

Recebido em: 12/07/2021

Aprovado em: 30/07/2021

Publicado em: 14/09/2021

DA AÇÃO À CONDIÇÃO

o condicionamento humano e a alienação moderna em Hannah Arendt

FROM ACTION TO CONDITION

human conditioning and modern alienation in Hannah Arendt

Jade Oliveira Chaia¹
(jade_joc@hotmail.com)

Resumo: Na obra *A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt estabelece como questão fulcral *o que estamos fazendo?* Ela não propõe uma resposta, mas uma reconsideração da própria condição humana sob o ponto de vista da experiência moderna. A obra tem um “duplo voo”: da terra para o espaço e do mundo para dentro do ser humano. O diagnóstico: com o desaparecimento do espaço público, a esfera política se fragilizou, e a autora indica que uma nova esfera surgiu, a do social. A atividade política passou a ser considerada uma atividade como qualquer outra, isto é, passou a ter o status de mera atividade voltada para a necessidade e a manutenção da própria vida humana, e a atividade do trabalho [*labor*] assumiu sua posição. Nesse sentido, o ser humano passa a ser visto como um *animal laborans*, um indivíduo que trabalha para garantir o sustento, e cuja condição primária se reafirma cada vez mais como um processo biológico, ou seja, volta-se exclusivamente para a sua sobrevivência e para o consumo dos desejos do seu corpo. Essa figura se torna o paradigma da era moderna. Consequentemente, o domínio privado expande-se e há uma exacerbação desse domínio no público. O prognóstico, portanto, é que vivemos em uma sociedade de operários, posto que na virada do século XVII para o XVIII os valores foram subvertidos; o que passa a definir o ser humano enquanto humano é a atividade do trabalho.

Palavras-chave: Condição Humana. Alienação. Trabalho. Hannah Arendt.

Abstract: In *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt establishes as a central issue the question *what are we doing?* She does not propose an answer, but a reconsideration of the human condition itself from the point of view of the modern experience. The work has a “double flight”: from earth to space and from the world to the human being. The diagnosis that, with the disappearance of the public space, the political sphere has become weak, indicates by the author that a new sphere has emerged, that of the social. Political activity started to be considered an activity like any other, that is, it started to have the status of a mere activity focused on necessity and on the maintenance of human life itself, and the activity of *labor* took its position. In this sense, the human being starts to be seen as an *animal laborans*, an individual who works to guarantee self-survival, and whose relation to his primary condition is increasingly reaffirmed as a biological process, that is, he turns exclusively to his survival and to the consumption of his body's desires. This figure becomes the paradigm of the modern era. Consequently,

¹ Mestranda em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Graduada no curso de Bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília – UNB. Graduanda no curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

the private domain expands itself and there is an exacerbation of that domain in the public sphere. The prognosis, therefore, is that we live in a workers' society, given that at the turn of the seventeenth to the eighteenth century the values were subverted, letting the activity of work define the human being as a human being.

Keywords: Human Condition. Alienation. Labor. Hannah Arendt.

1 INTRODUÇÃO

Antes de mais, é preciso tecer algumas considerações acerca da base formativa dos textos políticos de Hannah Arendt, em especial para a leitura d'*A Condição Humana* (1958). Os textos desta autora exploram questões fundamentais para as ciências humanas e sociais ao abordarem temas como violência, revolução, responsabilidade, liberdade, totalitarismo, alienação social, política, existência humana, entre outros.

Esses textos refletem a crise do esfacelamento da tradição, de modo a situar suas discussões em torno das transformações mundanas e dos desafios enfrentados por todos e todas nesses tempos sombrios. É neste ponto que encontramos a chave central de suas obras: a partir dessas transformações, dessas experiências de um mundo comum partilhado, a autora enfatiza que houve a ruptura com a vida política, com o ato de pensar², de refletir. Ou seja, a sua preocupação volta-se para a atividade do pensar, e estabelece como questão fulcral *o que estamos fazendo?*

Seguindo essa chave de leitura, na obra *A Condição Humana* Arendt afirma que o mundo humano é frágil, e que, portanto, houve uma perda desse mundo comum, o que consequentemente ocasionou o rebaixamento do domínio político e a ascensão da sociedade de massas. A perda desse espaço padece da irreflexão, fenômeno que mais caracteriza a condição da experiência humana no momento, conforme a autora. A ausência de pensamento [*thoughtlessness*] ou irreflexão deve ser compreendida como negligência, distração, como bloqueio na consciência; as condições de pensamento, nesse sentido, estariam comprometidas:

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos. *O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.* A ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação

² Cf. CORRÊA FERNANDES, I. N. Silêncio e solidão: algumas questões sobre filosofia moral em Hannah Arendt. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 149–162, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23877>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/23877>. Acesso em 04 mai. 2021.

negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. *O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.* (ARENDT, 2016, p. 6, grifos nossos)

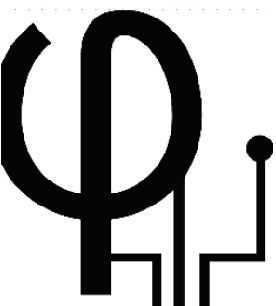
O que estaria em jogo, portanto, é a dificuldade de compreensão (de pensar e de falar) daquilo que somos capazes de fazer. Nessa perspectiva, a obra tem um “duplo voo”: da terra para o espaço e do mundo para dentro do ser humano, tendo no horizonte a alienação do humano na era moderna.

Ao articular as capacidades elementares à condição humana, que constituem, assim, a *vita activa*, Arendt designa três atividades fundamentais do humano: o *trabalho* [*labor*], a *obra* [*work*] e a *ação* [*action*]. Para cada qual a autora atribui uma condição de possibilidade: para o trabalho, a vida, que corresponde “ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidade vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho” (2016, p. 9); para a obra, o mundo ou a mundanidade [*worldlessness*], que corresponde “à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, isto é, não está inserida no recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo ‘artificial de coisas’, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (2016, p. 10); e, para a ação, a pluralidade, “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, [...] [devido] ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo.” (2016, p. 10).

Cada atividade se dá em um domínio, seja público, privado ou social. E é a partir da relação que a autora estabelece com a noção de *pólis* que se podem verificar a ruptura da atividade política e a vitória do *animal laborans*, ao passo que a condição humana não é mais a natureza humana:

Limite-me, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que *não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana*. Por outro lado, o propósito final da análise histórica é o de *rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [self], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida.* (ARENDT, 2016, p. 7, grifos nossos)

O desaparecimento do espaço público em certa medida também fragilizou o domínio político. Ao diferenciar as esferas do público e do privado, a autora indica que



uma nova esfera surgiu, a do social. A atividade política passa a ser considerada uma atividade como qualquer outra, isto é, passa a ter o status de mera atividade voltada para a necessidade, a utilidade, a manutenção da própria vida humana.

Estabelecidas essas considerações, o presente estudo parte da problematização que Hannah Arendt desenvolve sobre a ideia de condicionamento humano. Explorando-se brevemente o movimento argumentativo de sua exposição, consideraram-se duas linhas fundamentais: a evolução técnico-científica da chamada “era moderna” e a depreciação do espaço político, a partir dos próprios domínios público, privado e social, como resultado de projetos e contingências do mundo ocidental, em que se passou a privilegiar acima de tudo a *vita activa* (trabalho, obra e ação), em detrimento da *vita contemplativa*.

O objeto de estudo, portanto, parte desse condicionamento humano que se desdobra na alienação do próprio ser humano. Para tanto, o recorte estabelecido tem como objetivo analisar a estrutura da atividade do trabalho e, em um segundo momento, o desdobramento dessa estrutura no mundo da era moderna.

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

A partir dessa perspectiva, esperou-se conseguir uma análise mais fecunda sobre o tema. Pretendeu-se examinar o diagnóstico lançado pela própria autora de que a característica principal do ser humano dos nossos dias é pertencer a uma sociedade de *animais laborans*, a uma sociedade de operários, decorrente do desdobramento da era moderna.

2 A ALIENAÇÃO MODERNA E O CONDICIONAMENTO HUMANO

O debate travado por Hannah Arendt acerca da fragilidade do espaço público e da condição humana liga-se ao tema da liberdade e da ação política. A superficialidade da era moderna provoca a perda das experiências compartilhadas. O ser livre da atividade política deforma-se com a apreensão pelo social. A transição do elemento público-político para o elemento social caracteriza-se por um abismo perigosamente transponível.

