço imensamente à professora Daiane Eccel, por sempre querer meu bem, e por me ajudar desde a graduação com minhas dúvidas sobre Arendt. Sou grata por teres assumido à frente do nosso I Simpósio Hannah Arendt. Sem você, ele não teria acontecido. Obrigada pela amizade e pelo carinho.

Agradeço, para além dessas, outras pessoas que ajudaram na realização do trabalho, seja sanando minhas dúvidas, me ajudando com referências ou até mesmo sugerindo algumas modificações. Estas pessoas são: a professora Claudia Drucker, por todo o apoio, incentivo e auxílio com bibliografias nesta dissertação, e em minha pesquisa sobre a técnica em Arendt, e a doutora Elizabete Olinda Guerra, pelos questionamentos do terceiro capítulo e por toda a ajuda com referências e indicações de leitura, assim como a professora Sônia Maria Schio, pelo auxílio com as bibliografias.

Gostaria também de expressar minha imensa gratidão a alguns maravilhosos amigos que me ajudaram no desenvolvimento deste

trabalho. São eles: Gabriel Debatin, Matheus Felipe Stanski e Eduardo Morello.

Por fim, tenho muita gratidão pelo meu orientador, o professor Roberto Wu, por ter aceitado me orientar após o afastamento do professor Selvino, e por ter corrigido minuciosamente este trabalho.

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.

Hannah Arendt, **A Condição Humana**.

As rodas da máquina têm de girar constantemente, mas não podem fazê-lo se não houver quem cuide delas. É preciso que haja homens para cuidar delas, homens tão constantes como as rodas nos seus eixos, homens são de espírito, obedientes, satisfeitos em sua estabilidade.

Aldous Huxley, **Admirável Mundo Novo**.

RESUMO

A sociedade moderna, a partir do século XVII, exerce um papel de a-mundanidade, condição que é sublinhada pela impossibilidade de comunhão com os seres humanos, segundo propõe Hannah Arendt. Essa impossibilidade limita as relações humanas, impedindo o homem de viver em uma pluralidade, que é a condição para a ação, faculdade política por excelência. Tal a-mundanidade é marcada pelo fato de as atenções terem se voltado para a elevação da vida e a vitória do *animal laborans*. Essa elevação é resultado do diagnóstico moderno arendtiano, que tem como base o estudo das inversões entre ação e contemplação, depois entre fabricação e ação, e, posteriormente, entre fabricação e trabalho, sendo esta última o momento de maior introspecção e de ausência da política, segundo ela. Nesta perspectiva, a presente pesquisa tem como objetivo estudar o diagnóstico que Arendt faz da Era Moderna, para que possamos compreender de que modo se dá a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Como aporte teórico, estabeleceu-se três objetivos específicos. Primeiramente, será apresentada a estrutura do pensamento político arendtiano e a primeira inversão moderna ocorrida entre a vida ativa e a vida contemplativa, que, juntamente com os outros assuntos trabalhados no primeiro capítulo, caracterizam o início do declínio da política na Modernidade. No segundo capítulo pretende-se compreender o diagnóstico arendtiano da Era Moderna e a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Por fim, o terceiro capítulo tem como propósito entender quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt.

Palavras-chave: Hannah Arendt. *Homo faber*. *Animal laborans*. Política.

ABSTRACT

Modern society, from the seventeenth century, plays a role of lack of worldliness, a condition that is underlined by the impossibility of communion with humans, according to Hannah Arendt. This impossibility limits human relations, preventing man from living in plurality, which is the condition for action, political faculty par excellence. Such a lack of worldliness is marked by the fact that attention has been directed to the elevation of life and the victory of *animal laborans*. This elevation is the result of the modern Arendtian diagnosis, which is based on the study of the inversions between action and contemplation, then between manufacturing and action, and later between manufacturing and labor, the latter being the moment of greater introspection and absence of politics, according to her. In this perspective, the present research aims to study the diagnosis that Arendt makes of the Modern Era, so that we can understand how the *homo faber* dissolves in the *animal laborans*. As a theoretical contribution, three specific objectives were established. First, the structure of Arendtian political thought and the first modern inversion between the active life and the contemplative life will be presented, which together with the other subjects discussed in the first chapter, characterize the beginning of the decline of politics in Modernity. In the second chapter we intend to understand the Arendtian's diagnosis of the Modern Era and the dissolution of the *homo faber* into *animal laborans*. Finally, the third chapter is to understand who is the *animal laborans* for Hannah Arendt.

Keywords: Hannah Arendt. *Homo faber*. *Animal laborans*. Policy.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de autoria de Hannah Arendt utilizadas:

CH: *A Condição Humana*.

LSFPK: *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*.

EPF: *Entre o Passado e o Futuro*.

OT: *Origens do Totalitarismo*.

HTS: *Homens em Tempos Sombrios*.

DF: *Diários Filosóficos*.

CR: *Crises da República*.

CFET: *Compreender: Formação, Exílio, Totalitarismo*.

OQP: *O Que é Política?*

SR: *Sobre a Revolução*.

EJ: *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*.

DP: *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*.

Artigos de autoria de Hannah Arendt:

TOA: *“Trabalho, Obra e Ação”*.

KM: *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*.

Entrevista com Hannah Arendt:

SHA: *Sobre Hannah Arendt*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	25
1. A ESTRUTURA DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO E O INÍCIO DO DECLÍNIO DA POLÍTICA MODERNA.....	28
1.1. Considerações iniciais.....	28
1.2. Distanciamento entre filosofia e política.....	29
1.2.1. <i>Vita activa</i>.....	31
1.2.1.1. A atividade do trabalho.....	33
1.2.1.2. A atividade da obra.....	35
1.2.1.3. A atividade da ação.....	37
1.2.2. <i>Vita contemplativa</i>.....	43
1.3. Breves considerações acerca da esfera pública, privada e social.....	49
1.4. O que é política para Arendt?.....	53
1.5. A inversão entre contemplação e ação.....	58
2. DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE E A SUA DECORRÊNCIA: A DISSOLUÇÃO DO <i>HOMO FABER</i> NO <i>ANIMAL LABORANS</i>.....	63
2.1. Considerações iniciais.....	63
2.2. A inversão entre fabricação e ação.....	63
2.3. A primeira e a segunda inversão dentro da vida ativa e a promoção da atividade do trabalho.....	66
2.3.1. Breve análise da atividade do trabalho em Arendt: uma abordagem do trabalho em Marx sob a ótica arendtiana.....	78
2.4. A total ausência de política e a anulação do homem de ação: mecanismos totalitários e o <i>animal laborans</i> como condição da Modernidade.....	89
2.5. A captura da vida e o advento do social.....	112
2.6. A crítica à técnica e à tecnologia e a sociedade de consumo.....	117
3. QUEM É O <i>ANIMAL LABORANS</i> DA SOCIEDADE MODERNA PARA HANNAH ARENDT?.....	128
3.1. Considerações iniciais.....	128
3.2. Quem é o <i>animal laborans</i> de Hannah Arendt?.....	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
ANEXO.....	156

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo geral estudar o diagnóstico que Arendt faz da Modernidade e a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Para o desenvolvimento do tema, três objetivos específicos serão trabalhados: (1) a estrutura do pensamento político arendtiano e o início do declínio da política moderna, (2) o diagnóstico da Modernidade e sua decorrência: a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*, e (3) a compreensão de quem é o *animal laborans* para Arendt.

No primeiro capítulo, será estudado o distanciamento entre filosofia e política, e também entre *vita contemplativa* e *vita activa*, apresentando as atividades do pensar, do querer e do julgar, peculiares à vida contemplativa, e as atividades do trabalho, da obra e da ação, que dizem respeito à vida ativa. A compreensão destes dois modos é importante para podermos entender a importância de ambas diante das inversões modernas. A partir disso, é necessário que haja o entendimento sobre a esfera do privado, do público e do social, para que, posteriormente, possamos compreender o que é política para Arendt. A partir disso, com a esfera social, é possível visualizar uma “decadência do sentido da política”, que se dá inicialmente na Modernidade com as inversões que a autora diagnostica. Nestes termos, no mesmo capítulo, iniciaremos a investigação do diagnóstico moderno feito por Arendt, estudando a primeira inversão entre contemplação e ação, ou entre *vita activa* e *vita contemplativa*, ocupando a ação o grau mais alto dentro da vida ativa.

Já no segundo capítulo, trabalharemos com a segunda inversão ocorrida na Era Moderna, entre fabricação e ação, que levou a fabricação a ocupar um lugar de destaque em determinado período da Modernidade. Posteriormente, compreenderemos a primeira e a segunda inversão ocorridas dentro da vida ativa e a promoção da atividade do trabalho, sendo que dentro deste subcapítulo, iremos analisar o trabalho em Marx, sob a ótica arendtiana. A partir destas inversões e com a elevação do trabalho, pode-se perceber que a política torna-se decadente, até chegar a uma total ausência dela. Assim, logo depois, será trabalhada a ausência de política e a anulação do homem de ação frente os mecanismos totalitários. Consideramos necessária também a elaboração de um subcapítulo sobre o advento do social e a captura da vida que, diferentemente das considerações expressas sobre o social no primeiro capítulo, tratará do impacto que a esfera social trouxe para a Modernidade, sendo ela fruto da indistinção entre o público e o privado,

e como que a partir disso foi possível a gestão do comportamento e da vida humana. Por fim, será estudada a crítica à técnica e a tecnologia e a sociedade de consumo que Arendt, como visionária, previu. No que diz respeito à técnica e à tecnologia, a teórica política costumeiramente tem em mente que ambas possuem um caráter negativo e condicionante ao ser humano enquanto *animal laborans*, haja vista seu diagnóstico em relação ao futuro e em relação à sociedade de produtores e consumidores.

Para finalizar, no terceiro e último capítulo será tratada a figura do *animal laborans*. Este possui três sentidos, que serão esmiuçados ao longo do capítulo. Também, de modo breve, tomaremos um exemplo da contemporaneidade para mostrar como as análises de Arendt sobre o *animal laborans* e a atividade do trabalho são extremamente atuais, relevantes para o nosso tempo.

É importante termos em mente que nesta pesquisa, sempre que fizermos uso do *homo faber*, do *animal laborans* ou do homem de ação, nos referimos a um único ser humano, constituído por estes três figuras, que são correspondentes às três atividades da vida ativa. O *animal laborans* diz respeito à atividade do trabalho, o *homo faber* à atividade da obra, e o homem de ação, à atividade da ação. Nesta perspectiva, quando estivermos falando de algum dos paradigmas ditos acima, nos referimos ao seu caráter histórico. Porque, por exemplo, o homem sempre laborou, desde os tempos primórdios, porém, ele passa a se **preocupar**¹ com o labor ou o trabalho a partir da Era Moderna, mais precisamente, a partir do século XVII, no qual Arendt identifica a elevação do *animal laborans* e da atividade do trabalho.

Sob esta ótica, ela foi uma precursora do capitalismo. Pode-se dizer, um capitalismo da era do consumo, em uma época em que se elaboravam ainda instrumentos conceituais para se falar disso. Ao tratar do *animal laborans*, da técnica, da produção e do consumo, fica muito claro como a teórica política descrevia os fatos, “anunciando” a nova era do capitalismo. Neste sentido, Arendt não só foi uma autora original e anos à frente de seu tempo, mas totalmente atual e visionária em seu diagnóstico sobre a “decadência do sentido da política” e do consumo próprio do *animal laborans*.

¹ Grifo nosso.

1. A ESTRUTURA DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO E O INÍCIO DO DECLÍNIO DA POLÍTICA MODERNA

1.1. Considerações iniciais

Este primeiro capítulo apresenta o início da decadência do sentido da política segundo Hannah Arendt. Tal decadência inicia-se com o distanciamento entre filosofia e política ocorrida inicialmente no mundo grego. Posterior a isso, apresentaremos as três atividades da vida ativa, que são o trabalho, a obra e a ação e suas respectivas características. Do mesmo modo, serão apresentadas as três atividades da vida contemplativa, que são o pensar, o querer e o julgar. A partir disso, buscamos compreender o que é política para Arendt, e também entenderemos a unidade do ser humano, de um ser político ou homem de ação, que une tanto a vida ativa quanto a vida contemplativa em si mesmo.

É importante termos como pano de fundo a passagem do mundo grego ao mundo moderno, e a inversão de papéis da ação e contemplação. Aqui é possível notar que desde Platão há uma decadência do sentido da política que percorre toda a história, e que se expressa de forma ainda mais forte com os totalitarismos. Na Grécia Antiga, Platão dizia que a contemplação era superior à ação (Cf. ECCEL, 2011, p. 85). Arendt, por outro lado, questiona essa hierarquia. Na Era Moderna, houve uma inversão entre a contemplação e a ação, e isso ocorreu porque, para ela, o ser humano, que sempre buscou por conhecimento, na Modernidade, obtém-no muito mais através do fabricar, do criar, do que por meio da pura contemplação. Assim, o conhecimento e a verdade só podiam ser atingidos através da ação, e não da contemplação, como proposto na Antiguidade.

Diante disso, a compreensão do que é a política para ela coloca em evidência o homem de ação, uma das facetas da vida ativa², a mais primordial para a política, inclusive. Nesta perspectiva, a partir de tal compreensão, será possível analisar o distanciamento entre filosofia e política e a relação entre vida ativa e vida contemplativa para podermos entender qual o sentido da política, para que, possamos adentrar na

² A vida ativa possui mais dois tipos de figuras. Além do homem de ação, há o *homo faber* e o *animal laborans*. Estas três facetas, estes três tipos, constituem o ser humano como um todo para Arendt.

primeira inversão diagnosticada por Arendt, que é fundamental para o entendimento da dissolução do *homo faber* no *animal laborans*.

1.2. Distanciamento entre filosofia e política

Hannah Arendt propõe que há um “abismo” entre filosofia e política. Seu pensamento político se desenvolve a partir deste distanciamento. Esse abismo **inicia-se** na Grécia Antiga e tem como ponto de partida o julgamento de Sócrates, que, segundo a autora, constitui um momento marcante no pensamento político Ocidental³, e inicia a decadência da *polis* grega, entendida como espaço de liberdade para se exercer a política. O abismo entre filosofia e política também pode ser entendido como um distanciamento entre verdade e opinião.

Isto ocorre, como mencionado acima, com base no julgamento de Sócrates, que levou Platão a desprezar as opiniões ao considerar que só a política baseada na verdade é válida. Tal desprezo ocorre, como mostra Arendt, pelo fato de Sócrates ter sido incapaz de persuadir os juízes de sua inocência, de se defender contra a acusação de estar “corrompendo a juventude”.

Afirma ela:

O crescente apolitismo dos filósofos após a morte de Sócrates, sua exigência de se libertarem das atividades políticas, sua insistência em realizar uma *athanatídzein* que não fosse prática, mas sim puramente teórica e fora da esfera da vida política tinha causas filosóficas bem como políticas, mas certamente entre as políticas se encontrava o crescente declínio da vida da *polis*, tornando mesmo a permanência – para não falar da imortalidade – desse organismo político particular cada vez mais duvidosa. (EPF, p. 106).

³ Arendt afirma que a tradição de pensamento político ocidental teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles e esta tradição chegou ao fim não menos definido com as teorias de Karl Marx. Para Arendt, a tradição do pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos. Ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna ambas sem significado. (Cf. EPF, p. 52).

É possível observar que já na Grécia Antiga, há um declínio da política após a morte de Sócrates e o abismo. Arendt, reconhecendo e assumindo o distanciamento entre filosofia e política, ou verdade e opinião, compreende em sua teoria política que apenas com a opinião pode-se fazer política, como veremos mais adiante. O filósofo, como entendido por ela, jamais poderia governar a *polis*, porque ele é possuidor e defensor de verdades. Essa defesa de suas próprias verdades o torna tirano, por não aceitar a opinião de quem entre em discussão com ele. Nesse sentido, não apenas o filósofo é tirano, mas sim, todo aquele que acredita ser o possuidor da verdade.

Isso acontece pelo fato de, como afirma ela, no exercício filosófico, ele professar a verdade e não a mera *doxa*, que é propriamente política, e que propicia o funcionamento da pluralidade, condição necessária para se fazer política. Essa oposição entre verdade e opinião da qual Arendt faz uso, é a oposição platônica, como reconhece André Duarte:

[...] a filosofia política ocidental se origina de duas concepções fundamentais do pensamento de Platão, as quais teriam implicações duradouras no contexto da tradição: a substituição da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade como atributo para a melhor forma de governo político; e a concepção de ação (*práxis*) política a partir do modelo de fabricação (*poiésis*) por meio da aplicação da doutrina das ideias no âmbito da política, transformando-as em parâmetros de medida tendo em vista garantir maior previsibilidade aos assuntos humanos. A política passava assim a ser concebida como uma “arte” ou como uma “técnica” (*techné*) capaz de produzir artefatos duradouros e estáveis, complementando-se dessa maneira a recusa da opinião instável em favor da verdade eterna. (DUARTE, 2000, p. 165).

Assim, como mostra Duarte, com Platão, na Antiguidade Grega, a opinião é substituída pela verdade, porque trazia mais segurança à política, e a ação passa a dar-se através do modelo de fabricação. A *doxa* que é instável torna-se mais previsível através da verdade, enquanto que o agir, que desencadeia atos inesperados, pode ser previsto através da fabricação, e ambas as substituições apresentam mais segurança na

política, por eliminar a imprevisibilidade inerente na *doxa* e no agir. Interessante aqui é notar que essa passagem da ação para a fabricação ocorrerá posteriormente na Modernidade, diagnosticada e entendida por Arendt como uma inversão hierárquica dentro da vida ativa, entre o agir e o fabricar.

Outra questão que abre ainda mais o abismo entre filosofia e política é a prática particular de cada indivíduo, sendo o “bom cidadão” capaz de desfrutar “melhor” do modo de vida ativo, e o “bom filósofo” capaz de usufruir “melhor” do modo contemplativo. Cada ser humano é constituído, segundo aponta Arendt, pela *vita activa* e pela *vita contemplativa*, divisão tal que é fruto da tradição do pensamento político e da tradição filosófica como tal. Para melhor compreensão da constituição do ser humano enquanto ser que tem a capacidade de se tornar político, é necessário compreendermos os dois modos de vida arendtianos e suas respectivas atividades.

1.2.1. Vita Activa

Antes de adentrarmos mais detidamente na *vita activa*, é importante ressaltarmos o que é a condição humana para Arendt.

Para ela, a condição humana compreende o homem como um todo, como uma unidade entre os dois modos de vida, o ativo e o contemplativo. Ela não é a mesma coisa que a natureza humana, mas pelo contrário, o homem é condicionado⁴, de modo que tudo aquilo com que ele, na sua pluralidade, entra em contato - o mundo, as coisas e as pessoas - o condiciona.

Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é traduzido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [object-character] ou seu

⁴ Afirma Arendt: “A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos”. (CH, p. 10).

caráter-de-coisa [thing-character] e a condição humana complementam-se uma à outra. (CH, p. 11).

A origem da expressão *vita activa* é sobrecarregada de tradição. Tradição esta que vem das experiências políticas da sociedade Ocidental e que é fruto do abismo entre filosofia e política. Arendt reconhece que tal expressão é originada do desenvolvimento das traduções feitas na Era Medieval, por Santo Agostinho do *bíos politikós* de Aristóteles. Em Agostinho chamava-se *vita negotiosa* ou *vita actuosa*. Esta expressão foi aprimorada e passou a chamar-se *vita activa*.

Tal expressão, como desenvolvida na Idade Média, possui uma conotação negativa, porque, para Arendt, “tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado de *vita contemplativa*” (CH, p. 19). Desta maneira, ela pode ser entendida como um tipo de vida que serve para satisfazer as necessidades de um corpo, para que o ser humano possa exercer a contemplação. Para ela, desde os gregos até os cristãos, a tradição do pensamento religioso e também filosófico, atribuiu pouco valor à *vita activa*.

Assim, ela afirma que mesmo com o rompimento da tradição, que teria ocorrido com Kierkegaard, Marx e Nietzsche, a estrutura e a expressão da vida ativa continuam inalteradas, sendo esta conotação do termo apresentada acima, a mesma conotação que Arendt, na Modernidade, emprega quando se refere à *vita activa*.

Dada a conotação do termo para ela, antes de adentrarmos propriamente na explicação das atividades do trabalho, da obra e da ação, é importante também compreendermos a diferença entre condição e natureza humana, e sua articulação com os dois modos de vida.

Para Arendt, a existência humana é condicionada pela relação entre homem e coisas do mundo, ou homem e mundo. Elas condicionam a existência, porque tudo que é trazido para o mundo humano, por esforço do homem, imediatamente torna-se parte da condição humana. Sem os homens, os objetos seriam desconexos, “[...] um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana” (CH, p. 11).

Porém, a condição humana é diferente da natureza humana. Mesmo com a totalidade das atividades, o trabalho, a obra e a ação, bem como o pensamento, a vontade e o juízo, não constituem algo concreto que define a natureza humana. Diz Arendt que: “[...] se temos uma natureza ou essência, então certamente só deus poderia conhecê-la e defini-la”. (CH, p. 12). Nesta perspectiva, ela não define o que é a

natureza humana, mas entende que as atividades da *vita activa*, que fazem com que o ser humano esteja em contato direto com os objetos da Terra, é que constitui o mundo. Daí surge a mundanidade⁵, que consiste na produção de coisas duráveis, e é uma exigência da condição humana, necessária à vida na Terra. Para Rodrigo Ribeiro Alves Neto: “[...] a mundanidade do mundo consiste na condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se em casa” (NETO, 2009, p. 168).

Explicado isso, diante dos dois tipos de vida que constituem o homem e sua condição humana, o tipo ativo, dá-se necessariamente em público, enquanto que a *vita contemplativa* dá-se no estar só consigo mesmo. As três atividades da vida ativa, o trabalho, a obra e a ação, estão voltadas principalmente para o modo laborioso dos homens. Tais atividades estão ligadas com as condições mais gerais do ser humano, desde o nascimento até a morte. O trabalho assegura a sobrevivência do indivíduo e da espécie. A obra garante durabilidade à efemeridade humana. Já a ação, ao empenhar-se em fundar e preservar corpos políticos cria o estado para a lembrança, para a história, e é a condição necessária para que se faça política.

Apesar de a atividade do trabalho e da obra não exercerem diretamente nenhum acréscimo à ação, elas são o “cerne da organização política e social” (DUARTE, 2001, p. 232), afirma Duarte. Deste modo, o trabalho assegura os processos vitais e a sobrevivência do indivíduo, enquanto que a obra dá a possibilidade de construir objetos, atribuindo um caráter mundano a Terra, possibilitando que ela se torne mundo, ou seja, um lugar habitado pelos homens.

1.2.1.1. A atividade do trabalho

O trabalho corresponde ao processo biológico do corpo humano, no qual o metabolismo, o crescimento espontâneo, e o perecimento têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas por ele no processo da vida, produzindo bens de consumo. A condição humana do trabalho é a própria vida.

⁵ A mundanidade está totalmente ligada com a atividade do *homo faber*, construtor do mundo. Esta é entendida da seguinte forma para Arendt, como salienta Rodrigo Ribeiro Alves Neto: “A mundanidade do mundo consiste no ambiente artificial da natureza construída pelo homem. Pela fabricação, o homem produz coisas como objetos de uso e produz o mundo como artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos devoradores da vida contra os quais ele é erigido”. (NETO, 2007, p. 89).

O homem produz e consome aquilo que ele faz num ciclo constante. Esta atividade não requer a presença de outros para ser exercida. Interessante aqui é estar ciente que o trabalho diz respeito apenas à vida humana enquanto ciclo constante, sendo uma atividade própria do *animal laborans*. O trabalho é a atividade mais privada e menos mundana da vida ativa. Ele não exerce qualquer influência na política, afirma Arendt.

Uma característica do trabalho é que ele possui pouca durabilidade. As coisas menos duráveis são aquelas necessárias ao processo da vida humana. O consumo peculiar a esta atividade, mal sobrevive ao ato de sua produção, pois o movimento que o organismo humano faz é cíclico e não durável. Essa atividade inicia com o nascimento do organismo vivo, e termina com a morte dele.

O produzir e o consumir, nada mais são do que dois estágios do mesmo processo de trabalho.

A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco ciclo global da natureza, onde não existe nem começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição. (CH, p. 119).

Neste aspecto, ele difere da obra, como afirma Arendt, a qual termina quando o produto artificial está acabado. O trabalho apenas produz o necessário, e seu excedente é utilizado para outro fim, conforme afirma Sônia Schio:

[...] o excedente produzido é comercializado no mercado de trabalho, isto é, após a produção do necessário para a própria vida sobram produtos. [...] Mesmo que em qualquer atividade humana haja elementos de labor, essenciais e insubstituíveis, a vida dos humanos exige que eles sejam circundados por algo feito por eles mesmo. Cabe ao trabalho a tarefa de tornar o ambiente habitado um lugar familiar e seguro. (SCHIO, 2006, p. 165)⁶.

⁶ Nesta citação, Sônia Schio faz uso dos termos labor (*labour*) e trabalho (*work*). Labor (*labour*) equivale ao trabalho (*work*), e trabalho (*labour*) que equivale à

É esse excedente do trabalho identificado por Sônia Schio que cabe à obra do homem administrar. É por isso que o “trabalho do nosso corpo” difere totalmente da “obra de nossas mãos”, porque o que é produzido enquanto labor é exclusivo para satisfazer as necessidades do corpo. Por outro lado, a obra cria objetos que não necessariamente satisfarão apenas a necessidade do corpo.

Um exemplo disso é quando alguém constrói uma casa. A casa não satisfará uma necessidade biológica, mas é imprescindível para o ser humano se abrigar. Ou seja, o que Arendt pretende dizer é que o trabalho usa o corpo para satisfazer suas próprias necessidades. Enquanto que o *homo faber* faz uso de suas mãos, de ferramentas para construir objetos.

1.2.1.2. A atividade da obra

Segundo Arendt, a “obra de nossas mãos” diz respeito às coisas exteriores ao homem, que não fazem parte do processo biológico humano, mas fazem parte da vida na Terra. A obra ou a fabricação, garante a durabilidade do mundo, pois as coisas fabricadas através da obra só terminam quando não é possível mais usá-las. O *homo faber*, fabrica as coisas que constituem o artifício humano. Essa atividade permite a construção do mundo tal como o conhecemos; é através da obra que o *homo faber* fabrica tudo o que está nele. Ela é uma atividade apolítica, pois o ser humano está junto ao mundo, e convive com os outros, apesar de apenas produzir, e não fazer política.

A obra corresponde a algo artificial da existência humana e, conseqüentemente, produz um mundo formado por coisas artificiais, que é totalmente diferente de qualquer ambiente natural. A condição humana desta atividade é a mundanidade. É através da obra que o ser humano violenta a natureza, utilizando as palavras da própria autora, para poder construir o mundo. (Cf. CH, p. 188-190).

Por exemplo, para construir uma mesa, o homem fabricante deve destruir a árvore, ou seja, destruir seu processo vital para obter a matéria-prima do objeto a ser fabricado. Deste modo, o processo de fabricação consiste na reificação, que é uma característica da obra. Arendt é crítica com relação a esta atividade. Para ela, a atitude do *homo*

faber o faz se comportar como senhor da Terra, e destrói aquilo que Deus criou.

Nestes termos, “contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem” (CH, p. 171), um mundo criado por ele consiste, conseqüentemente, em violar a natureza. Há então uma relação entre a subjetividade dos seres em relação à objetividade do mundo, e é através dessa relação que é possível a mundanidade. No ato de fabricar, o fabricante pode imaginar o produto final, ele pode ter uma ideia de seu fim. Isso é algo que não acontece com o trabalho, pelo fato de ser o próprio metabolismo humano, e ele não possui um objetivo de criar algo para uso, mas sim, seu propósito é manter o organismo vivo. Também com a ação não é possível imaginar o final dela, por esta desencadear processos constantes nos quais é impossível ter ideia das conseqüências dos atos. Assim:

Embora o objeto seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e o verdadeiro fim do processo de fabricação, ele nunca se torna, por assim dizer, um fim em si mesmo, ao menos não enquanto permanece objeto de uso. (TOA, p. 187).

Segundo Arendt, a fabricação possui um começo e um fim definidos e previsíveis. O *homo faber* fabrica e vive num mundo totalmente utilitário, no qual cada coisa possui sua serventia, seu uso. No ato da fabricação pode-se atingir um fim, que seria o objeto fabricado, e com este objeto pronto, ele se torna meio, na medida em que é utilizado para a satisfação da necessidade. Como podemos observar:

Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e 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. (CH, p. 196).

Para concluir a explanação sobre esta atividade, é interessante destacar a importância mútua entre o trabalho, a obra e a ação, como nos mostra Arendt:

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. (CH, p. 217).

Nesta perspectiva, tanto o *animal laborans*, que tem como característica a atividade do trabalho, quanto o *homo faber*, com a atividade da fabricação, e o homem de ação, possuem estreita ligação, apesar de as duas primeiras atividades não influenciarem diretamente na política, elas são necessárias para a existência humana. Dito isso, passamos para a ação, a atividade política por excelência.

1.2.1.3. A atividade da ação

Para Hannah Arendt, a ação é a expressão política por excelência, sendo a única atividade que se exerce diretamente pelos homens, sem que haja a necessidade de mediação das coisas ou da matéria. O agir dá-se apenas em público, e possui duas condições ou categorias fundamentais para ser exercida, a pluralidade e o discurso. Além disso, algumas características como a irreversibilidade, a imprevisibilidade, o perdão e a promessa, também fazem parte da atividade da ação.

Esta corresponde à condição humana da pluralidade, mostrando que os homens, no plural, não apenas o homem, no singular, habita a Terra. A pluralidade é formada por seres singulares, os quais se caracterizam enquanto indivíduos através do discurso e da ação.

Para Arendt, a ação ocupa a posição mais alta dentro da *vita activa*, porque é com ela que os seres humanos podem se tornar políticos. Qualquer indivíduo que nasce já está inserido dentro de uma pluralidade, que caracteriza uma teia de relações humanas.

Nos seres humanos, aborda Arendt, a alteridade que cada um partilha com o outro, o faz existir de forma única. Estes, inseridos numa comunidade, são únicos. Eles pertencem a tal comunidade formada por outros homens. Cada um possui sua unicidade e singularidade. Mas pelo fato de o ser humano estar inserido numa comunidade, uma pluralidade,

ele pode exercer a ação, a política. Sendo assim, “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (CH, p. 220). Ou seja, o agir é uma atividade do homem singular, e, com ela ele pode, dentro da pluralidade, exercer a política. Um sujeito que age só não faz política; pelo contrário, é necessário que ele esteja em meio a outros e no espaço público para exercê-la.

Para a autora, estar em meio a seres plurais na ação, mas também o exercício do discurso são condições necessárias para se fazer política. É através da fala que há comunicação, que é possível a existência humana no sentido coletivo, e, dentro desta coletividade, é possível a política, tendo em vista a importância do falar e exprimir sua opinião no âmbito público. Segundo Magalhães, “[...] a ação é para Arendt o modo pelo qual os homens revelam quem eles são a outros que acolhem esse aparecer e também revelam quem eles são. Para isso a fala é indispensável”. (MAGALHÃES, 2011, p. 03). O agir e o falar acontecem apenas no domínio público. Tal ato serve como um segundo nascimento, apresenta Claudia Drucker:

Ação e liberdade são como nascimentos de segunda ordem. Onde se encontram esses nascimentos de segunda ordem? Em geral eles não estão na vida privada, seja ela a vida afetiva ou a profissional. Uma vida familiar realizada e uma grande paixão não mudam o mundo. (DRUCKER, Sociologia do populismo e pensamento político. In.: CORREIA, 2002, p. 104).

