

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

JADERSON SILVA DOS SANTOS

**A PERSPECTIVA ARENDTIANA DA EXTENSÃO DO TRABALHO
[LABOR] AO PASSATEMPO [HOBBY]**

Porto Alegre
2017

JADERSON SILVA DOS SANTOS

**A PERSPECTIVA ARENDTIANA DA EXTENSÃO DO TRABALHO
[LABOR] AO PASSATEMPO [HOBBY]**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte das exigências para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
Coorientador: Dr. Nuno Miguel Pereira Castanheira

Porto Alegre
2017

CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Jaderson Silva dos

A Perspectiva Arendtiana da Extensão do Trabalho
[labor] ao Passatempo [hobby] / Jaderson Silva dos
Santos. -- 2017.

63 f.

Orientador: José Pinheiro Pertille.

Coorientador: Nuno Miguel Pereira Castanheira.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Hannah Arendt. 2. Trabalho. 3. Liberdade. 4.
Consumo. 5. Lazer. I. Pertille, José Pinheiro,
orient. II. Castanheira, Nuno Miguel Pereira,
coorient. III. Título.

JADERSON SILVA DOS SANTOS

**A PERSPECTIVA ARENDTIANA DA EXTENSÃO DO TRABALHO
[LABOR] AO PASSATEMPO [HOBBY]**

Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul, como parte
das exigências para a obtenção do título
de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
Coorientador: Dr. Nuno Miguel Pereira
Castanheira

Comissão examinadora:

Prof. Francisco Ricardo de Macedo Rüdiger

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – UFRGS

Prof. Felipe Gonçalves Silva

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – UFRGS

Porto Alegre,
2017

À memória de João Guilherme Montagna.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Marilene e Zilmar, pois sem eles nada disso seria possível. Agradeço pela confiança e por toda dedicação a mim e à minha irmã ao longo desses anos.

À minha irmã e ao meu cunhado, Jeaniny Silva e Clayton Baptista, pela paciência e companheirismo em me ajudar sempre que preciso.

Ao professor José Pinheiro Pertille pela sua disponibilidade em me orientar, bem como pelas nossas conversas e suas exposições em aula, as quais me instigam a continuar no caminho da pesquisa acadêmica.

Ao professor Nuno Miguel Pereira Castanheira pela sua disponibilidade em me orientar, pelas nossas conversas dentro e fora da universidade, bem como pelas exposições em aula que inspiraram tanto o presente trabalho como fomentaram meu interesse por filosofia política.

Ao professor Eros Moreira de Carvalho por ter me dado a oportunidade de participar de uma bolsa de Iniciação Científica, bem como pelas exposições em aula, que sempre me instigaram a continuar no curso.

À banca examinadora, professor Francisco Ricardo de Macedo Rüdiger e professor Felipe Gonçalves Silva, por aceitarem participar da banca, pelas inspiradoras exposições em aula e pelos enriquecedores comentários ao presente texto.

Aos amigos e às amigas, de dentro e de fora da universidade, Wagner Lerina, Rafaela Mattos, Daniel Sita, Rafaela Barbosa, Deomar Junior, Lucas Okano, Guilherme e Vinícius Barreto Luz, Giovana Dalmás, Lorenzo Estivallet, Lucas Melz, Lucas Rocca, Daniel Chiechelski, Thais Torres, Guinassu Castilhos, Thierry Locatelli, Maicon Pereira, Cristian Marques, Vilson Medina e Bruno Ribeiro.

A todos e a todas os/as ex-colegas de bolsa na biblioteca das humanidades (Bibsch).

Por último, e em nenhum sentido menos importante, agradeço à Rairaa Noal, minha companheira e amiga para todas as horas e todos os lugares. Obrigado pela paciência e pela dedicação!

Entretém-te, filho, entretém-te!
Deixa-te de políticas que a tua política é o trabalho,
trabalhinho, porreirinho da silva,
e salve-se quem puder que a vida é curta
e os santos não ajudam quem anda para aqui
a encher pneus com este paleio de sanzala
e ritmo de pop-xula, não é, filho?

[...]

Entretém-te, filho,
com as tuas viúvas e as tuas órfãs
que o teu delegado sindical
vai tratando da saúde aos administradores,
entretém-te,
que o ministro do trabalho
trata da saúde aos delegados sindicais,
entretém-te, filho,
que a oposição parlamentar
trata da saúde ao ministro do trabalho,
entretém-te,
que o Eanes
trata da saúde à oposição parlamentar,
entretém-te,
que o FMI
trata da saúde ao Eanes,
entretém-te, filho
e vai para a cama descansado
que há milhares de gajos inteligentes
a pensar em tudo neste mesmo instante,
enquanto tu adormeces a não pensar em nada,
milhares e milhares
de tipos inteligentes e poderosos com computadores,
redes de polícia secreta, telefones, carros de assalto,
exércitos inteiros, congressos universitários, eu sei lá!

[...]

Entretém-te, meu anjinho, entretém-te,
que eles são inteligentes,
eles ajudam, eles emprestam,
eles decidem por ti, decidem tudo por ti.

José Mário Branco (1982)

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a concepção de Hannah Arendt do trabalho na sociedade de trabalhadores/consumidores. Para tanto, o presente texto está dividido em três partes: primeiro capítulo introduzindo os conceitos-chave de *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, e, em seguida, dois outros capítulos dedicados, respectivamente, à relação entre trabalho-mundanidade e à análise do fenômeno do trabalho como um passatempo. Desse modo, serão apresentadas e discutidas as consequências da emancipação do trabalho em uma sociedade de trabalhadores.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Trabalho. Lazer. Liberdade. Consumo.

ABSTRACT

This study aims at analyzing Hannah Arendt's conception of labor in the laboring/consumer society. The present study is divided in two parts. The first chapter introduces the key-concepts of Hannah Arendt's *The Human Condition*, while the remaining two chapters analyze the relation between labor and worldliness and the phenomenon of labor as a hobby, respectively. This study provides a presentation and a discussion of the consequences of the emancipation of labor in a society of laborers.

Keywords: Hannah Arendt. Labor. Leisure. Freedom. Consumption.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O TRABALHO E O SOCIAL	10
2.1 O TRABALHO E A <i>VITA ACTIVA</i>	10
2.2 A ASCENSÃO DO SOCIAL	17
2.3 A SOCIEDADE DE TRABALHADORES	25
3 A SUPOSTA CONTRADIÇÃO MODERNA	36
3.1 A EXPERIÊNCIA DA DOR: O CARÁTER PRIVATIVO E A RELEVÂNCIA POLÍTICA	36
3.2 A EMANCIPAÇÃO DO TRABALHO	39
3.3 A GLORIFICAÇÃO DO TRABALHO	44
4 O TRABALHO [<i>LABOR</i>] E O LAZER [<i>LEISURE</i>]	48
4.1 A SOCIEDADE DE CONSUMIDORES: A PERDA DO MUNDO COMUM	48
4.2 O TRABALHO [<i>LABOR</i>] E O PASSATEMPO [<i>HOBBY</i>]	50
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS	57

1 INTRODUÇÃO

O presente texto procura estabelecer os contornos de um problema relacionado à atividade do trabalho em meados do século XX. Tal problema não se limita única e exclusivamente a um diagnóstico de época, nem tampouco seria um problema que perpassa a história em todos os seus períodos. Mais propriamente, o presente problema é um desdobramento do que no século XIX começou a tornar-se mais evidente para diferentes teóricos da sociedade, não obstante suas reflexões estivessem ainda limitadas pela visão de mundo da sua época. Nomeadamente, trata-se do problema do trabalho em uma Sociedade de Massas ou de Consumidores.

Por certo, não estamos mais nas mesmas condições que a época da discussão que aqui trataremos, porém, o problema ainda vive, embora suas conotações tenham ganhado uma nova forma, assim como outros problemas do passado ganham novos sentidos a cada nova geração. O que nos interessa aqui é traçar a sequência de eventos segundo a interpretação de uma autora específica. A discussão pode – e mesmo deve – ter diferentes abordagens, mas o que propomos aqui é apenas *uma* abordagem, sem que com isso nos confundamos com um realismo histórico. Para tanto, essa discussão nos remete à perda do fio condutor que liga os sentidos originários dos termos em questão com os fenômenos sociais e políticos atuais. Essa perda tem possibilitado o surgimento de teorias *ad hoc* sobre o trabalho – mesmo por parte de governos –, que relacionam a capacidade dos trabalhadores de resistência às dores e aos esforços tradicionalmente associados ao trabalho com uma disposição para trabalhar mais horas semanais durante mais anos.

Nesse sentido, o nosso texto tratará dos fundamentos do termo “trabalho”, bem como de uma das alternativas que tem se tornado uma tendência nas discussões a respeito dessa relação entre tempo e trabalho. Para isso, estaremos em torno d’*A Condição Humana* (1958) de Hannah Arendt, onde o tratamento sobre a atividade do trabalho recebe contornos mais amplos, referindo-se a um elemento comum dentro da sociedade. De um modo geral, a autora não sugere que temos de evitar alternativas diante dos rumos que o trabalho tem tomado; pelo contrário, ela nos diz que a alternativa para a qual os teóricos têm se voltado com maior empenho não parece minimizar o problema em relação à jornada de trabalho, senão, favorecê-lo. A nossa discussão se estende à sociedade em que o trabalho é transformado em atividade modelo, assim indicando que grande parte dos problemas políticos contemporâneos têm

relação com o modo como a sociedade está estruturada, seja denominado-a de Sociedade de Massas ou de Sociedade Afluente, como o faz Herbert Marcuse (1968).