A autora parte, então, da distinção entre o *público* e o *privado*, que originalmente era uma distinção muito cara à vida grega na *pólis*: o que era feito, praticado no espaço público era totalmente diferente do que era feito, praticado no espaço privado. Ora, entre essas duas esferas surge a esfera do social.³ Trata-se de uma criação romana no latim.

Essa noção de *pólis* grega, cuja ideia “denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida” (2016, p. 17), aparece em Aristóteles como *bios politikos* (muito brevemente, um modo de vida voltado para os assuntos públicos e privados, isto é, dedicado ao *kalós*, ao belo, aos prazeres do corpo) e em Santo Agostinho como *vita negotiosa* (uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos), mas perde sua especificidade ao ser transplantada para o “novo idioma”. O que a autora denomina de *vita activa* vai fazer parte de um quadro muito maior de distinção; conforme se percebe pela história política, pela história das organizações da sociedade, a distinção entre um e outro torna-se cada vez mais confusa.

Para compreender esse desdobramento, é preciso explicitar alguns conceitos que Hannah Arendt desenvolve.

2.1 Da *vita activa*

A expressão *vita activa*, que para a autora designa três atividades fundamentais à condição humana – o trabalho, a obra e a ação –, mas à qual, na virada dos séculos, a tradição atribuiu o significado de *vita contemplativa* – corresponde às “condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (2016, p. 9). Entendidas as atividades de trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação [*action*] igualmente como viver junto, Hannah Arendt verifica em que medida a presença do outro é necessária em cada uma delas.

A categorização dessas três atividades e a distinção entre elas são uma criação proposta pela própria autora. À medida que percorremos a sua argumentação, Arendt admite que, tanto no pensamento antigo quanto na era moderna, nenhum autor/nenhuma autora se voltou para essa problemática, embora as causas para que os antigos não a tenham notado sejam diferentes da razão pela qual a era moderna não nota a diferença entre trabalho e obra. De uma maneira mais específica, a autora vai justamente mostrar que, embora não se tenha notado essa diferença, a própria acepção dos termos em vários idiomas (Arendt evoca o grego, o latim, o alemão, o francês, o inglês e o português) mostra existir uma diferença terminológica entre “trabalho” e “obra”:

³ Para os gregos não existia um termo equivalente para “social”, nem para “sociedade”.

[...] a palavra “trabalho” [*labor*], compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como um substantivo verbal classificado com o gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra “obra” se tornou um tanto antiquada. (ARENDR, 2016, p. 99)

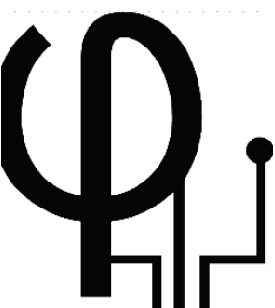
Então, em um primeiro momento, Arendt perfaz quase uma reconstituição exaustiva das ocorrências desses termos para mostrar que, mesmo que os antigos e modernos não tenham percebido haver uma variação de sentido, que não tenham se debruçado sobre o tema, a própria ocorrência dos termos ao longo da história demonstra uma diferença. Para a autora, o motivo principal para que os antigos não tenham se atentado a essa diferença entre trabalho e obra se deve ao próprio desprezo pelo trabalho; ou seja, não é comum voltar-se para algo que não é digno de consideração, sobretudo porque tamanha passou a ser a exigência política na *pólis*, todos os cidadãos passaram a se envolver de maneira tão intensa na vida política, que não havia espaço para consideração das atividades feitas para a manutenção da vida.

Já o ponto paradigmático na era moderna é a subversão de valores, na qual o trabalho é a atividade que define o ser humano. Ele seria um animal que trabalha; nas palavras da autora, o *animal laborans*. Sendo o ser humano definido biologicamente por essa ideia, resta quase impossível emancipá-lo. E a maneira como esse animal lida com as experiências é indiferente, é *worldlessness*. A indiferença ao mundo ou desmundanidade na leitura arendtiana é alienamento, é marcada pela atividade do consumo de bens não duráveis. Isso porque o corpo do *animal laborans*, nessa situação de mundo em que os bens seriam duráveis, é a prioridade; ele é que determina o posicionamento no mundo, como se lida com as coisas.

Hannah Arendt, ao frisar a diferença segundo a qual “o *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais” (2016, p. 145), vale-se desse exemplar para explorar a ideia de que a sociedade é uma sociedade de operários, de *animais laborans*. A vida humana é condicionada a um ciclo de exaustão e regeneração, de mera sobrevivência. Para melhor se compreender tal relação, centrar-se-á a análise na atividade do trabalho [*labor*].

2.1.1 O trabalho [*labor*]

O trabalho [*labor*] estaria completamente vinculado ao processo biológico de manutenção e reprodução da vida, vida esta entendida como a do indivíduo tanto quanto a da espécie. A autora chama a atenção para o quanto o viver junto é necessário a essa



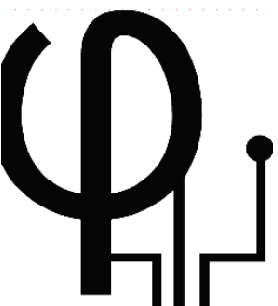
manutenção; o que ela vai justamente considerar é que não é necessária nem um pouco a presença do outro. Não há viver junto na atividade do trabalho. Pode haver um mínimo de interação com o outro, sobretudo para a reprodução da espécie, mas tudo se reduz ao mero processo biológico. Não há aqui propriamente nenhum processo de formação de um agrupamento humano. Utiliza-se do outro na medida em que ele é importante para a própria sobrevivência.

Assim, na leitura de Arendt o processo de convivência, de relacionamento na *pólis* grega era espontâneo. Tudo aquilo que não era político era desprezível; a chamada vida pública do cidadão grego era o que importava, e é o que deve ser considerado. Essa visão vai começar a tornar mais acentuada a caracterização do trabalho, e vai demonstrar que tal desprezo se deve ao fato de que, como uma ocupação baixa, o trabalho está nas atividades, Arendt cita, “nas quais o corpo se deteriora mais” (2016, p. 100).

De maneira mais simples, a busca da imortalidade por meio da obra, esse esforço ou expressão de fazer algo, de criar algo que dure, pode conferir à atividade um estatuto mais digno. Ora, não se encontra produto no trabalho; não se tem um objeto produzido depois da prática. Não é só isso; quando o indivíduo se volta para o trabalho, mostra-se de uma maneira mais degradada fisicamente. Esses elementos reunidos, para Arendt, evidenciam que havia uma consciência grega sobre a inferioridade do trabalho, e que este se separava da obra. Mesmo com essa consciência, ainda assim sabia-se das suas importâncias; ou seja, o trabalho tinha o seu lugar na cidade.

Essa concepção é estritamente hierarquizada. Parte-se dessas necessidades, cria-se um mundo onde as pessoas possam viver e, uma vez feito esse mundo, espera-se que ele seja ocupado por pessoas que busquem uma vida boa – e uma vida boa não é apenas viver; não se trata apenas de reproduzir-se e de viver pura e simplesmente. Trata-se daquela ideia tão importante para os gregos, e tão difícil de traduzir, que é a da *eudaimonia* – em geral o termo é traduzido como “felicidade”, mas tal tradução não dá conta do que ele abrange; a tradução mais recorrente acaba sendo “vida boa” –, uma vida que não se esgota nas necessidades, que não apenas tem sua garantia de sobrevivência em um mundo construído, mas que almeja a virtude tanto do governante quanto dos seus membros, tanto da vida política quanto dos escravos. Há uma harmonia, portanto, de todas as partes.

Num salto para a era moderna, constata-se que essa noção de trabalho vai ser inicialmente encontrada naqueles que não vão ter o que oferecer senão uma mão de obra barata, que vai ser explorada com vistas ao lucro. Essa seria a figura do escravo na era moderna. O que tem aqui de radicalmente distinto, que mais deteriora o corpo dessa



ocupação baixa e dessa ideia do necessário, é que na era moderna tem-se essa figura de proa, e é nesse momento que começa a crítica à ideia de excedente.

Então, novos atores vão surgir nesse cenário moderno, os quais, curiosamente, na leitura de Arendt vão ser defendidos por Marx. Se por um lado há essa exploração, a única possibilidade de superação, de emancipação vai se dar pela própria produtividade do trabalho: é nas próprias condições materiais do capital, isto é, sob a forma da exploração, na medida em que se conseguir superar essas contradições e aumentar a produtividade, que se terá o bastante para todos e todas. Essa nova realidade econômica chamada de *Capital*, com o aumento da produtividade, teria no horizonte a emancipação humana.