Assim, o agir arendtiano é literalmente tomar uma iniciativa, iniciar algo novo, um “começar”. A ação é a condição humana da natalidade, enquanto o discurso é a condição humana da pluralidade, que torna os seres individuais aptos a praticarem política no meio de seus semelhantes⁷.

Afirma Arendt que a ação desencadeia consequências inimagináveis, que podem ser boas ou ruins. O resultado do agir é imprevisível. Um exemplo das consequências nefastas da ação que é importante trabalharmos, seria o caso de Adolf Eichmann, o qual Arendt cobriu como repórter a pedido do *The New Yorker*⁸. Segundo ela, os atos

⁷ Veremos esta categoria, a da pluralidade, mais detalhadamente no subcapítulo *O que é política?*.

⁸ A primeira parte do manuscrito original feita por Arendt em 1963 encontra-se nos arquivos do *The New Yorker*. (Cf. NEW YORKER. **Archives**. Disponível

de Eichmann acarretaram consequências terríveis, levando à morte de milhares de pessoas. Ele era alguém que se ausentou de seu pensar, afirma Arendt, e que apenas seguia as ordens do Führer sem pensar na consequência terrível de cada um de seus atos. Isso aconteceu porque Eichmann era uma pessoa mediana, nem burra, nem doutrinada, que literalmente se ausentou de seu pensar, mas mesmo se ausentando, isso não o destituía da culpa que ele carregava. Nota-se isso na citação abaixo, porque Eichmann foi um dos principais responsáveis na deportação de judeus para os campos de extermínio, mesmo sem odiá-los:

[...] os judeus de sua família estavam entre as suas “razões particulares” para não odiar os judeus. Em 1943 ou 1944, quando a solução final estava em pleno vapor, ele ainda não tinha esquecido: “A filha desse casal, meio-judia segundo as Leis de Nuremberg [...] me procurou para obter permissão para emigrar para a Suíça. Evidentemente, eu atendi ao pedido, e o mesmo tio me procurou pedindo que interferisse em prol de um casal judeu vienense. Só menciono isso para mostrar que pessoalmente não tinha ódio dos judeus, pois toda a minha formação por parte de pai e mãe foi estritamente cristã; minha mãe, devido a seus parentes judeus, tinha opiniões diferentes das que eram correntes nos círculos da SS”. (EJ, p. 41).

Ele possuía judeus em sua família, mas isso não foi o suficiente para fazê-lo “parar”. Sob esta ótica, Arendt concluiu que ele agiu sem pensar, se ausentou do pensamento, exerceu a banalidade do mal⁹:

em: <<http://archives.newyorker.com/?i=1963-02-16#folio=040>>. Acesso em: 27 maio 2015).

⁹ O conceito de mal banal veio a calhar diante da experiência totalitária que apareceu no século XX, tornando o conceito de mal radical insuficiente para a formulação arendtiana. Hannah Arendt, ao explicitar o termo banalidade do mal, afirma que por detrás da expressão, não se tenta sustentar nenhuma doutrina ou tese, mas, ela apenas tinha em mente que sua formulação se opunha a toda a tradição do pensamento ocidental, tanto filosófico ou teológico, como literário, referente ao fenômeno do mal. Pois, “[...] o mal, [...] não possui estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é” (VE, p. 134). Este mal pode ocorrer sem intenção diabólica, sendo fruto apenas da irreflexão. Nestes termos, a inabilidade de pensar ligada ao mal acarreta na perversidade,

Quanto mais se ouvia de Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. (EJ, p 62).

Nestes termos, na teoria política arendtiana, a ação é extremamente necessária e é a única atividade capaz de exercer a política. Porém, o pensamento é também extremamente necessário para isso, porque o agir consciente é um modo de agir com precaução, apesar de não ser um determinismo. A partir disso, podemos trabalhar mais especificamente com a imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação, que desencadeiam a faculdade de fazer promessas e de perdoar.

A ação é espontânea e imprevisível, porque, como já dito acima, ela desencadeia uma série de consequências inimagináveis.

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. (CH, p. 291).

Mediante isto, a autora expressa a importância de perdoar e de fazer promessas, dadas as consequências que a ação pode desencadear. Sob esta ótica, além de imprevisível, a ação é irreversível. Ela, depois de feita, é impossível de se desfazer, embora não se pudesse saber com precisão o seu fim, antes de exercê-la. É por isso que o perdoar, que se liga com a irreversibilidade da ação, surge como auxílio a ela. Segundo Arendt, o descobridor do papel do perdão teria sido Jesus de Nazaré. Deus perdoa os seres humanos pelo fato de que “eles não sabem o que fazem”. E, por não saberem o que fazem, agem muitas vezes sem

na banalidade do mal, assim: “[...] é mais provável que a perversidade seja provocada pela ausência do pensamento” (VE, p. 13).

imaginar as consequências. Nesse sentido, só o amor possui o poder de perdoar.

O perdão é a única reação que não re-age [re-act] 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. (CH, p. 300).

O perdoar, portanto, acontece a quem tem respeito pela vida pública. Este, afirma Arendt, “[...] é o bastante para motivar o perdão pelo que a pessoa fez, por consideração a ela”. (CH, p. 303). Dado isso, o respeito é o fator necessário para que haja o perdão.

Com relação à sua imprevisibilidade, uma possibilidade de resgate da ação, para ela, é a faculdade de prometer e cumprir promessas, como muito bem salienta Jacques Taminiaux:

A faculdade de fazer promessas, que está na raiz de todos os convênios, resgata a ação de sua imprevisibilidade intrínseca devido à falta de confiabilidade dos que não podem garantir hoje, quem serão amanhã (TAMINIAUX, Athens and Rome. *In.*: VILLA, 2000, p. 171, tradução nossa).

O agente que promete cumprir promessas tenta fugir das incertezas que a ação traz consigo. Este, ao fazer uma promessa antes do ato de agir, acaba por atribuir mais estabilidade a uma comunidade política, fazendo com que sua ação, possivelmente, já que não se trata de um determinismo, desencadeie menos “surpresas” no momento de agir.

Apesar da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação, ela e o discurso possuem a propriedade de revelar os agentes, de ter o caráter de agir e de indagar alguém, principalmente no ato do nascimento, reconhece Arendt. Nesta perspectiva, a categoria da natalidade é extremamente importante para a ação.

Afirma Arendt que, diante de um novo ser, que se deu a partir do milagre da vida, surge a pergunta para com ele: “Quem és?”. Assim, a ação e a fala revelam por meio da pergunta e posteriormente da resposta, quem alguém é. O desvelamento do indivíduo através do discurso ocorre do mesmo modo que, por meio da ação, inserem-se os seres em um novo início.

Esse novo início seria um novo nascimento. Nascimento que possibilita a novidade no mundo peculiar aos seres humanos. A liberdade está no homem quando ele nasce. São os recém-chegados que podem fazer a diferença. Neles está enraizada a possibilidade da ação. O conceito de natalidade, que Arendt extraiu de Santo Agostinho, mostra que cada pessoa singularmente nascida é um novo início. Aponta que a partir do nascimento, do milagre da vida, o ser humano inicia no mundo, e através de suas ações, precisamente, é que se começa o novo. Tal faculdade está radicada ontologicamente:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. (CH, p. 308).

Espera-se que todo homem que nasça traga algo novo para o mundo. (Cf. FRY, 2010, p. 69). O milagre que o salva, que possibilita ao ser humano trazer a esperança ao espaço público, que permite que ele seja espontâneo e que possa agir, é o nascimento, afirma Arendt. Assim, é no recém-chegado que há a esperança para um mundo novo, um mundo político¹⁰.

Neste aspecto, a partir da compreensão da *vita activa*, na qual fica explícita a importância da ação, atividade propriamente política, e do trabalho e da obra, é importante compreender o que a autora entende por *vita contemplativa*. Entender a articulação entre ambas é de suma importância para que possamos mostrar a função do pensamento para a ação, e, posteriormente, para que se possa condensar essas informações e formular o que é política, para ela.

1.2.2. *Vita contemplativa*

¹⁰ A categoria da natalidade é essencial para a política, juntamente com a ação. Com ela há a esperança da mudança, no mundo, da inserção de algo novo. “O milagre da liberdade está por inerência nesta capacidade de fazer um começo, a qual é inerente, por ser turno, ao facto de todo o ser humano simplesmente por ter nascido num mundo que já existia antes dele e continuará a existir depois dele, ser ele próprio um novo começo”. (ARENDR, PP, p. 99). Assim como o agir, cada nova ação livre abre a possibilidade da mudança, de um novo começo que pode modificar as coisas. Juntamente com a natalidade, a ação política é que traz a transformação do espaço público por meio do agir do cidadão.

A vida contemplativa é o outro modo de vida que constitui o ser humano. Nela estão as três atividades espirituais, que são o pensar, o querer e o julgar, que permitem ao homem a contemplação. É interessante ressaltar que Arendt destaca a importância do modo ativo para o contemplativo:

Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade – ela depende do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada. (TOA, p. 176).

Isto indica que nenhum ser humano pode voltar-se completamente para apenas um tipo de vida. Um único homem necessita de ambos para completar-se e para exercer sua condição de homem na Terra, afirma ela. Nestes termos, a vida contemplativa exerce o papel oposto da vida ativa nos seres.

O termo *vita contemplativa* chamava-se anteriormente de *bios theoretikos*, e era de origem aristotélica. O modo contemplativo, na Grécia Antiga, com o nascimento da filosofia, era a mais alta atividade que o filósofo podia alcançar. O *bios theoretikos*, mais tarde, foi traduzido para o latim como *vita contemplativa*. (Cf. ECCEL, 2011, p. 85). Este tipo de vida e as suas três atividades acontecem no âmbito privado.

O pensamento visa à contemplação, porém, esta é uma passividade e é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso. Nestes termos, para Arendt, o pensar é um diálogo sem som de si consigo mesmo. O dois-em-um¹¹ é o movimento que tal atividade faz,

¹¹ Hannah Arendt, quando trabalha com a atividade do pensar, o dois-em-um, refere-se diretamente a Sócrates. Para ele, “uma vida destituída de exame não vale a pena ser vivida”. (LSFPK, p. 50). A maiêutica examina crenças, opiniões e preconceitos e torna público, através do discurso, o processo do pensamento. Este método se importava com a extração de todas as implicações latentes e ocultas. A autora aponta que “[...] assim como uma parteira ajuda a criança a vir à luz para ser examinada, Sócrates traz implicações à luz para serem examinadas” (LSFPK, p. 54). Esta arte da maiêutica, a arte da obstetrícia, tinha como objetivo ajudar as pessoas a darem à luz ao que elas próprias pensavam.

facilitando uma abstenção do mundo das aparências no instante do ato. A retirada do pensamento do mundo é um pré-requisito para o julgamento, além de ser um ato solitário, mas não de pura solidão¹². Na introdução de *A Dignidade da Política*, Antonio Abranches afirma que “Pensar é reunir [...] reunião é contenção, extremo movimento e densidade íntima”. (DP, p. 10). Ou seja, o pensamento é uma atividade privada que ocorre no íntimo do ser humano.

O pensar mostra-se perigoso para todos, pois o problema dos homens de pensamento crítico, afirma ela, é que eles “[...] fazem tremer os pilares das verdades mais bem conhecidas onde quer que deitem seus olhos”. (HTS, p. 15). Nestes termos, esta atividade é uma necessidade do espírito humano, faz parte de sua racionalidade. Ela é perigosa por ser através dela, juntamente com a ação, que o ser humano pode exercer a política, tomar consciência de sua situação. O pensamento não almeja resultados tangíveis, muito menos atingir um fim previamente definido, mas é uma pura atividade, dedicada a compreender o significado das coisas, e não antes sua verdade ou falsidade, como afirma Arendt.

Assim, a dualidade do pensar estabelece um diálogo de dois que são um dentro de si mesmo, que jamais podem estar em contradição:

[...] não é a atividade do pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento (VE, p. 139).

Com base nisso, o estar só é uma situação de companhia e concordância consigo mesmo, que, ao ser expresso por palavras, penetra no mundo das aparências¹³.

¹² Tal diferenciação entre solitário e solidão será trabalhada mais detalhadamente no segundo capítulo.

¹³ Um ponto importante a ser destacado, é que apesar de Arendt não afirmar diretamente que o pensamento seja um gatilho para a ação, no final de *A Condição Humana* e em *A Vida do Espírito*, ela reconhece, de modo especial, a importância de uma atividade para a outra. Como afirmativa a isso, em uma entrevista, em resposta a Macpherson, ela diz: “Acredito que o pensamento tem alguma influência sobre a ação. Sobre aquele que age, no entanto, porque é o mesmo ego que pensa e que age”. (Cf. SHA, p. 126). Outro destaque disso, ela apresenta na última página de *A Condição Humana*, a qual escreve uma passagem de Catão, que diz: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz,

Outra atividade pertencente à vida contemplativa é o querer ou a vontade. Nesta parte de *A Vida do Espírito*, Arendt examina a vontade relacionada com a ação. (Cf. FRY, 2010, p. 127).

Ela propõe que esta é uma faculdade paradoxal e autocontraditória, pois toda vontade produz sua própria contravontade, uma vez que se dirige a si mesma. O querer lida com coisas visíveis e invisíveis e coisas que nunca existiram. Ela, quando se volta para o futuro, não trata de objetos, mas de projetos, projetos que nunca existiram, mas que podem vir a existir.

Esta atividade, aparentemente, com base nos escritos arendtianos, possui uma liberdade maior do que o pensamento, sendo ela tratada como fonte de ação, que dá a possibilidade de um começo espontâneo para uma série de coisas ou estados sucessivos, conforme afirma Elizabete Guerra:

Arendt atribui à vontade o ímpeto necessário à verdadeira ação livre, cujo resultado é imprevisível e representa um momento único, além de revelar quem somos aos outros, confirmando a singularidade ou o *principium individuationis* de cada um em meio à pluralidade. (GUERRA, 2013, p. 25).

A partir dessa observação, é possível perceber a importância da atividade espiritual do querer não só para a vida contemplativa, mas também para a política.

A vontade, entendida como fonte de ação, permite, afirma Elizabete Guerra, “[...] poder começar algo novo de forma espontânea, assim como pensava Kant”. (GUERRA, 2009, p. 35). Esta, ao orientar a atenção dos sentidos, controla as imagens que são expressas na memória e fornece ao intelecto o material para a compreensão, no qual o querer prepara o terreno aonde a ação pode ocorrer.

Nesta perspectiva,

Para Arendt, a vontade é a faculdade espiritual da pura espontaneidade que nos impele à ação, e que arbitra entre as razões sem estar sujeita a elas.

nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”. (CH, p. 406). Isso mostra que o próprio pensamento, ou o modo contemplativo de vida é também ativo. E o mais interessante ainda é a autora iniciar sua obra *A Vida do Espírito* com a mesma frase.

Assim, a vontade possui as funções de instigar a ação e arbitrar. (GUERRA, 2009, p. 77).

O querer se relaciona com a faculdade do agir, e todo agir é o iniciar algo novo. Do mesmo modo, o juízo também possui sua peculiaridade política, mesmo sendo ambas atividades pertencentes à *vita contemplativa*.

A análise da última faculdade da vida do espírito, o juízo, não foi concluída pela autora, porque, ela veio a falecer¹⁴ antes de escrevê-la, porém, deixou alguns excertos. Para Arendt, o juízo é a misteriosa capacidade do espírito pela qual é reunido o particular com o geral, através de uma construção espiritual, no qual o particular sempre é dado à experiência sensível. O julgar para ela é:

[...] a faculdade que julga particulares sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras. (VE, p. 144).

Tal atividade possui a capacidade de julgar particulares, de distinguir o certo do errado, e é também uma forma de manifestar o pensamento.

O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão interrelacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência [...] A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio (VE, p. 145).

Todas as atividades do espírito têm em comum uma retirada, que possibilita ao espectador julgar aquilo que está acontecendo. Esta retirada seria uma ausência de ação ou perturbação, que é pré-requisito de todo o juízo. Para ela,

¹⁴ Hannah Arendt faleceu no dia 4 de dezembro de 1975. Era uma noite de quinta-feira. No sábado anterior, ela havia terminado o volume sobre o querer. (Cf. VE, p. 383).

[...] a retirada do envolvimento direto para uma posição fora do jogo (o festival da vida) não apenas é a condição do julgar – para ser árbitro final da competição que se desenrola, como também é a condição para compreender o significado do jogo (VE, p. 73).

Diante disso, o juízo é a manifestação do pensamento, e é uma atividade considerada uma forma de “política”, no sentido de ser um modo de o cidadão se expressar no domínio público. Isso ocorre porque os homens estão enraizados no senso comunitário e abertos à comunicação. Ele é a faculdade que estabelece uma relação entre o pensamento e a ação, permitindo que o ser humano consiga se colocar para fora da situação, analisar o fato particular, e voltar ao mundo das aparências. Assim, para julgar é preciso pressupor a presença de outras pessoas, julga-se sobre algo que está acontecendo.

Por outro lado, Arendt afirma que a retirada do filósofo se difere desta, porque ele não abandona o mundo das aparências, mas se abstém do envolvimento direto neste, para uma posição de privilégio, que tem como finalidade contemplar o todo, mas não voltar ao mundo para expor seu juízo.

Sob esta ótica, ao final de seus excertos no livro *A Vida do Espírito*, a autora conclui que o juízo é a faculdade de julgar o particular, mas pensar significa generalizar, logo, tal atividade combina misteriosamente o particular e o geral. Por exemplo, se o geral é dado, o julgamento simplesmente subsume um particular.

Esta percepção particular dos homens, que é o movimento que o juízo faz, se dá através de uma pluralidade de espectadores. O ator que está no palco depende de outros atores e de outros espectadores para fazer uma entrada em cena, sendo que cada criatura depende da aparição da outra para que se reconheçam e se certifiquem de sua existência. Nestes termos, afirma Odílio Aguiar: “O juízo é a forma política, e não lógica ou moral, de o cidadão se manifestar na esfera pública”. (AGUIAR, 2003, p. 255). Assim, apresentadas as três atividades da vida contemplativa, foi possível notar a importância que cada uma delas têm para o exercício da política. A dualidade entre o pensamento e a ação não se torna um problema, pois elas se entrelaçam e são úteis um para o outro, para que o homem possa fazer política.

O pensar e o agir ao deter o desenvolvimento da consciência impõem o pensamento como forma de expressão através da ação. Para Arendt, o pensar influencia na ação de modo que “[...] traz à tona as

implicações das opiniões não-examinadas e, portanto, as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções” (VE, p. 144), como faz a maiêutica, por exemplo. Deste modo, o pensar é expresso através das palavras, do discurso. E é com o discurso e a ação que é possível fazer política.

O pensamento e a ação, apesar de serem contrários, são muito importantes, conforme mostra Arendt:

Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido mais relevante do estar à vontade nas duas esferas a ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. (VE, p. 126).

Diante da relevância destas duas atividades, Arendt apresenta que o melhor a exercer tal papel, o de unificar em uma pessoa essas duas paixões, a do pensar e a do agir, seria:

[...] um homem que não se inclua nem entre os muitos nem entre os poucos [...], que não tenha nenhuma pretensão de ser governante de homens, nem mesmo a de estar melhor preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas tampouco que se submeta docilmente às regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre os cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar. Não deve ser fácil encontrar esse homem. Caso ele possa *representar para nós a real atividade de pensar, então não terá deixado atrás de si nenhum corpo doutrinário*. (VE, p. 126)¹⁵.

¹⁵ Esse tipo de homem, que não é levado nem pela falta e nem pelo excesso, mas, segundo a citação, exerce sempre o justo meio, ou seja, possui a virtude de sempre ser equilibrado, de ser um pensador entre homens, em meio à pluralidade, é um homem difícil de encontrar, afirma ela. Tal descrição é muito

Nesta perspectiva, o “bom cidadão”, para ela, é capaz de unir o pensamento e a ação. É por isso que, na política, a grande virtude é a da moderação¹⁶ (Cf. CH, p. 239), que constitui o equilíbrio entre os dois extremos.

Portanto, a partir da compreensão da vida ativa e contemplativa, torna-se evidente que todas as atividades co-dependem umas das outras, e por isso, cada uma delas têm alguma importância na política, seja direta ou indiretamente, por constituírem o mesmo ser humano. Dado este entendimento, passamos agora a compreensão do domínio público, que é o espaço necessário para a política, do domínio privado, do do *oikos*, e do social, que é onde se inicia o declínio da política.

1.3. Breves considerações acerca da esfera pública, privada e social.

É importante termos em mente as distinções entre a esfera pública, privada e social, para podermos estudar posteriormente o que é política para Arendt.

Para ela, aquilo que aparece para os homens, que pode ser visto e ouvido por eles, constitui a aparência, que fundamenta a realidade. “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”. (CH, p. 61). Assim, a aparição é necessária para a realidade política.

Segundo a teórica política, o espaço público é formado pela aparição e pela comunicação.

Arendt apresenta também os pilares de sua genuína noção de espaço (ou esfera) público: o espaço da aparência e da visibilidade; o mundo comum, enquanto artefato ou produto humano; e

parecida com a da virtude intelectual aristotélica. A obtenção deste tipo de virtude se dá através do ensino, segundo Aristóteles, e, por este motivo, ela requer experiência e tempo. (Cf. ARISTÓTELES, 1991, p. 29). O intelectual, tão difícil de encontrar segundo Arendt, possui a virtude da inteligência, e esta, pertence ao mundo do espírito. Mesmo pertencendo à contemplação, parece ficar claro nesta citação que Arendt vê a relevância do intelectual, ou da atividade da vida contemplativa, para unificar em uma só pessoa o pensamento e a ação, coisa que ela muitas vezes em suas obras fez questão de separar.

¹⁶ Citamos sua afirmação: “É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro dos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência”. (CH, p. 239).

espaço da ação e da palavra, lugar da pluralidade. Na convergência desses três aspectos, a esfera pública se constitui no lugar, por excelência, da manifestação da liberdade. (SILVA; XAVIER, 2015, p. 219).

Deste modo, é apenas no domínio público que é possível fazer política. Por outro lado, esta esfera não pode ser entendida como um alargamento do privado, mas pelo contrário:

O termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. (CH, p. 64).

Neste sentido, o espaço público constitui-se pela aparição dos homens, que dá a eles visibilidade; assim como é constituído pelo mundo, que possibilita ao indivíduo aparecer e fazer política; e, por fim, constitui-se através da palavra e da ação, que são as duas atividades essenciais para que, em meio a uma pluralidade de homens, possa-se fazer política, o espaço da liberdade.

Assim, é na *polis* ou domínio público que o ser humano se livrava das necessidades naturais que aconteciam no *oikos*, no lar, e adentrava a praça pública.

A subjetividade da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família até tornar-se tão

forte que o seu peso se faça sentir no domínio público; mas esse “mundo” familiar jamais pode subsistir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. (CH, p. 70).

Portanto, o espaço fundamental que constitui o domínio público da teoria política arendtiana é a pluralidade, que proporciona ao cidadão aparecer e através da ação e da fala, pode exercer a política.

Já o domínio privado ou o do *oikos*, se caracteriza historicamente da seguinte forma, como nos mostra Agamben:

Um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações “despóticas” senhores-escravos (que costumam incluir a direção de um estabelecimento agrícola de dimensões amplas), relações “paternas pais-filhos”, e relações “gâmicas” marido-mulher. (AGAMBEN, 2011, p. 31).

Estes três tipos de relações do *oikos* identificados por Agamben, mostram-nos que no espaço privado “a comunidade natural do lar nascia da necessidade” (CH, p. 36), já na Grécia Antiga. Também, a forma de poder exercida dentro da casa era a hierárquica, assim como o poder exercido era pré-político, porque o chefe do lar governava não apenas sua família, mas também seus escravos. Aqui não havia uma convivência entre iguais, diferentemente da *polis*, que reconhecia os homens como iguais, porque sempre houvera um chefe, e este espaço era um local de grande desigualdade por causa disso, além de ser privado de liberdade, já que esta só era atingida de forma pública na *polis*. (Cf. CH, p. 38).

Além do mais, ela só existia no domínio público na Antiguidade. Porém, esta significava algo diferente da liberdade arendtiana, que seria equivalente à política. Ser livre era o mesmo que não estar sujeitado às necessidades da vida, mas também não estar sujeitado ao comando de outro, assim como não comandar ninguém. Esta liberdade:

[...] era entendida negativamente como não ser dominado nem dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser criado pelos homens e no qual cada homem se move entre os seus pares.

Sem aqueles que são meus iguais, não há liberdade. (PP, p. 102).

Por outro lado, apesar de Arendt identificar este tipo de liberdade nos gregos, para ela, a liberdade na Modernidade passa a significar o mesmo que política, o espaço dela é a *polis*.

No domínio privado, o ser humano não pode participar da realidade da aparição, de aparecer e ser visto. Também neste domínio, o homem não se encontra em relação objetiva com outros homens, ligando-se e separando-se deles. (Cf. CH, p. 71). A esfera privada caracteriza-se por limitar-se a um: “[...] interesse pessoal circunscrito aos condicionalismos da sobrevivência biológica na família e na casa”. (ANTUNES, 2004, p. 10). Portanto no espaço privado não é possível haver a política. Já na esfera pública, os indivíduos “isolados”, que pertenciam à privatividade do lar, se transformam em sujeitos coletivos que aparecem na realidade, e participam e exercem a política.

O domínio privado invade o domínio público a partir do momento em que a riqueza se transforma em acumulação de capital, invadindo a esfera do político.

A esfera pública tornou-se função da esfera privada, e esta, por sua vez, tornou-se a única preocupação em comum entre os cidadãos. Isso ocorre porque, para Arendt, há uma dissolução do público e do privado, que acarreta no surgimento do social:

[...] sabemos que a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da Era Moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da diferença entre os domínios privado e público, a submersão de ambos na esfera social. (CH, p. 85).

Nestes termos, com o advento do social, o processo da vida que até então era privado é canalizado para o domínio público. Isso quer dizer que os objetos de uso privado, ou seja, do consumo, que estavam na esfera da privatividade, perdem seu valor privado por aparecerem no social. O *animal laborans* aparece na esfera pública, assim como a preocupação com a gestão da vida torna-se objeto político, porém, não exerce política, apenas produz e consome aquilo que é necessário para a satisfação de suas necessidades.

Todavia, isso ocorre porque:

A esfera pública é transformada no espaço da administração técnica e burocrática em exclusiva atenção à lógica da manutenção da vida, preocupação que, na tradição da cultura ocidental refere-se unicamente à esfera da economia, ao âmbito doméstico. E é esta perda da fronteira entre o público e o privado, erigida historicamente que configura, na era moderna, a noção de esfera social. (SILVA; XAVIER, 2015, p. 233).

Sob esta ótica, o advento do social é o domínio que surge como indistinção entre o público e o privado. O domínio público é o espaço necessário onde deveria ocorrer a política para Arendt. Porém, a indistinção que acarreta nesta esfera social trouxe a elevação do *animal laborans* e do consumo à Modernidade. Veremos as consequências deste advento no segundo capítulo deste trabalho. A partir do diagnóstico arendtiano da Era Moderna, e da compreensão do público, privado e social, pode-se partir para a compreensão do que é política para a autora, política tal que só pode ocorrer no espaço público.

1.4. O que é política para Arendt?

De modo sintético, primeiramente, em seus *Diários Filosóficos*, Arendt define a política da seguinte maneira:

1. Como o público em contraposição ao privado como a (πολις) [*polis*] em contraste com a (οικια)[*oikía*] como (πολυαθκια) [*polyathquia*] em contraposição a (μοναρχια) [*monarquia*] como (δόξα) [*dóxa*] em contraposição a (αιδώς) [*aidós*] como um ser visto e ouvido em oposição ao estar consigo mesmo Como a pluralidade frente a singularidade, como convivência (animal social), ação conjunta (animal πολιτικον [*politikón*]) e um falar entre si (λογον ξχων) [*lógon xkon*], em contraposição ao individual, a intuição pura e a νοειν (νους άνευ λόγου) [*noein (nous áneu lógou)*];
2. Como a *Vita activa* frente a *Vita contemplativa*;

3. Como o social ao contrário do íntimo;
4. Como garantia da vida da “espécie” em contraste com a vida do indivíduo, como comunidade frente ao indivíduo¹⁷. (DF, p. 519, tradução nossa).

Nestes termos, para ela, a política possui algumas características essenciais. Dentre elas, ela deve acontecer de modo público, na *polis*, e nunca privado, na *oikia*. Assim como deve ocorrer em meio a uma pluralidade de seres humanos, e nunca de modo só.

Dada em meio a um ambiente plural, a política deve ser democrática, e por isso não pode ser baseada em apenas um homem. Ou seja, é com o cidadão, que está em meio aos outros que se exerce a política, e não com o filósofo,¹⁸ que ao exercer o filosofar, se ausenta da pluralidade. A distinção que Arendt faz entre o homem voltado para a ação, do filósofo, não pretende de modo algum depreciar a vida dele em relação aos outros modos de vida, como afirma Karin Fry: “Visto que o foco da filosofia é teórico e está fundamentado na contemplação, ele tende a ignorar as opiniões dos outros, e é uma forma inapropriada de pensamento para a ação”. (FRY, 2010, p. 63).

Outro ponto importante para entendermos o que é política para a autora é a oposição entre a verdade e a opinião. Na Era Moderna passa-se a acreditar na verdade produzida pelo homem, e não mais numa verdade dada ou revelada. Estes dois modos conflitantes, a verdade e a política, são características de dois modos diferentes: a do filósofo, que sempre busca pela verdade, e a do cidadão, que, segundo Arendt, deveria trabalhar sempre com a opinião.

¹⁷ Transliteração feita por Gabriel Debatin.

¹⁸ Nas obras de Hannah Arendt, quando ela se refere à figura do filósofo, ela o faz referindo-se ao rei-filósofo platônico, conforme apresenta André Duarte: “Segundo Arendt, a proposição platônica de que os filósofos devem ser reis exprime a intenção de conferir estabilidade aos negócios humanos, o que implicava aniquilar o espaço público democrático e a ‘pluralidade’ dos agentes envolvidos”. (DUARTE, 1993, p. 44). Isto caracteriza a perda do espaço público e acaba por originar uma tirania, segundo ela, como veremos abaixo. Assim, sempre que Arendt se refere ao filósofo, ela está fazendo uma generalização da figura de Platão. Deste modo, a verdade filosófica a qual a autora se refere diz respeito à verdade platônica, imutável, e por isso, para Arendt, ela é apolítica.

Ela afirma que é com Platão que surge a verdade estática e constante, e que, se é de fato esta a verdade a governar uma *polis*, então se cai numa tirania. Arendt possui uma visão bastante negativa sobre a verdade em Platão. Para ele, o rei-filósofo é quem deveria governar a *polis*. Porém, para a teórica política, conforme afirma Daiane Eccel: “O rei-filósofo torna-se um tirano e a liberdade – principal sentido da política – é impedida de existir” (ECCEL, 2012, p. 32). Para Arendt, apenas o cidadão, portador de opiniões, e não o filósofo, portador de verdades, é que pode estar em meio à pluralidade, exercendo a política. Justamente porque o cidadão continua em meio a um ambiente plural, e só assim pode, através da *doxa*, fazer política. Enquanto que o filósofo, ao pensar, se abstém do mundo público e da pluralidade para dentro de si, jamais podendo professar a *doxa*.