No presente texto, pretendemos tratar da questão única e exclusivamente do ponto de vista arendtiano. A questão desloca-se a partir de um percurso desde a antiguidade clássica até os nossos dias, de modo que o tema aqui exposto diz intimamente respeito à filosofia política contemporânea. Em outras palavras, Hannah Arendt realiza uma reconstrução histórico-conceitual dos termos que compõem a *vita activa*. Um dos problemas específicos tratados aqui é o da tendência da sociedade à valorização de práticas voltadas para a indústria do entretenimento cada vez mais em destaque e em proporção muito maior do que o tempo dedicado a questões políticas. Quer dizer, as ruas e os estádios lotam com milhares de pessoas para uma partida de futebol, enquanto o interesse da sociedade em debates públicos ou de cunho político vem sendo negligenciado, reduzindo-se a um pequeno número de pessoas e grupos interessados ainda nesse espaço de ação.

O debate em torno do conformismo inerente à sociedade estará pressuposto nesta reflexão. A sociedade de que partiremos é a chamada “sociedade de massas” e, a esse respeito, é válido notarmos que a concepção de “sociedade de massas” é decorrente da cultura de massas e não da cultura popular. Ou seja, estas não são a mesma coisa. Uma implica na massificação ou modificação dos objetos para consumo rápido e geral, a outra se refere a atividades ou bens culturais com as quais as camadas mais populares se identificam. Por exemplo, como bem podemos observar com as mudanças no sistema político brasileiro e as pautas dos partidos, a tendência ou, mais propriamente, o horizonte do país tem sido em direção a uma sociedade de massas, em que o aspecto do consumo generalizado a todas as camadas tem sido mais privilegiado do que os direitos civis e políticos às mesmas. Nas palavras do historiador José Murilo de Carvalho:

[...] a cultura do consumo dificulta o desatamento do nó que torna tão lenta a marcha da cidadania entre nós, qual seja, a incapacidade do sistema representativo de produzir resultados que impliquem a redução da desigualdade e o fim da divisão dos brasileiros em castas separadas pela educação, pela renda, pela cor (CARVALHO, 2016, p. 228).

Sendo assim, no que se segue apresentamos a problemática do seguinte modo: o primeiro capítulo está dividido em três seções, as duas primeiras introduzindo os conceitos centrais d’*A Condição Humana* (1958) de Hannah Arendt, ao passo que a terceira seção estabelece o problema do qual estamos tratando no presente texto. Em seguida, o segundo capítulo, também dividido em três seções, ocupa-se do fenômeno moderno que originou o problema apontado por Hannah Arendt, a saber, a glorificação moderna do trabalho

simultânea à defesa da tese da emancipação deste. Já o último capítulo, dividido em duas seções, aborda os dois temas principais do texto, a sociedade de consumo e a extensão do trabalho em um passatempo. Por fim, apresentamos as considerações finais do tema aqui abordado.

2 O TRABALHO E O SOCIAL

O presente capítulo serve de preparo para o problema central deste texto: na primeira seção é apresentada a concepção arendtiana da atividade humana do trabalho; já a segunda seção volta-se para a questão do advento do social, isto é, da genealogia arendtiana do surgimento da ideia de sociedade; assim, a terceira e última seção apresenta a ideia da sociedade de trabalhadores e o problema envolvido nessa concepção.

2.1 O TRABALHO E A *VITA ACTIVA*

De acordo com Hannah Arendt em *A Condição Humana* (1958),¹ a atividade do trabalho [*labor*] desempenha um papel significativo na vida dos sujeitos, não como mera atividade humana de ocupação diária, mas como uma das três atividades humanas principais daquilo a que ela chamou *vita activa*. Podemos dizer que tal atividade se refere ao corpo vivo, propriamente falando, cuja finalidade visa à sustentação do próprio processo vital, isto é, visa tudo aquilo que seja necessário para a *subsistência* do trabalhador e do corpo social.

Essa atividade, além de estar envolvida na dinâmica de sustentação do processo vital, está também envolvida em outra dinâmica que é a de trocas com o meio. Ou seja, nela há uma dimensão reprodutiva e natural, de modo que podemos afirmar que a atividade do trabalho é justamente aquela atividade que nos envolve com as necessidades vitais da nossa existência, isto é, com aquela dimensão das futilidades da vida. Com o termo “futilidade”, Arendt designa a característica que a existência adquire quando dedicada às satisfações básicas para a manutenção da vida. No entanto, não é que a satisfação das necessidades seja insignificante ou um disparate, mas o fato é que essa satisfação não tem efetivamente permanência e durabilidade. Chamar a satisfação de “futilidade” está envolvido com o sentido de sempre-recorrência de um vazio que clama por ser preenchido ou satisfeito, de forma que o sentimento de permanência que provém dessa satisfação não passa de uma falsa concretude, isto é, de uma superficialidade em comparação com os objetos concretos que compõem a realidade. Esse “preenchimento” se esvai logo que o corpo se sente satisfeito, assim o mantendo em um processo recorrente. Nesse sentido, a atividade da “obra [*work*] e o seus produtos”, como veremos mais adiante, “conferem uma medida de permanência e durabilidade à *futilidade* da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano” (ARENDR,

¹ Uso ao longo deste trabalho tanto a versão em inglês (ARENDR, 1958) quanto a tradução para o português de Roberto Raposo com revisão técnica e apresentação de Adriano Correia (2016).

1958, grifo nosso, p. 8). Essa característica da nossa existência que nos coloca em relação de dependência com a necessidade de *subsistência* [*Lebensunterhalt*].² Por sua vez, devemos destacar que essa atividade era, originalmente, aquela que os antigos mais desprezavam, quando comparada às demais atividades que constituem a vida ativa, pois, justamente, estar ligado à manutenção da vida não é algo *propriamente* humano, mas é o tipo de envolvimento que partilhamos com os outros animais.³

Na atividade do trabalho, o trabalhador está envolvido em uma dinâmica com a natureza e, assim, ele se concentra em seu próprio corpo, ou, mais especificamente, em sua própria existência. Essa concentração é uma experiência capaz de nos desligar ou alienar do mundo em que estamos inseridos e nos individualizar a tal ponto que esse mundo comum de coisas parece quase inteiramente independente dela. Por consequência, há nessa atividade um modo próprio de se relacionar com os outros e com as coisas, isto é, estamos falando do modo de relacionamento do trabalhador, ou, apropriando-se dos termos arendtianos, o ponto de vista do *animal laborans*.⁴ O que importa enquanto *animal laborans* é o processo de produção e consumo inerentes à manutenção da vida biológica. Essa experiência nos capacita viver as fadigas e penas associadas à atividade do trabalho que, mais tarde, são exauridas no processo de consumo. Em outras palavras, o trabalho está intimamente relacionado com o movimento cíclico de satisfação de uma carência que sentimos diariamente. Se esse movimento tem seu término apenas com a morte do sujeito, então, enquanto esse sujeito estiver vivo, o processo de produção e consumo do trabalho não terá fim, independente da perspectiva que adotemos frente a ele.

Além disso, para fins de entendimento, devemos também destacar que a produção originariamente envolvida nessa atividade é a produção de bens de consumo, ou seja, o *telos* da produção na atividade do trabalho é o consumo de coisas que não têm o aspecto de durabilidade, assim como o *telos* desse consumo que se segue da produção é a reposição de energia para o sujeito estar disposto a realizar a atividade de produção novamente, no dia seguinte. O que Arendt quer dizer é que, os produtos do trabalho, ou, “[...] produtos do metabolismo do homem com a natureza” (ARENDDT, 1958, p. 118), não duram, eles se

² Cf. ARENDT, 1967, p. 37.

³ “Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano”. (ARENDDT, 1958, p. 84).

⁴ Pensemos, por exemplo, na definição dos seres humanos como *animal rationale* (um termo latino oriundo da incompreensão de *zoon logon ekhon*). Essa é uma maneira de definir o ser (do) humano ancorado em um modo específico e limitado de ser. Ou seja, embora esse modo de ser não esgote a totalidade de perspectivas ou modos de se relacionar que compõem a existência humana, ele é *um* dos modos de se relacionar com os outros e de lidar com as coisas no mundo.

extinguem no próprio ato de consumo e, portanto, não exercem resistência a ponto de serem considerados propriamente “coisas”. Sendo assim, não deixar coisas duráveis para trás é o que é imposto ao *animal laborans* e o faz, diariamente, voltar-se à atividade do trabalho. Por meio desse ciclo, o trabalho persiste em constante presença para a nossa existência.

A partir das características vistas acima, dois aspectos tanto dessa atividade em particular quanto das próprias atividades humanas em geral se fazem necessários. Primeiramente, para cada atividade humana constituinte da *vita activa* há uma *condição* correspondente. Isso se deve ao fato de que, segundo Arendt (1958), não podemos saber se há ou não uma natureza humana; a única coisa que nos é dada conhecer, e que se aproxima de uma “natureza humana”, é o fato de que somos condicionados, pois tudo aquilo com que nós entramos em contato torna-se imediatamente uma condição da nossa existência. Assim, a condição da existência humana que corresponde à atividade do trabalho é a própria *vida* e, por isso, enquanto estivermos vivos, rotineiramente voltaremos a repetir “[...] o movimento circular de nossas funções corporais” (ARENDDT, 2006, p. 348).