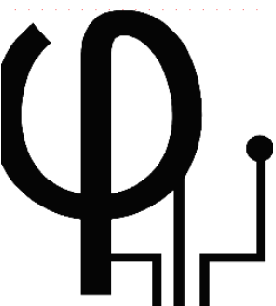
Se havia antes todas as forças para separar aquelas atividades que distinguiam o humano dos outros animais, justamente para conseguir definir o que é ser humano, agora tem-se a ideia de que é o trabalho que vai defini-lo, ou seja, é pelo próprio trabalho que a vida humana é definida:

O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava. (ARENDR, 2016, p. 105)

Na sua ideia mais fundamental, todo trabalho é produtivo e está à serviço do processo vital da sociedade; aquela distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, na qual estaria localizada a distinção entre trabalho e obra, é substituída:

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos”. (ARENDR, 2016, p. 105)

Quando Hannah Arendt inicia o capítulo três dizendo que *Karl Marx será criticado* (2016, p. 97), um dos pontos de sua crítica dirige-se ao fato de que seria uma contradição afirmar que todas as hierarquizações antigas seriam abolidas pelo aumento pura e simplesmente do excedente; dirige-se também à afirmação de que a única possibilidade de realização da vida política é por meio do trabalho.



A produtividade do trabalho, enquanto processo vital voltado para as necessidades, restringe-se ao aumento da vida. E entender esse excedente como um processo que deve ser intensificado, acompanhado da ideia de uma emancipação política do homem, para Arendt seria simplesmente pisar no acelerador da produtividade. Não se estaria mais criando indivíduos politizados; a partir do aumento de produção aumenta-se o processo vital, a sociedade expande-se, e em nenhum momento em qualquer uma dessas etapas haveria propriamente um ganho político.

Voltando-se a esse aprofundamento do processo do trabalho, que passa a ser entendido como trabalho produtivo, a leitura arendtiana mostra que, na medida em que essa produtividade não se esgota, a intensidade dessa produção também não se esgota. Com a produção de condições de sobrevivência, tem-se aqui o ponto de inflexão: não é propriamente o trabalho que vai ser o ganho principal – ou seja, não é a qualificação profissional de cada um dos envolvidos que vai favorecer essa produtividade –, mas, precisamente, a percepção de que toda essa intensidade produtiva é vista como *força de trabalho*:

Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na “força” humana, *cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um “excedente” isto é, mais que o necessário à sua própria “reprodução”*. Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da “força de trabalho” humana (*Arbeitskraft*), que explica a produtividade do trabalho, a introdução desse termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema. Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, *a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”*. (ARENDDT, 2016, p. 108, grifos nossos)

O elemento-chave dessa argumentação arendtiana é que não só faltarão freios, mas cada vez mais o processo será acelerado. A produtividade desse trabalho não é propriamente uma questão da *qualidade* da mão de obra; é simplesmente o fato de *se dispor* de mão de obra, sobretudo de uma sem propriedade, sem nenhum meio de produção único. Isto é, a única propriedade dessa mão de obra é o próprio corpo; é o que ela tem para vender, é o que pode interessar ao aumento da produtividade.

No entendimento desse processo de produção de excedente, parte-se da estrutura interna do trabalho, voltada exclusivamente para a necessidade. Assim, visto como sentido

da manutenção do processo vital, quando o trabalho é anabolizado a única coisa que vai produzir é vida; o único produto que se extrai é o próprio aumento do processo vital, e Arendt coloca que esta é uma vida que não deixa nada atrás de si, porque é *puro consumo*.

Nessa comunhão do trabalho com a obra, na qual está a ideia de que todo trabalho é produtivo, configura-se a visão de que o trabalho improdutivo, o trabalho intelectual, é parasitário. Qualquer atividade da *vita activa*, nesse cenário, é *força de trabalho*. O trabalho improdutivo, trabalho manual – esse trabalho que estaria em um patamar mais elevado, voltado para o conhecimento do intelecto, cujo produto é nulo, é puro ócio (*skholé*) –, não estaria inserido na lógica da produção de excedente, pois essa atividade do pensar é uma atividade que se ausenta e que não se corrompe. Contudo, no momento em que o pensamento se cristaliza, e para ele se cristalizar – para se enunciar uma ideia é preciso parar de pensar –, é preciso se recordar dos elementos constitutivos que permitem apresentar o conteúdo. Esse tornar público uma ideia, para Arendt, é trabalhar. A autora aproxima esse trabalho intelectual do trabalho manual, então seria ilusório acreditar que essa atividade estaria em um patamar mais elevado e não estaria corrompida propriamente pelo trabalho:

Sempre que o operário [*worker*] intelectual deseja manifestar seus pensamentos, tem de usar as mãos e adquirir qualificação manual como qualquer outro que realiza uma obra. Em outras palavras, o pensamento e a obra são duas atividades diferentes que nunca coincidem completamente: o pensador que deseja dar a conhecer ao mundo o “conteúdo” de seus pensamentos deve, antes de tudo, parar de pensar e lembrar-se de seus pensamentos. Neste, como em todos os casos, a lembrança prepara o intangível e o fútil para sua materialização final; é o começo do processo da obra e, como o exame que o artesão faz do modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. A obra sempre requer, em seguida, algum material sobre o qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação, a atividade do *homo faber* seja transformada em um objeto mundano. A qualidade específica da obra intelectual deve-se à “obra de nossas mãos” tanto quanto a de qualquer outro tipo de obra. (ARENDR, 2016, p. 111)

O indivíduo, ao não se corromper ou não fazer nenhuma atividade, ao buscar se ausentar ao máximo do trabalho, não se estaria inserindo na lógica da produção de excedente. Seria quase como se a humanidade toda fosse transformada em força de trabalho, cuja qualificação é homogeneizada para as tarefas que é preciso que todos e todas desempenhem. Nesse sentido, não seria precisa uma alta qualificação; pelo contrário, tratar-se-ia de uma especialização tal que qualquer um fosse capaz de desempenhá-la e a partir da qual, com essa baixa qualificação ou com essa qualificação mínima, fosse possível promover o aumento da produtividade. É o próprio trabalho que se torna hegemônico, é o próprio processo vital

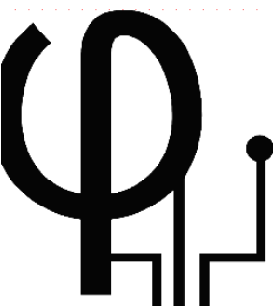
que passa a se afirmar: se viver é viver para trabalhar, aquele ou aquela que tentar se afirmar por meio do seu trabalho intelectual é o/a que se torna mais duvidoso/a de servir para alguma coisa.

O trabalho intelectual passa então a ser considerado o trabalho mais improdutivo de todos, não tendo utilidade; aquilo de que se precisa para a sociedade é força de trabalho. O trabalho intelectual passa a não ser visto como algo diretamente a serviço do processo vital. Assim, na era moderna o intelectual, uma vez que não tem mais garantia nenhuma de se afirmar como aquele que se dedica à *vita contemplativa*, passa a ser a manifestação de uma gigantesca máquina burocrática. O trabalho intelectual na era moderna, portanto, passa a ser uma exigência burocrática, em certa medida formaria o “esqueleto” da sociedade. Para se manter enquanto processo biológico, essa sociedade requer certa rigidez, certa estrutura. Uma dessas estruturas é justamente o trabalho intelectual, no sentido de que é preciso “preparar” as pessoas para serem força de trabalho.

Aquela possibilidade de se dedicar aos assuntos públicos na *pólis* grega se reverte em uma estrutura que meramente formaliza as ocupações. O trabalho intelectual, por mais pretensiosamente elevado que busque ser, está a serviço da estrutura da sociedade enquanto obrigação burocrática. O mundo se torna cada vez mais intangível; passa a ser um processo que não deixa nada atrás de si, em que se consomem alguns dos seus elementos mais fundamentais. E, se é esse o mundo – se a obra do *homo faber* perde importância e a obra do *animal laborans* passa a assumir cada vez mais espaço, acaba por englobar o próprio trabalho intelectual –, a ideia da cristalização de um pensamento se torna cada vez mais inviável.