Com o cidadão, surgem as opiniões sempre mutáveis. Na Modernidade, a opinião continua a ser necessária para a política, e esta não é de forma nenhuma irracional, mas sim, é submetida em meio a uma coletividade de pessoas para que se torne política. Nestes termos, a “opinião e não a verdade, é uma das bases indispensáveis de todo o poder”. (EPF, p. 289), porque é com ela que é possível a democracia.

Por outro lado, a verdade se opõe à opinião. Ela pode ser de dois tipos. Pode ser uma verdade fatural ou uma verdade filosófica. A distinção entre ambas é expressa por Arendt em *Verdade e Política*:

A verdade filosófica, ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião, pois ocorreu uma autêntica [...] modificação que não é meramente uma espécie de raciocínio para outra, mas de um modo de existência humana para outro. A verdade de fato, ao contrário, relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza (EPF, p. 295).

A verdade fatural possui um caráter político. Ela é baseada em fatos, e estes informam opiniões. Ela é política, porque está embasada em circunstâncias externas, em acontecimentos, diferentemente da verdade filosófica, que se fundamenta na razão. Porém, até mesmo a verdade filosófica, ao penetrar na *polis* transforma sua natureza e

adquire um caráter político a destituindo da privatividade, tornando-se imediatamente opinião, assim como a verdade de fato, que é política por natureza, por se relacionar com outras pessoas.

Diante disso, a opinião e a verdade de fato se relacionam, ficando evidente o caráter político que ela possui, como observa Arendt:

Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspirados por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita sua verdade fatural. (EPF, p. 295).

Nesta perspectiva, Arendt, a *doxa* e não a verdade é o instrumento essencial para a política.

Outro aspecto importante da política, que diz respeito à ação, é a pluralidade, como vimos algumas características destas duas categorias acima. Arendt afirma que “Deus criou o *homem*, mas os *homens* são um produto humano e terreno, o produto da natureza humana”. (PP, p. 83). Um homem só não faz política, ela só existe por haver homens no plural. Estes necessitam das opiniões, discussões, debates, para chegar a um consenso e exercer alguma forma de organização. É por isso que a ação e a fala são atividades primordiais e necessárias à política.

A pluralidade seria então a “condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público”. (CH, p. 275). Ela é totalmente necessária para exercer a política, pelo fato de a ação e o discurso se realizarem na relação com os outros, e serem totalmente necessárias para que os seres humanos se insiram no mundo. Com tal inserção, é como se a ação fosse um segundo nascimento, um novo começo, afirma ela:

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*). (CH, p. 221).

A ação e o discurso encontram-se em meio às pessoas da praça pública. Com a fala, os cidadãos podem usar da persuasão, que é a finalidade do discurso baseado nas opiniões, para fomentar uma

sociedade democrática e legítima, haja vista que, “[...] a opinião é correlato necessário da pluralidade humana”. (DUARTE, 2000, p. 171).

O homem juntamente com a ação e a fala introduz algo novo na política. Ele, enquanto ser singular em meio à pluralidade traz à *polis* um novo começo, a partir do momento que age. Afirma Arendt:

A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que vive, torna-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade dos seres únicos. 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. (CH, p. 220).

Deste modo, a pluralidade não dissolve a parte no todo, não faz das pessoas uma coletividade sem individualidade, mas ao contrário, permite que cada indivíduo participe do espaço público, sendo que este espaço adquire um caráter de alteridade, diante da unicidade de cada indivíduo participante da pluralidade necessária à política. Assim, cada ser individual constitui o todo, podendo se expressar no mundo político. Para ela, o mundo político é aquele da palavra, do consenso, das relações de cooperação que prosperam numa realidade mundana entre iguais. Afirma Arendt: “O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade”. (EPF, p. 21).

Nesta perspectiva, o sentido da política é a liberdade, “[...] política e liberdade são idênticas e sempre onde não existe essa espécie de liberdade, tampouco existe espaço político no verdadeiro sentido” (OQP, p. 60). Por outro lado, a tirania seria uma “forma de governo bastarda segundo a teoria política, [que] elimina o governo constitucional, isto é, sujeito à lei”. (SR, p. 191). O sistema totalitário e tirânico elimina a liberdade dos seres humanos de agir, de serem livres, de iniciarem um novo começo, sob a forma do terror. Se não há liberdade, não há política, ela não tem sentido, não é legítima.

A liberdade se situa exclusivamente na praça pública, e ser livre significa para Arendt ser igual. Na pluralidade, a igualdade é a essência da liberdade.

Além disso, o homem só é livre se se liberta de suas necessidades. É por isso que o *animal laborans*, que está preso no seu processo biológico e necessariamente possui a necessidade de mantê-lo em funcionamento, não é livre. O mesmo acontece com o *homo faber* que possui a necessidade de criar instrumentos e de fabricar o mundo ao seu redor, mas não podendo ingressar no domínio político. Porém, tanto o *animal laborans* quanto o *homo faber* são necessários por constituírem o homem de ação, e satisfazerem as necessidades deste, para que ele possa adentrar na esfera pública.

Sob esta ótica, os seres humanos vivem no espaço das aparências e participam do espetáculo da vida. Eles formam associações e comunidades, se organizam politicamente. Neste ambiente, é através da *doxa* que eles se comunicam e expressam suas ações. A partir deste mundo do domínio público, é preciso haver diálogo e a ação em meio à pluralidade para que haja a política. Assim, o homem não vive só, mas vive entre os homens, se comunica com eles e necessita deles para fazer política.

Nestes termos, a partir do entendimento do que é política para Arendt e da relação das faculdades, é possível entender de que modo se dá a política. Este entendimento é importante porque posterior a isso iniciaremos a apresentação do declínio do sentido da política identificada por ela. A partir disso, adentraremos agora nas inversões modernas diagnosticadas pela autora, para que seja possível reconhecer a troca hierárquica de tais atividades na política, como a própria Arendt afirma e que leva, conseqüentemente, a uma decadência do espaço público.

1.5. A inversão entre contemplação e ação

A inversão entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, ou entre a ação e contemplação é de ordem hierárquica, e é consequência do surgimento da Modernidade. Para Arendt, o espaço público vai se perdendo, pois os cidadãos se voltam para a introspecção, isto é, para a produção e o consumo peculiares do *animal laborans*, fazendo com que na Era Moderna os homens deixem de lado a política, dando maior atenção ao mundo privado da produção e do consumo.

A contemplação até a Modernidade era de suma importância na história do pensamento político Ocidental, sendo superior à vida ativa.

Para ela, a *vita contemplativa* não permite ao homem a possibilidade de fazer política, justamente porque todas as atividades deste tipo de vida visam à contemplação, e, para isso, renunciam o espaço público.

Sobre tal inversão, afirma Eugênia Sales Wagner:

A vita contemplativa foi abolida e esse foi o motivo pelo qual a inversão entre pensar e fazer, ocorrida na própria realidade, já não pôde mais corresponder à inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa*. A atividade do pensar passou a ser a serva da ação – da ação entendida como o agir do *homo faber*: o fazer. (WAGNER, 2002, p. 80).

Exatamente por isso, além de uma inversão, há uma separação entre ação e contemplação, ocasionando na elevação de uma das facetas da vida ativa, a fabricação.

Diante da separação entre a ação e a contemplação, o fazer tornou-se importante. Porque, para ter certeza daquilo que se analisava, não bastava mais apenas o contemplar, era preciso também a verificação, afirma ela: “Para ter certeza, tinha-se de *assegurar-se* e, para conhecer, tinha de *agir*”. (CH, p. 362). Assim, o que antes era tarefa da vida contemplativa, o conhecer através das faculdades mentais, agora se torna tarefa da vida ativa. Tal inversão não torna a ação o mais alto estado de que os homens são capazes, o que houve foi que a atividade do pensar passou a ser serva do agir.

Dessa maneira, na Modernidade, o conhecimento e a verdade já não eram mais atingidos através da contemplação, mas sim, da ação. Um exemplo do conhecimento obtido mediante esta nova forma, afirma Arendt:

O telescópio, uma obra das mãos do homem, que finalmente forçou a natureza, ou melhor, o universo a revelar seus segredos. As razões para que se confiasse no *agir* e se desconfiasse da *contemplação* ou *observação* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas. (CH, p. 362, grifos da autora).

Nestes termos, com a inversão entre a ação e a contemplação, a fabricação, passa a ocupar um lugar de destaque, como no exemplo do telescópio acima. A inversão entre ambas, além de apresentar, neste período, o conhecimento como resultado do agir enquanto fabricar, não

tinha a pretensão de tornar a ação absoluta. Pelo contrário, a mudança da ordem hierárquica tinha a ver apenas com o pensamento, que passava a ser servo do agir. É interessante notar que esta atividade, como descrita por Arendt, na Modernidade, a partir da inversão, não possui mais o estatuto grandioso para a política, não é considerada mais como a atividade política por excelência. O que acontece é que há uma instrumentalização da ação, que tem como objetivo final não o fazer política, mas a verificação.

Assim, para ela, além de o agir perder o seu papel político, “a contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido” (CH, p. 364), por não possuir um caráter útil no mundo moderno voltado para a fabricação de coisas. Portanto, as atividades tanto da vida ativa quanto da contemplativa, na Modernidade, vão perdendo o sentido. A técnica e a tecnicização atingem um patamar tão elevado, que capturam o ser humano, fazendo com que ele perca o seu estatuto político, e o *homo faber* se dilua no *animal laborans*.

Sob esta ótica, o *homo faber* ocupa um lugar central na Era Moderna, quando a ação humana se caracterizou pela redução de seu sentido à mera fabricação. O fazedor de instrumentos e objetos, logo, é fabricante do mundo. Porém, ele passa a degradar o mundo das coisas a partir do momento que violenta e transforma a natureza em meios sem valor intrínseco, como afirma Arendt. O *homo faber*, assim, fabrica as coisas, as produz e depois as utiliza de modo totalmente utilitário em nossos tempos, na Era Moderna.

Esta característica se radicalizou na atualidade, pois o ser humano fazedor de coisas duráveis no mundo, as consome de modo muito mais rápido, devido à força de produção que o capital incide sobre eles. Deste forma, parece o consumo não dizer mais respeito apenas às necessidades dos homens, mas, pelo contrário, como aponta Zygmunt Bauman:

O consumismo hoje, porém, não diz mais respeito à satisfação das necessidades [...] Já foi dito que o *spiritus movens* da atividade consumista não é mais o conjunto mensurável de necessidades articuladas, mas o *desejo* – entidade muito mais volátil e efêmera, evasiva e caprichosa, e essencialmente não-referencial que as “necessidades”, um motivo autogerado e autopropelido que não precisa de outra justificação ou “causa”. (BAUMAN, 2001, p. 88).

Em vista disso, o consumo se sustenta por si só. A fabricação do *homo faber*, enquanto fabricante de objetos, não apenas fabrica para satisfazer suas necessidades, segundo aponta Arendt, mas fabrica para além delas, em excesso na Modernidade. Exemplo disso é uma das estratégias da Era Moderna, que pretende condicionar o homem por meio das propagandas, o fazendo consumir por desejo. O consumismo e a produção constante do *homo faber*, faz com que a atenção que deveria estar voltada para a preservação do mundo, lar onde habita a política, já não esteja mais interessada nisso propriamente, como apresenta André Duarte:

Para Arendt, portanto, um dos principais *aspectos da política diz respeito à preservação da estabilidade do mundo*, e não ao cuidado dos interesses privados e ao suprimento das necessidades vitais daqueles que constroem e habitam. (DUARTE, 2000, p. 101).

É importante lembrar que o caráter de transitoriedade do mundo criado pela fabricação prejudica aspectos essenciais da política, sendo assim, o consumismo torna tudo supérfluo¹⁹.

Os seres humanos na Modernidade, como afirma Arendt, não estão mais preocupados em preservar o mundo, o espaço fundamental e insubstituível ao qual está o espaço público, necessário para a política. Mas a atenção do homem moderno volta-se para o consumo e a produção, deixando dormente dentro de si o homem de ação, e deixando estagnado o âmbito público da *polis*.

Nestes termos, é com a inversão entre a contemplação e o agir que foi possível que o *homo faber* se sobressaísse em relação ao homem de ação e ao *animal laborans*. Deste modo, podemos partir para a compreensão da segunda inversão diagnosticada por Arendt, entre fabricação e ação.

¹⁹ O termo supérfluo é designado para: “os grupos, as classes, para todo o aparato de destruição totalitária e, finalmente, para assassinatos totalitários cujo desejo é o de provar a afirmação de que ‘tudo é permitido, tudo é possível’”. (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 471, tradução nossa).

2. O DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE E SUA DECORRÊNCIA: A DISSOLUÇÃO DO *HOMO FABER* NO *ANIMAL LABORANS*

2.1. Considerações iniciais

Neste segundo capítulo, estudaremos inicialmente a segunda inversão ocorrida no interior da vida ativa, entre a fabricação ou obra e ação. Posteriormente, compreenderemos a promoção da atividade do trabalho dentro da vida ativa, assim como se faz necessário o estudo do trabalho marxiano sob a ótica arendtiana, para que possamos visualizar o que Arendt diagnosticou da Modernidade, e de que modo a atividade do trabalho em Arendt se difere da de Marx. Além disso, uma análise sobre o totalitarismo é fundamental para que possamos reconhecer a total ausência de política e a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Sobre esse tópico, se mostra fundamental também o entendimento do advento do social e a importância que a técnica e a tecnologia tiveram para que houvesse tal inversão.

A inversão entre as duas atividades, a obra e o trabalho, são fundamentais para que a fabricação se sobressaia na Modernidade, e, posteriormente, para que haja uma dissolução da obra em trabalho. Cada atividade da vida ativa, assim como cada estereótipo, seja o homem de ação, o *homo faber* ou o *animal laborans*, passa a ocupar um lugar de destaque em determinado período da Era Moderna. Isto não deveria ocorrer no que diz respeito à política, porque, para Arendt, esta só pode acontecer se as três atividades estiverem “alinhadas” no mesmo patamar, sendo que cada uma delas é fundamental para a outra, e são fundamentais para a capacidade política no homem. Nestes termos, vejamos a primeira inversão ocorrida dentro da *vita activa*.

2.2. A inversão entre fabricação e ação

Segundo Arendt, a obra, ou a fabricação, fica no intermediário da vida ativa, enquanto o trabalho ocupa o grau mais baixo, e a ação ocupa a posição mais alta. Na verdade, a vida ativa não deveria possuir uma hierarquia das atividades, porém, na Modernidade, algumas atividades passam a se destacar mais que outras.

O que ocorre é que a fabricação passa a ocupar o mais alto grau no lugar da ação. Isso aconteceu pelo fato de, ao longo das décadas, o agir e o discurso terem, em certo sentido, perdido o seu lugar frente ao pensamento científico moderno, ocasionando uma perda para a própria

noção de política. Durante muito tempo, os homens foram tentados a substituir a ação, pelo simples fato de ela desencadear processos inesperados e acidentais.

Com receio da imprevisibilidade das ações, os homens acabam substituindo a imprevisibilidade da ação pela previsibilidade da fabricação. Arendt afirma que este tipo de substituição vai contra a democracia, pelo fato de uma monarquia ou república não precisarem enfrentar os perigos da pluralidade de opiniões e ações.

A crítica que ela realiza diz respeito à fuga da fragilidade do agir humano, pois, com a eliminação desta atividade, supostamente haveria segurança na política. Isso acaba por excluir a pluralidade, já que a atenção do *homo faber* está voltada para criar objetos e transformar a natureza, trabalhando com outros de comportamento semelhante, e não com os homens de ação.

Nestes termos, para a autora, a fabricação exige um ato de violência, da violação da matéria para a transformação do produto, sendo que a ação passa a ser pensada na Modernidade como possuindo um caráter instrumental.

Diante disso, é possível observar que o *homo faber*, ao criar objetos, para além de utensílios que satisfazem as necessidades, pode criar instrumentos de violência.

Uma vez que a violência – distinta do poder, força ou vigor – necessita sempre de instrumentos (conforme afirmou Engels há muito tempo atrás), a revolução da tecnologia, uma revolução nos processos de fabricação, manifestou-se de forma especial no conflito armado. A própria substância da violência é regida pela categoria meio/objetivo cuja mais importante característica, se aplicada às atividades humanas, foi sempre a de que os fins correm o perigo de serem dominados pelos meios, que justificam e que são necessários para alcançá-los. (CR, p. 94).

Os objetos criados são meios para um fim, e este é o objetivo da técnica moderna, criar objetos que não são fins em si mesmos. O *homo faber*, ao dominar na Modernidade, como diagnostica Arendt, vai perdendo seu estatuto político por voltar-se para outras coisas. Porém, isso não é um determinismo, e neste sentido,

A degradação da política em um meio pra atingir outra coisa certamente jamais conseguiu eliminar de fato a ação, evitar que ela seja uma das experiências humanas decisivas, nem destruir por completo o domínio dos assuntos humanos. (CH, p. 287).

Isso mostra que a eliminação da ação não é possível, porém, instrumentalizá-la o é.

Tal instrumentalização ocorre com a obra como atividade mais elevada na Era Moderna, segundo as inversões arendtianas. A fabricação direciona e organiza os seres humanos neste período. Esta atividade possui um fluxo incessante, de consumo excessivo, que torna os homens supérfluos, na medida em que os destitui da ação e os condiciona aos objetos de uso e à própria fabricação.

Com o *homo faber* no ápice da hierarquia, o ser humano passa a desconfiar da verdade recebida, obtendo confiança apenas nas coisas que ele produz e na introspecção. Os homens fabricantes se relacionam uns com os outros, mas não enquanto homens de ação. A obra apresenta uma inversão de meios e fins que é acelerado com a introdução da tecnologia, como observa Rodrigo Ribeiro:

E quando passamos a agir sobre a natureza, emergiu uma desconexão total entre meios e fins, pois o desenvolvimento tecnológico, cada vez mais, estabeleceu sempre novos meios para os quais só posteriormente se buscou fins. [...] É como se a inovação tecnológica criasse algo para só depois perguntar sua finalidade. É que ação sobre a natureza não é um simples meio para obtenção de fins previamente definidos, pois ela traz as forças naturais para o interior do artifício humano sem fins totalmente determináveis. (NETO, 2016, p. 148).

A natureza, afirma Arendt, possuía um processo natural que dava a ela a sua existência. Porém, com a fabricação, ela não era vista como um todo, como aspecto de preservação do mundo, mas sim como um produto final, que poderia ser destruído. Neste aspecto, a técnica do *homo faber*, o crescimento tecnológico, ameaça não apenas a existência do homem de ação e a natureza, mas a existência do planeta como um todo.

A fabricação invade as ciências naturais tornando-se “princípio para o agir [*doing*] no domínio dos assuntos humanos”. (CH, p. 374), e também invade a vida humana, em processos constantes e ininterruptos.

Assim, essas inversões, primeiramente entre a contemplação e a ação, que se dá no início da tradição do pensamento filosófico, e posteriormente entre ação e fabricação, que torna a ação supérflua, mostram como a política se torna decadente. Sob esta ótica, Arendt ainda diagnostica mais uma inversão, aquela entre o *homo faber* e o *animal laborans*.

Através da perspectiva arendtiana, será possível compreender de que modo a vida se sobressai na Modernidade, e como o *animal laborans* ganha destaque, para que, posteriormente, seja possível compreender a dissolução de um em outro.

2.3. A primeira e a segunda inversão dentro da *vita activa* e a promoção da atividade do trabalho

A vida ativa, posteriormente, sofreu ainda uma segunda inversão hierárquica, que ocorreu de modo mais gradual e menos aparente do que as outras duas mencionadas anteriormente (contemplação e ação, ação e fabricação). O que houve foi a “promoção da atividade do trabalho à mais alta posição na ordem hierárquica dentro da *vita activa*”. (CH, p. 383).

Com o *homo faber*, o que mudou foi a posição central do conceito de processo na Modernidade, a mudança de ênfase do “o quê” para “o como” do próprio objeto para o processo causador de sua fabricação.

Desta forma, ele vence quando a ação cai como ápice na *vita activa* e este entra no grau mais alto. Um dos fatores a terem impulsionado o *homo faber* a ocupar o lugar que antes era o da ação foi a mudança de foco da história da ciência, da antiga questão sobre “o quê” e “por quê” para o “como” determinada coisa passou a existir. O fato de ter havido essa mudança de foco, indica que os objetos de conhecimento já não são mais coisas ou os movimentos eternos, mas sim, processos, e este implica que o objeto da ciência seja a história, e não mais a natureza e o universo. Deste modo, a natureza passa a ser conhecida como processo.

Afirma Arendt: “No lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (CH, p. 370). O *homo faber* podia repeti-los e assim, por meio da fabricação de um produto, ele desaparecia, ficava invisível no ato da fabricação, ao contrário do Ser, que antes do *homo faber* sair vitorioso, precisava aparecer e se desvelar.

O conhecimento seguro se dava através do movimento, porque:

[...] só os objetos das paixões são permanentes e fixos, na medida em que não são devorados pela realização de algum desejo apaixonado; só os objetos do pensamento, mas nunca a própria atividade do pensar, encontram-se além do movimento e da perecibilidade. Os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se, na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*. (CH, p. 374 e 375).

Nesta perspectiva, a fabricação passa a ocupar o lugar da ação e o rompimento com ela se dá devido ao conceito de processo introduzido na atividade de produção. O espaço público vai sofrendo uma perda com a aparição da atividade do *homo faber*, e posteriormente do *animal laborans*, que aos poucos vai ocupando o lugar do homem de ação, daquele verdadeiro habitante do âmbito político.

Para Arendt, a vida biológica tornou-se mortal, religiosamente falando, diferentemente do que era antes, totalmente imortal com a exaltação cristã²⁰. Seu ciclo biológico a torna eterna até o momento em que o indivíduo morre: “A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica *zoé*”. (EPF, p. 71). Para ela, o conceito de história está ligado ao de processo, faz com que o indivíduo pertencente a uma espécie possui uma história retilínea que é interrompida por outra, de ordem cíclica. Assim, para Arendt, a

²⁰ Para Arendt, a inversão cristã ocorreu no mundo antigo, e aconteceu devido à “boa-nova” da imortalidade da vida humana na qual todo cristão vive na Terra conforme os seguimentos de Deus, para que, na hora da morte pudesse partir para a vida eterna na esperança de ressuscitar como Cristo. Essa imortalidade da vida humana individual inverte a antiga relação entre homem e mundo, promovendo a vida à posição de imortalidade ocupada anteriormente pelo cosmo. Ela afirma que tal inversão só poderia ser desastrosa para a política. Pois, até aquele momento (o início da Modernidade), os seres humanos buscavam imortalidade nos feitos mundanos, através da atividade política, e, a partir dessa mudança, a atividade política baixa de nível, a ponto de remediar as consequências da pecaminosidade humana, e a atender aos interesses legítimos da vida terrena. (Cf. CH, p. 393 e 394).

mortalidade é o mover-se retilineamente em um universo onde tudo que se move é cíclico.

A vitória do *animal laborans* concretizou-se plenamente com o processo de secularização. Assim, depois da inversão cristã, a dúvida cartesiana trouxe a perda da fé e com isso a vida humana, que antes era imortal, com o Cristianismo, volta a ter seu aspecto mortal característico da vida individual. Com a dúvida, além da mortalidade da vida, o mundo também se tornou mortal. A partir disso, a introspecção fez com que o ser humano se voltasse para dentro de si mesmo, e apenas restaram-lhe suas necessidades vitais. O processo vital passa a ser imortal, processo tal que é totalmente peculiar do *animal laborans*, sendo que o trabalhar e o consumir passaram a ocupar o mais alto grau, no lugar da política, eliminando assim a pluralidade.

Além da secularização que fez a vida tornar-se o bem supremo, em *O conceito de história – Antigo e moderno*, Arendt mostra que na Antiguidade tardia iniciaram-se estudos sobre a natureza da História no sentido de um processo histórico, o destino histórico das coisas, dos eventos particulares que se conclui que são lançados no todo, e que estes teriam de ser circulares, exatamente como o processo da vida biológica, sendo assim, “O movimento histórico começou a ser construído à imagem da vida biológica” (EPF, p. 72).

Já no tempo das tragédias gregas, e até mesmo mais tarde, em Platão e Aristóteles, a fama imortal era o ápice da vida em sociedade. Os grandes homens deveriam conferir aos feitos e palavras a imortalidade, para que na hora de sua morte, aquilo que ele tivesse feito, perdurasse para sempre. Além disso, a contemplação ainda estava em sua forma antiga, como sendo superior a vida ativa, pois, os mortais, depois de atingirem a vizinhança do imortal, deveriam contemplar aquilo. Tal imortalidade é uma forma de sobreviver ao mundo no qual os mortais nasceram.

Arendt afirma que a preocupação da poesia e da historiografia gregas com a grandeza, significava que a fama possuía uma relação estreita com o conceito de natureza e de história. “Nosso moderno conceito de história é não menos intimamente ligado ao moderno conceito de natureza”. (EPF, p. 78). A história, do ponto de vista do historiador, deveria possuir sua objetividade, uma imparcialidade homérica na descrição dos fatos. O que acontece é que Arendt diagnostica um fator subjetivo nos processos objetivos da natureza. Pois a história seria então aquela linha retilínea interrompida pela circularidade dos fatos e acontecimentos. Esta seria a subjetivização, entendida aqui como a parte externa no interno do processo biológico,

ou seja, como os atos de um ser humano na história. Por outro lado, o moderno conceito de História surge nos séculos XVI e XVII que antecedem o desenvolvimento das Ciências Naturais, sendo posteriormente à própria história, feita de processos, o objeto de tais ciências, como ela afirma: “[...] o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a estória de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo”. (CH, p. 370).

Houve também na Era Moderna, a desconfiança nas faculdades humanas, que pode ser visto na expressão de Descartes, do *omnibus dubitandum est*²¹. Descartes teria chegado a esta regra porque a descoberta das Ciências Naturais o convenceram de que o ser humano, em sua busca do conhecimento e da verdade, não poderia confiar nem na verdade inata na mente, nem na razão, e nem mesmo na evidência dada pelos sentidos. Segundo ela, para além do processo de secularização:

Essa desconfiança nas faculdades humanas tem sido desde então uma das condições mais elementares da época moderna e do mundo moderno; contudo ela não surgiu, como usualmente se supõe, de um súbito e misterioso definhamento da fé em Deus, e sua causa nem sequer foi originariamente uma suspeita da razão como tal. Sua origem foi simplesmente a justificadíssima perda de confiança na capacidade reveladora da verdade dos sentidos. (EPF, p. 85).

O processo de secularização trouxe também a dúvida, a desconfiança da imortalidade humana e do mundo. Contudo, o ser humano passa a agir sobre a natureza da mesma forma que agia sobre a história. Mais tarde, no século XX emerge como área de intersecção a tecnologia, em meio às ciências naturais e históricas. Sendo assim, é importante ter em mente a diferença entre o mundo mecanizado, surgido com a Revolução Industrial, e que vangloria o *homo faber*, do mundo tecnológico em que vivemos:

O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera

²¹ Duvide de tudo.

dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como entidade relativamente permanente. (EPF, p. 91).

Nesta perspectiva, para Arendt, a obra do *homo faber* passa a determinar no mundo em certo período da Modernidade. Juntamente com ela, surge a tecnologia²², que faz uso do próprio homem e o condiciona.

A história do mundo já apresentava aspectos da supervalorização da vida e torna-se mais valorizada ainda com o *animal laborans* no ápice da vida ativa, para ela. Com o Cristianismo, a ênfase nas ciências naturais, e, posteriormente, ainda mais com a tecnologia, na qual o processo da vida podia ser manipulado, tornando-se assim objeto da política. Esse objeto que é humano, meio para um fim, lembra-nos a politização da vida, dada através da superfluidade humana, consequência também da tecnologia e dos acontecimentos históricos ao longo do tempo, assim como dos totalitarismos.

Entretanto, o *homo faber* nunca continua apenas como *homo faber*, mas pelo fato de ser um fabricante e introduzir objetos, o mesmo ser que fabrica, ao mesmo tempo age, iniciando processos.

Por outro lado, ao *animal laborans*, a partir do século XIX, é atribuído uma grande produtividade²³, conforme Arendt afirma:

A Filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da

²² Para Arendt, a tecnologia é um desenvolvimento da técnica. A técnica pode ser entendida como a atividade produtiva que o homem faz desde a Antiguidade. Já a tecnologia é um desdobramento da técnica: “A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina” (CH, p. 188). Ela teria surgido no início do século XX. (Cf. EPF, p. 90). Portanto, sempre que a autora se refere à tecnologia, está contida nela a referência também à técnica. Já quando ela se refere à técnica, pode algumas vezes se referir à tecnologia ou não.

²³ A autora constata que há uma redução do homem ao ciclo repetitivo de seu próprio funcionamento vital. O *homo faber* se dilui em *animal laborans* na Contemporaneidade. Afirma ela: “O princípio americano do ‘waste’ [consumo abusivo, desperdício; AD] é o princípio econômico por excelência da sociedade industrial. A descoberta propriamente original dos Estados Unidos, a saber: se todas as coisas produzidas se fabricam melhor e mais depressa por meio do trabalho, têm também que ser tratadas como produtos do trabalho, quer dizer, não devem ser usadas, mas têm que ser consumidas, gastas. E isto somente pode ser logrado nas coisas por meio do ‘waste’”. (DF, p. 340, tradução nossa).

Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como *homo faber* até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. (EPF, p. 95).

Deste modo, a autora afirma, em *A Condição Humana*, que os seres humanos só são capazes de conceber a natureza e a história como sistemas de processos porque, são capazes de agir, iniciando seus próprios processos. (Cf. p. 288 e 289).

Já a segunda inversão dentro da *vita activa*, na qual a atividade do trabalho é promovida para atingir o mais alto grau, e que ocorreu logo depois da fabricação ocupar o lugar da ação, deu-se de modo mais gradual que a primeira. O que teria mudado na mentalidade do *homo faber* na Modernidade foi o foco do “o que” para “o como”, como investigada anteriormente. Isto quer dizer, foi da coisa para o processo de sua fabricação que trouxe a mudança de mentalidade.

Portanto, o *homo faber* fracassou quando o princípio de utilidade foi tido como insuficiente, e substituído pelo princípio de Jeremy Bentham²⁴, da maior felicidade do maior número. Diante disso, afirma Arendt que no momento em que isso aconteceu, ficava claro que, na Era Moderna, aquele princípio de que “o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo produziu”, que parecia ser tão propício à vitória do *homo faber*, seria “[...] invalidado e finalmente abolido pelo princípio ainda mais moderno de processo, cujos conceitos e categorias são inteiramente alheios às necessidades aos ideais do *homo faber*” (CH, p. 385).

O que acontece é que a relação entre homem e mundo deixa de ser segura, como afirma a própria autora, pois o ser humano vive em meio a coisas mundanas, em meio a objetos de uso. E se as coisas mundanas não são mais consideradas em sua utilidade, mas como resultado dos processos de fabricação que lhes deram existência, sendo que o valor de uma coisa fabricada é sempre secundário; o produto final de um processo de produção já não é mais um fim em si, e a coisa que foi produzida possui valor com base na sua produção de alguma coisa, e não mais no seu uso.