Em segundo lugar, e explicitando o que já mencionamos acima, a atividade do trabalho nos é imposta por via da *necessidade*. Ou seja, dizer que há o sentimento de uma “*falta de*” ou uma *carência* a qual buscamos preencher diariamente, é outra maneira de dizer que a necessidade desempenha um papel significativo para cada organismo vivo. Essa necessidade não é outra coisa senão a própria necessidade de se manter vivo que acompanha os sujeitos. Ela determina quais são as atividades humanas e as atividades *propriamente* humanas. Dito de outro modo, nós temos as atividades que estão sujeitas à necessidade e que são desempenhadas pelos seres humanos e pelos animais em geral, e, as atividades que são unicamente desempenhadas pelos seres humanos e podem estar libertas dessa necessidade. Afinal de contas, a dicotomia entre necessidade e liberdade tem papel determinante na obra de Hannah Arendt e serve para melhor compreendermos a importância de cada atividade e condição da existência humana.

Nessa sequência, à primeira vista, pode parecer que a atividade do trabalho, uma vez envolvendo um processo de *produção e consumo*, está sob o signo tanto da necessidade como da liberdade, ou seja, a *produção* decorrendo da necessidade a qual estamos sujeitos e o *consumo* sendo fruto de certa liberdade que desfrutamos. Porém, lembremos que esses dois estágios do processo vital são interdependentes e suas respectivas realizações são devidas única e exclusivamente a uma carência diária, isto é, às necessidades vitais. Por conseguinte, ambos os estágios têm origem na necessidade. Embora a existência humana, segundo Arendt,

se divida em dois aspectos diferentes, disso não se segue que cada atividade humana possa conter em si a necessidade e a liberdade. Isso pode ficar mais claro com o que vem a seguir.

Até aqui, apresentamos apenas *uma* das três categorias ou atividades principais da *vita activa*. Contudo, apesar de não abordarmos um problema diretamente envolvido com as outras *duas* atividades, a elucidação de ambas pode ser bastante útil para a compreensão dos aspectos significativos da atividade aqui problematizada. Sendo assim, outra experiência básica entre as experiências que compõem a *vita activa*, para Arendt, é a experiência ou perspectiva do *homo faber*.⁵ Essa perspectiva nos remete à atividade da obra [*work*] ou fabricação [*fabrication*], cuja capacidade consiste em que a existência humana seja não meramente portadora de sentido, mas também criadora deste. É através dessa atividade que criamos objetos que resistem ao tempo e condicionam a nossa existência. Ou seja, a atividade da obra é a criadora daquilo que tem o aspecto de durabilidade. Para Hannah Arendt, essa criação de objetos é a construção de um mundo de coisas que é interposto entre o produtor (artesão ou artista) e a natureza. Somente através desse acoplamento somos capazes de transformar em um artifício o que era antes um mero dado. Dito assim, a condição da existência humana correspondente à obra é a *mundanidade* [*worldliness*], isto é, a capacidade de criar um mundo de objetos. Portanto, essa atividade constitui a “não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana” (ARENDDT, 1958, p. 7), ou, o mundo como artifício humano.

Apesar de o produtor, nessa atividade, ser um fabricante de coisas com permanência, a atividade humana da obra está ainda vinculada com a necessidade. Segundo Arendt (1958), na antiguidade clássica os artesãos não eram considerados cidadãos livres, pois, de acordo com os critérios da época, eles prescindiam de duas das condições para isso: ao fixarem contrato de trabalho, os artesãos deixavam de constituir liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita.⁶ Além disso, podemos perceber com mais clareza esse vínculo entre a obra e a necessidade quando tomamos tal atividade a partir da perspectiva do *animal laborans*. Os instrumentos da obra também são, não de um modo geral, instrumentos para a manutenção da vida biológica na medida em que têm o caráter de utilidade. Esses instrumentos são úteis para o trabalhador *subsistir*.⁷ Portanto, a atividade humana da obra ou

⁵ Notemos que aqui não é mais a experiência de um *animal*, mas a experiência de uma atividade que já é considerada própria dos seres humanos (*homo*), embora ainda não esteja liberta daquilo que envolve o processo vital do indivíduo e da espécie humana em geral, como veremos mais adiante.

⁶ Cf. ARENDT, 1958, nota de rodapé 4, p. 12-13.

⁷ “As ferramentas e instrumentos” da obra “podem suavizar consideravelmente o esforço do trabalho”; eles “[...] não pertencem ao processo do consumo, mas são parte integrante do mundo de objetos de uso”. (ARENDDT, 1958, p. 121).

fabricação, para os antigos, recebia um valor intermediário entre as outras atividades humanas fundamentais. O valor era intermediário, pois, se, de um lado, as funções da atividade do trabalho eram aquelas funções que os seres humanos partilhavam com os animais em geral, então, por outro lado, a terceira atividade a ser abordada aqui é justamente a atividade *propriamente* humana.

A atividade *propriamente* humana da *vita activa*, além de *propriamente* política, é a *ação* [*action*]. Segundo Arendt, essa atividade humana é “a única atividade que ocorre diretamente entre os homens” (ARENDDT, 1958, p. 7). Sua condição da existência humana é a *pluralidade*. Por assim dizer, a pluralidade significa que todos os seres humanos têm a diferença como característica comum. O que determinou, por exemplo, a experiência política na *pólis* grega foi a noção de que era uma comunidade de diferentes, em que “a excelência produzia belos feitos” (ARENDDT, 1958, p. 12). Assim, essa pluralidade é a experiência política básica que serve de princípio de distinção para todos os diferentes, isto é, para todos os cidadãos, no sentido do período grego clássico. A ação é sempre um colocar algo novo no mundo, não como um mero produto,⁸ mas como uma atitude inovadora em um espaço composto de seres plurais. Está contida nela sempre a característica da imprevisibilidade.⁹ Essa é a única atividade, entre as demais atividades da *vita activa*, que está vinculada à *liberdade*. A liberdade aparece aqui no sentido de libertar-se da sujeição às necessidades vitais. Com isso, de acordo com Arendt (1958), a liberdade não se dá pela eliminação da necessidade, mas, ao contrário, a liberdade é conquistada em tentativas de se libertar dessa necessidade, porém, nunca sendo totalmente bem-sucedido. Isso constitui, portanto, a experiência básica do *sujeito de ação*.

Todas essas condições têm certa relação com a política; no entanto, a pluralidade é aquela que tem a relação mais próxima. Essa presença da política nas diferentes dimensões deve-se às condições mais gerais da existência humana, a *natalidade* e a *mortalidade*. Esta última é a categoria central do pensamento metafísico; a categoria central do pensamento político, segundo Arendt (1958), é a natalidade. A natalidade está intimamente ligada à atividade da ação.

Assim, podemos compreender que cada uma das dimensões apresentadas até aqui não são estanques em absoluto. As divisões e distinções arendtianas são feitas no sentido de compreendermos e analisarmos a existência humana e, por consequência, nenhuma dessas

⁸ Se podemos falar, com propriedade, em um produto da ação, certamente esse produto é a memória. Ou seja, a memória é o efeito ou aquilo que permanece das ações humanas.

⁹ Isso distingue essa concepção de ação de outras concepções com um peso moral envolvido.

divisões e distinções deve ser concebida como estática em geral. Ao invés disso, elas são permeáveis de modo que uma condição pode ou deve estar presente nas demais, apesar de não estar com a mesma força exercida na dimensão que lhe é própria.

Agora passemos para uma caracterização mais detalhada de outro termo que estamos utilizando por aqui e que merece maiores considerações. Como o próprio termo “atividade” já indica, o que reúne os três pontos de vista ou modos de se relacionar – com a natureza, com as coisas e com os outros - elencados acima é o fato de serem constituintes da vida *activa*. Mais especificamente, são atividades de *a-skholia*, isto é, in-quietude, ao passo que o que constituiria uma *vita contemplativa* seria a *skholé*,¹⁰ ou seja, ócio, quietude ou *ter-tempo*, no sentido de uma abstenção dessas atividades. Desse modo, a *vita activa* recebe o seu sentido devido ao ponto de vista da contemplação, de modo que ela é caracterizada pela “falta de tempo”.

Originalmente, o termo *vita activa* designava “uma vida dedicada aos assuntos público-políticos” (ARENDDT, 1958, p. 12). Na antiguidade, o termo não designava as coisas necessárias e úteis à vida, isto é, as atividades humanas do trabalho e da obra. *Vita activa*, no sentido grego, pode ser identificado, de acordo com o emprego de Aristóteles em seus escritos de ética e política, como *bios politikos*. Esse modo de vida dividia espaço tanto com o *bios theorétikos* (modo de vida contemplativo do filósofo) quanto com o *bios apolaustikos* (modo de vida dedicado aos prazeres do corpo). Mais propriamente, o que relacionava esses três modos de vida considerados livres era o fato de se ocuparem do *belo*: produzir belos feitos, consumir coisas belas da natureza ou, simplesmente, contemplar a beleza do eterno. Hannah Arendt nos diz que já em Aristóteles podemos encontrar certa hierarquia, herdada de Platão, entre esses três modos de vida. Isso se deve, segundo Arendt, a um acréscimo à concepção do modo de vida que seria verdadeiramente livre para os antigos: ser livre é estar liberto de e ter cessado toda atividade de in-quietude [*a-skholia/nec-otium*].¹¹

A partir desse critério, temos a ruptura dos filósofos com a política no pensamento político ocidental.

O que queremos dizer é que, a vida dedicada aos prazeres do corpo é compreendida como um modo de vida secundário, ao passo que a *bios politikos* (a vida do cidadão) é rebaixada às coisas necessárias à experiência da contemplação, isto é, ao modo próprio de vida dos filósofos. A *vita activa* enquanto *a-skholia* cobre não apenas a ação, mas passa a

¹⁰ Essa palavra é a raiz etimológica de outra muito conhecida entre nós, a saber, “escola” (latim: *schola*).