Cada vez que se tenta trazer algum conteúdo do que é pensado, há o momento em que se para de pensar e se começa a trabalhar; esse seria o momento em que se abriria mão da condição de ócio e se começaria a trabalhar por meio da memória; os pensamentos seriam mobilizados para transformar a ideia em conteúdo para que possa ser reproduzida. É, pois, nesse momento que o recordar e a transmissão atuam e se tem a possibilidade de cristalizar um pensamento, que se tem algo tangível. Poder-se-ia dizer que, antes disso, o pensamento fosse apenas jogar conversa fora, sem critério e exigência; ele não se preocuparia com nada deste mundo, e voltar-se-ia para o plano das ideias, abrindo mão de qualquer atividade:

Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a tornam, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes –, as atividades vivas da



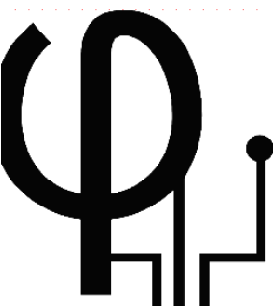
ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido. (ARENDR, 2016, p. 117)

Ora, se para cristalizar essas ideias exige voltar-se para o trabalho, a partir daí é preciso recordar, rearticular, recombinar. Nessa perspectiva, mesmo que todas as fronteiras tenham sido rompidas entre as atividades da *vita activa* e as da *vita contemplativa*, mesmo que o trabalho intelectual seja suprimido e passe a ser pensado como trabalho burocrático, nesse mundo cada vez mais intangível, que não deixa nada atrás, em que nada dura, mas tudo é consumo, Hannah Arendt aponta para a ideia de que se há um pensamento, se se consegue delimitar um pensamento, se ele não é puro fluxo de ideias, a dominação não foi completa. Há nisso, portanto, algo de tangível, há algo que pode ser transmitido por meio do discurso e que não estaria inserido nesse processo de denominação ou redução de todas as atividades. Seria isso um sinal de que nem tudo está sendo reduzido ao processo da vida. Contudo, esse apontamento elaborado pela autora é uma leitura muito sutil.

O momento em que o trabalho se confunde com a obra ocorre na virada do século XVII para o XVIII; há a subversão total de valores, uma transição na qual a atividade do trabalho passa a ser glorificada. É neste momento de sua argumentação, no capítulo três, na seção *Trabalho e fertilidade*, que Arendt se dirige mais enfaticamente àquilo que já havia anunciado no início do capítulo, que é a crítica a Karl Marx. Trata-se de mostrar que Marx padece de uma contradição fundamental, em suas palavras. Por conta dessa contradição fundamental em que Marx teria incorrido, as duas atividades, a do trabalho e a da obra, passam a se identificar, isto é, passam a não ser mais diferenciadas uma da outra. A repercussão que esse fenômeno ocasiona é, para Arendt, a ascensão do trabalho:

A súbita e espetacular ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda riqueza e atingiu o clímax no “sistema do trabalho” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. (ARENDR, 2016, p. 124)

Na Antiguidade clássica, era possível diferenciar essas duas atividades pela sua durabilidade – o trabalho parece rápido, é consumido instantaneamente, e a obra pretende ter uma duração maior. Com os autores citados, em especial John Locke, ocorre o momento de ruptura. Se não houvesse já desde Locke a consideração teórica do surgimento da moeda, não se conseguiria entender como o trabalho passa a se confundir com a obra,



pois, se trabalhador é enquanto corpo algo que obedece ao processo da vida, não seria possível derivar dele por si só a origem de algo permanente. Não haveria por que conceber que os produtos desse corpo submetido a um processo de perecimento, ou inserido no ciclo da natureza, gerassem por si só, sem essa atividade artificial, algo mais duradouro.

Para Arendt, só a partir de Marx se daria a ruptura fundamental: “[...] o esforço do trabalho jamais poupa o animal que trabalha de repeti-lo inteiramente mais uma vez, e permanece, portanto, como uma ‘eterna necessidade imposta pela natureza’” (processo biológico) (2016, p. 126).

Ora, a afamada revolução “não teria a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho” (ARENDR, 2016, p. 128). É preciso, pois, destacar sobretudo esta ideia: se a visão que se tem do homem é de que ele é por princípio um animal que trabalha (*animal laborans*), se é isso que define o homem e se essa atividade básica do trabalho é uma necessidade eterna imposta pela natureza, na acepção arendtiana, então como Marx conseguiria conceber a possibilidade de emancipar o homem do trabalho?

Se isso está eternamente no homem, para Arendt o projeto de abolir o trabalho, criando o reino da liberdade, é uma ideia discrepante; como é possível pretender abolir essa lei natural e ao mesmo tempo emancipar o homem do trabalho a partir da revolução? Enquanto o homem estiver vinculado à determinação eterna da natureza, não é livre; é processo biológico. É processo que condiciona.

Essa crítica – não só dirigida a Marx, mas a toda a era moderna – reverbera em outros momentos do livro. Como se justifica esse esforço humano para se afastar da sua condição primária, como que superando a sua própria natureza, o seu ser natural? Como superar a visão do homem em relação à sua condição primária, que, ao mesmo tempo, se reafirma cada vez mais como um processo biológico enquanto sociedade?

Nessa perspectiva, a partir do momento em que o trabalho é entendido como a atividade mais produtiva de todas, e na medida em que essa atividade é modificada a ponto de emancipar o homem do fruto do seu trabalho, a produtividade se materializaria em altíssimo grau. O efeito disso, no lugar da emancipação e da instauração do reino da liberdade, vai ser entendido como o incremento da própria vida biológica; em momento algum desse quadro evolutivo ter-se-á propriamente uma liberdade. A sociedade nesse processo se comporta como um ciclo biológico, à imagem do processo natural:

A mais grosseira superstição da era moderna – de que “dinheiro produz dinheiro” – e sua mais aguda intuição política – de que poder gera poder –

devem sua plausibilidade à metáfora subjacente da fertilidade natural da vida. De todas as atividades humanas somente o trabalho, e não a ação nem a obra, é interminável, prosseguindo automaticamente em consonância com a vida, fora do escopo das decisões voluntárias ou dos propósitos humanamente significativos. (ARENDR, 2016, p. 130)

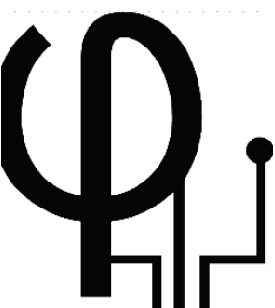
O impasse dessa redução, para Arendt, é que ela estaria em uma alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva. Se a produtividade está reduzida a essa condição do trabalho, então o humano está destinado a permanecer escravo dessa atividade, do contrário pereceria; e do outro lado, a partir do momento em que o humano conseguisse criar uma condição de liberdade efetiva, implicaria se tornar improdutivo, no sentido de que seria livre e não dependeria mais da natureza de escravizar. Mas não é possível conciliar ambos.

Na esteira da ideia de condição humana, o humano é um ser condicionado e, a partir do condicionamento que sofre, cria também um mundo que por sua vez condiciona, como em um ciclo eterno. Que espécie de experiência se teve para se tratar o trabalho como atividade tão importante – antes vista de uma maneira tão desprezível –, que passa a ser entendida como chave de mudança, como aquilo que melhor caracteriza o ser humano, tão naturalmente?

Para Hannah Arendt, essa mudança se deu em decorrência da ideia de progresso. Por um lado, o progresso é pensado como um processo natural que tem o seu círculo prescrito por uma lei da natureza; por outro lado, quando é efetivado, quando está sendo realmente desenvolvido, ele é o próprio processo progressivo. O efeito de progresso, portanto, gera uma circulação maior e uma maior acumulação. Ele é para autora uma metáfora ideológica, mas, a partir do momento em que é implementado socialmente, acaba sendo a própria realidade.

Assim, embora o trabalho esteja destinado à manutenção da vida, o trabalho do humano não deveria ser confundido com o puro processo biológico; esse trabalho é uma atividade, mas não funciona da mesma maneira que a atividade de um animal na natureza. Na medida em que se aproximam esses dois âmbitos, natureza e ser humano, ambos passam a ser a mesma coisa; mais do que isso, na medida em que se aproximam natureza e ser humano, o trabalho e a obra passam a ser a mesma coisa. Trabalho para sobreviver e obra para sobreviver:

[...] “bênção ou a alegria” do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e é ainda o único modo de os homens também poderem permanecer e voltear com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. A recompensa das fadigas e penas repousa na fertilidade da natureza, na confiança serena de que aquele que, nas fadigas e penas, fez sua parte,



permanece uma parte da natureza, no futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos. (ARENDR, 2016, p. 131)

A confusão dessas duas atividades gerou um ciclo permanente difícil de romper. O ser humano, à medida que foi sendo reassimilado, ao mesmo tempo que foi sendo afastado da condição emancipatória de ser livre, tornou-se um ser humano condicionado. O obstáculo desse processo é qualquer atividade que tenha mais durabilidade que a própria vida humana.