²⁴ Jeremy Bentham fundou a doutrina utilitarista, que defende que a coisa certa a fazer é maximizar a utilidade. Por utilidade ele entendia o saldo de felicidade sobre a dor. A maximização do prazer sobre a dor traz a felicidade. Assim, “o princípio mais elevado da moralidade é maximizar a felicidade, o equilíbrio geral do prazer sobre a dor” (SANDEL, 2010, p. 23).

Para Arendt, isso acarreta numa radical perda de valores. Isso ocorreu pelo fato de o *homo faber* não ser mais considerado como produtor de objetos e construtor de coisas, mas ele mesmo se considerou como fazedor de ferramentas que não possuem um fim em si mesmas, mas são fabricadas para fazer outras coisas, para terem outros fins.

Além disso: “A derrota do *homo faber* pode ser explicável em termos da transformação inicial da física em astrofísica, das ciências naturais em ciência ‘universal’” (CH, p. 392). Vê-se claramente que foram vários fatores que causaram a perda de sua posição, e que é com o consumismo e o tecnicismo da época, além do princípio utilitário da maximização da felicidade, que aponta para a satisfação dos prazeres, que perdura até os dias atuais, que fez com que o *homo faber* se diluísse em *animal laborans*.

Arendt afirma que o egoísmo posto como prioridade, através da busca da felicidade, teve seu lugar no século XVIII e XIX, e foi substituído por um princípio mais forte, diferente deste cálculo dor-prazer em prol da felicidade, que é fruto também do cartesianismo. Esse novo princípio é o princípio da vida. Através da dor e do prazer, o que se esperava alcançar não era a felicidade, mas a promoção da própria vida, ou então, quando se queria como princípio mais elevado, como afirma Bentham, a maximização do prazer sobre a dor, e assim se conseguiria a felicidade geral, o que estava em jogo era a sobrevivência da humanidade.

Nestes termos, o que acontece é a incorporação do consumo e da matéria exterior, pertencente ao mundo no organismo vivo, no processo biológico de seu metabolismo. Essa nova forma de filosofia é cunhada pela autora de filosofia da vida²⁵ (Cf. CH, p. 119 e 391). Para ela, a elevação da vida ocasiona que:

[...] a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a

²⁵ Em nota de rodapé Arendt afirma: “Os modernos representantes da moderna filosofia da vida são Marx, Nietzsche e Bergson, na medida em que todos os três equacionam a Vida do Ser. [...] Nietzsche e Bergson descrevem a ação em termos de fabricação, o *homo faber* em lugar do *homo sapiens*, tal como Marx concebe a ação em termos de produção e descreve o trabalho em termos de obra. Porém, o ponto último de referência deles não é a obra e a mundanidade, como também não é a ação: é a vida e a fertilidade da vida” (CH, p. 391).

vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo. (CH, p. 389 e 390).

Além dos fatores apontados, o fato de os seres humanos terem voltado sua atenção para a simples sobrevivência do organismo vivo, pode causar uma hipertrofia como quase a única preocupação do ser vivo, do *animal laborans*. A vida tornou-se supérflua, manejável, a qual o consumo e a matéria já não são mais mundanas, mas fazem parte do processo biológico humano.

Assim, o fato de a vida individual ocupar a vida do corpo político, torna tal situação desastrosa para a política.

Tal como o corpo político possui uma imortalidade apenas potencial que pode ser confiscada em decorrência de transgressões políticas, também a vida individual teve confiscada certa vez, na queda de Adão, a sua imortalidade garantida, e agora, por meio de Cristo, adquiriria uma nova vida, potencialmente eterna, que, no entanto, podia novamente ser perdida em uma segunda morte, mediante o pecado individual. (CH, p. 394).

Se a vida individual ocupa o lugar da do corpo político isso realmente só poderia ser desastroso. A Era Moderna opera com a premissa de que a vida é o bem supremo do homem, e não mais o mundo. Os pensadores modernos a tiveram como a condição de uma verdade autoevidente, que sobrevive, segundo Arendt, até o mundo atual, “[...] que já começou a deixar para trás toda a era moderna e a substituir a sociedade de trabalhadores por uma sociedade de empregados” (CH, p. 398).

De todo modo, Arendt direciona os olhares do leitor para uma nova fase da Era Moderna bem próxima a nós, que possui um caráter consideravelmente pessimista, pois é a previsão de uma sociedade na qual a vida é tomada como objeto. As pessoas não possuem mais autonomia no seu trabalho, mas apenas são meros empregados, nos quais as máquinas tecnológicas e as coisas exteriores já fazem parte do interior do homem, do processo biológico vital humano.

Essa visão da autora aceita que a Era Moderna da década de 50 já vem se apresentando como uma sociedade de consumidores que nunca são saciáveis seus prazeres, precisando consumir mais e mais, buscando o mais alto grau de felicidade com coisas perecíveis e cada vez menos

duráveis. A inversão entre agir e fabricar, e posteriormente, entre vida e mundo, foi o estopim para todo o desenvolvimento moderno:

Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido pleno do termo; e foi somente porque essa vida ativa se manteve ligada à vida como seu único ponto de referência que a vida como tal, o trabalhoso metabolismo do homem com a natureza, tornou-se ativa e exibiu toda a sua fertilidade. (CH, p. 400).

Devido a esta volta de atenção do homem para seu metabolismo, da sua volta para seu interior, a própria vida, ou seja, o processo vital estava se tornando eterno na espécie humana.

[...] em todo caso, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder 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 experienciar 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 individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana. (CH, p. 401).

Entretanto, com o surgimento da sociedade, da vida social e do homem socializado, apresentado por Marx, houve uma transformação da ideia de economia clássica em forças de interesse, que movimentam e dirigem as classes da sociedade, e diante de conflitos estas forças de interesse, que eram entendidas por ele, segundo aponta Arendt, como uma transposição do agir dos homens, que só agiam quando possuíam um interesse próprio, para a esfera de dirigir a sociedade com suas classes e como um todo. A humanidade socializada marca o estado no

qual impera apenas um interesse, e aqueles que o possuem seriam as classes ou o gênero humano, mas jamais o homem individual, ou os homens no plural. O interesse próprio desaparece, e o que resta é uma força natural, que seria a força do próprio processo vital, a qual todos os seres humanos e todas as atividades humanas estão sujeitas, “[...] e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana” (CH, p. 402).

O necessário agora era apenas trabalhar e garantir sua sobrevivência, já que a vida individual tornou-se parte do processo vital. Nesta hora, o metabolismo da vida humana era o que tornava os seres, humanos. Afirma ela:

Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade da vida humana em oposição à vida animal. (CH, p. 402).

Observa Arendt que, a grande maioria dos seres humanos, nos seus pensamentos, nas suas atitudes, passaram a ser tidos como meras máquinas, como “cálculo de consequências” (CH, p. 402). O pensar era uma função do cérebro, que poderia ser facilmente substituído por um computador, que pensava melhor do que o homem. A ação é destituída de sua força política e é vista em termos de fabricar, de produzir (Cf. CH, p. 402 e 403). Outro ponto importante é que, através da matemática, conforme reconhece Adriano Correia, houve uma redução de tudo o que está para

[...] além do homem à estrutura da sua própria mente e simultaneamente se instaurou o ambiente da suspeita e desespero advindo da constatação da impotência dos sentidos ante a regra única que guia tanto o universo quanto o mundo da ação e do pensamento. (CORREIA, 2014, p. 46 e 47).

Ou seja, essa nova sociedade de empregados tornou-se uma sociedade de pessoas “automáticas”, “mecânicas”. Deste modo, o diagnóstico de Arendt é de que na Contemporaneidade, muitos aderiram à sociedade de empregados, abandonando sua individualidade e fundindo a vida individual com o processo vital global da espécie. Todos estavam com sua atenção voltada apenas para a sobrevivência, apenas para o metabolismo. E, contudo, foram mecanizados a ponto de

acabarem em uma passividade “[...] mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (CH, p. 403). Todas as atividades humanas passaram a ser vistas como processos, de modo que a moderna mecanização parece ser o mesmo que um processo biológico só que em mutação, na qual a motorização está inerente à vida. Afirma ela:

A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de produzir e de fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas uma outra forma de trabalho, como uma função mais complicada, mas não mais misteriosa, do processo vital. (CH, p. 402).

A ação ainda se sustentava em seu sentido de desencadear processos, menos para os cientistas que agiam não na teia das relações humanas, mas voltados para as questões da natureza e do ponto de vista do universo, fazendo com que essa capacidade reveladora da ação não existisse para eles. Assim, agir nos termos arendtianos é um privilégio para poucos.

Por outro lado, a Revolução Industrial trouxe um aumento nas atividades do trabalho e consumo, e tudo isso se torna demasiado, transformando o *homo faber* em *animal laborans*, conforme diagnostica André Duarte:

[...] a Revolução industrial, ao trazer a ampliação sem precedentes do âmbito das necessidades naturais e do trabalho e do consumo, trouxe consigo a transformação do *homo faber*, o tipo do homem moderno concebido como fabricante artesanal de obras duráveis, no *animal laborans*, o homem contemporâneo concebido como trabalhador constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital da espécie e da própria sociedade em que vive. (DUARTE, 2010, p. 315 e 316).

Há uma transformação radical do espaço público, sendo este transformado no espaço social, que seria a indistinção entre o público e o privado, já que a exigência de trabalho culmina nele, onde ocorrem as trocas econômicas, frutos do trabalho.

Nesta perspectiva o que ocorre é que a vida se dilui ao puro processo de trabalho. A exigência de consumo constante, ainda mais na sociedade contemporânea, submissa à tecnologia, faz o *animal laborans* produzir e consumir, como se isso já fosse natural de seu processo vital. Observa-se que a economia, através dos saberes técnicos, é que domina o homem, e o transforma em agente político tecnocrata, como apresenta André Duarte:

O que resultou desse processo foi a perda de espaço da liberdade para o domínio da necessidade; a perda da ação livre e espontânea para o comportamento repetitivo e previsível do trabalhador; a perda do espaço público e comunitário para os lobbies e grupos de pressão ocultos; a substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda; a submissão da pluralidade de ideias políticas pelo pensamento único; o enfraquecimento da capacidade de consentir e dissentir em vista da obrigação de obedecer; enfim, o ofuscamento da novidade e da criatividade pelo eterno retorno do igual, bem como a perda de uma compreensão mais abrangente e variada a respeito do que significa viver, posto que a vida se resumiu aos processos de trabalhar e consumir. (DUARTE, 2010, p. 316).

Ou seja, o diagnóstico de Arendt seria o de que o homem se tornou uma verdadeira máquina que produz e consome, sem espontaneidade, um ser totalmente previsível e supérfluo, por visar trabalhar e consumir como princípio máximo de felicidade, deixando-se a quem quiser capturá-lo e instaurá-lo dentro de uma política da vida.

Duarte ainda afirma sobre Hannah Arendt:

O que lhe interessava demonstrar era, por um lado, a redução contemporânea do humano a um animal que trabalha, e por outro, a transformação da política na gestão administrativa daqueles dois interesses privados privilegiados, produzir e consumir, fator que trouxe a violência para o cenário político de muitas e variadas formas. (DUARTE, 2010, p. 318).

Assim, o ser humano adormece sua capacidade política e torna-se mero trabalhador. A perda do espaço público vai se tornando cada vez mais evidente, diante do fato de a economia e a política se voltar para a produção e o consumo, que são dois interesses privados. Esses novos homens, essa nova sociedade tem como característica não conhecer as atividades mais elevadas e significativas que fazem o homem buscar sua liberdade e exercer a política.

Toda esta privação, a perda do espaço público e a chegada no *animal laborans*, permitem que a atividade do trabalho se torne elevada. Justamente a compreensão desta atividade como releitura do trabalho em Marx, sob a perspectiva de Hannah Arendt, é que será estudada agora.

2.3.1. Breve análise da atividade do trabalho em Arendt: uma abordagem do trabalho em Marx sob a ótica arendtiana

Neste subcapítulo veremos o quanto Arendt se afasta de Marx em sua teoria política, assim como algumas críticas a ela sobre sua interpretação polêmica em relação à teoria marxiana. É importante compreender a influência que teve Marx para a teórica política, e o distanciamento que ela toma dele, para que possamos entender em quais aspectos a atividade do trabalho de um se aproxima ou se distancia da do outro. Nestes termos, no que diz respeito à divisão do trabalho, o filósofo alemão foi pensador de grande influência para ela. No entanto, sobre a atividade do trabalho marxiana, Arendt discorda totalmente dele. Vejamos.

Marx, em seus escritos, repudiou a filosofia para fazer com que ela se realizasse na política. Ele acreditava que havia sido o trabalho que teria criado o homem, e que as interpretações filosóficas feitas sobre o mundo já bastavam, o que tinha de ser feito a partir destas interpretações era a transformação do mundo através dos seres humanos. Sob esta ótica, se é o trabalho que cria o homem, critica a autora, e não Deus, então: “O homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade”. (EPF, p. 48).

Isso também significa que, “aquilo que distingue o homem do animal, sua *differentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*” (EPF, p. 49). Aqui já é possível ter uma noção mais clara da crítica que a autora faz a Marx, pois, o *animal laborans* está constantemente no âmbito da necessidade, ele produz e consome incessantemente sem sair dessa condição. Em Marx, este possui o mesmo papel, ele só satisfaz suas

necessidades, porém, uma sociedade apenas de “animais laborantes” seria uma verdadeira perda do espaço público para Arendt, uma sociedade de introspecção, dada no âmbito totalmente privado e nulo de política.

Para ela, o filósofo alemão teria entendido o trabalho da seguinte maneira:

Marx compreendeu que o trabalho em si tinha sofrido uma mudança decisiva no mundo moderno: que o trabalho não somente se tornava a fonte de toda a riqueza e, conseqüentemente, a origem de todos os valores sociais, mas que todos os homens, independente da classe de origem, foram mais cedo ou mais tarde destinados a se tornarem trabalhadores, e que aqueles que poderiam não ser ajustados para este processo do trabalho serem vistos e julgados pela sociedade como meros parasitas. (KM, p. 278, tradução nossa).

Com isso, a autora o critica, reconhecendo que a sociedade moderna não deveria se tornar uma sociedade de meros trabalhadores, conforme Marx previa, mas sim, deveria ser uma sociedade aberta para a possibilidade de o homem agir. Esta interpretação arendtiana da obra marxiana será criticada por Theresa Calvet Magalhães. Apresentaremos isso mais a frente, neste mesmo subcapítulo.

Por outro lado, em Arendt o trabalho define o ser humano. A vida do homem é a atividade do trabalho, é o metabolismo vital que lhe dá vida, capacitando-o a laborar. Já para o filósofo alemão isso acontece de modo diverso, diferentemente da teórica política, e assim, o trabalho parece englobar aspectos do *homo faber* arendtiano, pelo fato de em Marx, o ser humano ter em mente o objeto a ser criado e visualizar seu fim. Este movimento não diz respeito à atividade do trabalho em Arendt, mas à atividade da fabricação ou obra, que, segundo a teoria da autora, seria característica do *homo faber*. Todavia, o trabalho para ele:

[...] é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da

matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvinculou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que **o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.** (MARX, 2013, p. 327, grifo nosso).

Aqui aparece uma clara diferença no que diz respeito ao trabalho em Marx e em Arendt. Para ela, o ser humano não idealiza ou possui imaginação enquanto *animal laborans*, como mero trabalhador. Apenas como *homo faber* pode, antes de construir uma determinada coisa, imaginá-la anteriormente, para depois executar seu feito. Nesta perspectiva, se Arendt se utilizar do conceito de trabalho de Marx, então o *animal laborans* é também *homo faber*, aspecto que ela deseja negar, apesar de reconhecer que o mundo já se encaminha para “fora dos eixos” (ALMEIDA, 2008, p. 470), no sentido de que o *homo faber* se diluiu no *animal laborans*, e sendo assim, o produzir e o consumir de um absorvem os objetos fabricados de outro. Diante disso, Arendt é precursora das análises de um capitalismo da era do consumo, além de

haver um reconhecimento por parte dela, a partir do que apresentamos, de que há, de fato, uma dissolução da obra em trabalho.

Outro exemplo dessa característica apresentada acima, podemos observar a partir da descrição do processo de trabalho em Marx apresentado por Theresa Calvet de Magalhães:

A unidade do trabalho intelectual e do trabalho manual caracteriza, diz Marx, o processo de trabalho: os elementos simples deste processo, considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada, são os seguintes: 1) a atividade orientada a um fim ou o próprio trabalho; 2) o objeto sobre o qual o trabalho atua; 3) o meio (ou meios) pelo qual (pelos quais) ele atua. Esta concepção do trabalho especifica três componentes constitutivos desse processo: um componente *subjetivo e consciente* – o projeto do homem; um componente *ato* – o ato de transformar a natureza; um componente ligado *ao resultado* – criar um valor de uso particular que sirva para satisfazer as necessidades do homem. (MAGALHÃES, 2006, p. 27).

Nesta perspectiva, no que diz respeito às características do processo do trabalho como subjetivo e consciente em Marx, mais uma vez a teórica política se difere dele. Para ela, e esta é mais uma prova da diferença entre ambos, o trabalho jamais pode envolver a consciência e o projeto, já que estes aspectos são característicos do *homo faber*.

Em *A Condição Humana*, dentre todas as críticas e reconhecimentos que Arendt faz à Marx, na nota de rodapé 36, ela afirma sobre o trabalhador o seguinte:

É óbvio que Marx aqui já não se referia ao trabalho, mas à obra – na qual não estava interessado; e a melhor prova disso é que o elemento de ‘imaginação’, aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. (CH, p. 123).

Sendo assim, Arendt reconhece que Marx ao tratar do trabalho, fala, na verdade, da obra. É a partir da indistinção entre trabalho e fabricação de Marx que ela utiliza como subsídio em sua teoria política para criticá-lo de modo especial, assim como a tradição do pensamento

ocidental e a Era Moderna, por não terem distinguido entre trabalho e obra. Porém, esta interpretação arendtiana da obra marxiana é crítica por Theresa Magalhães.

Para Magalhães, Arendt teria interpretado de forma equivocada muitas das teses de Marx. Assim, ela teria errado ao formular certas críticas em relação à teoria marxiana. Uma delas é em relação ao *animal laborans*, tido também como *homo faber*, como apresentamos acima. Theresa Magalhães defende que Marx distingue o homem da atividade vital animal²⁶, coisa que Arendt acreditava não haver distinção e, deste modo, para ela:

O trabalho sob uma forma que *pertence exclusivamente ao homem* é o ponto de partida em Marx. Todo o problema aqui, é que me parece completamente inútil querer encontrar em Marx (na sua concepção de trabalho) o equivalente do “*animal laborans*” – uma das espécies animais, poder-se-ia dizer a mais alta das que vivem na terra -, ou o equivalente do trabalho tal como Hannah Arendt o define; todo o seu esforço nesse sentido consegue apenas criar uma série de distorções nos textos de Marx. (MAGALHÃES, 2006, p. 20).

Além disso, Magalhães apresenta que na nota 36 do subcapítulo intitulado: “O trabalho de nosso corpo, a obra de nossas mãos”, Arendt propõe que toda a teoria de Marx:

[...] está atrelada à intuição inicial de que o trabalhador, antes de tudo, reproduz sua própria vida ao produzir seus meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx pensava que “os

²⁶ Citamos o trecho de Marx, no qual ele distingue o homem da atividade vital animal: “O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital *consciente* [o grifo é nosso]. Nem é uma determinidade com a qual ele conflua imediatamente. A *atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal*. [os grifos são nossos]. Só por isso a sua atividade é atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação de maneira tal que precisamente porque é um ser consciente o homem faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para a sua existência”. (MARX, 1844 apud MAGALHÃES, 2001, p. 20).

homens começam a distinguir-se dos animais quando começam a produzir seus meios de subsistência” (*Deutsche Ideologie*²⁷, p. 10). É esse realmente o conteúdo da definição do homem como um *animal laborans*. (CH, p. 122).

Todavia, esta continuação da leitura por parte de Arendt sobre a obra de Marx, para Magalhães, não parece adequada. Além disso, ela lembra que esta obra do filósofo alemão, devido a uma série de dificuldades, não foi publicada por ele. Magalhães apresenta que se formos até a obra *A Ideologia Alemã*, a partir da leitura deste mesmo parágrafo, encontrado na página 187²⁸, pode-se concluir que é possível contestar a obra de Marx, de modo que “[...] os homens, e apenas os homens, ao produzirem os seus meios de vida produzem também suas relações de produção, a sua existência social” (MAGALHÃES, 2006, p. 21). E esta atividade do trabalho, para Marx, é também a produção da história. Porém, neste parágrafo é impossível encontrar, afirma Magalhães sobre a interpretação de Arendt, “o próprio conteúdo da definição do homem como *animal laborans*” (MAGALHÃES, 2006, p. 21).

Por outro lado, em relação a isso, Diogo Ramos afirma que em Marx, de fato, “[...] o labor é a essência do homem” (RAMOS, 2009, p. 38), e que esta interpretação não foi equivocada por parte de Arendt,

²⁷ A Ideologia Alemã (1845-1846).

²⁸ A obra citada é MARX, K. **A Ideologia Alemã** [1845-1846]. Trad. de Viktor Von Ehrenreich, in MARX, K; ENGELS, F. **História**, p. 187. Vejamos o trecho: “O primeiro pressuposto de *toda a história humana* [os grifos são nosso] é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. (...) Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* os seus meios de vida, um passo condicionado pela sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua vida material mesma. O *modo* [grifo nosso] pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí e a ser produzidos. Este modo da produção *não deve ser considerado só* segundo o aspecto de ser a *reprodução da existência física dos indivíduos* [os grifos são nossos]. Ele já é antes uma maneira determinada de manifestar a sua vida, um modo de vida determinado. Os indivíduos são assim como manifestam a sua vida. O que eles são coincide portanto com a sua produção, tanto com o que produzem quanto também com o *como* produzem. Portanto, o que os indivíduos são depende das condições materiais de sua produção”. (MARX, 1845-1846 apud MAGALHÃES, 2006, p. 21).

como disse Theresa Magalhães. O filósofo alemão teria sim glorificado o labor ou o trabalho. Todavia, a única questão é que Arendt teria interpretado de forma controversa o trabalho, diz Ramos, ao atribuir o labor da teoria marxiana ao conteúdo do *animal laborans*. Deste modo, o fato de os homens distinguirem-se dos animais a partir do momento que começam a produzir seus próprios meios de subsistência, fez Arendt acreditar que de fato, este era o conteúdo da definição do homem como *animal laborans*. (Cf. RAMOS, 2009, p. 38). Tal interpretação controversa por parte de Arendt esteve embasada no cerne do *animal laborans*, na sua definição dada por Marx. Deste modo, afirma Diogo Ramos:

Já que Marx falou do labor para se referir tanto à produção material quanto à reprodução da espécie (um assegurando a sobrevivência individual e o outro a da espécie), vendo assim nele uma força plenamente natural, todo o trabalho pôde ser reduzido à ‘força de trabalho’ (*labor-power*). Como a noção tradicional de trabalho é uma atividade humana e implica certa medida de iniciativa e propósito, o conceito de força de trabalho consegue remover deste modo todo aspecto humano e ser analisado como uma força natural qualquer. Enquanto força natural, mesmo sendo inerente ao corpo humano, a força de trabalho é ativada por sua interação com outros corpos naturais, em sua interminável interação metabólica com a natureza. Neste mesmo sentido, Marx descreveu as ferramentas feitas pelo homem e a cooperação social como ‘forças produtivas’: uma expressão apropriadamente naturalista. As forças produtivas existem para aumentar a produtividade da força corporal natural do homem e produzir abundância – que era claramente o ideal mais alto de Marx (RAMOS, 2009, p. 39).

Apesar de a teórica política combinar o *animal laborans* com o *homo faber*, a teoria marxiana se aproxima muito daquela proposta por Arendt em *A Condição Humana*. Uma diferença importante a ser salientada é que em Arendt o *animal laborans* é alguém que repete mecanicamente os movimentos de produção e consumo para a sua sobrevivência. Enquanto que em Marx, a atividade do trabalho, que Arendt identifica ser o *animal laborans* unido com o *homo faber* na

teoria marxiana, é também agente da produção da história. Nesta perspectiva, a definição arendtiana de *animal laborans* não envolve a história como um todo, mas é um ciclo constante que se inicia com o nascimento do ser vivo, e ao fato de ele precisar manter-se vivo, do cuidado com o metabolismo vital, e termina com a morte dele, que assim, não precisa mais produzir e consumir para manter seu ciclo. Deste modo, a história não é linear em Arendt ao tratar do *animal laborans*. Mas a vida deste tipo de homem acontece de modo circular. Esta, portanto, seria outra interpretação equívoca por parte de Arendt, creem Theresa Magalhães e Diogo Ramos.

Outra contradição do pensamento arendtiano sobre Marx, para Magalhães, é a crítica da teórica política de que para ele, o trabalho possui um ponto de vista puramente social. Que seria, afirma ela, o fato de tudo ter se tornado objeto de consumo, conforme apresenta Magalhães:

Enquanto Marx nos diz que tudo se tornou *objeto de troca*, Arendt nos diz que tudo se tornou objeto de consumo e esse seria, segundo ela, o ponto de vista puramente social do trabalho que se identifica com a interpretação que leva apenas em conta o processo vital da humanidade. (MAGALHÃES, 2006, p. 26).

A partir disso, Magalhães critica Arendt por ver na noção de trabalho de Marx o ponto de vista puramente social diferente do que ele propôs. No caso dele, o processo de reprodução, que seria o processo de produção capitalista, produz e reproduz a sua base “[...] o trabalhador assalariado. É esse e não outro o ponto de vista ‘puramente social’ do trabalho, em Marx” (MAGALHÃES, 2006, p. 26).

Outro aspecto interessante sobre o qual já discorreremos um pouco, reconhecido por Theresa Magalhães é o fato de Arendt interpretar erroneamente a combinação entre trabalho e obra em Marx. A fabricação segundo Arendt, transforma o material, que é objeto de trabalho e é utilizado para ser o produto final. Sob esta ótica, Magalhães apresenta que essa maneira de compreender está próxima daquilo que Marx entendia por trabalho útil²⁹, ou seja, a atividade do homem que, “[...] no processo de trabalho, efetua, por meio de instrumentos de

²⁹ Segundo Eduardo Chagas, “o trabalho útil-concreto é qualitativo e cria os valores de uso necessários ao ser humano, para satisfazer socialmente as suas necessidades físicas e espirituais” (CHAGAS, 2011, p. 4).

trabalho, uma transformação da matéria, pretendida desde o princípio, e cria assim um objeto útil, um valor de uso” (MAGALHÃES, 2006, p. 36 e 37).

Outra autora que concorda com Magalhães no que diz respeito à polêmica arendtiana entre a combinação de trabalho e obra em Marx é Karin Fry. Em seu livro *Compreender Hannah Arendt*, ela afirma: “O concentrar-se em Marx levou Arendt a enxergar uma combinação entre labor e trabalho³⁰ no pensamento dele, conduzindo a um ulterior mal-entendido da ação política” (FRY, 2009, p. 65). Karin Fry diz que na teoria marxiana, é afirmado que todas as pessoas são primeiramente operárias, e que toda a política, em seus diversos tipos, está relacionada com o laborar. Sendo assim, Arendt estaria equivocada em sua crítica à Marx, em igualar o trabalho com a obra, e excluir a possibilidade da ação política, como ela mesma apresenta no decorrer de *A Condição Humana*.

Retomando Marx, quando ele define o processo de trabalho, ele não trata do *animal laborans*, como já expusemos e como reconhece Arendt. Mas, afirma Magalhães que, provavelmente, o fato de ele “[...] não ter reduzido o trabalho a uma atividade que produziria apenas bens de consumo necessários à vida biológica do homem” (MAGALHÃES, 2006, p. 28), é aquilo que provavelmente provoca a crítica de Hannah Arendt a ele. Assim, de modo geral, aquilo que ela recusa em Marx é toda a concepção do homem e do trabalho.

Outro ponto importante sobre o trabalho e a ação que a teórica política critica em Marx é apresentado por Diogo Ramos. Ramos diz que devido ao fato de a teoria marxiana ter como objetivo maior atingir o comunismo é necessário passar por um processo anterior para que se possa atingir tal objetivo. Assim, a vida para Marx é central, tanto quanto o labor, que é a mais alta atividade, e com ele, a abundância seria a grande meta. Nesta perspectiva, Ramos explica que os objetos mundanos são apenas:

[...] bens de consumo, (que são meras ‘cristalizações da força de trabalho’, como ele ‘obviamente’ defende no primeiro capítulo d’*O Capital*) criados para satisfazer as necessidades humanas (RAMOS, 2009, p. 39).

³⁰ Aqui novamente são utilizados os termos labor e trabalho, correspondentes à trabalho e obra.

Pelo fato de os homens terem de agir do mesmo modo, em conjunto, para atingir seu objetivo, Diogo Ramos observa que as criaturas de Marx, os homens, são seres socializados, genéricos.

Ivanise Leite de Miranda explica o ser genérico da teoria de Marx:

O indivíduo, o homem, é um ser genérico, já que é produto e expressão de suas relações sociais. Herdeiro e preservador do desenvolvimento humano. Como representante do ser genérico, sua postura implica necessariamente a consciência de "nós". Essa é a teleologia do *humano genérico*, cuja colocação jamais se orienta para o "eu" mas sempre para o "nós". (MIRANDA, 1993, p. 59).

Por causa disso, Ramos diz que as criaturas genéricas possuem um pensamento e um mesmo interesse, a abundância. Esta abundância se consegue através do trabalho. Nesta perspectiva, em Marx, a existência do homem é a do *animal laborans*, “[...] que existe como uma formiga no formigueiro, tendo na magnificência de sua sociedade e no seu tempo livre para o gozo e descanso o seu grande orgulho”. (RAMOS, 2009, p. 40).

Deste modo, toda a explicação que fizemos acima foi com o objetivo de mostrar a crítica arendtiana à Marx. Essa crítica, para ela, é que o “ser genérico” vangloria o trabalho, deixando de lado a pluralidade humana. Também, o fato de os seres humanos enquanto animais laborantes pensarem todos do mesmo modo, tendo o mesmo interesse, a mesma opinião, caracteriza “[...] a base da abolição da pluralidade humana” (RAMOS, 2009, p. 40) e equaliza os homens a “espécimes da espécie humana” (RAMOS, 2009, p. 40).

Para ele, esta crítica de Arendt possui fundamento pelo fato de Marx assimilar a vida humana ao processo natural cíclico e o homem à natureza. Segundo o filósofo alemão, para Ramos, o homem constrói o mundo para dismantelá-lo e recriá-lo novamente, e isso caracteriza o processo do homem, que seria o consumidor, segundo a interpretação arendtiana. Além disso, o consumidor é inibido de identidade individual, se diluindo no todo da sociedade. Para Arendt, por outro lado, destruir a identidade individual como Marx faz, caracteriza sua defesa da promoção da sociedade consumista. Assim, ela mostra o grau de

permanência e de fluidez na sua teoria política, se diferenciando da teoria marxiana, conforme apresenta Diogo Ramos:

Arendt, ao contrário, pretende compreender o que há de distintivamente humano nesta existência, por isso ressalta – entre as suas várias dicotomias conceituais – a contraposição entre mundo e natureza, encontrando num lado a pura objetividade e permanência e noutro a pura fluidez. A destruição da identidade distintamente humana que Marx promove é evidente na sua defesa da sociedade comunista, na qual homens gastam parte de suas vidas laborando e o resto em atividades tais como pescar, pintar, crítica literária e trabalho artístico, que são realmente hobbies privados (ibid., pp. 138 ss.)³¹. (RAMOS, 2009, p. 41).