¹¹ “[...] Esta ocupação me manteve muito ocupado para fazer muito ou na política ou em meus próprios assuntos; de fato, meu serviço a Deus me reduziu à extrema pobreza” (PLATO, 1954, tradução nossa, 23b-c).

cobrir também a atividade humana do trabalho e da obra. Em outras palavras, o seu critério de demarcação passa a ser não mais a liberdade, mas a característica da in-quietude. Portanto, a *vita activa* ganhou seu sentido de in-quietude enquanto compreendida como meio de alcançar a *vita contemplativa* que, como vimos anteriormente, é a quietude [*skholé*] de todas as atividades.

Hannah Arendt utilizou o termo *vita activa* segundo esse critério de atividade de *a-skholia*, embora rejeitasse a hierarquia apresentada acima entre esse modo de vida e a *vita contemplativa*. A escolha pela atividade do trabalho, da obra e da ação, por parte da autora, carrega o sentido pré-platônico e não mantém relação com o ponto de vista da contemplação, pois, se fosse assim, seria considerada como a atividade mais elevada entre as três atividades da *vita activa* a atividade da obra ou fabricação e não a atividade da ação, cara ao pensamento político. Para concluir, podemos fornecer outra distinção importante para a compreensão da *vita activa* de um modo geral, a saber, a distinção entre *imortalidade* e *eternidade*.

Era característico da *vita activa* a busca por imortalidade, isto é, “uma vida sem morte nesta Terra e neste mundo” (ARENDR, 1958, p. 18). Isso significava que o reconhecimento dos belos feitos de um cidadão, perante os demais seres mortais, carregava o sentido de uma maneira de imortalizar a sua figura através de algo durável no mundo, podendo isso ser “obras, feitos e palavras” (ARENDR, 1958, p. 19). Tal busca por imortalidade se distinguia por ser a atitude de um sujeito que, embora não pudesse tornar a si próprio imortal, buscava transcender a efemeridade da vida através de objetos, palavras ou ações que tivessem certo aspecto de permanência e durabilidade. Contudo, em contraposição a essa atitude, havia a experiência do eterno, experiência própria da *vita contemplativa*. Essa experiência era considerada como fora do tempo, não se restringindo a qualquer atividade em específico, nem a atividade do pensamento, “que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras” e “é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria” (ARENDR, 1958, p. 20). A eternidade só seria acessível através da *skholé*, ou seja, da quietude ou ócio, que está ligado à isenção das atividades de *a-skholia*, conforme vimos acima.

Portanto, a atividade humana do trabalho ocupa um espaço notório em meio à *vita activa*, apesar de que, entre as atividades constituintes desse modo de vida, ela tenha sido considerada a atividade mais ínfima.

Vimos nesta seção as características da atividade do trabalho, o papel do *animal laborans* enquanto modo de relação dos seres humanos, o significado da sujeição às

necessidades vitais que está atrelada a essa atividade, as demais atividades ou experiências fundamentais da existência humana com suas correspondentes condições de existência, o desenvolvimento histórico do termo *vita activa* e o seu sentido oriundo da *vita contemplativa*. Contudo, é de suma importância não tomarmos as caracterizações de Hannah Arendt como um neoaristotelismo normativo e refundacionista ou como um niilismo crítico e desconstrutivista (FORTI, 2001). O que a autora faz consiste em simplesmente buscar a experiência originária fundadora dos termos amplamente conhecidos nos debates públicos de hoje em dia através dos escritos de filósofos, historiadores, poetas e literários do passado.¹² O propósito de Arendt é, antes de mais, explorar os termos nos seus sentidos originais seguidos dos posteriores desenvolvimentos históricos, ao invés de reafirmá-los no tempo presente prescindindo dos eventos que os acompanham.¹³ Desse modo, o propósito é “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 1958, p. 5). Se levarmos esse ponto em consideração, podemos melhor figurar e situar o pensamento arendtiano do papel das atividades humanas que vimos acima, bem como os posteriores desdobramentos históricos que veremos nas seções seguintes.

2.2 A ASCENSÃO DO SOCIAL

A ascensão do social é o obscurecimento da distinção público-privado e o surgimento da noção de “sociedade” devido ao desdobramento de concepções de “estar junto” [*being together*] que orientavam os indivíduos em suas vidas privadas. Para traçar os principais aspectos do surgimento desse modo de organização, devemos primeiro marcar como eram compreendidos o domínio público e o domínio privado. Tendo esses domínios como base, podemos então passar à análise das razões mais específicas a respeito do *Social* que Hannah Arendt se propôs a investigar.

Em um primeiro momento, podemos mostrar como, de um modo geral, a noção de “*público*” envolve o que foi visto acima. Nesse sentido, Hannah Arendt nos diz que, na antiguidade grega, o termo “*público*” designava justamente o espaço próprio da atividade humana da ação [*action*]. O espaço público ou espaço político é o local de aparecimento da pluralidade humana, como vimos na seção anterior. Isto é, o local de aparecimento da

¹² Esse parece ser o conteúdo de Arendt para a realização de uma *fenomenologia política*.

¹³ A propósito disso, Seyla Benhabib fala do “método” de Arendt como: “[...] a tentativa de pensar através da história humana sedimentada em camadas de linguagem. Nós devemos aprender a identificar aqueles momentos de ruptura, deslocamento e desarticulação na história. Em tais momentos, a linguagem é a testemunha para as mais profundas transformações se situando na vida humana, [...] no sentido de um ato criativo de 're-memorar' [*re-membering*], isto é, de reunir as 'memórias' [*members*] de um todo, de um repensar que liberta os potenciais perdidos do passado”. (BENHABIB, 1992, tradução nossa, p. 92).

pluralidade de perspectivas. O domínio ou espaço público era pressuposto como o domínio da liberdade para os gregos e tinha por princípio que os seus membros dessem as suas próprias regras e leis. Este era o princípio de organização da vida na *pólis* grega. Os cidadãos estavam livres da sujeição às futilidades da vida e somente no espaço público havia a possibilidade de cada um dos membros escolher como gostaria de ser visto e ouvido pelos demais. O que era peculiar a esse espaço da visibilidade era o fato de ser imune às necessidades e aos interesses característicos do domínio privado. Assim, os cidadãos gregos participavam desse local de aparecimento que lhes permitia certa liberdade de autoconstituição através do confronto entre as diversas perspectivas. Esse confronto não era físico, mas por meios de palavras, pois, segundo Arendt, a violência era pré-*pólis* ou pré-política.

Outra característica que Arendt encontra nesse domínio é a de que havia isonomia presente entre os cidadãos. Esse sentido de isonomia grego era compatível com o sentido republicano dos romanos de igualdade, ou seja, “estar feliz por estar entre seus pares”, de modo que se distingue, portanto, de igualdade natural ou econômica. Ou seja, nesse sentido muito específico do espaço público grego, é a igualdade que preserva a diferença como qualidade comum dos membros. Portanto, essa igualdade não é tal que todos tenham apenas isoladamente, mas antes é um conjunto de regras das relações para que subsista a singularidade de cada um em igual medida.

Dito isso, temos a relação entre os cidadãos sob o modo da persuasão e do convencimento. Esse espaço era o local da realização conjunta de duas atividades das comunidades *propriamente* humanas que são consideradas políticas por excelência e constitutivas da *bios politikos*, a saber, a *léxis* [discurso] e *práxis* [ação]. Essa união da ação e do discurso é o que distingue a noção de espaço público como um “*estar junto*” de outras noções meramente gregárias, ou seja, o espaço público *enquanto* espaço da ação e do discurso é o que condiciona o “*estar junto*”.¹⁴ Arendt nos diz que na tradição filosófica, todas as doutrinas justificaram a convivência política por uma finalidade que os indivíduos deveriam tender e não, como no sentido originário, por estarem juntos partilhando de um mundo comum de significados. Tal mundo comum é aquele capaz de colocar em relação, por um

¹⁴ “[...] a ação e o discurso, das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil” (ARENDDT, 1958, p. 25).

lado, os cidadãos contemporâneos, e, por outro lado, os cidadãos já falecidos ou que ainda estavam por vir.¹⁵

Sendo assim, Arendt concebe dois sentidos para o termo “público” que, embora mantenham uma relação próxima, podem ser abordados separadamente.

O primeiro sentido de “público” designa tudo aquilo que pode ser visto e ouvido por todas as pessoas (ARENDR, 1958). Arendt ressalta com isso o importante papel que a aparência desempenha para a nossa concepção de realidade objetiva. Disso se segue que, sentimentos e emoções têm um aspecto de incerteza enquanto não forem externalizados através dos nossos discursos e ações. Esses sentimentos que se dão em privado assumem aparecimento público e maior realidade quando partilhados com outros sujeitos. Arendt destaca que, segundo o sentido originário de “público”, não era qualquer assunto que tinha relevância para esse domínio, isto é, nem todos os assuntos são dignos de ser vistos e ser ouvidos pelos outros. Contudo, não havia um descrédito ao privado, mas ao contrário, alguns assuntos têm sua importância reconhecida somente enquanto assuntos privados.