Essa condição humana de *animal laborans* é a forma como o ser humano se posiciona em relação ao seu mundo. A partir da era moderna, ela é caracterizada como processo ininterrupto e incessante, e a ideia de felicidade que se consegue decantar desse processo é apenas que ele dure, é a sua própria manutenção, sobretudo porque desde o começo, desde que os primeiros autores da modernidade trabalharam a ideia de progresso, há nesse processo o serviço de um fim. Pouco importa saber qual é o fim; importa a maneira, a atitude humana em relação a esse processo. É como se ela sempre tivesse sido orientada e ainda seja orientada a serviço de um fim. Ela seria um círculo, mas um círculo que evolui, que busca sempre, que tende a aumentar.

A partir deste ponto, percebe-se como vai tende a ser difícil deprender, com esse condicionamento cada vez mais forte, a atividade da ação, posto que a ação, de todas as atividades, seria a mais livre, seria aquela que mais buscaria afirmar a humanidade do homem. Nessa leitura da autora, a humanidade do ser humano está completamente restrita ao *animal laborans*. Este melhor definiria o ser humano como um ser que trabalha; tudo passa a ser então uma questão que não leva em conta mais a ideia de permanência, de durabilidade, e que para encontrar um equilíbrio vai se orientar decisivamente por estas variáveis: *produção e consumo*.

2.2 *Worldlessness*: desmundanidade ou indiferença e alienamento

Ao perceber a maneira como o *animal laborans* atua sobre o mundo, Hannah Arendt estabelece que a atitude dele para com o mundo é indiferente. A palavra substantivada no original é *worldlessness*, desmundanidade ou indiferença. Tal noção, sob a ótica arendtiana, pode ser entendida igualmente como alienamento. É preciso aprofundar essa ideia.

Ela seria um tanto polissêmica. Trata-se, à primeira vista, de uma atividade de estranhamento, isto é, de algo que é estrangeiro ao indivíduo. Embora seja fruto do próprio trabalho, não pertence mais ao indivíduo, a ele e a ela. O que passa a ser um produto um dia foi uma ideia, apenas uma ideia que se tinha na mente e que, a partir de um determinado

momento, ao se realizar, ao se externalizar, se concretizou em um objeto, passou a ter uma própria vida.

Assim, um sujeito caracterizado como alienado, a partir da era moderna, consiste em um desdobramento de uma noção mais primordial, posto que, qualquer que seja o produto fruto da atividade, ela é um processo de alienação. A ideia, que um dia fez parte do sujeito, quando se torna uma obra consumada se separa dele. Há, pois, um afastamento, uma alienação externa. Essa atitude seria uma atitude indiferente à mundanidade.

O *animal laborans*, que é voltado exclusivamente para sua sobrevivência, é indiferente ao mundo durável: este pouco lhe importa e pouco lhe diz respeito. Nesse mundo de coisas duráveis, apenas se interage com aquilo que se pode consumir. É o corpo que determinará como lidar. Retomando a diferença que a autora frisa – de que o *animal laborans* não usa o seu corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos –, a separação entre cada qual baseia-se no fato de que cada objeto possui o seu devido lugar. Ao se utilizarem as mãos em um processo mais elaborado de fabricação, basicamente tem-se em primeiro lugar a ideia, um plano, uma forma de realizá-la; posteriormente, essa ideia se efetiva, toma forma pelas mãos. Esse simples emprego das mãos permite deliberar sobre os meios que serão utilizados em um ou vários sentidos. Não está previamente determinada a maneira como alguém se valerá das mãos para concretizar a obra. Existe, por conseguinte, uma liberdade, uma liberdade em manuseá-las.

A unidade corporal do *animal laborans*, isto é, a atitude do corpo, é fruto de uma determinação do processo biológico. Nessa medida, o corpo não atua livremente. São as necessidades que impõem o que o corpo precisa satisfazer; há uma mera resposta à imposição da necessidade: “o *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente.” (ARENDRT, 2016, p. 146)

Hannah Arendt vale-se desse paradigma do *animal laborans* para justificar como ele é um exemplar da sociedade da era moderna, reconfigurando o debate com as figuras do senhor e do escravo ou do pastor e do rebanho. O estabelecimento dessas duas figuras é fundamental na história da filosofia moderna; a grande alavanca da reconfiguração desses dois exemplares, o senhor e o escravo ou o pastor e o rebanho, é pensada sob o modelo de luta pela vida e pela morte. Poder-se-ia dizer que se trata de duas pessoas que lutam e põem a vida em jogo. Em nome da vitória, só o vencedor sobrevive; o derrotado ainda teria a possibilidade de preservar sua liberdade, não mais vivendo para não abandonar a sua humanidade. Permanecer livre, renunciando à vida biológica, é abandonar a humanidade: “a escravidão

veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida. *Omnis vita servitium est*” (ARENDRT, 2016, p. 147).

O paradigma, conforme Hannah Arendt, expõe um movimento duplo: o “vencido”, que exclusivamente é visto como afirmação da vida, é aquele que aceita a vida como processo biológico, como necessidade, como processo vital. Ou seja, o vencido não quer morrer, aceita ser escravo; por outro lado, o vencedor é quem vai se afirmar como aquele que se liberta da necessidade, como aquele que abre mão da vida enquanto processo biológico. Então, a partir do momento em que essas duas categorias (vencedor e vencido) são inseridas em um processo histórico, um processo civilizatório, os que venceram são os que conseguiram abrir mão da vida enquanto processo biológico.

O conflito estabelece até que ponto se estaria inclinado a avançar, a superar a animalidade do corpo em prol da humanidade; ou, no sentido contrário, até que ponto se estaria disposto a renunciar à humanidade em prol da vida física do corpo, da preservação do corpo. Para além dessa simbologia do senhor e do escravo, o *animal laborans* não foge do mundo, mas, nas palavras de Arendt, é expelido dele, na medida em que está aprisionado na privacidade do seu corpo. O *worldlessness* do *animal laborans* não se confunde com as “boas obras” da *Caritas* cristã.

A bondade cristã é pensada como uma espécie de quarta atividade. O trabalho, a obra e a ação, todas essas três atividades são características da *vita ativa*; a bondade cristã, na sua aspiração a uma espécie de pureza do ato, apesar de ser praticada neste mundo, tem um fim que se projeta e diz respeito ao além. Dois elementos tipificam essa projeção ao além por meio da pureza da bondade: em um primeiro momento, ama-se o próximo na esperança da salvação ou de não sofrer a danação eterna, mas, de uma maneira mais fundamental, a bondade não é utilitária. Não se é bom porque Deus está vendo, mas para não ser punido.

A bondade cristã tem a ver com a ideia de renúncia ao mundo, portanto este mundo é um mundo falso, passageiro, transitório. Há um mundo verdadeiro onde as coisas são eternas, e é esse mundo verdadeiro, no além, que faz parte do destino, para onde o cristão se dirige. A bondade em si ocorre quando se abre mão deste mundo, não se espera nenhuma utilidade e, por um ato de fé, concebe-se a ideia de que Deus é amor e nada do que importa está neste mundo. Há um alienamento, um estranhamento deste mundo; o produto da atividade cristã gera, na leitura de Arendt, uma alienação do meio, uma alienação que simplesmente se mostra na medida em que as coisas deste mundo não importam; tudo o que mais importa está em outro mundo, ao qual o ser humano a todo instante se projeta.

A atividade do trabalho, à vista disso, não é uma deliberação em busca de um “mundo verdadeiro”, mas, pelo fato de o *animal laborans* ter sido expulso deste mundo para dentro do próprio corpo, há um aprofundamento para dentro de si, isto é, um aprofundamento da ideia de processo vital. Esse deslocamento não é voluntário; o *animal laborans* volta-se ao corpo porque este é núcleo central. A consequência de voltar-se para o próprio corpo gera de igual modo um estranhamento do mundo. Leva-se em conta a manutenção dessas necessidades biológicas e o desdobramento, o “efeito colateral”, é não mais a durabilidade do mundo, a permanência das coisas do mundo: o corpo que consome, que interage, “devora” o mundo. É daqui, portanto, que para a autora surge a ideia inicial de *worldlessness*, uma indiferença para com as coisas fabricadas:

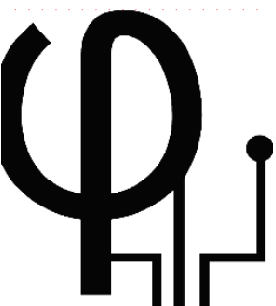
Em seu nível mais elementar, as “fadigas e penas” da obtenção das coisas necessárias à vida e os prazeres de “incorporá-las” são tão intimamente ligados entre si no ciclo da vida biológica, cujo ritmo recorrente condiciona a vida humana em seu movimento único e unilinear, que a completa eliminação da dor e do esforço do trabalho não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida especificamente humana de sua vivacidade e de sua vitalidade próprias. (ARENDDT, 2016, p. 148, grifos nossos)

Quando o indivíduo é expulso do mundo, confina-se na privacidade do corpo – segundo uma das primeiras definições que Arendt indicou de “privado”, quando se vive no privado priva-se das coisas. Quando alguém se confina na privacidade do corpo, está-se privando do mundo. O corpo é o núcleo a partir do qual são estabelecidas as ações de puro consumo de bens não duráveis.