Esta citação mostra claramente no que Arendt não queria chegar. Ela não queria que a sociedade Moderna e Contemporânea fosse uma sociedade de meros trabalhadores e consumidores, de animais laborantes. Arendt possui uma teoria política embasada na pluralidade e na ação, que permitem ao ser humano sair da condição de animal laborante e fazer política. Porém, o que podemos observar é que com todas as críticas que ela faz a Marx, algumas fundamentadas, outras nem tanto, no final de *A Condição Humana* ela apenas reconhece que aquilo que ele havia proposto é o que está, de fato, acontecendo. Portanto, há na Modernidade e principalmente na Contemporaneidade uma dissolução do *homo faber* no *animal laborans*.

Por fim, afirma Castor Bartolomé Ruiz sobre a atividade do trabalho:

Arendt também aponta que a posição de Marx com respeito ao trabalho nunca deixou de ser equívoca. Considerava o trabalho uma necessidade imposta pela natureza e ao mesmo tempo a mais humana das atividades do homem. Contudo, para Marx, a revolução não consistiria só em emancipar as classes trabalhadoras da opressão, mas também libertar o homem do

³¹ Esta referência feita por Diogo Ramos diz respeito a esta obra: ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

próprio trabalho. Para Marx, o reino da liberdade só poderá atingir-se quando for abolido o reino da necessidade que impõe o trabalho. A liberdade começa a reinar quando cessa o trabalho imposto pela necessidade externa. Para Arendt, essas posições equívocas de Marx a respeito do trabalho não chegam a apagar a hegemonia outorgada ao trabalho como força produtiva que produz o próprio ser humano. (RUIZ, 2012c, p. 59 e 60).

Sob esta ótica, a diferença entre ambos é que, para o filósofo alemão, o trabalho é algo positivo com relação à política, enquanto para Arendt, é algo negativo, privado, introspectivo. Arendt não pode se utilizar do trabalho em Marx para se basear em sua definição de trabalho como metabolismo vital, pois se assim fosse, o trabalho para ela uniria também a atividade da obra, sendo isso algo que ela não deseja, e sendo motivo de suas críticas ao próprio Marx.

Nesta perspectiva, a teórica política critica o filósofo alemão pelo fato de ela acreditar que ele propôs que todos os homens deveriam se tornar meros trabalhadores. Porque “para Arendt, Marx reduz o homem ao plano do animal que labora”. (DANTAS, 2013, p. 6). Isso seria consequência do consumismo, como apresenta Karin Fry: “Como consequência do consumismo, Arendt pensa que a ênfase no *homo faber* é substituída pela elevação do labor, ou do *animal laborans*, à mais alta posição na vida ativa”. (FRY, 2009, p. 82). Segundo Arendt, o mero trabalhador seria o grau mais ínfimo e apolítico que o ser humano poderia chegar.

Em virtude dos fatos mencionados, partiremos agora para o estudo mais detido do totalitarismo, no qual será possível compreender como que este tipo de regime acarreta na ausência de política, e na idealização do *animal laborans*.

2.4. A total ausência de política e a anulação do homem de ação: mecanismos totalitários e o *animal laborans* como condição da Modernidade

Arendt afirma que o governo totalitário se difere de um governo legal. É uma forma totalmente inédita. Todavia, mesmo o totalitarismo longe de ser ilegal, “recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final”. (OT, p. 513).

As leis positivas servem ao terror. Este torna possível à força da história ou da natureza, infiltrar-se e propagar-se de modo livre, sem que nenhuma ação humana o impeça. O terror exclui a liberdade do homem, e a própria fonte de liberdade que está no nascimento, que possibilita um novo começo. Ele pode ser definido como a destruição da pluralidade, da política. (Cf. VALLÉE, 1999, p. 64). Porém, apesar de o governo totalitário e o terror tirarem a liberdade humana e tentarem condicionar os homens a agir de determinado modo, o totalitarismo “não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento humano”. (OT, p. 519). Deste modo:

[...] o totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas-públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais. (OT, p. 520).

Essa forma de governo possui características essenciais. Além disso: “O totalitarismo é a negação mais radical da liberdade”. (CFET, p. 347). Ele é uma verdadeira ausência de política, um governo que aniquila o indivíduo e o cidadão. Dentre suas características, é importante destacar algumas que parecem sobressair-se.

A primeira característica diz respeito às massas³². Estas são fundamentais para a instauração do totalitarismo. Segundo Arendt, elas são supérfluas, já que “[...] 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”. (OT, p.

³² Consideração arendtiana sobre as massas, burguesia e ralé: “A relação entre a sociedade de classes dominada pela burguesia e as massas que emergiram do seu colapso não é a mesma entre a burguesia e a ralé, que era um subproduto da produção capitalista. As massas têm em comum com a ralé apenas uma característica, ou seja, ambas estão fora de qualquer ramificação social e representação política normal. As massas não herdam, como o faz a ralé, os padrões e atitudes da classe dominante, mas refletem, e de certo modo pervertem, os padrões e atitudes de todas as classes em relação aos negócios públicos. Os padrões do homem da massa são determinados não apenas pela classe específica à qual antes pertenceu, mas acima de tudo por influências e convicções gerais que são tácita e silenciosamente compartilhadas por todas as classes da sociedade”. (OT, p. 364).

361). Nestes termos, as massas existem em qualquer país, e dizem respeito a um grupo de pessoas que não se integram numa organização que se baseia no interesse comum, ou seja, todas as pessoas das massas possuem interesses próprios, não estão em busca de um ideal único, e, conseqüentemente, são mais fáceis de articular, e assim, elas são constituídas de homens sem interesses comuns. Por causa disso, foi-se desenvolvendo também a psicologia do homem-de-massa na Europa, afirma a autora.

A consciência da desimportância e da dispensabilidade tornava-se um fenômeno de massa. No momento em que os homens pertencentes a este grupo perdem o interesse no próprio bem-estar, eles perdem também, “[...] a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana”. (OT, p. 365). Ou seja, eles tornam-se vulneráveis e perdem o interesse pelos aspectos que garantem a dignidade da vida e a autenticidade do homem de ação. É por isso que a principal característica deste tipo de governo é o isolamento da pessoa e sua falta de relações sociais ditas normais, como Arendt aponta.

O isolamento propicia uma forte potencialidade de manipular a vida dos seres humanos, ajuda as grandes ideologias do totalitarismo a manejar a vida como mera vida nua, sem importância, de modo que cometer homicídio não caracteriza verdadeiramente homicídio, já que a vida nua, ou seja, a vida desprotegida de direitos, é indigna de ser vivida³³, como explana Giorgio Agamben. E também, no estado totalitário tudo é possível, já que está protegido sob a lei juridicamente.

Tal forma de governo tem a pretensão de domínio mundial, e pretende instaurar uma nova lei que seja universalmente válida em todo o globo terrestre. Anula a vida pública e a privada com o objetivo de dominar totalmente não só o planeta, mas também o homem, fonte de ação e de liberdade.

Arendt faz uma distinção entre vida pública e vida pessoal, ou seja, entre *bíos* e *zoé*. Para ela, a lei garante uma igualdade que é característica, principalmente, das repúblicas modernas, e também prevalece nos governos constitucionais. Essa identificação entre um tipo de vida e outro, é tido da seguinte forma:

³³ Sobre a vida indigna de ser vivida Agamben afirma: “‘A vida indigna de ser vivida’ não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às experiências legítimos desejos do indivíduo: é sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano”. (AGAMBEN, 2014, p. 137).

A distinção entre cidadão e indivíduo se torna problemática tão logo percebemos a discrepância entre a vida pública, em que sou um cidadão como todos os outros cidadãos, e a vida pessoal, em que sou um indivíduo diferente de todos os demais. (CFET, p. 352).

A lei é que define os limites e rege a vida pública e privada. O que importa a nossa análise é quando essas duas esferas parecem confundir-se, como no exemplo do “homem que infringe as leis de trânsito porque sua esposa está à beira da morte” (CFET, p. 353). Ao realizar este ato, este homem parte da esfera privada, infringindo as leis de trânsito - estas situadas na esfera pública - motivado pelo fato de sua esposa estar à beira da morte. Isso caracteriza que essa violação da lei se faz em prol de um bem maior, torna-se um meio para justificar um fim. Essa infração mostra como o meio privado interferiu diretamente no público. E o governo totalitário nazista utilizava-se também disso, dentre todas as atrocidades, eliminava pessoas em prol de um bem maior, da hegemonia e conservação da raça ariana. Então o privado, a vontade e preferência do Führer, influenciaram diretamente no público, diluindo a *bíos*, a vida política, na *zoé*, na vida pessoal, convergindo em pura indistinção.

O governo totalitário possui uma tensão, é um governo sem lei, mas com lei, afirma Arendt: “o domínio totalitário é ‘sem lei’ na medida em que desafia o direito positivo, mas não é arbitrário, na medida em que obedece rigor lógico e executa com precisão compulsiva as leis da História ou da Natureza”. (CFET, p. 359). As leis da Natureza e da História possuem o objetivo de produzir uma humanidade única, que, através da legalidade totalitária da aplicação destas leis que regem esse tipo de governo, são aplicadas de modo que os seres humanos não se perguntem se tal coisa é certa ou errada quando aplicada aos indivíduos, mas elas são aplicadas com o pretexto de serem em nome da espécie. Ou seja, os indivíduos perdem sua individualidade e são diluídos em um único corpo. Assim, as leis que antes eram fontes estáveis para a autoridade são agora movimentos que governam as ações dos seres humanos, os inibindo de serem livres e de fazerem política. A lei “[...] passou a ser a própria expressão desses movimentos” (CFET, p. 360), e é a própria expressão das ações individuais de cada um.

Estas leis resultam sempre na eliminação dos seres humanos em nome do progresso ou processo da espécie. Nesta perspectiva:

Eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas próprias cinzas; ao contrário da mítica ave, porém, essa humanidade que é o fim e, ao mesmo tempo, a encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes ou raças hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade. (CFET, p. 360).

Assim, os seres humanos eram eliminados como se fossem parasitas, destituídos de direitos.

Outra característica essencial do sistema totalitário que Arendt aponta seriam os apátridas. Estes são a realização do anseio de Hitler em transformar seres humanos dignos em indignos. Os judeus tornaram-se apátridas, perderam juridicamente sua identidade. Enquanto homossexuais, ciganos, inimigos políticos, estudantes da bíblia, antissociais e criminosos, não eram considerados sem identidade, porém, eram postos numa situação em que eram isolados de seus direitos, colocados num Estado de exceção no qual a lei era a lei do Führer posta na constituição segundo sua vontade. Portanto, a constituição foi modificada para que seres humanos fossem tidos como meros objetos, sem reconhecimento da pessoa humana, sem reconhecimento da dignidade humana.

Esta característica de anulação individual acarretava no ser humano não mais como um indivíduo livre e igual, mas sim, numa massa destituída de direitos e de dignidade. Para Arendt,

[...] os refugiados, os apátridas, os marginais e os desempregados -; os campos de pessoas deslocadas, por exemplo, que continuaram a existir mesmo depois da guerra, nada mais são do que campos para os que se tornaram supérfluos e importunos". (OT, p. 496).

O totalitarismo, com o objetivo de instaurar a lógica do terror, torna os seres humanos supérfluos e indignos de viver. Para tal transformação, houve toda uma propaganda ideológica que é fruto desse tipo de governo, para manipular as pessoas. Livre era apenas aquele que

pensasse sem expor seu pensamento³⁴. Segundo a autora, a capacidade de pensar dos homens, em um regime totalitário, é suspeita por definição, tendo em vista que ela é a capacidade de mudar de ideia. Enquanto que os movimentos totalitários se detinham naquelas “[...] massas que não queriam viver em qualquer tipo de estrutura” (OT, p. 448), sendo assim, eram mais “fáceis de estruturar” conforme os moldes nos quais se pretendia.

Seguindo essas características essenciais, conforme apresenta Arendt, para a promoção e instauração do nazismo, sendo a primeira as massas, em segundo os apátridas, posteriormente a propaganda, e por fim o terror, no qual a ideologia será tratada também, por ser crucial para a instauração deste regime, é importante salientar que em todas estas características há como objetivo a anulação do indivíduo e uma posterior indução deste no meio totalitário. Para além disso, dentro das características propostas, será apresentado o aspecto de inibição da ação, próprio deste regime, e o isolamento, fundamental para que não haja ação e que caracteriza o fim da política. Ou utilizava-se a psicologia de massas para a manipulação de indivíduos, ou, se este não aderisse a tal manipulação, instaurava-se o terror para que ele não fosse contra a vontade do Führer, e, se caso o fosse, seria morto.

Outro aspecto importante na instauração deste sistema é a propaganda totalitária. Para Arendt, apenas as massas precisam “ser conquistadas por meio da propaganda”. (OT, p. 390).

Elas são o público alvo pelo fato de que,

O “coletivismo” das massas foi acolhido de bom grado por aqueles que viam no surgimento de “leis naturais do desenvolvimento histórico” a

³⁴ Arendt baseia-se em Heidegger, pode-se dizer, quando afirma que o pensamento é expresso através da fala. Assim, pensar e não falar significa não externar o pensamento. Toma-se como exemplo uma passagem que Heidegger fala do ser como algo dizível: “[...] desvelamento do ser como algo dizível, isto é, pensável”. (HEIDEGGER, 1991, p. 208). Assim, tanto em Arendt como em Heidegger, neste aspecto, de modo geral, o dizível vem à público, e sai do âmbito privado. Afirma ela no prefácio de *Homens em tempos sombrios*: “Em sua descrição da existência humana, tudo o que é real ou autêntico é assaltado pelo poder esmagador da ‘simples fala’ que irresistivelmente surge no âmbito público, determinando todos os aspectos da existência cotidiana, antecipando e aniquilando o sentido ou sem-sentido de tudo que o futuro pode trazer”. (HTS, p. 8).

eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo³⁵. (OT, p. 395).

A propaganda possui o propósito de se tornar científica e universal para abranger e atingir o objetivo totalitário. Esta é parte integrante da “guerra psicológica”, configura Arendt, mas o terror é mais, pelo fato de mesmo depois de atingir o ápice do totalitarismo, continua-se a pregá-lo. (Cf. OT, p. 393). A diferença entre o terror e a propaganda é que a primeira é a essência dessa forma de governo, enquanto a segunda é apenas instrumento do totalitarismo. A prova disso está descrita por ela. Vejamos:

Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente; na Alemanha nazista, chegou a ser expressamente proibida. (OT, p. 393).

A propaganda totalitária, para atingir seu objetivo, não deve possuir um único interesse, porque assim elas não abrangeriam as massas como um todo, pois elas são constituídas por pessoas que não pertencem a nenhum corpo social ou político e, conseqüentemente, constituem um caos de interesses individuais. (Cf. OT, p. 397).

Um aspecto importante desse tipo de propaganda é que ela torna visível que as massas modernas não acreditam em nada que diga respeito à realidade da sua própria existência. As massas também não creem nem nos fatos reais nem nos inventados, mas apenas confiam na coerência do qual o sistema desses fatos faz parte, como aponta Arendt. Outro ponto que se liga a todas as outras características é a força da ideologia, que, com a lógica e a coerência rígida permite que as massas passem a concentrar-se em escolher a ideologia como ideal. Este conjunto de aspectos e características é que vai aos poucos instaurando o totalitarismo e moldando os seres humanos conforme o regime quiser.

³⁵ Em *Mein Kampf* é possível observar o mesmo trecho: “Propaganda must always address itself to the broad masses of the people. Propaganda is not meant for the intellectual classes, or what we call the intellectual classes today, which demand scientific enlightenment”. - Propaganda deve sempre dirigir-se para as grandes massas do povo. Propaganda não é para as classes intelectuais, ou o que chamamos atualmente de classes intelectuais, que exigem esclarecimento científico”. (HITLER, 1944, p. 198 e 199, tradução nossa).

Essa tirania da lógica impede os seres humanos de serem livres, mesmo não sendo um determinismo³⁶, pelo fato de buscar aniquilar a grande capacidade destes de começar algo novo, a capacidade da ação:

A tirania da lógica começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar seus pensamentos. [...] A Liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a Liberdade com realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre homens. (OT, p. 525).

A propaganda totalitária não busca a persuasão, mas sim a organização, esta é de suma importância para todo esse sistema. Ela tem o objetivo de visar às mentiras propagandísticas do movimento, que são construídas em torno de toda uma ficção; sendo que o objetivo é que os membros, mesmo em uma sociedade não-totalitária, possam agir segundo as regras impostas do mundo fictício. Sob este aspecto, a propaganda parece exercer o papel de um ideal para as massas, sendo ela algo que as move e as articula de modo bem específico. Esta sozinha seria frágil demais para atingir um objetivo tão perverso e grandioso, é por isso que ela necessita de outros aspectos que possam estabelecer uma estrutura para erguer esse regime.

A propaganda, portanto, possui outra face, a da organização, que a auxilia. A organização do totalitarismo coloca o líder em um devir constante, de modo que

[...] é o ‘desejo do Führer’, dinâmico e sempre em movimento – e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita – que é a ‘lei suprema’ num Estado totalitário”. (OT, p. 414).

O movimento constante impede a estabilidade e autoridade fixa, sendo assim, a vontade de Hitler pode mover-se e mudar sem que ninguém se pergunte o porquê. Outra vantagem deste constante devir é a possibilidade, como apresenta Arendt, de permitir que a organização insira novas camadas e novos graus de militância.

³⁶ Não é de todo um determinismo porque o homem é livre no seu pensamento, além de a natalidade possibilitar a ele ser diferente.

Nestes termos, as duas faces da mesma moeda possuíam o objetivo de atingir o fim último, que “[...] da propaganda nazista era organizar todos os alemães como simpatizantes”. (OT, p. 421). Assim, o movimento totalitário se estabelece com o princípio de que “o desejo do Führer é a lei do Partido” (OT, p. 424), e, portanto, seu desejo deve se realizar de modo pleno, sem questionamentos ou refutações. Fica evidente que o líder deste tipo de regime possui poder absoluto sobre todos os outros seres humanos.

Este sistema tem como objetivo a doutrinação para a instauração do terror; “[...] inevitavelmente aliada ao terror, cresce na razão direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa”. (OT, p. 393).

Arendt afirma que esses regimes anseiam o domínio total e global. Para atingir seu objetivo, tal tipo de governo faz uso da administração do Estado para subsidiar esse movimento, assim como instala a polícia secreta para que ela possa transformar a ficção em realidade, e por fim, instaura os campos de concentração como “laboratórios especiais para o teste do domínio total”. (OT, p. 442). É preciso a eliminação de toda a realidade rival, é preciso a doutrinação e posteriormente, a aderência das massas a tal regime.

O último elemento conforme os elencados anteriormente é o terror. Ele é a essência deste tipo de governo, e é usado como instrumento para o domínio total no totalitarismo. “O domínio totalitário busca atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto dos campos”. (OT, p. 448). Nos campos de concentração absolutamente tudo é possível. Estes impunham terror aos indivíduos como uma lei, para eliminar a oposição política em relação ao governo totalitário, e por buscar arruinar os seres humanos, a ponto de eliminá-los da face do planeta.

Sob este aspecto, não há quem se sinta culpado por compartilhar do totalitarismo, ser a favor, ou até mesmo causar dano ou matar alguém. “‘Culpado’ é aquele que fica no caminho do terror, ou seja, aquele que, de bom grado ou não, retarda o movimento da Natureza ou da História” (CFET, p. 361), aquele que não adere a este pensamento.

O terror instaura-se nas pessoas através do medo.

O medo como princípio de ação é, em certo sentido, uma contradição em termos, porque o medo, precisamente, é o desespero pela impossibilidade de ação. O medo, [...] não tem nenhum poder autotranscendente e, portanto, é

verdadeiramente antipolítico. O medo, como princípio de ação só pode ser destrutivo ou, nas palavras de Montesquieu, “autocorrompedor”. Logo, a tirania é a única forma de governo que traz em si os germes de sua destruição. (CFET, p. 356).

Tudo aquilo ou aqueles que eram contra as convicções do Führer deveria ser eliminado. Porém, antes da eliminação total, havia um período que chamaremos de “desumanização”, no qual os seres humanos no campo perdem sua dignidade e seu estatuto de pessoa humana, e passam a ser vistos e tratados como verdadeiros insetos. O objetivo do “[...] terror extraordinariamente sangrento durante a fase inicial do governo totalitário atende realmente ao fim exclusivo de derrotar o oponente e de impossibilitar qualquer oposição futura”. (OT, p. 490). O mais aterrorizante é que esta “desumanização” é feita sob as leis, assim os homens são meros corpos desprotegidos juridicamente.

O terror totalitário não suprime todos os direitos nem abole certas liberdades essenciais, e tampouco consegue – ao menos, pelo que sabemos em nosso limitado conhecimento – erradicar dos corações humanos o amor à liberdade; apenas comprime os homens uns contra os outros de modo impiedoso, de maneira que assim desaparece o próprio espaço da ação livre – que é, justamente, a concretização da liberdade. (CFET, p. 362).

Nestes termos, para Arendt, o terror total surge quando não há mais nada nem ninguém em oposição ao governo totalitário. Outro tipo de punição aos pertencentes ao campo de concentração é o trabalho forçado, que para a autora não é algo que detém o direito dos corpos e nem há domínio absoluto sobre eles. Há apenas certa administração da punição em cima dos trabalhadores. Aqui é perceptível a diluição ou transformação do homem de ação em mero *animal laborans*, que, como tal, vive e produz aquilo que necessita, não participa politicamente. Nos campos³⁷,

³⁷ Ademais, os campos de concentração podiam ser classificados em 3 tipos, segundo ela. O primeiro tipo seria o **Limbo**, que existe não apenas no período totalitário, mas corresponde àquelas formas de vida indesejáveis, como os refugiados, apátridas, marginais e desempregados. Outro tipo é o **Purgatório**, o

Uma vez destruídas a sua ‘pessoa jurídica’ e a sua ‘pessoa moral’, resta apenas ao menos ao homem a raiz de sua distinção singular em relação a seus semelhantes, a sua ‘espontaneidade’, e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam os seus métodos calculados de tortura. (DUARTE, 2000, p. 70).

Sob esta ótica, nos campos de concentração é possível observar a figura do animal humano, numa vida desprotegida. É destituído do ser humano seu direito de ser homem, ele é reduzido a uma condição extremamente diminuída, conforme mostra Arendt:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a "natureza" do homem só é "humana" na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem. (OT, p. 506).

Ela acredita que o campo, por exemplo, desumaniza sim o ser humano. Porém, o mais preocupante dos sinais do processo de desumanização é a ausência dos homens enquanto políticos:

Sem dúvida é possível criar condições sob as quais os homens sejam desumanizados – como campos de concentração, tortura ou inação – mas isto não significa que se transformem em animais; e nestas condições **não são ira e violência os mais claros sinais de desumanização, mas suas ausências.** (CR, p. 136, grifo nosso).

qual o abandono se une ao trabalho forçado e sem direção. A forma equivalente aqui são os campos de trabalho da União Soviética. E por fim, há o **Inferno**, ao qual se equivale aos campos nazistas, de modo que toda vida era organizada para que se pudesse causar o maior tormento possível a elas. (Cf. OT, p. 496, os grifos são nossos).

Arendt afirma que há um crescimento artificial do natural³⁸, do metabolismo da vida que teria atingido um lugar de destaque na Modernidade. Segundo Margaret Canovan, “[...] o terror totalitário, na sua visão, despe os seres humanos da sua pluralidade e da sua espontaneidade, na ordem de reduzi-los apenas a animais”. (CANOVAN, 1992, p. 103, tradução nossa). Neste aspecto, em *A Condição Humana*, a elevação do *animal laborans* e do valor de seu trabalho passa à proeminência na sociedade moderna, sendo que o metabolismo vital que era a própria vida, agora se tornou mecanizada, como se fosse uma engrenagem de trabalho para a sociedade. O que configura um regime totalitário, afirma André Duarte, é a redução do homem a aquilo que de mais natural possa existir, a mera vida biológica:

O que caracteriza os regimes totalitários é a redução do homem ao seu mínimo denominador comum natural, não há como não perceber que uma similar naturalização do humano e da coisa política continua a operar nas modernas sociedades democráticas de trabalho e consumo de massa: quando a política tem a ver quase que exclusivamente com a manutenção do metabolismo vital da sociedade, torna-se muitas vezes necessário que o *animal laborans*, que é o seu verdadeiro esteio natural, seja reduzido à figura do *homo sacer*, isto é, ao mínimo denominador da vida nua, desprotegida e passível de ser entregue ao esquecimento e à morte³⁹. (DUARTE, 2010, p. 326).

³⁸ Arendt afirma que: “O que chamamos de artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho”. (CH, p. 57).

³⁹ André Duarte ainda continua a discutir sobre uma relação interessante entre o *animal laborans* que se converte no *homo sacer* de Agamben. A redução do homem (*animal laborans*) ao seu mínimo elemento natural, ou seja, à vida nua e supérflua, que pode ser descartada sem constituir um crime. Duarte afirma que não há proteção política que caiba no mercado de trocas econômicas, já que as pessoas tornam-se produtos, objetos de algo maior, quase como objetos de mercado, no qual sua dignidade enquanto homem está em jogo, sua vida está totalmente desprotegida de direitos. Um exemplo disso seriam os campos de concentração, como vimos, nos quais as pessoas são vistas como cobaias ou supérfluas, são excluídas economicamente da comunidade política. E a diminuição do *animal laborans* à vida nua se dá sempre, afirma o autor, às

O terror “[...] torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho”. (OT, p. 517). A essência do domínio totalitário, imposto através do governo, é o próprio terror. Este seria a fabricação da humanidade segundo ela, o qual usa como argumento que o sacrifício dos indivíduos é pelo bem da maioria⁴⁰. Sendo assim, com a eliminação do indivíduo há a eliminação da liberdade, da capacidade dos seres humanos de começar algo novo, de iniciar através da ação e da fala a política. Isso ocorre, pois, no lugar da ação humana:

O totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais. (OT, p. 520).

Percebe-se que o governo totalitário aos poucos vai anulando a liberdade do homem e suas vontades. Joga-os num processo da natureza

expensas do artificialismo político igualitário. (Cf. DUARTE, 2010, p. 323-326).

⁴⁰ Nota-se em *Mein Kampf* que o objetivo era a proliferação única da raça ariana. Diante disso, todo o terror foi implantado. Para Hitler, os Arianos são a “raça que foi e é expoente do desenvolvimento cultural da Humanidade” (HITLER, 2016, p. 218). Para isso, o objetivo era eliminar qualquer um que não fosse Ariano, como um verdadeiro inseto, sem dignidade nenhuma, “A perda da pureza de sangue por si só destrói a felicidade íntima, rebaixa o homem por toda a vida, e as consequências físicas e intelectuais permanecem para sempre”. (HITLER, 2016, p. 242). O sacrifício de alguns era em prol de outros, o meio justificava o fim, para Hitler. Se o meio justifica o fim, então há um problema ético, conforme afirma Kant: “Os seres humanos cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito)”. (KANT, 2007, p. 68). É importante destacarmos que Arendt identifica esse problema, como estamos apresentando neste subcapítulo, porém, sua interpretação dele é política.

ou da história com o objetivo de acelerar a lei do movimento, tornando-os vítimas e carrascos da mesma. Com essa ânsia que o totalitarismo tem de guiar o comportamento de seus súditos⁴¹, é possível notar um preparo para que os indivíduos ajam da maneira que o totalitarismo quiser. Tal preparação, que substitui o princípio de ação é a chamada ideologia, que caracteriza um dos pontos essenciais da propaganda totalitária.

Arendt define a ideologia da seguinte forma:

[...] torna-se uma ideologia apenas quando pretende explicar todo o curso da história como fruto de manobras secretas dos judeus, ou ocultamento submetido a uma eterna luta de classes, a uma miscigenação racial, ou sabe-se lá o quê. (CFET, p. 369).

Ou seja, quando algo possui a pretensão de explicar todo o desenvolvimento da história com o racismo, por exemplo, de modo sorrateiro, isso sim é uma ideologia. Estas não são uma novidade, elas já existiam, porém, no governo totalitário, se tornaram extremamente úteis, e os dois ditadores que descobriram suas potencialidades foram Hitler e Stálin, segundo a autora. Elas possuem três elementos principais. Em primeiro lugar, possuem a pretensão de explicação total, sendo assim, vêm explicar não o que é, mas aquilo que passa a ser. O segundo elemento diz respeito ao pensamento ideológico, o qual se emancipa de certo modo dos cinco sentidos humanos e se esconde por trás das coisas perceptíveis. Tal pensamento permite dominar a partir desse “esconderijo”, e apenas com um olhar atento é possível percebê-la. Já o terceiro elemento seria o fato delas terem o poder de modificar a realidade. Essa modificação se dá através do processo totalmente lógico que se faz no pensar e na fala, agindo com tanta coerência que não há nada que possa ser mais coerente do que ela. (Cf. OT, p. 522 e 523). Portanto, as ideologias pretendem infiltrarem-se sorrateiramente nos indivíduos para os fazerem agir do modo ao qual elas querem.

⁴¹ Catherine Vallée propõe que a destruição da pessoa humana se dá por três etapas, sendo a primeira a destruição da pessoa jurídica, porque “[...] o totalitarismo é o desprezo total pelo direito”. (VALLÉE, 1999, p. 66). A segunda é a do assassinio da pessoa moral, aonde os campos de concentração são uma empresa de desumanização e de assassinato da dignidade humana. E a terceira etapa diz respeito à destruição da pessoa psíquica, que busca destruir a identidade de cada um. (Cf. VALLÉE, 1999, p. 66).

Arendt descreve que elas possuem um caráter científico e tem a pretensão de se tornarem uma filosofia científica. Esta é a lógica de uma ideia. O objeto de estudo dela é a história, a qual a ideia é aplicada, e que trata do desenrolar dos acontecimentos e também, a faz funcionar de modo como se seguisse a mesma lei que é adotada na exposição lógica de sua ideia. Elas possuem um caráter histórico e estão interessadas no vir a ser, no momento em que existe a ascensão ou a queda das culturas.

A ideologia, com a lógica dialética nas mãos, faz desaparecer as contradições, explicando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico. Deste modo, quando é aplicada a lógica a uma ideia, esta se torna premissa, e a ideia, diante das ideologias, é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento dela. Mas, para Arendt, existe um grande perigo em trocar o pensamento filosófico livre, que através da maiêutica faz um exame crítico daquilo que se pensa, pela segurança da explicação total que uma premissa proporciona, pois, é como se trocasse a liberdade da capacidade humana de pensar pela “camisa-de-força” da lógica.

[...] somente são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se as leva a sério. Uma vez que se lhes toma literalmente a pretensão de validade total, tornam-se núcleos de sistemas de lógica nos quais, como nos sistemas dos paranóicos [sic], tudo se segue compreensiva e até mesmo compulsoriamente, uma vez que se aceita a primeira premissa. (OT, p. 509).

“A diferença específica da destruição totalitária é a ideologia” (KASPERS, 2013, p. 19), pois o líder totalitário precisa se ancorar em um esquema de premissas e conclusões estabelecidas logicamente.