O segundo sentido que Arendt (1958) compreende de “público” é o sentido de um mundo que é comum a todos e que se distingue do mundo privado, no qual possuímos um lugar privadamente. Tal mundo comum é aquilo que constitui um espaço-entre [*in-between*] que, ao mesmo tempo, nos separa e relaciona (ARENDR, 1958). Esse mundo, embora seja comum a todos nós, é apreendido por cada um de uma perspectiva diferente. Ele nos hospeda e conserva, mas também hospeda e conserva o conjunto de significados, instituições e objetos duráveis no contexto dos quais estamos em constante relação. Assim, podemos dizer que não estamos apenas *no* mundo, mas que somos *do* mundo. Hannah Arendt ilustra o papel que o mundo comum desempenha segundo a analogia de pessoas ocupando uma mesa: quando estamos sentados ao redor de uma mesa, ela consegue nos separar e relacionar entre si de tal modo que estamos em relação uns com os outros sem que estejamos “uns sobre os outros” (ARENDR, 1958, p. 52).

Dessa maneira, Arendt caracteriza a noção de um conjunto de pessoas ou um “coletivo” de maneira diferente daquela da sociedade de massas, em que persevera a ideia de um interesse comum dos membros seguido de um apagamento de certa pluralidade humana. O mundo comum, portanto, é o espaço onde ocorre a relação com os objetos duráveis (feitos ou palavras) criados pelas próprias mãos humanas e a relação com as outras pessoas que habitam este mundo e o apreendem a partir de perspectivas diferentes. Essa última

¹⁵ Aqui temos o segundo sentido de “mundo” na obra de Arendt. Se antes tínhamos o mundo artificial do *homo faber*, agora tratamos do mundo comum constituído de agentes políticos.

característica é justamente o que constitui o acesso à realidade objetiva, ou seja, um espaço de diferentes opiniões que confirmam, negam ou divergem das nossas opiniões, as quais no espaço pré-público são meramente subjetivas.¹⁶

Passemos agora a considerar a *esfera privada*. Assim como abordamos o domínio público, comecemos traçando as características do domínio privado que marcam a sua relação com as categorias anteriormente expostas na seção acima. Para começar, na antiguidade grega, o “privado” era o espaço referente à família [*oikia*]. Tal domínio do lar era o domínio de profunda desigualdade entre os membros, na medida em que, nesse espaço, o chefe da família era o próprio cidadão da *pólis*, o qual era o único que tomava as decisões pelos demais membros. O lar era constituído pelas mulheres, filhos e escravos, os quais garantiam a manutenção da sua própria vida e da vida do chefe da família, assim permitindo que este último fosse livre para os assuntos públicos, pois ser um cidadão da *pólis* equivalia a estar liberto das tarefas que envolviam a mera sobrevivência. Por isso, na antiguidade grega, embora a liberdade do espaço público fosse fundada na igualdade entre os membros,¹⁷ essa liberdade não era estendida para fora dos limites desse espaço e sequer princípios de justiça estavam envolvidos. Desse modo, o espaço privado era dominado por uma profunda desigualdade entre os membros.¹⁸

Nesse sentido, essa esfera do lar tinha por finalidade a produção daquilo que é necessário à satisfação das necessidades. As atividades que pertenciam a essa esfera eram as atividades do trabalho [*labor*] e da obra [*work*], pois, como vimos na seção anterior, a primeira atividade visava à manutenção do processo vital, ao passo que a última visava à fabricação de instrumentos para essa manutenção. Por conseguinte, a esfera do lar era a esfera da necessidade. As atividades que se referem à própria sustentação de energia para o corpo vivo e que eram partilhadas entre seres humanos e animais tinham seu lugar nesse domínio. Portanto, nele tínhamos o espaço dedicado quase que exclusivamente às satisfações das futilidades da vida.

Assim como o termo “público”, Arendt considera dois sentidos de “privado”, conforme a antiguidade grega. O primeiro sentido de “privado” tem relação com a palavra

¹⁶ Desse modo, o mundo comum não é apenas um estoque de significados e instituições imutáveis. Mas, pelo contrário, na medida em que somos capazes de *agir* individual ou conjuntamente, podemos não só conservá-lo, como também transformá-lo.

¹⁷ “Ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado” (ARENDR, 1958, p. 33).

¹⁸ A propósito disso, Arendt diz que “[...] é verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significava viver entre os pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’ que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado” (ARENDR, 1958, grifo nosso, p. 39-40).

grega *to idion*, a qual se refere aquilo que é próprio ao indivíduo, isto é, a experiência somente com aquilo que lhe é próprio. Isso determina o primeiro sentido de “privado”, ou seja, “privado” como *privação*. Esse sentido carrega a noção de que viver uma vida privada é estar fora do mundo comum com coisas comuns [*koinon*] que são próprias de uma vida verdadeiramente humana e que constituem a realidade ou objetividade. O sujeito que vive a sua privação não é capaz de manter relações objetivas com os demais e limita a sua experiência às coisas tão efêmeras quanto a sua vida, pois está privado do contato com os objetos duráveis em geral. Por conseguinte, esse sujeito acaba por estar privado de ser visto e ouvido pelos outros habitantes do mundo que compõe a pluralidade de perspectivas.

O segundo sentido que Arendt encontra no termo “privado” é o de um lugar próprio no mundo capaz de conservar e esconder o que não é digno de aparição pública. Hannah Arendt, com esse sentido, apresenta uma noção de propriedade privada¹⁹ como um lugar no mundo que garante a proteção frente ao espaço público. Garantir um lugar privado no mundo não era apenas uma condição para participar da experiência política na *pólis*, mas também para preservar certas experiências da aparição pública. Perder a sua condição humana tinha relação com não ter um lugar próprio no mundo e, desse modo, os indivíduos sem um lar próprio, na maioria dos casos, eram considerados escravos ou era dito viverem como um.

Quanto às atividades humanas relacionadas com o privado, o trabalho é a experiência básica e central que tinha seu lugar apenas nesse âmbito. Logo, a experiência da *privatividade*, de acordo com a leitura de Arendt, era tão importante quanto o aparecimento em público, uma vez que a sua importância se centrava em produção da vida a partir dos contornos de seu lar.

A interpretação de Hannah Arendt da íntima relação entre o domínio público e o domínio privado procura mostrar que, desde o seu estabelecimento mais nítido na antiguidade grega, na medida em que uma civilização dilui um desses domínios, conseqüentemente, ela dissolve o outro também. Assim, em *A Condição Humana*, a pensadora política dedica-se a mostrar como as categorias acima mudam de sentido e exercem diferentes influências sobre as formas de organizações políticas e as vidas individuais, ao longo dos séculos até os nossos dias, de tal modo que expressam significados jamais vistos anteriormente na história das civilizações. Dentre essas categorias políticas, há na leitura de Hannah Arendt uma categoria

¹⁹ Arendt nos diz que falar em “propriedade” já pressupunha a privatividade, na antiguidade. Por assim dizer, “propriedade privada” expressaria uma tautologia. Ademais, tenhamos o cuidado de não confundir essa noção de propriedade privada com a noção moderna que concebe propriedade em termos de apropriação e acumulação de riqueza.

em especial que merece a atenção devido ao seu impacto desde a era moderna até a contemporaneidade. Essa categoria é a do *Social*.

A ascensão do social tem seu início mais propriamente na era moderna, conforme o apagamento da distinção entre o público e o privado vem a se tornar mais nítido. O social ou a própria noção de “sociedade” tem forte impacto no pensamento corrente da época moderna, principalmente, no que tange às teorias políticas, na medida em que os seus interesses e preocupações estão voltadas não meramente na vida do sujeito, mas na vida da sociedade. Por isso, Hannah Arendt acredita que essa nova perspectiva é o que justifica a passagem do modo de organização administrativo do âmbito familiar das instituições antigas para uma dimensão mais ampla de um Estado-nação, concebido à imagem de um aglomerado de famílias.

Essa passagem do público e privado para o social manifesta-se em *duas* circunstâncias específicas. A primeira circunstância é linguística, consistindo na noção de que a tradução do grego para o latim de *zoon politikon* para *animal socialis* marca a perda inconsciente de um sentido propriamente político. Arendt pensa que isso se justifica na medida em que a atividade humana da ação [*action*] pressupunha sempre a noção de “estar junto”, a qual pode também ser interpretada como um modo de vida meramente gregário. Ou seja, isso significa que, com a substituição do político pelo social, não há apenas o apagamento de uma experiência originária, mas há também a aniquilação da possibilidade da atividade humana da ação em prol de uma perspectiva do comportamento, visto que era pressuposto dessa atividade a possibilidade de um novo começo. Isso determina uma perda de sentido, isto é, a perda inconsciente de um sentido propriamente político de “estar junto”.

Contudo, a nova forma de “estar junto” não deixa espaço para o novo. O que temos é o domínio da naturalidade da vida biológica, isto é, a nova forma de vida em conjunto é partilhada por todos os seres vivos pelo fato de ser uma característica que nos é imposta pela necessidade biológica. Há o apagamento da contingência em troca da expansão do caráter de necessidade, uma vez que os traços desse domínio do social, no mundo grego, eram característicos do mundo vivido na *privatidade*. Perde-se, assim, o critério que permitia transcender a necessidade natural e buscar um modo de organização *propriamente* humano.

Já a segunda circunstância seria a de que a palavra latina *societas* desempenha um papel crucial para a concepção de um governo hierárquico. Essa palavra tinha o sentido de “grupo de pessoas com um propósito específico”. No período clássico grego, esse sentido poderia se referir tanto ao ato de cometer um crime quanto à aliança de um grupo para governar outro. No primeiro caso, não havia instituição grega que correspondesse a esse

sentido. Assim, essa atitude era *apenas* do domínio privado. Já no segundo caso, embora a noção correspondesse a algumas formas específicas de governo, esse “governo sob outro” era também facilmente atribuído à esfera do lar, dado que o chefe de família era quem governava os demais membros. Desse modo, a partir desse quadro temos estabelecido o que Arendt chama de “sociedade do gênero humano” [*societas generis humani*], a qual se restringe ao limite imposto aos seres humanos pelas necessidades da vida biológica, bem como admite uma compreensão generalizadora da espécie, seja como uma *Sociedade de Trabalhadores* ou como uma *Sociedade de Consumidores*, conforme veremos mais adiante. A partir disso, podemos dizer que “o termo ‘social’ começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental” (ARENDDT, 1958, p. 24).