Nessa medida, “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo” (ARENDDT, 2016, p. 156), processo este imposto pela necessidade da vida, visto que o processo biológico da vida assume a primazia na finalidade das atividades humanas. O ser humano é um ser ativo em razão da vida, e é ela que o conduz à atividade do trabalho.

O contraponto da promessa da “era moderna” – na história, o processo que vai erigir o trabalho como principal atividade representou uma espécie de “página virada” em relação ao mundo antigo – foi a alegação de que tal processo estava sendo feito em nome da liberdade. A modernidade teria essa pretensão em vista; teria como horizonte instaurar o reino da liberdade entre os humanos:

Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, e uma vez que, como vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é



somente outro modo de dizer que *vivemos em uma sociedade de trabalhadores*. Essa sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, que precedeu em vários séculos a emancipação política dos trabalhadores. A questão não é que, pela primeira vez na história, os trabalhadores tenham sido admitidos com iguais direitos no domínio público, e *sim que quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância*. Não importa o que façamos, supostamente o faremos com vistas a “prover nosso próprio sustento”; é esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo, especialmente nas profissões que poderiam fazê-lo. (ARENDDT, 2016, p. 157, *grifos nossos*)

Essa primeira sentença, segundo a qual o trabalho e o consumo são estágios, para a autora já indica que a liberdade se tornou uma imposição. A utopia marxista de ontem se concretizou sob a forma de uma liberdade, mas paradoxalmente trouxe várias sequelas; a liberdade passou a ser imposta pela própria natureza, tornou-se ao mesmo tempo uma conquista e uma imposição. À medida que a autora avança sua análise, afirma que não houve (nem há) pretensão de desfazer esse paradoxo.

2.2.1 Necessidade e Liberdade

A leitura arendtiana conduz para o momento no qual, para o indivíduo se libertar da necessidade, foi preciso pagar um preço. Paralelamente, com a alienação cristã, num primeiro momento o indivíduo “renunciou à vida”, ou seja, renunciou a ser visto como processo biológico, buscando um patamar mais elevado, buscando a liberdade. É preciso suplantar o processo biológico:

O fato é que a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida, enquanto a vitalidade e a vivacidade só podem ser conservadas na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida. (ARENDDT, 2016, p. 148)

Percebe-se aqui uma linha tênue que vai delimitar uma espécie de equilíbrio: se esse avanço oculta por completo que se é vida, isso implica um ônus; e se, por outro lado, a vida se afirma como necessidade biológica, isso implica outro ônus. De maneira mais detida, inicialmente tem-se a ideia de que a eliminação da dor e do trabalho roubaria os prazeres mais naturais da vida; então, uma sociedade voltada para o conforto e para comodidade teria de perder os prazeres da vida. Haveria uma espécie de felicidade natural, que se encontra na pura sensação de se estar vivo.

Na era moderna, diferentemente de uma ilusão, a felicidade seria um projeto encantado. A felicidade não era uma preocupação; passa a ser uma preocupação se a vida humana é entendida como ciclo vital do processo biológico. A ideia de felicidade, nas palavras da autora, está na própria alegria de se estar vivo, isto é, consiste em um desdobramento do fato de um organismo vivo estar vivo. Esse é o máximo de consciência que o *animal laborans* consegue ter, um sentimento.

Para qualquer outro ser vivo, a mera alegria de estar vivo é muito diferente da ideia de felicidade na aspiração grega. A última coisa que se esperaria nessa felicidade é a mera alegria de se estar vivo; essa felicidade poderia até implicar a renúncia à vida em nome da humanidade. A decorrência dessa eliminação da dor e do esforço, para Arendt, é justamente a própria sociedade industrial; é o que Arendt vai chamar de uma perda de vigor e vitalidade. Voltar-se incisivamente para um processo civilizatório e buscar a sofisticação ao passo de anular a dor e o esforço da vida, que são condições naturais, é perder o vigor e a vitalidade.

Consequentemente, sempre haveria um preço a ser pago por uma privação, qualquer que seja a atividade. Sendo *animal laborans*, perde-se a possibilidade de aprimorar as faculdades humanas – a capacidade de sofisticação e refinamento de apreciar as coisas belas –, restando apenas a capacidade de sentir os prazeres mais naturais da vida, isto é, de sentir a vida enquanto esforço, enquanto exaustão e regeneração, como um ciclo. O *animal laborans* é capaz de sentir a mera alegria de estar vivo. O efeito, na leitura arendtiana, é a redução da sociedade para uma simples sociedade de *animais laborans*, uma sociedade operária.

A dificuldade de pensar um equilíbrio é desmedida, pois, segundo a autora, não haveria equilíbrio, uma vez que começa a ser inserido no próprio processo histórico, e, quando ele se insere nesse processo, dá-se uma história de acidentes. O que se avançou e o ônus resultante não são recuperados, não são restituídos a uma condição natural. O esforço da vida, o processo biológico a que se estava restrito como escravo, era um desconforto. Trata-se de uma repulsa à futilidade da vida. Então, se outrora houvesse essa repulsa, ela, em reação, seria anulada. Busca-se criar um mundo que traga algum tipo de conforto; com isso, perdem-se a vitalidade e o vigor. Há simplesmente a superação de algo que se impunha sobre a vida enquanto necessidade.

Dessa maneira, por um lado a necessidade é aquilo que tolhe, que limita; por outro – e é aí que está sempre a dificuldade do equilíbrio –, o que limita é aquilo contra o qual se luta. Nessa medida, precisa-se desse algo contra o qual se luta, mas não se podem anular por completo a força e a dor:

O preço da eliminação do fardo da vida dos ombros de todos os cidadãos era enorme e de modo algum consistiu apenas na injustiça violenta de forçar uma parte da humanidade a ingressar na treva da dor e da necessidade. Como essa treva é natural, inerente à condição humana – e somente é artificial o ato de violência por meio do qual um grupo de homens tenta liberar-se dos grilhões que nos prendem a todos à necessidade e à dor –, o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida delegada. (ARENDDT, 2016, p. 147)

Dor e esforço não seriam simples sintomas; são constitutivos de uma realidade. Como nenhuma das duas figuras, dor e esforço, são eliminadas, elas retornam às avessas. À medida que se tenta combatê-las, que se tenta eliminá-las, a sociedade como um todo, projetada em larga escala, afirma-se como processo biológico; o processo civilizatório portanto se converte às avessas nessa luta por emancipação, cujo efeito final é um desdobramento da categoria do *animal laborans*. Ou seja, não se luta mais pela liberdade; não haveria mais o embate, interno a cada um de nós, entre o senhor e o escravo.

Quanto ao esforço de eliminação, consoante à leitura da autora, seria mais fácil satisfazer as necessidades, e não seria possível eliminar a compulsão do trabalho nem a sujeição à necessidade. Por mais que tenha havido progresso e aperfeiçoamento dos instrumentos, a pretensão de eliminar o trabalho, a pretensão de anestésiar a consciência de ser processo vital, teve como resultado efetivo pura e simplesmente utilizar a obra, a fabricação, a serviço do trabalho, a serviço da manutenção da vida:

O perigo aqui é óbvio. O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que seu impulso mais forte na direção dessa liberdade é sua “repugnância à futilidade” é também possível que o impulso enfraqueça à medida que essa “futilidade” parece mais fácil e passa a exigir menor esforço. Pois é ainda provável que as enormes mudanças da revolução industrial, no passado, e as mudanças ainda maiores da revolução atômica, no futuro, permaneçam como mudanças do mundo, e não mudanças da condição básica da vida humana na Terra. (ARENDDT, 2016, p. 149)

À vista disso, a vida do indivíduo que abre mão do processo vital sempre é mediada por tentativas nunca inteiramente bem-sucedidas – o indivíduo nunca seria totalmente livre. No entanto, de maneira simples, se o indivíduo é em grande medida, ou em parte, processo vital, a liberdade tem um fim. Não se pode estabelecer uma liberdade infinita. Então, no mundo, o esforço para se libertar da necessidade já se constitui como o próprio esforço da liberdade. Trata-se, portanto, de uma luta permanente pela liberdade. Não se trata de atingir um determinado patamar no qual se teria um selo de qualidade de ser cidadão livre.