Assim, essa troca do livre pensamento filosófico, o pensar consciente e questionador pela ideologia, que ordena e pretende condicionar as atitudes e o pensamento humano, parece perturbador, pois o problema dos homens de pensamento crítico é que eles “[...] fazem tremer os pilares das verdades mais bem conhecidas onde quer que deitem seus olhos”. (LSFPK, p. 15). Sob esta ótica, este é um dos fatores que acarretam numa ausência de política neste período⁴².

⁴² Arendt diz que no atual estado da ciência política (séc. XX e XXI), as palavras “poder” e “violência” são tidas como sinônimos apesar de cada uma se referir a fenômenos distintos. Estas duas palavras indicam os meios pelos quais o homem governa o homem, e são vistas como sinônimos por possuírem a

Todas as ideologias possuem elementos totalitários, e dentre eles, existe um aspecto no qual arruína todas as relações entre os homens e também destrói a relação deles com a realidade.

Elas possuem uma lógica persuasiva que fica impregnada nos movimentos e governos totalitários, e que impedia, então, as pessoas de pensar de forma diferente, sendo esta, guia da ação. Arendt explica que a submissão da mente a esta forma de pensar é fruto da tirania da lógica. Ela torna a mente humana submissa a este processo no qual os homens se baseiam para elaborar seus pensamentos.

A força da ideologia é mobilizada para que nenhuma pessoa jamais comece a pensar. O pensamento é a capacidade humana mais livre e mais pura das atividades da vida contemplativa, é a expressão de uma liberdade, além de ser oposta a todo este processo de privação que o totalitarismo, juntamente com as ideologias propõe. (Cf. OT, p. 526).

Portanto, o objetivo da instauração do terror é eliminar o espaço para a vida privada e pública, de modo que a auto-coerção da lógica destrua a capacidade de pensar e agir dos seres humanos. Esta destruição é um prenúncio da anulação individual. O homem isolado perde lugar no terreno político. O totalitarismo juntamente com a ideologia “mata” o indivíduo e anula a sua consciência. Nele não há a possibilidade de coexistir. Justamente quando se perde o contato com seus semelhantes e com o mundo ao seu redor, o indivíduo perde a capacidade de experimentar o pensamento (Cf. GIARDINI, 2014, p. 03), de estar em meio à pluralidade. Estas ideologias emergiram tanto nas pessoas que acabaram por cegá-las. A incapacidade de pensar levou à incapacidade de julgar e, conseqüentemente, à incapacidade de ser autônomo, de estar na esfera pública, de agir, de exercer política.

O espaço público foi eliminado. Isto quer dizer que há uma falta ou ausência de política durante este regime. O homem de ação, diluído no *homo faber*, e, posteriormente, no *animal laborans*, volta-se numa total introspecção, que se torna bastante evidente durante o totalitarismo nazista.

mesma função. Importante é ter presente a distinção entre poder, que corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em unísono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido, além de ele existir apenas entre os homens. Enquanto que a violência, por outro lado, uma vez que seus instrumentos, como todos os demais, são concebidos e usados para o propósito da multiplicação do vigor natural, até que, no último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo, e este depende da forma de implementação e não de números ou opiniões. (Cf. CR, p. 110 et. seq.).

Porém, a partir de toda a crueldade e anulação da política⁴³, um governo baseado apenas na violência jamais existiu. O totalitarismo, apesar de fazer uso dela, precisa de uma base de poder. Homens isolados não possuem capacidade suficiente para usá-la. O poder e a violência, portanto, se opõem, porque aonde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. O governo totalitário seria então a ausência de política, porque o terror imposto pelo regime e pelas ideologias volta os homens não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus próprios amigos.

Estes ideais propostos pelo totalitarismo nazista, principalmente o das ideologias, é algo que parece ser marcante e presente no comportamento de Eichmann, que pode assumir ter cumprido seu dever ao acreditar em uma falácia tamanha que foi o nazismo, e ter se ausentado de sua capacidade reflexiva em não exercer juízo nenhum sobre o que ele fazia.

Percebe-se que sua ausência de pensar o tornou incapaz de refletir sobre seus próprios atos. Muitos homens como ele seguiram-se, homens que tinham marcado dentro de si o poder da anulação do pensamento e da ação impostos por este regime. Tais fatores são marcantes e mostram o declínio do sentido da política que se agrava diante deste governo, chegando a uma total ausência. Este é um lado da doutrina de Arendt em relação à decadência do sentido da política, que faz com que o homem renuncie seu papel de cidadão na sociedade. Com base nessa leitura, já é possível observar que teórica política possui traços em seus escritos de uma biopolítica, que vem confirmar mais ainda o nível e o rumo decadente que segue a política na Modernidade.

Outro aspecto trabalhado pela autora sobre o totalitarismo seria o isolamento, sobretudo, porque homens isolados são impotentes, privados de ação. Retirar a capacidade de agir, ou tornar os seres humanos incapazes de ação, é algo característico não só do sistema totalitário, como também das tiranias. O isolamento proporciona um corte da participação do homem na vida pública, e também da vida privada:

⁴³ Arendt afirma em *Sobre o deserto e o oásis* que os movimentos totalitários seriam como tempestades de areia no deserto. Com base na afirmação da anulação do indivíduo e da política é possível fazer uma analogia e salientar que o regime totalitário isola as pessoas, traz a a-mundanidade a elas, instaura uma camisa-de-força na ação e no pensamento, impede a política. O totalitarismo traz perigo às faculdades humanas, a da ação e da paixão, que capacita o homem à mudança. Arendt aponta que há uma passividade do homem em relação ao totalitarismo e também em relação à psicologia moderna, afirma ela, que quer condicionar e “ajustar” os homens. (Cf. ARENDT, 2007b, 185-189).

Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autoc coerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir. (OT, p. 527).

Arendt faz uma distinção, e afirma que a “Solidão não é isolamento”. (CFET, p. 378). Na solidão não há necessidade de renunciar o contato com os homens. Ela não está totalmente fora da companhia humana, pois o estar só consigo mesmo, o dois que é só um, prepara o contato com os outros, é uma potencialidade de estar junto com eles. Deste modo, suportar a solidão significa aguentar a si mesmo, e quem consegue isso, afirma ela, possui boas chances de suportar o próximo. Quando o ser humano não encontra companhia, alguém que o salve da natureza dual da solidão, o isolamento se concretiza. Assim, a solidão é própria da esfera dos contatos sociais, já o isolamento é “[...] aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”. (OT, p. 527).

Ela define que é possível um homem encontrar-se isolado e não estar na solidão, assim como pode-se estar solitário sem estar em isolamento. Em relação ao isolamento, isso é possível de modo que um determinado indivíduo esteja numa situação em que não pode agir por não ter ninguém para agir com ele, porém, isso não quer dizer que ele esteja solitário. Do mesmo modo como determinado indivíduo pode estar em plena solidão, sentindo-se abandonado completamente por qualquer companhia humana, sem estar isolado.

O isolamento permite aos seres humanos seguirem as regras mais abstratas de seu raciocínio, fazendo-os seguir a lógica, que, segundo Arendt, é imposta pelo totalitarismo para guiar as pessoas e impedi-las de pensar livremente. A lógica é de certa maneira uma privação da liberdade, que inibe os homens no plural. Afirma Ernst Vollrath:

Em contraste com as operações lógicas dos processos de cálculos, [...] o pensamento é inevitavelmente ligado com a imaginação. Portanto, é capaz de dissolver as opiniões prévias sobre o que é bom, bonito, justo, etc. E possivelmente limpa preconceitos não examinados que adquirimos através do costume e do hábito.

(VOLLRATH, Hannah Arendt and the method of political thinking. In: BEINER, R.; NEDELSKY, J., 2001, p. 301, tradução nossa).

Nesta perspectiva, o pensamento é capaz de fugir da força da lógica que o inibe. Ele é uma das atividades mais livres do ser humano, e é importante na hora da ação. Além disso, o isolamento destrói a capacidade humana de agir, de iniciar algo novo. No entanto, ele “[...] embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intacta todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário”. (OT, p. 527). Isto quer dizer que, diferentemente do homem de ação, o *homo faber* e o *animal laborans* necessitam estarem isolados para fazer suas respectivas atividades produtivas. Neste aspecto, Arendt afirma:

O homem, como *homo faber*, tende isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. A fabricação (*poiesis*, o ato de fazer coisas), que se distingue, por um lado, da ação (*praxis*) e, por outro, do mero trabalho, sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns, não importa que o seu resultado seja um objeto de artesanato ou de arte. No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de a criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. (OT, p. 527).

Isto pode acontecer num mundo no qual todas as atividades humanas são reduzidas a mero trabalho. Dessa forma, a única coisa que resta é o esforço do trabalho, o metabolismo humano, o esforço que o indivíduo tem para manter-se vivo. Além disso, nesse momento, desaparece a relação de homem e mundo. O perigo deste acontecimento é o seguinte:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo

com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. (OT, p. 527).

Contudo, Arendt identifica que a tirania baseada no isolamento mantém intactas as capacidades produtivas do ser humano. Já uma tirania que governa trabalhadores, no sentido exposto acima, seria então, automaticamente, um domínio de homens solitários e isolados, tendendo a ser totalitária. Deste modo, o isolamento se refere ao terreno político da vida, e a solidão à vida humana como um todo. O totalitarismo, portanto, “baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”. (OT, p 527).

Isto dá ao ser humano um sentimento de não pertencimento, de não-mundandade, e então, tudo é possível. O homem se reduz a *animal laborans* e nem mais produz e mantém relação própria com o mundo, ele apenas está nele, mas não pertence a ele.

Sob este aspecto, a atenção do *homo faber* para realizar a atividade, se retira da esfera política e volta-se para si mesmo e os instrumentos do mundo, estando ele em isolamento. A partir do momento em que o *homo faber* é reduzido a *animal laborans*, passagem que ocorre, segundo a autora, quando o homem fazedor de instrumentos, que está em contato com a obra humana, perde a forma mais elementar da criatividade. E isto ocorre devido às privações que o totalitarismo propõe, anulando o ser humano por completo.

Outra passagem interessante que mostra de que modo a vida do homem foi tomada como suprema e diluída em simples meio para um fim, como a engrenagem de uma máquina, é expressa em *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*:

Ora, quando os contatos humanos foram cortados – seja pela ruína de nosso convívio, **ou pela crescente expansão da mera funcionalidade que lentamente consome a substância, a matéria real das relações humanas**, ou pelos desdobramentos catastróficos de revoluções resultantes, elas mesmas, de colapsos anteriores -, o isolamento num mundo assim já não é uma questão psicológica que possa ser tratada com palavras bonitas e vazias como “introversão” ou “extroversão”. O isolamento, como acompanhante do estranhamento e do desenraizamento, é, em

termos humanos, a enfermidade própria de nossos tempos. (CFET, p. 377, grifo nosso).

Nesta perspectiva, a autora afirma que o isolamento é um fato nos tempos modernos, sendo uma causa disto, a “mera funcionalidade que lentamente consome a substância, a matéria real das relações humanas”. Há uma passagem, uma dissolução daquilo que é propriamente humano para uma virada que é tida por ela como desumana. Os homens parecem estar se tornando desumanos:

É claro que ainda podemos ver pessoas – em número cada vez menor – se agarrando umas às **outras** como se estivessem soltas no ar, sem o auxílio dos canais normais de comunicação oferecidos por um mundo de convívio comum, para escapar juntas à maldição de virarem desumanas, numa sociedade em que todos parecem supérfluos e assim são vistos por seus semelhantes. (CFET, p. 377, grifo da autora).

Quando se perde a criatividade, capacidade que permite acrescentar algo a si e ao mundo, o isolamento se torna insuportável ao ser humano. E isto acontece também pelo fato de o mundo ser ditado pelo trabalho, no qual todas as atividades do homem se resumem a isso, já que o ser humano necessita produzir e consumir para sobreviver. Assim, ele sobrevive através do esforço do trabalho, num ciclo constante e incessante de consumo. O homem de ação perde seu estatuto político e torna-se *animal laborans*, tornando-se supérfluo. O isolamento se torna solidão. E a solidão se converte no sentimento de não pertença ao mundo, acarretando inclusive na perda de identidade.

Neste sentido, afirma Adriano Correia:

Em condição de completo isolamento, desamparo, desarraigamento e abandono, a suscetibilidade à força coercitiva da inflexível articulação interna da ideologia é elevada ao paroxismo. (CORREIA, 2014, p. 78).

Essa eliminação dos indivíduos pelo bem da espécie e o sacrifício dos homens para o bem da humanidade só pode ser retardado pelo início e fim da vida individual do ser humano. Percebe-se bem como a vida é a

fonte da política na Modernidade, sendo sua ruína ou uma possível salvação. Todavia, Arendt diz:

A cada novo nascimento, nasce um novo início no mundo, e nasce potencialmente um novo mundo. A estabilidade das leis, erigindo as fronteiras e os canais de comunicação entre os homens que convivem e agem juntos, cerca esse novo início e, ao mesmo tempo, assegura sua liberdade; as leis salvaguardam a potencialidade de algo inteiramente novo e a existência prévia de um mundo comum, a realidade de certa continuidade transcendente que absorve e é alimentada por todas as origens. (CFET, p. 361).

O homem é livre na medida em que pensa, mas não externa seu pensamento por meio de palavras. Só é livre em certo ponto, na sua vida “privada”, que já não é totalmente privada devido à forte influência que a propaganda e as ideologias provocam na sua mente. O terror acaba com a sua individualidade. Além do mais, esse é um dos objetivos desta forma de governo, da aniquilação total do indivíduo e do cidadão, da vida privada e pública.

Portanto, os seres humanos são reduzidos a mais ínfima condição da vida ativa e se tornam supérfluos na medida em que há uma decadência, que perpassa pelo homem de ação, que se dilui no *homo faber*, e que termina com o *animal laborans*. Este último, por sua vez, tende a ficar sujeitado como uma “engrenagem”, como um empregado, que ao mesmo tempo pertence à técnica, e produz incessantemente, sendo que a consequência disso é o consumo desenfreado e a incessante sensação de insatisfação. Sobre a moderna tecnificação pautada por Arendt, Adriano Correia analisa que:

A contrapartida da dissolução dos objetos de uso e bens de consumo é a dissolução da fabricação no trabalho e do trabalho enfim em força de trabalho, decorrência do surgimento do processo de produção no âmbito da Revolução Industrial. (CORREIA 2014, p. 63-64).

A dissolução de um em outro, destitui o ser humano de ser um homem de ação. Ele não possui mais o ímpeto à política, e por isso, enquanto *animal laborans*, sua vida é pura *zoé*. Laura Quintana observa

que isto caracteriza a vida enquanto desqualificada, pura *zoé*, dos seres humanos:

Privado do espaço de aparição, sua existência perde então a realidade, mas, também, privado da possibilidade de ser reconhecido como singular, é suscetível de ser considerado apenas como membro da espécie do homem, da humanidade “em sua nudez abstrata”, isto é, como mero vivente que se comporta de acordo com certas características e invariantes naturais. (QUINTANA, L. Vida. In: GERARD, V. et. al., 2016, p. 235, tradução nossa).

Assim, há uma inserção da *zoé* na vida pública, a partir da elevação do *animal laborans*, e após as atrocidades ocorridas durante o totalitarismo, e todos os aspectos que foram salientados para que houvesse ocorrido a posição da vida como ápice. Logo, com o *animal laborans* vitorioso, o trabalho é que passa a vigorar.

Segundo a análise de Arendt em *A Condição Humana*, toda a sociedade estaria se transformando em uma sociedade de trabalhadores, sendo totalmente antipolítica, já que o trabalho se dá no âmbito privado, e, por sua vez, é apolítico. Para ela:

A ideia de que os homens são supérfluos, ou são parasitas que obstaculizam a história ou a natureza, se apresenta pela primeira vez quando está concluída a transformação da sociedade em uma sociedade de trabalhadores. O essencial é a socialização do trabalho. (DF, p. 327, tradução nossa).

Sempre que o *animal laborans* é foco da política, afirma André Duarte, ele “[...] é sempre o objeto e o foco central das políticas vitalistas que levam ao seu incremento ou ao seu extermínio”. (DUARTE, 2010, p. 324).

Por fim, André Duarte reconhece que em nossa sociedade atual está acontecendo o que Arendt diagnosticou:

[...] a tese arendtiana a respeito da nossa atual experiência da política, que a assume em termos do controle administrativo e do constante incentivo das necessidades vitais do *animal*

laborans, tem como correlato o assassinato, em pequena, média ou larga escalas. Por isso, o denominador [...] comum à violência extraordinária do totalitarismo e à violência ordinária das modernas sociedades democráticas despolitizadas, em que o cuidado dos cidadãos pela coisa pública foi substituído pela administração e pelo incremento tecnocrático dos interesses vitais dos agentes econômicos privados, se encontra exatamente na ascensão do *animal laborans* e dos interesses econômicos vitais da sociedade ao centro do espaço público. (DUARTE, 2010, p. 323).

Com tal citação, é possível destacar a atualidade de Arendt, e ainda mais a ligação que há entre o *homo faber* e *animal laborans*, sendo o primeiro transformado neste último, que tem como atenção seu próprio metabolismo, ciclo vital constante, que faz a vida elevar-se.

Sob esta ótica, o ser humano deveria ter o domínio sobre a técnica, porém, a grande maioria deles enquanto animal laborans, é simplesmente um ser automático ditado pela técnica na Contemporaneidade, que na visão da autora não é nada positiva. A transformação do *homo faber* em *animal laborans* mostra a submissão dele diante das tecnologias e do trabalho, e a perda do homem de ação. A indistinção entre público e privado, e o surgimento do social, é outro fator que favorece a dissolução da atividade de fabricação no trabalho. E é isso que iremos compreender melhor agora.

2.5. A captura da vida e o advento do social

Primeiramente, é importante termos em mente que o social⁴⁴ não caracteriza um espaço, assim como o público e o privado, conforme apresenta Adriano Correia:

⁴⁴ Sobre o social, é interessante notarmos algumas limitações deste espaço, apontado por Adriano Correia em um artigo no qual ele trata a posição de outros autores sobre a mesma temática. Segundo Correia, D'Entreves afirma que há dois problemas com a esfera do social em Arendt. Primeiro, ela parece muito restrita, no sentido de a acumulação do capital, diante das formas de produção industrial e capitalista irem muito além das necessidades de reprodução. Segundo, para ele, a teórica é incapaz de reconhecer que a economia capitalista constitui uma estrutura de poder na Modernidade. Assim, a economia arendtiana para ele se situa num âmbito pré-político e ignora a relação entre exploração e

Arendt se recusa a conceber que o social, as questões privadas em sua dimensão coletiva (ainda que com implicações políticas), constitua um espaço próprio, terceiro em relação ao público e o privado. O social é como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público. (CORREIA, Apresentação à nova edição brasileira. *In.*: ARENDT, 2010, p. XXXVI).

Portanto, do domínio público e privado surge o social. Com o surgimento deste advento, de acordo com o que Arendt expõe em seu livro *A Condição Humana*, a vida é capturada pelo comportamento. A espontaneidade humana, correlato necessário para que se faça a política, deve ser liquidada, e deve haver de certo modo, uma normalização do comportamento do homem, para que ele se torne “adestrado”, restrito. Isso aparentemente traria mais segurança para a política, justamente pelo fato de o indivíduo chegar a uma condição, devido os eventos da Modernidade, de não fazer ou exercer política.

Esse movimento ocorre, para a autora, pelo fato de a sociedade⁴⁵ trazer para dentro de si a vida familiar. Isto se dá porque no espaço

poder econômico. Já para Seyla Benhabib, a ascensão do social e a decadência do espaço político tornam a emancipação dos trabalhadores, as relação de propriedade, uma questão de política pública. São dois exemplos “a emancipação da mulher torna a família e a esfera privada questões públicas; [e] a conquista de direitos por pessoas não-brancas e não-cristãs tem colocado as questões culturais de identidade coletiva e outras representações na agenda pública”. (CORREIA, 2008, p. 106) Neste sentido, aquilo que deve ser incluído na agenda pública, estas disputas, não passam de lutas por justiça e liberdade. Por causa disso, a distinção entre o político e o social não faz sentido para Benhabib. Esta limitação reconhecida por Benhabib é também apontada por Hanna Pitkin e D’Entrevés. Assim, por insistir na distinção entre o político e social, “ela teria se tornado incapaz de preservar para a justiça o lugar central que deveria ocupar em toda teoria política”. (CORREIA, 2008, p. 107). Além disso, ela teria que tratar o social e conjuntamente o econômico, enquanto questões técnicas, que, como tais, requerem soluções administrativas. (Cf. CORREIA, 2008, p. 105-107).

⁴⁵ Para Arendt, conforme afirma Castor Bartolomé Ruiz: “A sociedade foi constituída como espaço da administração privada e corporativa dos negócios, e não como espaço deliberativo da democracia. Tanto na *polis*, como na *oikos*, não se delibera politicamente, mas se gerencia funcionalmente. [...] Ambas não promovem a autonomia dos sujeitos, mas o governo de suas

privado a política não pode acontecer, e nele, no *oikos*, por exemplo, ocorre apenas a forma de poder hierárquica, mas jamais democrática. Assim, há uma instrumentalização da ação, e isso é extremamente perigoso, afirma Arendt. Porque tal instrumentalização faz desembocar na vitória do *animal laborans*, e aí sim, a vida é tomada como suprema.

A partir disso, o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana.

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (CH, p. 49).

Estes seres “adestrados” só se tornaram possíveis porque a ação foi substituída pelo comportamento. Assim, os homens ficaram totalmente livres da política, correndo o risco de que, aquele que não tivesse os mesmos padrões que os outros, era tido como anormal ou associal.

Com base nisso, afirma Sacha Louve que, o *animal laborans* subsiste como *zoé*. Esta é sua organização social como espécie (Cf. LOUVE, 2011, p. 32, tradução nossa). O homem sem ação não pode fazer política, ele, literalmente, está desprotegido, capturado por um dispositivo, e exposto numa política sobre a vida. Isso acontece porque, para Arendt, as ciências do comportamento têm como pretensão reduzir o homem a apenas um “animal comportado”.

E o que de mais curioso acontece com o advento do social e a elevação da sociedade é que:

[...] o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público. O

potencialidades”. (RUIZ, 2012a, p. 43). Também, para Ruiz, a sociedade que Arendt propõe é “[...] é um espaço inventado na Modernidade. Sua característica principal é que, não sendo privada nem pública, possibilita administrar a vida humana como recurso útil para as forças produtivas. Ela é o espaço moderno onde se nega a política; nela não existe autogestão dos sujeitos nem exercício da autonomia, mas gestão das suas habilidades e competências. Nela se dilui o ser da política; não se visa a construção da autonomia dos sujeitos, mas a normalização dos seus comportamentos. O social é o espaço em que a política se torna cada vez mais biopolítica”. (RUIZ, 2012c, p. 58).

domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. (CH, p. 55).

Então, para além das inversões, e toda a trajetória feita até aqui, o surgimento do social trouxe a vida, antes totalmente privada, para a esfera pública.

Assim, ela é tida apenas como parte do processo vital:

[...] o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu. O que restava era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos [...] e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. (CH, p. 402).

Essa visão totalmente pessimista acarreta uma sociedade de trabalhadores, atividade peculiar do *animal laborans*, de empregados e consumidores. Há uma transformação da obra em trabalho. Segundo Richard Bernstein:

Mesmo dentro desta sociedade [de *homo faber*], tem havido uma maior degeneração; de uma sociedade de produtores nos tornamos uma sociedade de ‘donos do trabalho’ e consumidores. (BERNSTEIN, 1986, p. 240, tradução nossa).

A própria autora identifica que com a vitória do *animal laborans*, há um aumento incessante do trabalho, no sentido metabólico e também no sentido de fabricante, pois o ser humano, diante das inversões e da elevação da vida, absorve a atividade da fabricação e a dilui no seu próprio processo biológico. Assim, é como se esta atividade fizesse parte do processo natural da vida humana.

Castor Bartolomé Ruiz identifica qual é o objetivo do social, e como, através da normalização dos comportamentos humanos, é possível substituir a ação para que os outros governem a vida e a sociedade:

Arendt refere que o objetivo do social é governar normalizando, e normalizar controlando. O controle torna-se uma técnica de governo do social que substitui a autonomia do espaço público. Para a autora, o desenvolvimento inexorável do social conduz, pela normalização e controle (biopolítico) dos indivíduos, a uma noção de sociedade única ou sociedade de massas. A sociedade de massas é o resultado a que aspira o advento do social. (RUIZ, 2012b, p. 40).

O que acontece, então, de acordo com Arendt, é que, para além de um diagnóstico que não é de todo otimista, a elevação da vida trouxe com ela a inserção do processo biológico do trabalho, antes privado, na sociedade, e agora vindo a público. Isso causa muitos problemas para a política e resulta em uma sociedade normalizada, de massas, que, com o enaltecimento do trabalho e da vida, torna-se objeto político. Para além disso, a própria autora afirma que do trabalho, essencial para a manutenção da vida, não se pode esperar a excelência, *areté*. Pois, esta é reservada totalmente ao domínio público e a uma única pessoa, que, com sua espontaneidade e ação, consegue sobressair-se *entre*⁴⁶ outros homens.

Portanto, com o surgimento do advento do social arendtiano, ocorre uma distinção entre público e privado, assim como há uma dissolução da atividade de fabricação em trabalho, sendo ambas privadas. Porém na Modernidade, as atividades privadas aparecem no âmbito público, sem se tornarem políticas. Para ela:

[...] a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado. (CH, p. 60).

Assim, a capacidade política no homem acaba por, cada vez mais, perder seu espaço. Diante disso, é importante termos presente o papel

⁴⁶ Grifo nosso.

que a técnica e a tecnologia exerceram e exercem sobre eles, os transformando em meros trabalhadores.

2.6. A crítica à técnica e à tecnologia e a sociedade de consumo

Hannah Arendt apresenta uma ascensão da técnica e da tecnologia na Modernidade. Seus escritos sobre isso possuem um caráter político, afirmando que o homem de ação⁴⁷, diante da técnica e da tecnologia, atinge o grau mais baixo dentro da vida ativa e torna-se mero *animal laborans*, destituído de política. Isto tem como consequência a elevação do *homo faber* na Era Moderna, e a diluição da obra em trabalho, como mostra Adriano Correia:

A grande transformação da obra em trabalho talvez se dê pelo fato de que todas as atividades que antigamente eram tidas como servis por possuírem somente relevância para as necessidades vitais privadas ganharam relevância pública com o aparecimento de um ponto de vista social, que só leva em conta o processo vital da humanidade, diluindo a fronteira entre o público e o privado. Concebendo todas as coisas como funções do processo vital, numa sociedade completamente “socializada”, como a sociedade de massas de operários, a distinção entre fabricação e trabalho passa a não ter sentido, sendo abandonada em favor do trabalho. (CORREIA, O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. *In.*: MORAES; BIGNOTTO, 2001, p. 236).

⁴⁷ Um exemplo concreto de ação política, segundo Arendt, seriam os movimentos estudantis da década de 1970. Conforme apresenta ela, “[...] em 1970 estudantes universitários solicitaram tempo livre para poderem tomar parte na campanha eleitoral, e lhe foi concedido por algumas das maiores universidades. Era uma atividade política *alheia à universidade* possibilitada pelo reconhecimento desta de que os estudantes também são cidadãos”. (CR, p. 175). Este é um exemplo do que é ação para Arendt. Isso significa que, “[...] quando o homem toma parte da vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que de uma certa maneira constitui parte da felicidade completa”. (CR, p. 175)

Ademais, Arendt apresenta mais um motivo da dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Tal motivo seria a objetivização e tecnificação do ser humano, que se dá a partir do desenvolvimento tecnológico, como veremos. Sob esta ótica, afirma Dana Villa que a crítica da tecnologia de Arendt: “[...] é motivada pelo fato de que torna o artifício impossível, e, assim, priva a humanidade de ‘um espaço’ para o exercício de sua capacidade de ação”. (VILLA, 1995, p. 201, tradução nossa). Com introspecção e objetivização do homem, há uma privação do espaço público para exercer a política.

Contudo, a autora nunca desenvolveu propriamente uma filosofia da técnica⁴⁸ ou da tecnologia. Porém, não podemos tomar como verdade que ela não refletiu sobre os efeitos de ambas na sociedade moderna. Ela reflete sobre isso em seus *Diários Filosóficos*, em *A Condição Humana*, em *Origens do Totalitarismo*, em *O Que é Política?*, em *A Promessa da Política*, em *Homens em Tempos Sombrios*, em alguns artigos de *Compreender: Formação, Exílio, Totalitarismo* e, por fim, em *Entre o Passado e o Futuro*. Porém, em todas estas obras a teórica política atribui uma conotação não muito positiva à técnica e à tecnologia⁴⁹.

Arendt salientava que a moderna ciência natural, como a física, por exemplo, sempre maneja “[...] a natureza a partir de um ponto do universo, fora da Terra”. (CH, p. 327). Para ela, a visão de mundo era desprovida de centro, diante do anseio dos homens de utilizar as leis cósmicas como modelos orientadores da ação humana.

Sob esta ótica, os seres humanos importavam os processos descobertos a partir da ciência para dentro da Terra. Os homens, com a ciência natural observam a natureza e tomavam conhecimento dela. Enquanto que outro tipo de “ciência” vigorava no mundo moderno, a da técnica, conforme aponta Arendt. Para ela, há uma linha que divide a Era Moderna e o mundo dominado pela técnica e a tecnologia, peculiar dos últimos dois séculos, XIX, XX⁵⁰. Porém, a técnica teria iniciado no

⁴⁸ A filosofia da técnica surge com um grupo de engenheiros filósofos na Alemanha, na Escola de Frankfurt. Estes refletiram a filosofia da técnica e tentaram pensá-la fora do âmbito da ciência. Ela surge na segunda metade do século XIX e se consolida na primeira metade do século XX. (Cf. CRAIA, 2003, p. 38-51).

⁴⁹ É importante lembrar que a técnica a qual Arendt se refere é a técnica moderna.

⁵⁰ Interessante também é ressaltar que ela reconhece isso já no prólogo de *A Condição Humana*: “[...] a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no

século XVII e se desenvolvido até desembocar na tecnologia, no século XX.

A ciência universal, diferente da natural⁵¹,

[...] importa processos cósmicos para a natureza, mesmo sob o risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela. O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento do poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra. (CH, p. 335).

Diante disso, Arendt entende que o domínio do homem sobre a natureza, algo peculiar à técnica, ameaça não apenas a vida humana, mas também a destruição do próprio planeta Terra. Portanto, é com a ciência universal que na Modernidade já vão se introduzindo os processos cósmicos para o interior do mundo. Assim, os homens podem criar novas máquinas que imitam a natureza. Esse novo poder corresponde a criar elementos, como os satélites, por exemplo, e até mesmo dividir um átomo que antes era indivisível, como afirmou Demócrito há milênios.

Nestes termos, da ciência natural desencadeia-se a ciência universal, e esta, por sua vez, com seus avanços, aliena o homem⁵²,

limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas”. (CH, p. 07).

⁵¹ Universal entendido aqui como Galileu e Newton já postulavam, afirma Arendt, que significa: “válido além do nosso sistema solar”. (CH, p. 336).