Se na antiguidade tínhamos um modelo de organização política que nitidamente se dividia entre as atividades “relativas a um mundo comum” e as atividades “relativas à manutenção da vida” (ARENDDT, 1958, p. 28), agora na modernidade temos uma organização que corresponde a uma gigantesca família de âmbito nacional. Ou seja, estamos diante da passagem da cidade-Estado para o Estado-nação. Arendt traça essa passagem como o declínio da dicotomia entre público e privado para a dicotomia entre *sociedade* e *intimidade*. A respeito da intimidade, Arendt diz que não seria propriamente um espaço, pois seria restrito à mera subjetividade do indivíduo,²⁰ ao passo que a sociedade seria uma forma de organização que pressupõe de seus membros certo comportamento fundado em um interesse ou opinião única. Esse “conformismo inerente a toda sociedade” (ARENDDT, 1958, p. 39) provém da estrutura familiar dos antigos, em que a opinião do chefe do lar deveria ser a opinião do todo familiar para, então, evitar certa desunião do grupo.²¹ De acordo com Arendt, mesmo o governo hierárquico que sempre pressupunha alguém no comando, na sociedade, torna-se uma espécie de governo de ninguém,²² isto é, uma burocracia. Essa burocracia é aquilo que supomos ser o interesse social condensado em uma única opinião, ou seja, uma única perspectiva que representa o suposto interesse comum do “coletivo”. Arendt destaca que isso não significa que o governo de ninguém seja um “não-governo”, mas em certos casos, ele pode ser tão nocivo quanto as antigas formas de organizações políticas.

²⁰ Arendt acredita que aí temos um movimento de contração: a passagem da privatividade que outrora era demarcada pelos contornos de um território na Terra para a privatividade demarcada pelos contornos do nosso corpo.

²¹ Em “Reflexões sobre Little Rock”, de 1959, Arendt (2004, p. 274) afirma que o conformismo é uma característica de toda sociedade, “[...] na medida em que só são admitidos num determinado grupo social aqueles que se conformam com os traços gerais de diversidade que mantêm o grupo unido”.

²² Isto é, de nenhuma pessoa em particular, como um rei, um presidente, um chefe de Estado ou um déspota.

Um dos traços mais marcantes da análise da ascensão do social é o fato de, na modernidade, ter ocorrido uma normatização dos indivíduos na medida em que a ação foi substituída pelo comportamento uniforme como “principal forma de relação humana” (ARENDR, 1958, p. 41). Está aí pressuposto uma noção de igualdade baseada não na igualdade entre os pares, a qual era pautada em atitudes espontâneas e na insubstituibilidade de cada pessoa, mas na igualdade de sujeição aos poderes e decisões de quem estiver comandando o governo. Dessa maneira, para Arendt, a modernidade foi o palco do surgimento da ciência econômica e de seu instrumento técnico que é a estatística; o que, devido ao concomitante advento da sociedade, mais tarde, torna-se a principal ciência social. Doravante, os indivíduos se reconhecem como seres sociais e aqueles que não respeitam ou não se adaptam a tais comportamentos são considerados, segundo Arendt, como “associais ou anormais” (ARENDR, 1958, p. 42).

Ora, o que Arendt está pretendendo demonstrar com a sua interpretação do surgimento da noção de “sociedade” é o que podemos encontrar em teorias sociais abrangentes a partir da modernidade. Tais teorias pretendem rastrear o comportamento de um grande número de pessoas. Contudo, para o estabelecimento disso, essas teorias dependem inteiramente da estatística, a qual Arendt identifica como “o tratamento matemático da realidade” (ARENDR, 1958, p. 43). De acordo com a autora, na medida em que aplicamos as leis da estatística à política e à história, as ações e eventos humanos tornam-se raridades ou meros “desvios de gráficos”, que tendem a diminuir conforme o crescimento populacional da sociedade. O ponto crucial aqui é que a tolerância frente a essas “ações e eventos raros” tende a diminuir progressivamente em vista do estabelecimento de uma “realidade científica” apoiada no suposto interesse comum e na estatística.²³ Ou seja, ações e eventos tendem a ser vistos como um problema para o desenvolvimento da sociedade.

Nesse sentido, Arendt sustenta que, para solucionar essas “perturbações”, os economistas liberais modernos introduziram uma espécie de “ficção comunística” [*communistic fiction*],²⁴ o que, nas palavras de Arendt, seria “supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com ‘uma mão invisível’ guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes” (ARENDR, 1958, p. 44). É

²³ “A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência” (ARENDR, 1958, p. 43).

²⁴ Na tradução de Roberto Raposo (2016) temos como “ficção *comunista*”. Contudo, isso pode gerar compreensões tendenciosas e até mesmo anacrônicas do texto de Arendt, de modo que, para evitar isso, traduzo por “ficção *comunística*”.

inerente à burocracia essa “ficção comunística”, pois esta possibilita colocar nos rumos de uma administração impessoal aquelas ações e eventos ou aqueles “traços antiquados” que ainda ressoam em camadas da sociedade ditas “atrasadas”. Esses “desvios” herdados dos antigos eram, no início da modernidade, tomados como historicamente raros, e passam, de agora em diante, a ser compreendidos segundo a “realidade científica” imposta pela perspectiva da sociedade, a saber, como tão fictícios quanto à própria “ficção comunística”. Desse modo, o estabelecimento da ciência econômica como ciência social privilegiada possibilitou que as regras de comportamento fossem aplicadas não somente a poucos grupos de uma nação, mas a todas as suas camadas. Isso determinou, de acordo com Arendt, a sociedade como a sociedade de massas, de modo que “o ‘comportamento social’ converteu-se em modelo de todas as áreas da vida” (ARENDR, 1958, p. 45). Por conseguinte, os modos das relações humanas reduzem-se ao nível de procedimentos socialmente aceitáveis.

Sendo assim, torna-se vigente a esfera do social como uma substituição das antigas características próprias do público ou político às antigas características próprias do privado. Com isso, temos a rejeição do que era antes ação [*action*] espontânea em troca de um “estilo de vida” já pré-determinado aos “sujeitos sociais”, ou seja, em vista de padrões de comportamento. O surgimento da sociedade é, nas palavras de Arendt, “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” (ARENDR, 1958, p. 38).

Vimos nesta seção os fundamentos da distinção entre público e privado e o seu desenvolvimento na distinção social e íntimo, o caráter expansionista da perspectiva social e os problemas atrelados a ele. Na próxima seção veremos quais são as direções que Arendt aponta para essa noção de interesse único e a sua convergência com as modernas teorias a respeito da atividade do trabalho. Mais especificamente, veremos os problemas que tal convergência acarreta para a vida dos sujeitos.

2.3 A SOCIEDADE DE TRABALHADORES

Nesta seção chegamos ao problema que orienta todo o nosso presente texto. Aqui nos defrontamos com alguns dos fenômenos próprios da era moderna e com suas respectivas consequências no mundo moderno.²⁵ Dado o que foi visto acima a respeito do advento do

²⁵ Ao final do *Prólogo d'A Condição Humana*, Arendt faz uma importante distinção entre a era moderna e o mundo moderno: “Cientificamente, a *era moderna*, que começou no século XVII, terminou no limiar do século

social, podemos afirmar que, devido a esse advento da *zoé* à *pólis*, a atividade do trabalho pôde ganhar aparição pública, e, inicialmente em conjunto com a atividade da obra, configurar a mentalidade moderna em torno de si. Isso significa que, na sociedade, os modos de relação do antigo espaço privado, modos estes administrativos, ganham luz pública, de modo que o modelo de governo torna-se uma administração pública em vista das necessidades vitais. Por outro lado, é digno observarmos que a revolucionária ascensão do social também é devedora das atividades da antiga privatividade. Em especial, da atividade do trabalho.

O traço devorador e expansionista da esfera do social só pôde efetivar-se com tamanha aceleração na modernidade na medida em que a atividade do trabalho e a sua característica de manutenção do processo vital atingiram o domínio público.²⁶ Se a preocupação com as necessidades da vida antes estavam restritas aos contornos do lar, o interesse pelo cuidado com a espécie humana agora atinge uma escala global e torna-se o motor da sociedade. Em outras palavras, graças à inclusão do *animal laborans* e do *homo faber* na esfera pública, os seres humanos puderam ser identificados como animais sociais que visam manterem-se vivos e dar continuidade à sua espécie. Para Arendt, a partir dessa nova perspectiva, a vida *propriamente* humana estava ameaçada. A sociedade visa apenas preservar uma vida gregária, não a vida entre os pares, como vimos na seção anterior.

Em que consiste uma sociedade de trabalhadores e qual organização política essa sociedade estabelece? A sociedade de trabalhadores é aquela que estabelece a atividade do trabalho como a atividade mais significativa entre as mais diversas comunidades e a qual deve ditar os valores a serem seguidos nas relações interpessoais de seus membros. Todos os membros de uma sociedade trabalhadora não precisam ser literalmente trabalhadores; no entanto, todos devem identificar as suas tarefas e funções com a atividade de prover a manutenção de sua vida ou de sua família. Se levamos em conta o fato de que a única atividade capaz de sustentar tal critério é aquela que a vida é a sua condição, então, por conseguinte, todas as atividades devem relacionar-se com a atividade do trabalho.