A liberdade como uma conquista é decisiva, posto que a condição humana dada na sociedade moderna é a do *animal laborans*, a de uma sociedade de operários, que se tornou processo biológico; se as condições fossem outras, em que o trabalho não fosse tão glorificado, poder-se-ia lidar com a busca pela liberdade. Como contrapartida, na leitura crítica da autora o voltar-se para o corpo assume, exclusivamente, como necessidade o movimento de balança, o próprio fato de se ter voltado para o corpo, como se esse voltar-se fosse um ato de liberdade. Ignora-se que qualquer uma das situações produz inevitavelmente uma alienação: ao se voltar para o mundo, o indivíduo se esquece da natureza; ao se voltar para a natureza, se esquece do mundo.

As ferramentas e os instrumentos podem diminuir o esforço e a dor; trabalhar pode ser menos penoso, mudando-se o modo pelo qual a necessidade do trabalho é percebida. Todavia, o que não muda é a necessidade, e, se a necessidade continua existindo, enquanto processo vital o ser humano teve um começo e terá um fim – do ponto de vista individual, e não da espécie. O esforço de intervenção sobre o trabalho visa unicamente a escondê-lo, e não a eliminar a necessidade; e, ao se considerar que a noção de liberdade, para a autora, dá-se por inteira tentativa e precisaria da necessidade como uma espécie de baliza, não se poderia ter “escondido” meramente a necessidade:

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isso mudam os modos pelos quais outrora a urgente necessidade inerente ao trabalho manifestava-se a todos. *Não mudam a necessidade mesma; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos.* Algo semelhante se aplica aos produtos do trabalho, que não se tornam mais duráveis por meio da abundância. O caso é inteiramente diferente na correspondente transformação moderna do processo da obra pela introdução do princípio da divisão do trabalho. Nesse caso, a natureza da obra é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume o caráter do trabalho. *Embora as máquinas nos tenham obrigado a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição que aquele prescrito pelo ciclo dos processos naturais – e essa aceleração especificamente moderna pode nos fazer ignorar o caráter repetitivo de todo trabalho –, a repetição e a interminabilidade do processo imprimem-lhe a marca inconfundível do trabalho.* Isso é ainda mais evidente nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo; *a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo*, ou, em outras palavras, se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante. (ARENDDT, 2016, p. 154, *grifos nossos*)

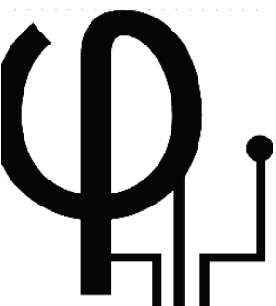
O momento em que a necessidade foi escondida foi o momento em que o corpo assumiu a primazia plena da necessidade do consumo; é a exacerbação dos desejos próprios que começa a se afirmar como um ato livre. O grau de alienação que está presente no esforço para esconder o processo vital se converte na própria afirmação do corpo enquanto processo vital. Posto isso, tem-se o rebaixamento de todas essas perspectivas, de todas essas atividades.

O princípio que justamente permitiu chegar a essa condição, na leitura arendtiana, foi a doutrina de uma sociedade sem classes de Marx. Ou seja, tal doutrina permitiu um estabelecimento da liberdade humana – para ela, Marx já era consciente disso – que não vai se referir propriamente à emancipação das classes trabalhadoras. Arendt insiste: não sendo a emancipação das classes trabalhadoras, será a emancipação do próprio trabalho. O indivíduo seria naturalmente condicionado e, por essa determinação natural, não seria livre. A única possibilidade de instauração dessa liberdade seria a própria ruptura do indivíduo em relação à natureza.

Em outros termos, Arendt rascunha que todas as atividades a partir da era moderna foram reduzidas à questão da garantia das coisas necessárias à vida, isto é, à produção dessas coisas em abundância. Trata-se de um “projeto libertário” que estava sendo explorado e desenvolvido na era moderna. A fórmula que se encontra para a libertação, mais uma vez, é a emancipação do trabalho: quando não tivesse mais com o que se preocupar, com o próprio sustento, o indivíduo teria o tempo livre, a liberdade para se dedicar às tarefas mais importantes, mais elevadas. Contudo, a “solução” encontrada foi o aumento da produtividade através da produção em abundância: ter uma reserva para não se preocupar com as coisas necessárias à vida. Mas, obviamente, a reservar estocada em algum momento acaba; assim, a única maneira de mantê-la cheia é produzir sempre em abundância.

A redução para tudo aquilo que se faz ocorreu, em primeiro lugar, na garantia das coisas necessárias à vida, que só é possível criando-se um meio para aumentar a produção; isso, por sua vez, só é possível na medida em que a prioridade das atividades é entendida como o fato de que é preciso garantir o próprio sustento. Para se emancipar, é preciso primeiro trabalhar na causa que não permite emancipar. É preciso trabalhar com aquilo que é imposto, uma condição natural em que, sem se trabalhar, não se sobrevive. Dá-se ênfase para esse momento da sobrevivência que, uma vez garantido, permite ao indivíduo tornar-se livre.

Nessas considerações acerca da alienação moderna, Hannah Arendt busca reconfigurar o próprio processo de expansão da vida: se ela aumenta, se ela acumula – por meio da própria acumulação de riqueza, do próprio aumento de produtividade –, isso não significa que ela se tornou maior do que as outras; significa que ela se expandiu de tal maneira que



as outras passaram a não ser mais vistas. Portanto, em certo sentido, a ideia de criação de coisas mais duráveis e permanentes passou a não ser mais uma preocupação; isto é, se é a dinâmica do consumo que está presente, se é essa a forma como se lida com o mundo, não mais há a preocupação em lidar com o mundo durável.

Nesse mesmo diapasão, a partir do momento em que o trabalho é menos penoso, menos doloroso, causa menos fadiga, e concentra-se mais na atividade do consumo, já há um indicativo na própria história de que, comparativamente, o trabalho é menos violento do que foi outrora. Então, Arendt afirma que a opressão e exploração que se deu no passado foi reduzida e houve um progresso na direção da não violência – das artes da violência.

Na Antiguidade, tanto os gregos quanto os romanos se valeriam dessas artes, como por exemplo da guerra, da pirataria, do governo despótico, cujo resultado principal seria a delimitação entre o vencedor e o vencido. Por meio da violência, inevitavelmente é esse o resultado a que se chega: há um derrotado, há um vitorioso. Essa arte da violência foi capaz, durante milênios, de pôr a necessidade em suspenso. O vencido passaria a assumir o papel de necessidade, do qual se abria mão. Ele representaria a necessidade, garantiria a satisfação das necessidades. Essa satisfação era colocada em suspenso; não se esperava então eliminá-la. Uma pessoa, portanto, assume o papel do *animal laborans* no lugar de outra:

O enaltecimento do trabalho e a necessidade inerente ao metabolismo com a natureza na atividade do trabalho são, ao que parece, intimamente relacionados com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência, como o emprego da força das relações humanas, ou contêm em si mesmos um elemento de violência – o que, como veremos adiante, é o caso de toda manufatura. É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente aberto as portas ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. (ARENDRT, 2016, p. 160)

A estrutura argumentativa arendtiana, na maior parte das vezes, vai se desdobrar na ideia de que as coisas no passado tinham um lugar definido. Por meio da violência, era-se livre da necessidade; então não se trata aqui de algo legítimo ou ilegítimo. Livrar-se da necessidade é torna-se livre; ser livre é ser humano. Esse fenômeno estaria, para ela, além de uma questão de justiça ou não. Trata-se justamente da possibilidade que se tem da afirmação da humanidade.

Ao longo desse processo de redução da violência no trabalho, dá-se espaço para que a necessidade volte à cena. Quando a necessidade estava em suspenso, estava mais bem localizado, identificado cada objeto; na era moderna, não se tem mais a capacidade de identificar o que é necessário e o que é livre.