⁵² Conforme afirma Adriano Correia, a alienação em relação ao mundo, para Arendt, é entendida de dois modos: “[...] no duplo sentido do abandono da Terra em direção ao universo e abandono do mundo em direção ao eu interior”. (CORREIA, 2001, *In.*: MORAES; BIGNOTTO, 2001, p. 227). Diante disso, para ela, três eventos marcaram este limiar. São eles: “[...] a chegada dos europeus à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. “[...] A chegada à América teria promovido uma ampliação do espaço e um encurtamento da distância (na relação das pessoas entre si e com o espaço terrestre), ao passo que a invenção do telescópio teria lançado a humanidade para a descoberta para além dos limites da Terra. A Reforma, por outro lado, teria levado a cabo a alienação em direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização com a universalização do indivíduo humano enquanto ser

porque ele se volta para dentro de si, e perde a relação com seus semelhantes.

Diante disso, para ela, o grande problema de todo o desenvolvimento científico e técnico é que eles pretendem objetivar o indivíduo a criar apenas objetos, e também que o ser humano percebe que o seu maior adversário é ele mesmo: “[...] o homem perdeu a objetividade do mundo natural de tal modo que, em sua perseguição da ‘realidade objetiva’, subitamente descobriu que sempre ‘se confronta apenas consigo mesmo’”. (EPF, p. 340)

Desta forma, é nos *Diários Filosóficos* que é possível extrair mais precisamente as características da técnica para ela. O sentido dela se dá a partir da dissolução já trabalhada por nós, entre a ação, a fabricação e o trabalho. Para Arendt, a ação se dissolve em fabricação na Modernidade. Com isso, a técnica, e não a política passa a vigorar. A ação torna-se uma atividade produtiva. A fabricação necessita de uma ideia antes do ato de fabricar. O princípio de toda *poiesis* é a ideia, afirma ela, apresentando a dissolução moderna da fabricação na técnica, destituindo o *homo faber* de seu caráter positivo de criação:

A produção é *poiesis* e, como tal, criativa, confecção de algo novo, ou é técnica, no sentido da mera repetição da *poiesis* original e da mera utilização de forças e regras já encontradas. O início criativo original de toda *techne* é *poiesis*; e toda *poiesis* torna-se essencialmente uma técnica. (DF, p. 273, tradução nossa).

Aqui a técnica é entendida como a fabricação de algo. O pensamento corresponde à produção e à atividade do *homo faber*. O problema é que com o avanço dela e da tecnologia, o homem passa a criar máquinas que chegam a substituir sua capacidade de pensar, como o computador ou a calculadora, por exemplo. Assim, “No princípio de toda *poiesis* se encontra uma ‘ideia’. Na técnica se perde a ideia; isso é o que faz a rotina do ‘técnico’ da produção técnica” (DF, p. 273, tradução nossa).

Nesta perspectiva, é possível perceber que a atividade do *homo faber*, que possui a ideia antes de fabricar, é diferente da atividade da técnica, que não a possui, mas também é feita por ele, pois a técnica cria objetos, porém, através destes, não é possível aos homens se realizarem

racional” (CORREIA, O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo, *In.*: MORAES; BIGNOTTO, 2001, p. 227 e 228).

no mundo, estabeleceram a relação de mundanidade. A fabricação moderna, portanto, vai estabelecendo limites ao ser humano. Margarida Amaral apresenta muito bem a indistinção entre fabricação e o trabalho na Modernidade:

A nossa visão sobre esta capacidade de construir o mundo que é aquilo em que consiste o próprio trabalho alterou-se significativamente a partir da era moderna. Podemos comprovar esta alteração a partir de um olhar atento relativamente à valorização do processo sobre o próprio objecto fabricado, na produção industrial moderna. Quem pode negar que o que interessa na produção industrial não é a fabricação de objectos num mundo durável mas, pelo contrário, a continuidade de um ciclo de produção e consumo? E se a acção é a actividade que desencadeia processos e o labor é aquela que se relaciona com processos biológicos, o trabalho é a única das três actividades da *vita activa* que olha mais a fins produzidos do que aos processos que os desencadeiam. Neste sentido, o processo como ideia central da modernidade aponta para o declínio do trabalho. (AMARAL, 2010, p. 73).

Deste modo, a duração dos objetos no mundo fabricados pelo *homo faber* se convertem em produção e consumo, peculiar do *animal laborans*. Para Margarida Amaral, isto pode ser sim uma herança de uma era que se aliena a partir da cientificidade e depois, com os avanços tecnológicos. Isso “[...] representa para o homem comum uma perda significativa em termos de mundanidade, isto é, do encontro de um lugar onde efectivamente podemos habitar”. (AMARAL, 2010, p. 73). Ou seja, o avanço científico e tecnológico alienou e destituiu o ser humano de sua função enquanto *homo faber*, enquanto fabricante da mundanidade.

Curioso e importante para tomarmos conhecimento é a dinamização da técnica desenvolvida por Hannah Arendt nos seus *Diários Filosóficos*. Para ela, isso acontece em quatro estágios:

1. A produção de objetos a partir do material dado pela natureza como base. Os instrumentos são produzidos na mesma maneira que os objetos servem para a produção. A vida humana se rodeia

de seus próprios produtos, mas permanece sem repercussões no âmbito de sua própria realização como ser vivo.

2. Assim como se utilizava objetos produzidos para a produção, se começam a usar forças naturais, e não só o material que a natureza proporciona. A água e o vento substituem o esforço humano. Com isso ocorre uma primeira penetração da natureza no âmbito da vida humana.

3. Máquinas de vapor e motores de explosão introduzem a época industrial, produzem por imitação as forças naturais mesmas, de maneira que o âmbito humano da produção e do produzido é dominado pelas forças naturais produzidas.

Pela decomposição do átomo chega a seu cume o último estágio, que começou com a eletrificação do mundo técnico: desencadeiam-se forças naturais, não se produzem, nem propriamente se utilizam. Os elementos mesmos penetram no mundo da vida humana. (DF, p. 465 e 466, grifos da autora, tradução nossa).

No primeiro ponto, Arendt afirma que os objetos são produzidos, mas sem um fim específico para o ser humano, sendo apenas um meio, porque não há repercussão destes objetos para a realização humana. Na segunda etapa da dinamização da técnica, o homem começa a fazer uso das forças naturais, e não só dos objetos da natureza. Já na terceira etapa, as máquinas fazem a reprodução dos movimentos da natureza, trazendo para a realidade forças naturais produzidas através da imitação delas. E a última etapa se dá pela eletrificação do mundo técnico. Assim, as forças naturais são mecanizadas.

Esta dinamização da técnica apresentada por ela em seus *Diários* é escrita em uma nota de março de 1954. Já em *A Condição Humana*, quatro anos mais tarde, publicada em 1958, Arendt trabalha com os três estágios da tecnologia, que teriam vindo à luz com a automação.

O primeiro estágio, a invenção da máquina a vapor, que levou à Revolução Industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso das forças naturais para finalidades humanas, que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. [...] A novidade não era o princípio da máquina a vapor,

mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão para alimentá-la. As ferramentas-máquina [*machine tools*] desse primeiro estágio refletem essa imitação de processos conhecidos naturalmente; elas também imitam e intensificam o vigor das atividades naturais da mão humana. (CH, p. 184).

Nestes termos, a terceira etapa correspondente ao desenvolvimento da técnica descrita nos *Diários*, corresponde ao primeiro estágio da tecnologia apresentada em *A Condição Humana*.

Já o segundo estágio da tecnologia é caracterizado “[...] principalmente pelo uso da eletricidade, e realmente a eletricidade continua a determinar o estágio atual de desenvolvimento técnico”. (CH, p. 185). A quarta etapa do desenvolvimento da técnica exposto nos *Diários* é, portanto, tido em *A Condição Humana* como o segundo momento do desenrolar da tecnologia. Aqui, a categoria de meio e fim peculiar à atividade do *homo faber* perde seu sentido. O instrumento que era um meio para atingir um fim, já não é mais válido. Isso ocorre porque:

[...] agora já não usamos o material como a natureza nos fornece, matando os processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos os casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separadas. (CH, p. 185).

Assim, diante desse estágio, o homem passa a produzir processos naturais com a ajuda da tecnologia. As forças naturais penetram no mundo humano. Isso acarreta “numa revolução do conceito de fabricação” (CH, p. 185). Esta, que antes da tecnicização era tida como um processo de várias etapas, separados, agora é um único processo contínuo, como uma “esteira transportadora ou da linha de montagem” (CH, p. 185). O homem fabricante, com a tecnificação, considera tudo como meio à sua disposição.

Por fim, o último estágio descrito em *A Condição Humana*, não estava presente nos *Diários Filosóficos*. Este é a automação. O que acontece aqui é que o homem maneja a Terra, e não meramente

desencadeia processos naturais. Deste modo, nos laboratórios nucleares, por exemplo, manejam-se energias que acontecem apenas no universo. O *homo faber*, ao produzir, primeiro extrai o material da natureza, depois produz. A coisa fabricada é diferente do processo de fabricação, porque a semente “[...] contém, e em certo sentido, já é a árvore, e a árvore deixa de viver se o processo de crescimento através do qual passou a existir for interrompido”. (CH, p. 187). A automação apresenta, portanto, o processo natural reproduzido como o artificial do *homo faber*. Devido a isso, Arendt identifica um caráter automático na automação, fazendo desaparecer a separação entre produção e produto, a categoria de meio para fim.

Sob esta ótica, “a atual tecnologia consiste em canalizar forças naturais para o mundo do artifício humano [...] a atual tecnologia alterou a mundanidade do artifício humano”. (CH, p. 187). O que acontece é que o *homo faber* serve ao processo instaurado pelas máquinas, e perde seu estatuto, que era o de produzir ferramentas para edificar o mundo.

É por isso que a técnica e a tecnologia geralmente são vistas como algo negativo por Arendt, porque

[...] a aparentemente irresistível proliferação de técnicas e máquinas, longe de apenas ameaçar algumas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, supostamente, de toda a espécie humana⁵³. (CR, p. 105).

Já para Oswaldo Giacóia Junior, muitos homens esqueceram a importância da técnica.

Os homens estão inclinados a considerar a técnica como a coisa mesma, como fim em si mesmo, como uma força com essência própria, e esquecer que ela é o braço prolongado do homem

⁵³ Um outro exemplo interessante dos efeitos negativos do avanço técnico e tecnológico, é quando o homem se utiliza destes avanços de forma negativa. “O potencial destrutivo das novas armas é tão grande, e a possibilidade de destruição física dos países europeus parece tão iminente, que já não se considera o processo de tecnificação como algo antiespiritual ou esterilizador da alma, e sim como o potencial portador da pura e simples destruição física”. (CFET, p. 435). A própria Arendt reconhece que, “[...] quando os europeus pensam em tecnologia, o que vêem [sic] não é um aparelho de tevê em cada lar, mas a nuvem em forma de cogumelo sobre Hiroxima”. (CFET, p. 435).

(GIACÓIA JUNIOR, Ética, técnica, educação. In.: MORAES; BIGNOTTO, 2001, p. 52).

Arendt pouco reconhece o caráter positivo que isso acarretou, como por exemplo, na descoberta de novas tecnologias como vacinas e aparelhos para curar determinadas doenças⁵⁴, por voltar-se mais em diagnosticar os males que a técnica e a tecnologia traziam para o mundo naquela momento.

Para Arendt, conforme observa Sônia Schio, essa mecanização transforma a sociedade em uma sociedade de massas:

Sob outra perspectiva, a sociedade de massas possui um funcionamento que se assemelha ao labor: suas atividades são repetitivas, com a produção e o consumo. Arendt afirma que essa situação afasta ainda mais os seres humanos de si, dos outros, e até do próprio meio em que vivem, pois sequer percebem essa circunstância, concebendo-a como a única possível, e que se caracteriza por um circuito infundável e sem meta. A sociedade de massa transforma o humano em *animal laborans*: ele vive para produzir e consumir. (SCHIO, 2008, p. 29).

Neste sentido, para a teórica política, uma sociedade de massas é o mesmo que uma de consumo, e esta condena à ruína tudo, já que ela não pode nem consegue cuidar do mundo, haja vista o devir constante do consumismo. A partir disso:

[...] tal sociedade é essencialmente uma sociedade de consumo em que as horas de lazer não são mais empregadas para o próprio aprimoramento ou para a aquisição de maior status social, porém para consumir cada vez mais e para entreter cada vez mais. E, visto não haver suficientes bens de consumo para satisfazer aos apetites crescentes de

⁵⁴ Um exemplo concreto do caráter positivo do avanço técnico e tecnológico que Arendt cita seria a descoberta do telescópio, mas isso não significa que este evento seja isento de um caráter ambíguo. Ela considera que este teria sido um grande evento da Modernidade, capaz de propiciar grandes avanços na ciência, mas que também simbolizava a ampliação do poder humano sobre o mundo. (Cf. CH, p. 309).

um processo cuja energia vital, não mais despendida na labuta e azáfama de um corpo no trabalho, precisa ser gasta pelo consumo, é como se a própria vida se esgotasse, valendo-se de coisas que jamais foram a ela destinadas. (EPF, p. 264).

A sociedade de massas não precisa de cultura, mas apenas de diversão. Esta não consome os objetos culturais e nem os transforma em mercadoria. Já os produtos dela são:

[...] 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 a carne. (EPF, p. 257).

Nos termos arendtianos, a diversão deveria ocupar um tempo vago na vida do ser humano. Deveria ser uma abertura, um verdadeiro espaço em meio ao ciclo do trabalho biológico condicionado, que, por um lado, apesar de inicialmente a autora criticar, por outro, diagnostica que os homens estão sujeitados neste grande ciclo vital e “[...] não passa de pura hipocrisia ou esnobismo social negar que possamos nos divertir e entreter exatamente com as mesmas coisas que divertem e entretêm as massas de nossos semelhantes”. (EPF, p. 259).

A única diferença é que aquilo que a indústria de divertimento fabrica e a sociedade de massas quer, é exatamente não querer cultura, apenas o divertimento delas, afirma Arendt.

A cultura perdura se o objeto cultural dura. Quem consome tais objetos é a própria vida. Esta não deveria tê-los para satisfazer as necessidades, porque estes devem ser duráveis, e não consumidos na mera função do processo vital. Afirma ela que, apenas no instante em que o lar terreno se torna mundo,

[...] no sentido próprio da palavra quando a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo a elas. Somente quando essa sobrevivência é assegurada falamos de cultura. (EPF, p. 263).

Nesta perspectiva, com a vitória do *animal laborans* e a vida como bem supremo, Arendt diagnostica que, a partir das inversões e da elevação da técnica, para além de pouco otimismo, há uma abstenção do homem de ação, uma abstenção de política e de autenticidade, e também uma abstenção de cultura. Todavia, esta abstenção se dá a partir do momento em que o *animal laborans* volta sua atenção apenas para o processo vital do seu corpo, e consome absolutamente tudo que entra em contato com ele. Não permite que nada seja durável, nada permanece, tudo é um devir constante.

Assim, afirma Arendt: “O resultado não é, decerto, a cultura de massas, que em termos estritos não existe, mas sim o entretenimento de massas, alimentando-se dos objetos culturais do mundo”. (EPF, p. 264)

Portanto, as inversões, a crise na cultura, a perda do espaço público, a perda do homem de ação, desembocaram na exaltação do trabalho e da vida. O que aconteceu, como diagnostica Daiane Eccel, é que: “o mero cuidado e manutenção da vida tornou-se a principal característica da sociedade de massas”. (ECCEL, 2015, p. 207).

Nestes termos, a alienação do mundo ocasionou a perda do homem de ação e a ausência de política, enquanto o *animal laborans* vigora. O diagnóstico pouco otimista arendtiano da Modernidade apresenta uma indistinção entre público e privado, acarretando no surgimento do social, e também em uma dissolução da obra em trabalho, além de uma transformação da sociedade em uma sociedade de produtores e consumidores. O que aconteceu diante de toda nossa interpretação da obra arendtiana, é que o *animal laborans* e a exaltação da vida passaram a prevalecer na Modernidade.

A partir disso, o terceiro capítulo desta pesquisa visa compreender quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt, e qual seu papel na sociedade Moderna.

3. QUEM É O ANIMAL LABORANS DA SOCIEDADE MODERNA PARA HANNAH ARENDT?

3.1. Considerações iniciais

Este terceiro capítulo será desenvolvido em cima da pergunta “Quem é o *animal laborans* para Arendt?”. Para isso, faremos uso do texto do Adriano Correia intitulado “*Quem é o animal laborans?*” presente no livro *Hannah Arendt e a Modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*, no qual ele identifica três sentidos do termo dentro da obra de Arendt. Além de Adriano Correia, outros autores também serão utilizados para fundamentar tal temática. Além disso, abordaremos pontualmente o aspecto visionário de Arendt no que diz respeito à Modernidade e à Contemporaneidade, em relação às suas reflexões sobre o trabalho e o destaque da vida nestes períodos.

É importante lembrar que o estereótipo do *animal laborans*, assim como os do *homo faber* e do homem de ação, fazem parte de um único ser humano. A única diferença é que em determinadas épocas ao longo da história, uma destas três figuras assume uma posição de maior destaque na história. Por exemplo, na Modernidade, e de modo especial a partir do século XVII, há uma vangloriação do trabalho. A produção e o consumo constantes fazem parte de uma política capitalista que é um dispositivo que tem como objetivo capturar a vida, e destituir a politicidade do homem, colocando-o na condição de *animal laborans*, conforme afirma Arendt. Nestes termos, vejamos quem ele é.

3.2. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt?

A partir do que estudamos, da dissolução do *homo faber* no *animal laborans*, Arendt identifica que o último se sobressai em relação aos outros dois tipos, o do homem de ação e o *homo faber*. Isso acontece devido às inversões que trabalhamos, e ao fato de a fabricação e o consumo terem se tornado o centro das atenções na Modernidade, e de modo especial, na Contemporaneidade. A partir disso podemos nos questionar: O *animal laborans* é o sujeito que dispensa a pluralidade e a política? É aquele que se comporta conforme as ciências do comportamento? É o sujeito sem liberdade? Destituído de sentido mundano? É o sujeito que se enquadra na ciência da economia? É o que veremos agora.

Como já sabemos, para Arendt o *animal laborans* “restringe-se apenas a uma vida do labor e nada mais” (CANOVAN, 1980, p. 403, tradução nossa). Ele está preocupado somente consigo mesmo.

O homem, como *animal laborans*, que produz apenas meios para subsistir, segundo Arendt, não se insere no mundo, ou seja, longe está de pertencer à realidade humana permeada de coisas e artifícios dotados de significados. Ele é mais um entre os animais domésticos. Para ser humano, segundo Arendt, não basta trabalhar, pois esta atividade é instintiva e natural, mas, é preciso dotar os homens das outras atividades que integram o conjunto de suas condições humanas, como a fabricação e a ação. O homem deve não somente produzir os seus meios de subsistência, mas também fabricar o mundo e agir politicamente. (RAMALHO, 2009, p. 80).

Em relação ao animal laborante arendtiano, Adriano Correia, inicia seu texto indicando que há três sentidos dele.

Como produto da sociedade atomizada; como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida e como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos das condições do mero viver. (CORREIA, 2014, p. 71).

Correia afirma que a primeira vez que aparece a expressão *animal laborans* é no texto *Ideologia e Terror*, de 1953, incorporado à segunda edição de *Origens do totalitarismo*, publicado em 1958, exatamente o mesmo ano de publicação da primeira edição de *A Condição Humana*. Neste primeiro contexto em que aparece a expressão, está em questão um “[...] exame das experiências básicas da vida humana em comum subjacentes às diversas formas de organização política”. (CORREIA, 2014, p. 72). Assim, Arendt salienta que o que move o totalitarismo é o medo, e isso não inspira à ação. Na esfera política, o homem se torna isolado sob este regime. Para além deste isolamento, que acontece no domínio político, há também o desamparo⁵⁵, que acontece no âmbito das

⁵⁵ Adriano Correia utiliza o termo desamparo em sua obra. Este termo equivale à solidão, palavra usada na tradução dos livros *Origens do Totalitarismo* e em *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*, utilizados aqui.

relações sociais, como trabalhamos na parte sobre a ausência de política e o totalitarismo. Neste sentido, no isolamento, afirma Arendt:

[...] o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas transformaram-se em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço por se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. **O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento converte-se em desamparo.** (OT, p. 527, grifo nosso).

Essa conversão do *homo faber* no *animal laborans* no totalitarismo, que se dá na esfera política para o desamparo, que acontece na esfera das relações sociais, é a mudança de foco da política identificada por Arendt, e é o primeiro sentido do *animal laborans*, visto como produto da sociedade atomizada. Assim, o *animal laborans* é a-mundano. Esta a-mundandade seria, como afirma a autora, a: “[...] impossibilidade de uma comunhão dos seres humanos com o cosmo e entre si”. (ARENDR 2007b, p. 185). Isso significa que ele possui a experiência de não pertencer ao mundo, de não fazer política, e por produzir e consumir incessantemente, “[...] encontra-se estreitamente conectado com o desarraigamento e a superfluidade das massas modernas, subproduto do capitalismo ao menos desde a Revolução Industrial” (CORREIA, 2014, p. 76), afirma Correia.

Adriano Correia apresenta que no mundo pós-totalitário, o desamparo passou a ser uma experiência diária, e não apenas acontecia no totalitarismo, como apresentava Arendt, ele tornava-se “a experiência diária das massas cada vez maiores” (OT, p. 530). O desarraigamento

acarretava na superfluidade e a-mundandade, e a alienação do mundo era “paga com o preço da própria identidade”. (CORREIA, 2014, p. 78).

Nestes termos, o sentido do *animal laborans* de Arendt em *Origens do Totalitarismo* se caracterizava pela perda da mundandade, e era visto como produto da sociedade de massas ou sociedade atomizada. Isso quer dizer que ele perdeu seu estatuto político por, primeiramente com o totalitarismo, impor o medo em cada cidadão, fazendo-o partir de um isolamento para um desamparo, chegando na esfera privada, sem política e, conseqüentemente, sem liberdade.

Por outro lado, em *A Condição Humana*, o *animal laborans* possui um sentido um pouco diverso do apresentado em *Origens do Totalitarismo*. Enquanto que nesta última obra ela se refere a ele num sentido de isolamento e desamparo, em *A Condição Humana*, isso ainda permanece, porém, a ênfase maior dado por Arendt é na vida como ciclo vital. Este seria o segundo sentido, que diz respeito à dimensão fundamental da existência condicionada pela vida. Assim, o ciclo vital, o metabolismo, está num movimento circular constante. O trabalho e o consumo são estágios deste movimento, e é esta a atividade do animal laborante, que visa manter vivo o organismo:

O *animal laborans* consome os bens de uso que são fabricados pelo *homo faber*, e a fabricação dos instrumentos do trabalho é determinada pelo *animal laborans* que, de outro lado, quando os usa, integrando-os ao processo produtivo, os destrói levando seus utensílios a existirem como máquina; máquina que existe, primeiro, como extensão do corpo do *animal laborans*; animal que depois, ele próprio, passa a funcionar, também, como uma engrenagem da própria máquina. (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 14).

Nesta perspectiva, um problema decorrente disso presente no *animal laborans*, é que ele efetua a produção de um mundo que não é subjetivo. Subjetivo no sentido de existirem cidadãos que participam dele. Deste modo, o *animal laborans* não participa do mundo dos agentes políticos nem do mundo do *homo faber*. Disto decorre que:

A política em gestão e administração dos interesses privados, por meio da atividade de produzir e de consumir, de ter o trabalho conquistado o estatuto metafísico da objetivação

incondicional de tudo, transformando o homem em matéria-prima ou mero recurso para os mais diversos agenciamentos tecnológicos. [...] O *animal laborans*, assim, se tornou parte do espaço público no mundo moderno, o que existe são apenas atividades privadas exibidas em público. (NASCIMENTO, 2011, p. 236).

Assim, ele não tem função ativa na política, mas é apenas um ser que trabalha e consome incessantemente. Aquilo que é produzido por ele não é durável por ser resultado da nutrição do ciclo vital. Isso acontece porque:

A ausência do lugar da ação comum torna o mundo perecível, sem a presença de testemunhas para dar durabilidade aos feitos humanos, tudo passa a ser descartável e previsível. Nesse caso, a única maneira de a Era Moderna reconquistar a imortalidade da Antiguidade e a descrença na eternidade cristã foi a imortalidade potencial da espécie. A imortalidade do homem moderno foi encontrada na figura do *animal laborans*, do homem que tornou o trabalho a condição da sua existência. Contudo, para Arendt, o trabalho não pode construir o mundo. (NASCIMENTO, 2011, p. 235).

O trabalho não produz nada que permanece no mundo, como o *homo faber*, quando fabrica uma mesa, por exemplo. Portanto, ele é incomunicável, por prestar atenção apenas em si mesmo e em satisfazer suas necessidades, e para isso, não é necessária a comunicação com os outros.

Diante disso, o motivo do *animal laborans* e o trabalho terem assumido uma posição de destaque na Modernidade, como apresenta Adriano Correia, seria porque:

Historicamente, para Arendt, essa vitória deveu-se à promoção do trabalho decorrente do advento do social, que pode ser mais remotamente remetido à Idade Média e aos primórdios do feudalismo, quando o antigo abismo entre o restrito domínio do lar e o elevado domínio político foi progressivamente preenchido por uma

“organização pública vital”. Nessa esfera social, os interesses privados adquirem relevância pública, ou, mais propriamente, o privado e o público dissolvem-se no coletivo, no qual não se espera por ação, mas por comportamento. (CORREIA, 2014, p. 88 e 89).

Desta maneira, a normalização do comportamento, como apresentamos no subcapítulo “*o advento do social*”, é essencial para gerir uma sociedade de animais laborantes, porque este tipo de homem se enquadra nas ciências do comportamento. Disso acarreta que o *animal laborans* é a “[...] uniformização do homem reduzido ao seu uniforme de trabalho e a proliferação de líderes que governam massas humanas através da planificação calculada de sua proteção ou destruição”. (NASCIMENTO, 2011, p. 236).

Também ele é o sujeito que se enquadra na ciência da economia. Economia esta que altera os padrões de comportamento e cria um espaço no qual é possível o surgimento da Modernidade. (Cf. CH, p. 55). Ela, que se dá num domínio privado, no *oikos*, e depois vem à público com o social, tem como objetivo governar a vida humana, e a reduz à sua pura naturalidade, ao ciclo vital. Portanto, a economia é o ponto essencial de condicionamento do comportamento humano. Assim a objetificação do mundo acontece. Deste modo o *animal laborans* absorve essa objetificação ou reificação do *homo faber*, como nos mostra Adriano Correia:

A capacidade de reificação do *homo faber* foi absorvida, via industrialização e automação, pela dinâmica e pelo ritmo do trabalho do *animal laborans* em uma sociedade de empregados. Esse trabalho, distintamente da atividade da fabricação do *homo faber*, não produz como efeito identidade alguma, pois há uma alienação constitutiva do estar junto do *animal laborans* em relação a qualquer espaço de aparência, já que seu estar junto se dá sob a forma de amálgama. (CORREIA, 2014, p. 89).

Aqui é possível observar a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*, ou, como apresenta Adriano Correia, a absorção do *animal laborans* daquilo que era próprio do *homo faber*. Isso é um grande problema para Arendt, porque esta dissolução acarreta na conversão de

uma economia utilitária em uma economia do desperdício. (Cf. CORREIA, 2014, p. 93).

O *homo faber* teria perdido o seu lugar para o *animal laborans*, que, principalmente na Contemporaneidade, assume uma posição de destaque. Este é definido também por Adriano Correia como um “modo de vida”, e assim chegamos no terceiro sentido dele. Modo tal que, para o *animal laborans* seria a abundância da produção que causa sua felicidade, princípio totalmente diverso ao de utilidade do *homo faber*. O grande problema disto é que o animal laborante individual ao produzir e consumir traduz sua felicidade, porém, por outro lado, os animais laborantes no plural, que constituem uma sociedade e uma cultura de massas, são infelizes. Conforme nos mostra Arendt:

[...] é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio. 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. (CH, p. 166).

Sob esta ótica, Arendt é uma precursora em identificar o capitalismo⁵⁶, apesar de usar muito pouco este termo em suas obras. Essa identificação se dá com a assimilação do *animal laborans* enquanto produtor e consumidor. E é claro que nada disso teria sido possível sem o avanço técnico-científico. Arendt é uma grande visionária neste sentido. Tanto em *Origens do Totalitarismo* como em *A Condição Humana*, ambas obras que usamos aqui para descrever os três sentidos do *animal laborans*, conforme propõe Adriano Correia, foram escritas

⁵⁶ Apesar de “Arendt raramente usar o sintagma “o capitalismo” (HURTADO, 2015, p. 168), não significa que ela não tenha refletido sobre ele.

na década de 50. Cerca 10 anos antes do surgimento da internet⁵⁷, fruto do avanço tecnológico, que nos dias atuais, condiciona e muda o comportamento dos seres humanos, por exemplo. Ela certamente foi uma teórica pioneira, em enxergar o capitalismo e os efeitos tecnológicos na sociedade contemporânea, que resultaram na normalização do comportamento, na a-mundanidade e na a-politicidade do *animal laborans*, segundo sua interpretação

Nesta perspectiva, Pierre Lévy apresenta que:

As máquinas a vapor escravizaram os operários das indústrias têxteis do século XIX, enquanto os computadores pessoais aumentaram a capacidade de agir e de comunicar dos indivíduos durante os anos 80 de nosso século. (LÉVY, 1999, p. 23).

Assim, o ser humano condicionado pelos computadores, por exemplo, que Lévy identificou ter começado a influenciar o comportamento humano na década de 80, Arendt muito antes já previa que as técnicas estavam fazendo isso, moldando o comportamento humano, e que no futuro continuariam, culminando na “forma de vida” do *animal laborans*. Em relação a esta “forma de vida”, Adriano Correia afirma que a atividade do trabalho em Arendt:

Com a moderna divisão do trabalho e a mecanização do processo de produção, a fabricação assume o caráter de trabalho, considerando tanto a ausência de autoria quanto a repetição e a interminabilidade do processo, algo que só se torna possível porque a abundância mesma condena os objetos de uso a bens de consumo. (CORREIA, 2014, p. 99-100).

⁵⁷ Segundo uma reportagem de Leonardo Werner Silva em *Folha de São Paulo*, “A internet foi criada em 1969, nos Estados Unidos. Chamada de Arpanet, tinha como função interligar laboratórios de pesquisa. Naquele ano, um professor da Universidade da Califórnia passou para um amigo em Stanford o primeiro e-mail da história. Essa rede pertencia ao Departamento de Defesa norte-americano. O mundo vivia o auge da Guerra Fria. A Arpanet era uma garantia de que a comunicação entre militares e cientistas persistia, mesmo em caso de bombardeio”. (FOLHA DE SÃO PAULO. **Internet foi criada em 1969 com o nome de "Arpanet" nos EUA**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u34809.shtml>>. Acesso em: 07 dez 2018).

Aqui é possível enxergar com Correia a fabricação se convertendo em trabalho, de modo que esta nova “forma de vida” do *animal laborans* é paradoxal na obra arendtiana, e, ao mesmo tempo, se assemelha muito ao *homo sacer* do Agamben⁵⁸, porque não é um modo escolhido de forma livre pelo indivíduo, mas a necessidade do organismo vivo é que move inicialmente a vida, enquanto *zoé*, enquanto mero viver. Assim, a sujeição desta “forma” ao trabalho e ao consumo resulta na “[...] produção de uma nova superfluidade” (CORREIA, 2014, p. 103), na medida em que suas atenções se voltam para outras coisas, sendo mais difícil preservar sua atenção para aquilo de mais valioso, que custa a liberdade do ser humano, que seria a política, como nos mostra Arendt:

Quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade. (CH, p. 167 e 168).