Assim, não apenas governados, mas também governantes identificam suas funções com o trabalho. Nas palavras de Arendt, “até presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como um emprego necessário à vida da sociedade” (ARENDR, 1958, p. 5). A satisfação das necessidades perde seu caráter meramente individual e passa a ganhar proporções sociais de modo que a própria sociedade torna-se uma espécie de macroindivíduo

XX; Politicamente, *o mundo moderno* em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (1958, grifo nosso, p. 6).

²⁶ Os fatores específicos que levaram a essa chegada serão vistos no próximo capítulo.

em busca da manutenção de sua vida. Para a satisfação de suas necessidades, a sociedade depende exclusivamente do trabalho empregado pelas diferentes camadas que a compõe. Para isso, o trabalho teve de sair do âmbito privado e aderir ao espaço público como modo de relação predominante entre os indivíduos. Nesse sentido, Arendt acredita que a própria atividade do trabalho teve de ceder a certa modificação: na antiguidade, o caráter de processo ou a ideia de *processualidade* da atividade do trabalho²⁷ estava sempre vinculado a um movimento circular e uniforme restrito pelas leis [*nomos*] da cidade – que são a ela opostos, na medida em que preservam o caráter de permanência dos objetos – ao espaço da privacidade; com a publicidade da atividade do trabalho, o processo se mantém, embora sob um novo aspecto, isto é, transformado em “progressivo desenvolvimento” (ARENDR, 1958, p. 47) da sociedade, rompendo com o ciclo recorrente e incessante da privacidade. Isso foi crucial para determinar o crescimento acelerado e devorador obtido pela sociedade. Na leitura de Arendt, essa nova noção de processualidade é a causa do crescimento artificial do natural ou do que conhecemos por “progresso da humanidade”.

Para Arendt, esse crescimento expressou-se através da descoberta do crescimento da produtividade do trabalho, traço marcante da modernidade. A partir disso, tivemos a organização do trabalho pela *divisão do trabalho*.²⁸ O que é importante notar aqui é o fato de que essa divisão só foi possível devido à atividade do trabalho ser elevada ao espaço público, pois apenas nesse espaço os indivíduos podem atingir a sua excelência [*aretê*], se consideramos a noção clássica de excelência como um feito que essencialmente ocorre no *espaço-entre* as pessoas.²⁹ Contudo, no âmbito do social – e esse é o contexto moderno -, essa *excelência* não assume mais aquela aparência de uma realização entre pessoas, mas se expressa anonimamente na figura do “progresso da humanidade”, referido acima. Por conseguinte, em virtude da íntima relação entre *aretê* e *espaço público* ter resistido ao aparecimento da sociedade na era moderna (embora essa resistência tenha dado a ela um novo aspecto), podemos agora falar também em uma relação entre *aretê* e trabalho, o que parece nos sugerir uma transformação no próprio sentido da palavra “trabalho”, na medida em que pretende indicar instâncias dessa atividade (entendida como atividade privada do ser humano

²⁷ Enquanto a característica do trabalho é a processualidade, as características da obra e da ação são, respectivamente, a projetualidade e a liberdade.

²⁸ Entendida como as “modernas condições de trabalho, nas quais uma atividade é dividida e atomizada em um sem-número de pequenas manipulações” (ARENDR, 1958, p. 47).

²⁹ Ou seja, apenas em um espaço público o trabalho “poderia ser organizado e dividido” (ARENDR, 1958, p. 87-88).

com a natureza) que possibilitariam a realização de grandes feitos, como antigamente era esperado das “atividades superiores”.

Essa e outras transformações na compreensão da atividade do trabalho são efeitos das modificações no sentido dos termos relacionados em novos contextos. Não se restringindo apenas a uma discussão linguística, Arendt pretende mostrar que tais transformações acompanham transformações factuais, isto é, do modo dos seres humanos agirem no mundo e de se organizarem politicamente.

Esse tópico impele-nos ao ponto que aqui serve aos nossos propósitos:

Lembremos o que vimos inicialmente a respeito dessa atividade: a atividade do trabalho é a experiência que nos capacita viver as “fadigas e penas”, fruto da relação entre os seres humanos e a natureza, e que, mais tarde, são exauridas no processo de consumo. Etimologicamente, “trabalho” surge do latim *tripaliare* [tortura], uma variante de *tripalium* (o instrumento de tortura composto de três paus). Inicialmente, o sentido da palavra era o de “sofrer”. A seguir, passa por “esforçar-se”, “lutar” e “pugnar”, para enfim chegar à noção que nos é mais familiar, como a de “trabalhar”.³⁰ Essas definições preliminares permitem uma melhor compreensão da delimitação realizada pela própria Arendt em *A Condição Humana*. A autora rastreia, em diferentes línguas europeias, um denominador comum da palavra “trabalho”, como *labor* (inglês), *laborare* (latim) *ponos* (grego), *travail* (francês), *Arbeit* (alemão), em que todas essas palavras têm forte relação com “dor e esforço”, ou nas suas palavras, “fadigas e penas”.³¹ Além disso, a própria palavra “trabalhador”, que designa um adjetivo derivado do substantivo “trabalho”, tem sua origem apenas no século XIV (CUNHA, 2010). Fenômeno que parece já antecipar um pano de fundo em que diferentes teorias sociais buscaram fundamento.

Já a relação entre tempo [*Zeit*] e trabalho [*Arbeit*], como temos visto, centra-se no fato de que os produtos do trabalho não permanecem tempo suficiente para tornarem-se propriamente “coisas”, ou seja, desaparecem assim que são consumidos. Esse fato acarreta a constante presença dessa atividade na vida dos seres humanos, de sorte que o termo em questão “permanece como um substantivo verbal classificado com o gerúndio” (ARENDR, 1958, p. 80), como nas frases comumente enunciadas, por exemplo, “estar *trabalhando* em algo” ou “*trabalhando* em determinado local”. Dessa maneira, a relação entre o tempo e o trabalho indica que este está mais intimamente vinculado ao tempo presente ou, mais

³⁰ Estar em um engajamento ativo com a natureza ou o ambiente.

³¹ A ideia de certa deformação do corpo parece estar subjacente a essas definições, o que vai de encontro com a função dessa atividade, isto é, de trocas com o meio ou de relação do corpo com a natureza.

precisamente, ao relato de experiência imediata do indivíduo. Em manuais (HOUAISS, 2008; CUNHA, 2010), a palavra “trabalho” é identificada com “ocupar-se em alguma atividade” ou “exercer um ofício”, o que do ponto de vista da temporalidade é o mesmo que “manter algo ativo”, ou ainda, do ponto de vista que nós estamos tratando, “trabalho” significa uma atividade que frequentemente se faz presente, muito embora seus produtos sejam inconstantes. É especificamente essa característica que a distingue da obra, cuja resistência consegue “se opor e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos” (ARENDDT, 1958, p. 137), deixando coisas atrás de si e servindo de confirmação de experiências passadas. Desse modo, na atividade do trabalho, “o único elemento que goza de relativa durabilidade é a própria atividade” (CORREIA, 2014, p. 55).

A respeito desse ponto, é proveitoso observarmos que, na antiguidade, a lógica em relação ao escravo era a de que, quanto mais alguém se ocupasse com atividades voltadas para as necessidades da vida, menos humano deveria ser considerado. Para os antigos, a natureza inumana do escravo era justificada pela sua constante sujeição às necessidades da vida. Apesar de todos os seres humanos estarem fadados à manutenção da vida por meio de atividades como o trabalho [*ponos*] e a obra [*ergon*], alguns poucos subjugarão outros tantos para que pudessem livrar-se das atividades de satisfação de necessidades básicas de sua vida [*zoé*] e, assim, terem tempo suficiente para as atividades alicerçadas pela liberdade, numa espécie de segunda vida [*bios*]. Ou seja, para eles, o *animal laborans* era apenas o animal mais desenvolvido que habitava a Terra (ARENDDT, 1958). Segundo a leitura de Arendt da literatura clássica, “trabalhar” era sinônimo de “ser escravo da necessidade”, de modo que esta escravidão era própria da condição humana no pensamento grego. Por isso, no caso específico da antiguidade, algumas pessoas tornaram outras seus escravos. A finalidade era “excluir o trabalho das condições da vida do ser humano” (ARENDDT, 1958, p. 84), sujeitando outros seres humanos à necessidade, por via da força.³² Resumindo, as atividades não eram menosprezadas por serem exercidas por “escravos”, mas as atividades em si mesmas eram consideradas “escravizadoras”.