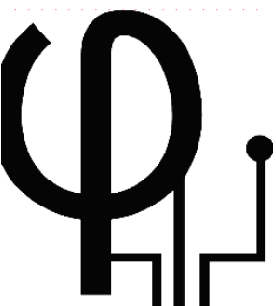
Por esse paradoxo – se por um lado houve a emancipação, por outro isso não permite verificar um aumento de liberdade, já que estas são quase antônimos que estão colocados no mesmo lugar –, Arendt reconhece que, mesmo que Marx insistisse em que o objetivo da revolução proletária não era a emancipação das classes trabalhadoras, essa emancipação, quisesse ou não, estava sendo alcançada. Mas, se o objetivo da revolução era emancipar o homem do trabalho, já se antevia o perigo de que essa segunda emancipação não resultasse em uma era de liberdade:

O risco de que a emancipação do trabalho na era moderna não só fracasse na instauração de uma era de liberdade para todos, mas, ao contrário, acabe por submeter pela primeira vez *toda a humanidade ao jugo da necessidade*, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo de uma revolução não podia ser a já alcançada emancipação das classes trabalhadoras, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho. À primeira vista, esse objetivo parece utópico, o único elemento estritamente utópico nos ensinamentos de Marx. A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, é a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente em relação ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana. (ARENDRT, 2016, p. 161)

Uma *sociedade sem classes*, na leitura de Arendt – uma sociedade homogeneamente sem classes, pensada por Karl Marx –, vai se manifestar na substituição do governo pela administração das coisas. A relação individualizada se perde, estabelecendo-se uma homogeneidade cujo propósito é a própria preservação da vida. Tudo se resume, assim, a uma questão unicamente de gestão e de administração. Há uma desindividualização dos agentes políticos. Perde-se igualmente, na compreensão arendtiana, o que é a própria vida enquanto processo biológico. Como sociedade de operários, perderam-se as condições próprias ao *animal laborans*, isto é, a própria tentativa de aproximação com o processo vital.

Assim, Hannah Arendt, em contraponto a muitos autores e autoras de sua época que acreditam que o problema substancial seria a técnica e a ciência, diferencia-se ao dizer que não foi o avanço da ciência o problema, mas sim a produção voltada para o consumo. O próprio avanço técnico-científico estava sendo sugado na etapa de produção e consumo: “o consumo isento de dor e esforço não mudaria o caráter devorador da vida biológica” (ARENDRT, 2016, p. 163).

Ora, se a única atividade que passa a ser exercida depois de todo esse processo não é nem mais propriamente o trabalho, mas o consumo, sem possibilidade de regeneração, torna-se conceitualmente plausível pensar na aniquilação através do consumo. Não há



como ter fontes renováveis que deem conta de um processo que só se expande, como o consumo. O resultado: o triunfo moderno sobre a necessidade. Esse projeto utópico marxista ocorreu porque permitiu que o *animal laborans* ocupasse a esfera pública; a esfera pública não é mais ocupada pelo cidadão, mas pelo *animal laborans*. Não há, portanto, verdadeiramente esfera pública:

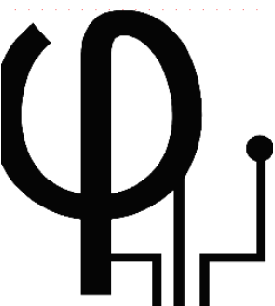
A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema 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. (ARENDR, 2016, p. 165, *grifos nossos*)

Se o público passa a ser ocupado pelo privado, ele não é mais público. Mais uma vez, trata-se de uma questão conceitual: o público é aquilo que é digno de ser visto pelos outros, que passa a existir na medida em que é interesse público. O que se exhibe são atividades privadas, e não mais públicas. Há, pois, uma exacerbação do privado.

Ao fenômeno em que o privado vem a público, Arendt o denomina de cultura de massa. A cultura de massa vai se tornar, na era moderna, a grande problemática, porque ela viria mais uma vez como uma promessa de felicidade por meio da contaminação do privado e do público; mas na verdade, nas palavras da autora, ela é mais uma infelicidade universal.

Não haveria a exigência da felicidade, mas a ascensão do *animal laborans* em público, ou a persistente exigência do *animal laborans* de obter uma felicidade que cria a infelicidade universal. O artesão e o *homo faber* não têm como prerrogativa a felicidade, mas o *animal laborans* tem a exigência da felicidade pela própria condição de ciclo natural – exaustão e regeneração:

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. Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já



se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital. (ARENDDT, 2016, p.166)

À vista disso, se essa sociedade de operários, de cultura de massa, fosse a última fronteira e não restasse nada além dela, não existiria sequer um mundo, como se este fosse algo que simplesmente aparece e desaparece, em um ciclo intermitente, levando o consumo às últimas consequências:

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 – a futilidade de uma vida que ‘não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho’. (SMITH, Adam, *A riqueza das nações*, I, 295) (ARENDDT, 2016, p. 167)

Isto posto, na visão da autora a condição do mundo e a condição humana seriam um movimento recíproco. A alienação do mundo significa, pois, a perda das experiências compartilhadas e do próprio espaço da ação. A partir do momento em que o ser humano cria o mundo e o aliena, ao mesmo tempo esse mundo passa a condicioná-lo. Nesse sentido, o potencial destrutivo seria maior que a autoalienação.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A permanente análise comparativa entre o mundo antigo e o moderno feita por Hannah Arendt, n’*A Condição Humana*, não propõe exatamente uma solução, mas reforça o problema da alienação do ser humano e, conseqüentemente, da alienação do mundo, sobretudo com o advento da era moderna: “A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (ARENDDT, 2016, p. 5).

O fenômeno da sociedade de massas, no qual o ser humano passa a ser visto como um *animal laborans*, um indivíduo que trabalha para garantir o sustento, evidencia sua relação primária, a biológica, voltada exclusivamente para a sobrevivência e para o consumo. O

trabalho [*labor*] se tornou a atividade mais importante, e as outras atividades, a da obra [*work*] e a da ação [*action*], perderam espaço.

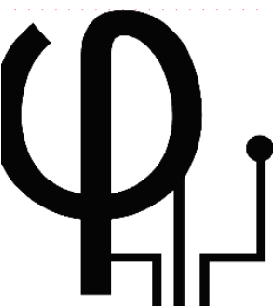
Não é propriamente a glorificação do trabalho que leva a autora a afirmar que vivemos, na era moderna, com a vitória do *animal laborans*, e que o trabalho se tornou a atividade mais importante. Foram as outras atividades que perderam espaço. Para a autora, a atividade política perdeu espaço, ao passo que o domínio privado se expandiu e ocupou o lugar que aquela ocupava antes na esfera pública.

Nesse sentido, os valores foram subvertidos; o progresso e a instrumentalização condicionaram o ser humano ao ciclo natural. Conseqüentemente, a necessidade de consumo do corpo reduziu o indivíduo à mera manutenção e satisfação dos desejos físicos. A indiferença para com a durabilidade dos objetos e o próprio mundo seria estágio do próprio processo de manutenção da vida. Necessidade e liberdade se confundem.

Na leitura arendtiana, conciliar o binômio necessidade e liberdade com o processo progressivo e o processo biológico, nos quais tudo está sendo reduzido ao consumo, é inviável, posto que a aceleração implica a transformação do consumo. Mesmo com as ferramentas e instrumentos criados para o emprego da produção, a terminalidade do trabalho é uma realidade. A aceleração dos desejos do corpo integra igualmente o processo vital; conseqüentemente, a alienação do indivíduo se dá por meio desse processo vital, inerente à natureza humana. O ser humano se vê, então, condicionado, não livre, diante da produção abundante de bens não duráveis; e o projeto libertário, que outrora ocorreria pela emancipação do trabalho, põe-se no horizonte como uma simples possibilidade.

Nesse sentido, para Hannah Arendt, infelizmente na nossa era a liberdade seria a possibilidade de ter um trabalho; ou seja, ao contrário das expectativas, tratar-se-ia da liberdade de se voltar para a vida enquanto processo biológico. Ao se tentar eliminar a dor e o esforço da vida por um mero aperfeiçoamento técnico, acabou-se por esquecer que também se é processo de alienação. O trabalho intelectual/improdutivo estaria a serviço de uma estrutura burocrática decorrente do esfacelamento da esfera público-política. O intelectual, portanto, também é reduzido ao ciclo do consumo.

Vivemos não só uma miséria política, como também uma miséria social e uma miséria econômica.



REFERÊNCIAS

Leituras principais

ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. — 2nd ed.

Originally published: Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

Leituras complementares

CORRÊA, Indi. Silêncio e solidão: algumas questões sobre filosofia moral em Hannah Arendt. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 8, n. 15, pp. 149–162, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23877>. Acesso em: 04 maio. 2021.

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

HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020.

TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2019.