Uma sociedade de consumidores, formada pelo *animal laborans*, não pode ser política, e está condicionada à superfluidade. Mariangela Nascimento afirma que a sociedade moderna “[...] destituída do sentido da política como espaço da liberdade humana faz do homem moderno um ser atomizado, identificado e preso as suas necessidades biológicas”. (NASCIMENTO, 2011, p. 234).

Neste sentido, o limite da política se dá quando ela chega no *homo faber* e no *animal laborans*, porque com eles, ela não pode ser exercida através da ação, que é inexistente nestas duas figuras da vida

⁵⁸ Em Agamben a vida nua do *Homo Sacer* é uma vida desprotegida de direitos, assim como a vida do *animal laborans* arendtiano, que não ultrapassa a esfera da vida privada em busca de direitos. Assim, tanto o *Homo Sacer* quanto o *animal laborans* são caracterizados por serem o tipo de vida característico da *zoé*, e não da *bíos*, que constitui a vida politicamente qualificada.

ativa, e isso ocorre devido aos diversos problemas que já elencamos. Para André Duarte,

[...] liberdade e natalidade estarão em risco sempre que se instituírem formas de governo nas quais o espaço público for terminantemente vedado à participação plural dos agentes, ou nas quais a política se reduza absolutamente à administração tecnoburocrática das necessidades sociais do *animal laborans*. (DUARTE, 2010, p. 329).

Assim, quando não é a preocupação com o mundo, com a política, que se encontra no centro da preocupação humana, mas sim, as próprias necessidades do homem, ele colapsa. A política atinge seu limite e não pode ser exercida.

O grande problema é que o trabalho passou a ser querido na Contemporaneidade. Estes ciclos que Arendt identifica, de que em determinado momento da Modernidade, o *homo faber* é o centro das atenções em certo período, depois o *animal laborans* passa a ser, são extremamente atuais na época que vivemos. A razão disto é que:

[...] passamos a crer que o trabalho, a atividade pela qual nos inserimos no mundo moderno, é, nas palavras de Arendt, uma atividade muito elevada e ambiciosa. Produzir e consumir, portanto, não apenas são atividades constringedoras na Modernidade, mas constituem um modo de vida entendido como possível de nos proporcionar felicidade, que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração atingem um perfeito equilíbrio. (RIBEIRO, 2015, p. 69).

Como exemplo da afirmação acima, para estabelecermos brevemente um paralelo com Arendt sobre o *homo faber* e o *animal laborans* e a contemporaneidade, vale a pena citar um fato do livro *História do Futuro*, de Miriam Leitão. Este encontra-se no capítulo chamado: *Embarque nas fronteiras do impossível*.

Neste capítulo, a autora inicia falando da influência da tecnologia nas relações sociais da sociedade atual. Ela apresenta uma história ocorrida em 2013, de uma moça chamada Munique Duarte, amiga de

seu marido. Munique é uma escritora que largou seu emprego com carteira assinada para trabalhar como autônoma. O curioso aqui é que Munique e Sérgio, marido de Miriam Leitão, jamais tiveram anteriormente contato físico, apenas virtual. Isso se deu pelo fato de que ela se relacionava e trabalhava virtualmente. Apenas ocasionalmente tinha de estar fisicamente em seu trabalho, o que já mostrava uma situação totalmente diferente da obra de Arendt, na qual o *homo faber* (que depois se diluirá no *animal laborans*) está sempre no local de trabalho, em contato com objetos, e não de modo virtual, ou então líquido, para fazermos uso do termo de Bauman.

Suas relações sociais eram totalmente virtuais, conforme destaca Leitão:

Sua rede de amigos, pessoas das quais fala com intimidade, é completamente virtual. Ela os encontrou através do Facebook, Twitter e outras redes. Esses contatos a tiram da solidão de não ter com quem conversar sobre o que mais gosta, a literatura, no local onde mora. Uma hora depois que ela foi embora, recebi uma mensagem via Twitter: “@MiriamLeitaoCom muito feliz com nosso encontro! Obrigada”. Eu passava, assim, a existir para ela. A tribo que ela reconhece é desse novo mundo. É virtual. (LEITÃO, 2015, p. 252).

Assim, Miriam Leitão afirma que na sociedade Contemporânea é possível estar sozinho, mas trabalhar coletivamente. Um exemplo seriam os Youtubers, que trabalham sem sair de casa e ao postarem vídeos, podem se relacionar até mesmo com milhões de pessoas que os assistirão dentro de suas casas.

Em Arendt, jamais foi formulado uma sociedade de trabalhadores sem vínculo físico. Isto mostra como a internet revolucionou a sociedade Moderna.

Por outro lado, pode-se fazer uma leitura com base nas afirmativas de Arendt sobre a tecnologia, já que para ela esta nem sempre é positiva, e esta algumas vezes afasta as pessoas de sua mundanidade, de sua relação com os outros. Além disso, ela condiciona comportamentos, fazendo as pessoas se sentirem parte de determinada tribo, por exemplo, como citou Miriam Leitão. Este tipo de relação contemporânea caracteriza o *animal laborans*, de modo que ele está no mundo, mas não possui mundanidade, e também não se relaciona com os outros no sentido político arendtiano.

Porém, apesar da leitura acima, a pluralidade e a ação políticas podem sim acontecer virtualmente, apesar da teórica política não ter chegado a escrever sobre isso. Um exemplo seria o filme *#chicagoGirl: The social network takes on a dictator*⁵⁹, que conta a história real de uma ativista chamada Ala'a Basatneh, uma estudante de 19 anos, que, a partir dos subúrbios de Chicago, EUA, ajuda na revolução Síria. Suas armas são a internet, redes sociais, e computadores, todos frutos da tecnologia. Deste modo, ela luta para derrubar o regime de Bashar al-Assad, juntamente com seus seguidores do Facebook e Twitter, “criando eventos, recolhendo imagens do território, ajudando os rebeldes em rotas de fuga via Google Maps e até fornecendo material de filmagens àqueles que outrora foram meros estudantes mas que resolveram juntar-se à luta para derrubar o regime de Bashar al-Assad”. (PEREIRA, 2013). Neste sentido, diferente do posicionamento pouco otimista de Arendt no que se refere à tecnologia, este é um exemplo de um grande bem à humanidade trazido por meio dela.

Os dois fatos que apresentamos acima e o uso das análises de Arendt para interpretá-lo, deixa evidente, por um lado, o aspecto visionário e a atualidade de seu pensamento, no que se refere à alienação e ao condicionamento do comportamento de muitas pessoas diante da tecnologia. Porém, por outro lado, há toda a positividade e grandiosidade feita através da ação humana, por meio da tecnologia e em redes sociais, para que se possa mudar a história de um país, coisa que aparentemente não é possível associar à tecnologia tal como descrita por Arendt, o que sinaliza, justamente, os limites resultantes da ausência de uma filosofia da técnica, em sentido próprio.

Ademais, a teórica política soube identificar a biologização das atividades humanas. Identificou a vida como aspecto fundamental da política, a partir do momento em que há uma ausência de política⁶⁰. E isso caracteriza também uma biopolítica. Arendt, portanto, além de detectar vários outros aspectos, reconhece também uma biopolítica, termo que ela jamais usou; porém, é possível interpretá-la a partir de seus escritos, como apresenta a comentadora Elivanda Silva:

⁵⁹ **#CHICAGOGIRL: THE SOCIAL NETWORK TAKES ON A DICTATOR.** Direção: Joe Piscatella, Produção: Joe Piscatella, Mark Rinehart, Roteiro: Joe Piscatella, 2013.

⁶⁰ No sentido específico da política enquanto pluralidade, que se dá no espaço público, que se faz através da ação e da fala, etc. Aspectos que já apresentamos neste trabalho.

Em virtude dessa biologização das atividades humanas, Arendt procurou denunciar, fundamentalmente, a alienação do homem para com o mundo e o apequenamento da sua dimensão existencial que, desses acontecimentos em diante, ficou reduzido a um ser de reações previsíveis, condicionado a trabalhar e consumir. (SILVA, 2012, p. 73).

Portanto, a autora reconhece um primeiro sentido do *animal laborans* em *Origens do Totalitarismo* na década de 50, identificando já aí a biologização e a vida tomada como objeto da política. Segundo André Duarte:

O diagnóstico arendtiano sobre a política na modernidade tardia parece ser o de que, enquanto ela estiver destinada a suprir e promover os interesses vitais do *animal laborans*, toda promoção da qualidade de vida de uns implicará a privação de direito políticos e econômicos, bem como a redução de outros seres humanos ao mínimo denominador comum da mera vida nua. (DUARTE, 2010, p. 327).

Sob esta ótica, o *animal laborans* culmina na elevação da vida, que acarreta numa politização da mesma. Todavia, mais visionário ainda é que esse reconhecimento da vida como objeto da política, ou seja, politização da vida, biopolítica⁶¹, acontece cerca de 20 anos antes de

⁶¹ Sobre a palavra biopolítica, ela designa “[...] em si só uma relação ou ligação entre a *bíos*, ou seja, a vida, e a política. O termo biopolítica, que ficou mais conhecido através de Michel Foucault, não é propriamente cunhado por ele, primeiramente. Ele o requalificou e o repropôs, modificando toda a filosofia política da época. Todavia, o termo *bíos*, se visto pelo léxico grego, e principalmente por Aristóteles, sempre é entendido como uma vida qualificada, ou politicamente qualificada, enquanto que a biopolítica tende a apontar para um tipo de vida mais ligado à dimensão da *zoé*, que remete à vida na sua forma biológica mais simples, ou seja, seria aquela vida que não é qualificada politicamente”. (LUZ, 2017, p. 213-231). O primeiro autor a ter utilizado o termo biopolítica teria sido Rudolph Kjellen, afirma Roberto Esposito em seu livro *Bíos*. (Cf. ESPOSITO, 2010, p. 33).

Foucault apresentar seus estudos sobre a identificação da vida como objeto da política⁶².

Diante disso, a dissolução ocorre assim:

O *animal laborans* esgota-se, pois, em produzir o que ele deve imediatamente destruir para continuar a produzir. E esse processo interminável se renova, sempre e necessariamente, a partir dessas necessidades vitais. É o *animal laborans*, portanto, quem determina a fabricação realizada pelo *homo faber*; e é ele também quem, determinado pelo produto fabricado, alimentando novas fabricações, determina o *modus vivendi* do homem na modernidade. Em torno da sacralização de sua vida, giram os discursos políticos nas democracias representativas contemporâneas. Trata-se da sacralização da vida que advém da glorificação do trabalho na modernidade, no movimento que Arendt descreve de publicização do privado pelo surgimento da “esfera social”. (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 14).

Por fim, diante da explicação de quem é o *animal laborans* e do aspecto visionário dos escritos arendtianos, foi a vida biológica dele que passou a indicar a forma como cada indivíduo poderia se comportar, segundo Arendt, na Modernidade, principalmente a partir do século XIX, com a “sociabilidade” dos homens, sendo impossível se fazer política enquanto se está na condição de animal laborante. Neste sentido, há um “[...] moderno individualismo” (GUERRA, 2013, p. 109), identificado por Arendt em seus estudos, conforme afirma Elizabete Guerra. A separação do homem da pluralidade, o fato de ele não estar *entre* outros homens, o torna apolítico e a-mundano. Há uma alienação do mundo na Era Moderna (Cf. NETO, 2009, p. 15), e, sendo assim, a condição de *animal laborans*, não pode ser positiva em nenhum sentido segundo a obra arendtiana no que se refere à política, pois, além de ele ser apolítico é também a-mundano, e seu ciclo vital está condicionado à produção e ao consumo, sendo ele um verdadeiro animal, mecanizado e incapaz de pensar por si mesmo.

⁶² Curioso é que “A produção de Foucault a respeito da biopolítica concentrou-se em uns poucos anos – entre 1974 e 1979”, conforme apresenta Leon Fahri Neto. (NETO, 2007, p. 08).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como propósito estudar a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Esta, por sua vez, foi um evento reconhecido de modo especial por Arendt na obra *A Condição Humana*, como fruto das inversões modernas. Contudo, Arendt sugere que essas inversões teriam se iniciado já na Grécia Antiga, com a separação entre filosofia e política. Na Modernidade, seria ainda necessário considerar a inversão entre ação e contemplação.

Sendo assim, no primeiro capítulo apresentamos o ideal teórico político de Arendt, para que, no final deste e no segundo capítulo, fosse possível compreendermos que é por causa das inversões modernas que ocorreu a dissolução. Ao longo do primeiro capítulo foi abordado o distanciamento entre filosofia e política, e dentro disto, os dois modos de vida, o ativo e o contemplativo. A teoria política arendtiana é fruto de tal distanciamento. Neste sentido, a *vita contemplativa*, que abrange as três atividades: a do pensar, a do querer, e a do julgar, tem, nas primeiras obras de Arendt, pouca importância para a política. Porém, em seu último livro, *A Vida do Espírito*, a teórica reconhece mais detidamente a importância de tais faculdades para o homem político, de maneira que, o homem que trabalha, que fabrica e que age politicamente é o mesmo que pensa, que possui vontade, e que julga. Ele é uma unidade e é por isso que não se pode pensar que aquele que exerce a política faz uso apenas da *vita activa*, porque o ser humano não se ausenta de seu pensar para isso.

Do mesmo modo, ao apresentarmos as três atividades da vida ativa, tivemos como objetivo mostrar que o homem que trabalha exerce, naquele momento, uma das facetas da *vita activa*, e não deixa de conter em si as outras duas faculdades, a da fabricação e da ação. Com o *homo faber* ocorre a mesma coisa, assim como com o homem de ação. A única diferença entre o *animal laborans*, o *homo faber* e o homem de ação, é que apenas o último, ao exercer sua atividade, está em meio à pluralidade no espaço público. É por isso que apenas ela é a atividade política por excelência.

Também no primeiro capítulo, ressaltamos as diferenças entre a esfera privada, o *oikos*, na qual não é possível fazer política, justamente porque não é um espaço onde há liberdade e muito menos igualdade, pelo fato de a forma de poder a ser exercida nela ser a hierárquica. Já a esfera pública é o inverso da privada. Nela há (ou deveria haver), para Arendt, a liberdade e a igualdade entre os seres humanos. A forma de poder ideal seria a democrática. Por outro lado, a esfera do social surge

a partir do século XVII, e caracteriza a indistinção entre o público e o privado. Nela, o grande objetivo é o condicionamento do comportamento. Este novo domínio, de “confusão” entre ambas as esferas, é reconhecido pela autora como: “o aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública”. (CH, p. 46). Isso teria acarretado na indistinção de ambas e também transformado o significado da vida do indivíduo e do cidadão, além de o trabalho passar a ser tomado como excelência [*areté*], o que foi desastroso para a política, pois, a capacidade para a ação e para o discurso teriam sido banidas.

A partir do conhecimento destas três esferas, partimos para a investigação do que é política para Arendt. Seu embasamento teórico neste assunto se funda, de modo especial, nos gregos. Para ela, a política deve acontecer no domínio público. Ela tem como atividade principal a ação. Além dela, o discurso é fundamental. Assim, o homem insere-se no mundo através do nascimento, e para exercer a política deve se inserir na pluralidade, estar *entre* outros homens, e isto seria como um segundo nascimento, como um novo começo. Desta maneira, o agir é irreversível e imprevisível. Além disso, para Arendt, e aqui e em toda a sua obra vemos a influência aristotélica, de que uma das virtudes políticas por excelência seria a da moderação, que permite ao homem manter-se dentro dos limites. Portanto, são com estas características que a politóloga define a política e o “bom cidadão”.

Por fim, ainda no primeiro capítulo, abordamos a primeira inversão, entre ação e contemplação. Nestes termos, não teria sido o agir a atividade a ter se tornado superior, mas o contemplar é que teria se tornado servo da ação.

Já no segundo capítulo, foi trabalhado inicialmente com a primeira inversão dentro da *vita ativa*, entre a fabricação e a ação. Sendo assim, a ação que é imprevisível e desencadeia processos inimagináveis passa a ser trocada pela fabricação, que aparentava trazer mais “segurança” na hora de agir. Posteriormente, a segunda inversão dentro da vida ativa, entre o trabalho e o agir, apresenta uma total “privação” da última atividade. Desta maneira, o trabalho é tido como “excelência”, a política, que já estava em declínio desde a inversão inicial, torna-se uma atividade característica da esfera social, que traz em si a indistinção entre o privado e o público. A atividade do trabalhar e, consequentemente, o *animal laborans* atinge o ápice das atenções. Aqui é o momento em que a fabricação se dilui no trabalho, porque, o cuidado e a manutenção da vida característicos do *animal laborans*, envolvem,

em seu ciclo vital, a necessidade de produzir não apenas aquilo que serve para suas necessidades, mas ele passa a produzir em excesso, e a precisar da técnica e da tecnologia como algo inerente a ele, à sua vida.

Dentro desta análise da faculdade de trabalhar, consideramos importante estudar a visão de Arendt sobre o trabalho em Marx, porque, sendo correta ou não sua interpretação sobre esta atividade descrita pelo filósofo alemão, para ela, a dissolução que estudamos aqui está contida no conceito de trabalho marxiana. O mais interessante é que apesar de a autora o criticar, ao final de *A Condição Humana*, ela reconhece que esta dissolução, contida nesta faculdade marxiana, está acontecendo na Modernidade. Assim, a autora admite seu acontecimento, mas jamais muda sua teoria política por causa disso.

Posteriormente, mostramos como que, além do *animal laborans* “anular” a capacidade política no homem, os totalitarismos também o fizeram. Nestes regimes, quando se chega ao poder pleno, não há um declínio da política, mas há uma total ausência dela. E esta total ausência, imposta pelos mecanismos totalitários, impõe a condição de animal laborante, comportado, para que não haja possibilidade do político. Porque, mesmo se houvesse, o terror imposto imporá medo aos indivíduos e qualquer ato fora dos “padrões” de governo seria motivo para o assassinato.

A partir desse estudo sobre a crueldade humana, partimos para a captura da vida e o advento do social, que mostra mais detalhadamente como funciona o “adestramento” dos seres humanos, e como a vida torna-se objeto de gestão. Assim, há uma transformação dos homens de ação em animais laborantes. Eles surgem no espaço do social, no qual, a privatividade peculiar do *animal laborans* se confunde com a sua publicidade, e então, ele não exerce política. Além disso, é imposto a ele, identifica Arendt, a técnica e a tecnologia, que, como vimos, costumeiramente são vistas negativamente pela autora. Nestes termos, é a partir do condicionamento que se pode inserir nele o ímpeto do capitalismo, que é o processo constante de produção e consumo.

Sob esta ótica, chegamos então ao terceiro e último capítulo, no qual investigamos quem é este “novo” tipo de homem da sociedade moderna, o *animal laborans*. Ele possui três sentidos, e todos eles são extremamente negativos para a política. Sendo que em seus três sentidos ele é tido como alguém condicionado pela vida, como produto da sociedade de massas, e também como “forma de vida”. Com ele, o trabalho torna-se extremamente importante, juntamente com a produção e o consumo incessantes, e é aí que podemos enxergar mais uma vez a dissolução. Assim, terminamos analisando uma nova forma de trabalho

na sociedade moderna, porque, a partir disso, foi possível compreender o caráter visionário e profético da obra arendtiana.

Nestes termos, Arendt possui um diagnóstico pouco otimista da Era Moderna e do seu futuro. Uma imagem que descreveria perfeitamente esta característica da autora, no que diz respeito ao *homo faber* diluído no *animal laborans*, seria a imagem do filme *Tempos Modernos* (figura 1), na qual Charles Chaplin aparece “agarrado” com seu corpo à engrenagem de uma máquina, representando assim como tal máquina foi absorvida pelo organismo humano, e como isto o condiciona em seu ciclo vital.

Muitos aspectos descritos por ela se realizaram, como por exemplo, a internet que condiciona a grande maioria dos seres humanos de hoje, assim como o trabalho incessante que é fruto de uma doutrina capitalista. Desta maneira, só podemos viver se trabalharmos (e aqui nos referimos à dissolução, ao trabalho enquanto fabricação), porque assim produziremos algo, e também conseguiremos dinheiro para consumir e manter este ciclo constante que Arendt previu. É claro que a teórica política possui uma visão um pouco pessimista no que diz respeito ao diagnóstico moderno, de modo a acreditar que há pouca possibilidade para exercer a política na sociedade que nos encontramos. Porém, apesar de o *animal laborans*, com sua mentalidade, traduzir a renúncia da ação e, conseqüentemente, de ser um novo começo, é apenas através da natalidade que se vê a esperança para sair disto: “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”⁶³. (CH, p. 10).

⁶³ Outro exemplo concreto da ação em Arendt, além dos movimentos estudantis que citamos anteriormente, encontra-se num artigo dela publicado no *The Meridian*, no qual a teórica cita o sistema de conselhos e sua eficiência enquanto ação política. Vejamos conforme a transcrição feita por Jonathan Schell na introdução de *Sobre a Revolução*: “Há neste capítulo uma certa esperança – cercada, evidentemente, de muitas ressalvas – que é difícil reconciliar com a hipótese [do conjunto de *Origens do totalitarismo*] de que a única expressão clara dos problemas da época até esta data tem sido o horror do totalitarismo [...] [a Revolução Húngara] mais uma vez trouxe uma forma de governo que, a bem dizer, nunca foi realmente experimentada, mas que dificilmente pode ser considerada nova [...]. Estou falando do sistema de conselhos [...] Eu não tinha nenhuma esperança de que ele ressurgisse. [...] A Revolução Húngara me ensinou a lição”. (SR, p. 20).

REFERÊNCIAS

#**CHICAGOGIRL**: THE SOCIAL NETWORK TAKES ON A DICTATOR. Direção: Joe Piscatella, Produção: Joe Piscatella, Mark Rinehart, Roteiro: Joe Piscatella, 2013.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

_____. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGUIAR, O. A. Juízo, gosto e legitimidade em Hannah Arendt. **Philósophos**, nº 8, v. 02, 251-271, jul./dez. 2003.

ALMEIDA, V. S. Educação e liberdade em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa** (USP), v. 34, p. 465-479, 2008.

AMARAL, M. G. **Alienação, deserto e naufrágio**: três metáforas para uma compreensão da geometria do tempo em Hannah Arendt. Tese [Doutorado em filosofia]. Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

ANTUNES, M. A. **O privado e o público em Hannah Arendt**. Universidade da Beira Mar, 2004. Disponível em: <<http://www.bocc.uff.br/esp/autor.php?codautor=585>>.

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A promessa da política**. Trad. Miguel Serras Pereira. Rev. de texto Michelle Nobre Dias. Lisboa: Relógio D'Água, 2007a.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches; Augusto R. de Almeida; Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Trad. Denise Bottmann. Org. Introd. e Notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Crises da república.** Trad. José Volkmann. Ver. Antenor Celestino de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. **Diário filosófico: 1950 – 1973.** Editado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

_____. **A dignidade da política:** ensaios e conferências. Trad. Martins, H. et. al. Organização de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Eichmann em Jesusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. 17. ed. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o passado e o futuro.** 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Karl Marx and the tradition of western political thought. **Social Research: An International Quarterly.** England, v. 29, n. 2, pp. 273-319, 2002.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **O que é política?** Org. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

_____. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. **Inquietude.** Goiânia, vol. 1, nº 2, pp. 123-163, ago/dez 2010.

_____. Sobre o deserto e o oásis. In. LEIS, H. R.; ASSMANN, S ; J. **Críticas minimalistas**. Florianópolis: Insular, 2007b.

_____. Trabalho, Obra, Ação. Trad. Adriano Correia. Rev. Theresa Calvet de Magalhães. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, pp. 174-201, 2/2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; *Poética*. Coleção **Os Pensadores**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEINER, R.; NEDELSKY, J. **Judgment, imagination and politics: themes from Kant and Arendt**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

BERNSTEIN, R. J. **Philosophical profiles: essays in a pragmatic mode**. Polity Press, 1986.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. USA: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, M. On Levin's "*Animal Laborans* and *Homo Politicus* in Hannah Arendt". **Political Theory**, vol. 8, nº 3, pp. 403-405, Aug. 1980.

CHAGAS, E. F. **A determinação dupla do trabalho em Marx: trabalho concreto e trabalho abstrato**. Outubro (São Paulo), v. 1, p. 1-14, 2011. Disponível em: <<https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/08/A-determina%C3%A7%C3%A3o-dupla...-Ed.-Chagas.pdf>>

CORREIA, A. A questão social em Hannah Arendt: Apontamentos críticos. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 20, n. 26, pp. 101-112, jan./jun. 2008.

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

_____. (Org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CRAIA, E. C. P. **Gilles Deleuze e a questão da técnica.** 297 p. Tese [Doutorado em filosofia]. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2003.

DANTAS, G. A crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. **Revista Sociologia em Rede.** Goiás, v. 3, n. 3, pp. 2-18, 2013.

DOURADO JÚNIOR, A. **O animal laborans e as origens do totalitarismo.** 105 p. Dissertação [Dissertação em filosofia]. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

DUARTE, A. M. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Uma leitura arendtiana de Platão. **O Que nos Faz Pensar,** Rio de Janeiro, v. 7, n. maio, pp. 41-50, 1993.

_____. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ECCEL, D. **Entre a política e a metafísica: filosofia política em Hannah Arendt e Eric Voegelin.** 252 p. Tese [Tese em filosofia]. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2015.

_____. Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão. **Archai,** n. 08, pp. 27-37, 2012.

_____. **O abismo entre filosofia e política e suas relações com o dois-em-um socrático no pensamento de Hannah Arendt.** 165 p. Dissertação [Dissertação em Filosofia], Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2011.

ESPOSITO, R. **Bíos: biopolítica e filosofia.** Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Internet foi criada em 1969 com o nome de "Arpanet" nos EUA.** Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u34809.shtml>>.

Acesso em: 07 dez 2018.

FRY, K. A. **Comprender Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GERARD, V. et. al. **Vocabulário Arendt**, Compiladores Beatriz Porcel e Lucas Martin. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

GIARDINI, F. Verità e politica, tra necessità e contingenza. Arendt con Weil. **Consecutio Temporum**, nº 07, pp. 01-08, novembro 2014.

GUERRA, E. A questão da vontade: Hannah Arendt e o conflito entre filosofia e política. **Intuitio**. Porto Alegre: PUC, n. 2, pp. 31-37, outubro 2009.

_____. **O fenômeno da vontade em Hannah Arendt**. 221 p. Tese [Tese em Filosofia]. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2013.

HEIDEGGER, M. **Tempo e ser**. Trad. Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção os pensadores.

HITLER, A. **Mein Kampf**. Ostara Publications, 1944.

_____. **Minha luta**. Trad. Klaus von Punchen. São Paulo: Centauro, 2016.

HURTADO, J. C. A força como único conteúdo da política. O capitalismo segundo Hannah Arendt. **Philosophos**, Goiânia, v. 20, nº 1, pp. 163-183, jan./jun. 2015.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Portugal: Lisboa, 2007.

KASPERS, R. L. **Nos limites da política**: Um estudo dos conceitos action e work em Hannah Arendt. 163 p. Dissertação [Mestrado em filosofia]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

LEITÃO, M. **História do futuro**: O horizonte do Brasil no século XXI. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015.

LÉVY, P. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

LOUVE, S. Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon. **Cahiers Simondon**. France, nº 3, pp. 31-49, mai 2011.

LUZ, L. E. A Genealogia e a Consagração do Termo Biopolítica. Intercursos entre Esposito, Arendt e Foucault. **Hybris, Revista de Filosofía**. Vol. 8 nº 2, pp. 213-231, Noviembre 2017.

MAGALHÃES, T. C. A atividade humana do trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt. **Revista Ética & Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, pp. 1-54, 2006.

_____. Ação e pensamento em Hannah Arendt. **Filosofia do direito e o tempo**. Juiz de Fora: Editar, pp. 1-09, 2011.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MIRANDA, I. L. Considerações sobre o indivíduo representativo. **Paideia**, FFCLRP – USP, Rib. Preto, 5, pp. 53-68, Agosto/1993.

MORAES, D.; BIGNOTTO, N. Org. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

NASCIMENTO, M. O lugar do *animal laborans* e as transformações no mundo do trabalho. **Lugar Comum**, nº35-36, pp. 233-246, 2011.

NETO, R. R. A. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt**. 297 p. Tese [Doutorado em filosofia]. Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

_____. Tecnologia, política e modernidade. **Cadernos de ética e filosofia política**. São Paulo, n. 28, p. 137-153, 2016.

NEW YORKER. **Archives**. Disponível em: <<http://archives.newyorker.com/?i=1963-02-16#folio=040>>. Acesso em: 15 maio 2016.

PEREIRA, J. **#chicagoGirl**: como a guerra também passa pelas redes sociais, 2013. Disponível em: <<http://c7nema.net/producao/item/40551-chicagogirl-the-social-network-takes-on-a-dictator-ou-como-as-redes-sociais-influenciam-a-guerra-na-siria.html>>. Acesso em: 29 jan 2018.

RAMALHO, J. S. Hannah Arendt versus Marx: uma defesa de Marx frente à crítica arendtiana. **Prometeus Filosofia em Revista**. Ano 2, nº 4, pp. 73-87, Julho-Dezembro/2009.

RAMOS, D. **A ação contra o trabalho**: uma avaliação da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. Dissertação [Dissertação em filosofia]. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

RIBEIRO, N. J. **Os limites da política para o *animal laborans***. 120 p. Dissertação [Dissertação em filosofia]. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

RUIZ, C. B. Genealogia da biopolítica. Legitimações naturalistas e filosofia crítica. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**: Dilma. O primeiro ano. São Leopoldo: UNISINOS, n. 386, ano pp. 40-45, 2012a.

_____. O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**: O desenvolvimentismo em debate. São Leopoldo: UNISINOS, n. 392, ano XII, pp. 35-40, 2012b.

_____. O trabalho e a biopolítica na perspectiva de Hannah Arendt. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**: O bode expiatório. O desejo e a violência. São Leopoldo: UNISINOS, n. 393, ano XII, pp. 57-60, 2012c.

SANDEL, M, J. **Justice**: What's the right thing to do? New York: Farrar Straus Giroux, 2010.

SCHIO, S. M. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: Educs, 2006.

_____. **Hannah Arendt**: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese [Doutorado em filosofia]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

SILVA, E. O. **A transformação da natureza humana nos governos totalitários e a ascensão do *animal laborans* na esfera pública: Uma leitura biopolítica da obra de Hannah Arendt**. 98 p. Dissertação [Dissertação em filosofia]. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

SILVA, M. M. S.; XAVIER, D. G. Hannah Arendt e o conceito de espaço público. **Revista Profanações**. Ano 2, n. 1, pp. 216-236, jan./jun. 2015.

VALLÉE, C. **Sócrates e a questão do totalitarismo**. Trad. Armando Pereira da Silva. Portugal: Instituto Piaget, 1999.

VILLA, D. R. **Arendt and Heidegger**: The fate of the political. Princeton University Press, New Jersey, 1995.

_____. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, England, 2000.

TEMPOS MODERNOS. Direção: Charles Chaplin, Produção: Patrícia Santans, Roteiro: Charles Chaplins. Nova York (EUA): Rivoli Theater, 1936.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**. Trad. Manuel Lloris Valdés. Valencia: Artes Gráficas Soler, S. A., 1993.

ANEXO



Figura 1 – **TEMPOS MODERNOS**. Direção: Charles Chaplin, Produção: Patriciu Santans, Roteiro: Charles Chaplins. Nova York (EUA): Rivoli Theater, 1936.