Na tradução alemã d’*A Condição Humana* (1967), o termo “*Art*” aparece conforme Arendt caracteriza a “vida da *espécie*” em relação aos outros tipos de vida. Tal termo pode ser traduzido, de acordo com os dicionários (2006; 2009), como “*espécie*”, “*forma*”, “*gênero*” ou um “*modo*”. Em um sentido propriamente fenomenológico, podemos compreendê-lo como

³² Segundo esse raciocínio, “[...] a mesma atividade pode ser sinal de servilismo se o que estiver em jogo não for a independência pessoal, e sim a mera sobrevivência”, isto é, “se não for uma expressão de soberania, mas de sujeição à necessidade” (ARENDDT, 1958, p. 83).

um *modo de vida* ou um *modo de ser-no-mundo* [*in-der-Welt-sein*].³³ Assim, em meio às modificações que, linguística e factualmente, ocorreram com os modos de vida em diferentes épocas até culminar na eleição do *animal laborans* como o modo de vida supremo *par excellence*, Arendt busca destacar ao final do terceiro capítulo d'*A Condição Humana* o novo horizonte que começa a se configurar, nessa sociedade, com o início do mundo moderno. Em seu texto “*O Conceito de História: o Antigo e o Moderno*” (1961), Arendt sintetiza, sistematicamente, a série de modos de vida que compõe ou compuseram o quadro do pensamento ocidental até quase os nossos dias:

[...] a antiguidade grega concordava que o mais alto modo de vida humana era despendido em uma *pólis* e que a suprema capacidade humana era a fala – *zoon politikon* e *zoon logon echon*, na famosa definição dupla de Aristóteles; Roma e a filosofia medieval definiram o ser humano como *animal rationale*; nos estágios iniciais da era moderna, o ser humano era pensado, primeiramente, como *homo faber*; até que, no século XIX, o ser humano era interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade que a vida humana é capaz (ARENDR, 1961, p. 63).

Esse seria, em um tom um tanto simplificado, o fundo no qual Arendt está abordando a condição humana. Contudo, contra esse mesmo fundo, a própria Arendt nos sugere que “seria adequado para o mundo em que vivemos definir o *ser humano* como um *ser capaz de ação*; pois essa capacidade parece ter se tornado o centro de todas as outras capacidades humanas” (ARENDR, 1961, grifos nossos, p. 63). E a capacidade de agir em um mundo comum tende a se tornar, até o final da vida da autora, o horizonte de seus escritos sobre política. A dificuldade está em encontrar um espaço próprio para a ação em uma “política do *animal laborans*”, isto é, em um espaço público cujo modo de vida supremo é aquele modo preocupado apenas com a satisfação de necessidades vitais, sem deixar aberto um *espaço-entre* pessoas concretas para a realização de uma liberdade política, de fato.³⁴

De um modo geral, o projeto crítico de Arendt volta-se contra os postulados modernos que reivindicam uma “natureza humana” cunhada no individualismo e no conformismo em relação aos costumes. Mais especificamente, Hannah Arendt critica os teóricos modernos por estes postularem uma emancipação do trabalho, ao mesmo tempo em que são responsáveis pela vitória do *animal laborans* sob todos os outros *modos ou possibilidades de ser* (do) humano. Essa contradição tornou-se manifesta na modernidade devido ao “desprezo pelo trabalho na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna” (ARENDR, 1958, p. 93), os

³³ Isso significa uma autointerpretação dos seres humanos numa determinada época.

³⁴ Como temos visto, o contexto do *Social* opera através da normatização de comportamentos, o que hoje identificamos como um modo de organização puramente exclusivo, ao invés de inclusivo. Quer dizer, não incluindo grupos de origens diferentes e com demandas que fogem das tradicionais “normas e leis” que regem esse espaço.

quais se devem, respectivamente, a desconfiança do esforço doloroso desde a antiguidade e a dignificação da produtividade na modernidade, os dois aspectos subjetivos presentes na atividade do trabalho.

A *emancipação do trabalho*, segundo Arendt, não é o mesmo que a emancipação da classe trabalhadora ou dos indivíduos que trabalham, porém, significa que a atividade do trabalho emancipa a si mesma, ou seja, a própria atividade se emancipa em relação aos indivíduos. Por essa via, a atividade em questão libertar-se-ia da *necessidade* [*Notwendigkeit*] a ela atrelada e passaria a ser compreendida de um ponto de vista da *liberdade* [*Freiheit*]. O trabalho tornar-se, segundo essa ótica, também uma expressão da liberdade humana, de tal modo que não seriam os trabalhadores os sujeitos dessa atividade, mas ela seria “a senhora de si mesma”, para usar uma expressão moderna.

A autora está aqui criticando, mais especificamente, a ideia de uma sociedade em que os *trabalhadores* já não trabalham por causa da necessidade diária que a futilidade ou caráter efêmero da vida demanda, mas como se o trabalho por eles realizado fosse equivalente a um mero *passatempo* [*hobby*] no qual fruem o tempo livre [*Freizeit*] e gozam de certa liberdade,³⁵ ou seja, como se fosse uma atividade de mero *entretenimento* [*Unterhaltung*]. No entanto, Arendt nos diz que essa ideia de emancipação do trabalho não é vista como uma interrupção do ciclo de produção e consumo inerentes à atividade do trabalho, mas significa apenas uma espécie de método diferenciado desse ciclo que já não está vinculado à *dor subjetiva*³⁶ e, portanto, passa a ser um fluxo livre sem relacionamento com os indivíduos. O que acontece é que há um apagamento dos trabalhadores e uma glorificação da própria atividade através dessa emancipação do trabalho. Quer dizer, não há um rompimento com a tradição que glorifica a atividade moderna, mas, pelo contrário, há um deslocamento dos limites do termo “trabalho” para além da extensão de “necessidade” e passa, doravante, a cobrir a própria dicotomia em si mesma, *necessidade-liberdade*. Isso acarreta em uma modificação no próprio sentido de “liberdade” [*Freiheit*], como veremos.

Essa perspectiva do trabalho como um passatempo somente é possível na medida em que “o trabalho e o consumo são senão dois estágios de um mesmo processo, o qual é imposto ao seres humanos pelas necessidades da vida” (ARENDR, 1958, p. 126), ou seja, tratar de

³⁵ Essa liberdade distingue-se da liberdade que temos visto acima, a liberdade política [*Politischen Freiheit*].

³⁶ Entendida como aquele sentimento que, em relação ao trabalho, cumpre a função de nos informar que estamos sujeitos às necessidades vitais. Ou seja, apesar desse sentimento ser capaz de nos privar do mundo que nos circunda no momento em que é sentido, ele não nos priva do reconhecimento de uma experiência em si mesma; pelo contrário, ele a intensifica.

uma sociedade de trabalhadores é o mesmo que tratar de uma *sociedade de consumidores*.³⁷ Quer dizer, aquela é a outra face desta. A sociedade de consumidores decorre diretamente dessa ideia de emancipação do trabalho, na medida em que essa emancipação não visa à conquista de tempo livre para as “atividades superiores e mais significativas” (ARENDT, 1958, p. 5), como os modernos pensavam, mas esse tempo vago tem sido gasto com atividades de *lazer* ou de *entretenimento*, caracterizadas também pelo consumo e, portanto, pelo preenchimento de uma necessidade.

De acordo com Arendt, “o entretenimento, como o trabalho e sono, é irrevogavelmente parte do processo da vida biológica” (ARENDT, 1961, p. 205), o que significa que, apesar do entretenimento, na sua relação com o trabalho, parecer um período do dia no qual estamos desfrutando de liberdade, na verdade, essa atividade também é experienciada por via da necessidade. Ela cumpre meramente um papel de recompor a energia do *animal laborans* gasta nas “dores e esforços” do trabalho. Isso se torna significativo, quando refletimos sobre a única atividade que, para os modernos, poderia significar a experiência da liberdade em uma sociedade de trabalhadores.³⁸ O ponto crucial é que essa atividade opera em uma dinâmica entre aparência e essência: pelo seu aspecto externo, o entretenimento aparenta estar vinculado à liberdade, pois não sentimos a presença das “fadigas e penas”, isto é, da dor quando estamos entretidos; porém, essa atividade está essencialmente ainda vinculada àquelas atividades sob a marca da necessidade, visto que ela somente é demandada por causa da condição humana da vida, a qual busca entretenimento para regenerar o corpo após as “fadigas e penas” do trabalho.

Dessa maneira, o outro lado de um *animal laborans* é o moderno *homo economicus*,³⁹ que se assenta em uma teoria do comportamento coerente, isto é, em um conformismo dos indivíduos em relação à sociedade. Nessa perspectiva, a figura moderna do trabalhador tem por complemento a figura do consumidor. Tal relacionamento fica evidente quando consideramos os produtos de ambas atividades em discussão. Tanto os produtos do trabalho quanto os produtos do entretenimento são bens de consumo e não são bens duráveis. Os bens de consumo são incapazes de resistir ao processo vital e sustentar um caráter de permanência no mundo, com o seu caráter de objeto ou sua objetividade. Esse traço é característico das

³⁷ Também conhecida como Sociedade de Massas [*Mass Society*].

³⁸ Nas palavras de Arendt: “[...] é realmente notável observar como é plausível para o pensamento moderno considerar o divertimento [*playfulness*] a fonte da liberdade [*freedom/Freiheit*]” (ARENDT, 1958, p. 127).

³⁹ De acordo com Gremaud *et al.* (2011), podemos definir o *homo economicus* como “[...] a imagem do indivíduo cujas ações sempre racionais derivam exclusivamente de seus interesses econômicos dentro da sociedade”.

atividades exigidas pela vida, pois, para esta, “é indiferente a *coisidade* [*thingness*] de um objeto” (ARENDT, 1961, p. 208). Do ponto de vista da condição humana da vida, o que importa é a funcionalidade e não a durabilidade das coisas; é a sua função para satisfazer uma necessidade, seja da vida individual ou da vida da sociedade. Desse modo, uma sociedade de consumidores tem a vida [*zoé*], e não o mundo, como o centro de sua preocupação. Como os processos vitais nunca são preenchidos completamente e dia após dia os indivíduos retornam às atividades aí envolvidas, a dinâmica do entretenimento, que é a mesma do trabalho, funciona através de “mais e mais consumo e mais e mais entretenimento” (ARENDT, 1961, p. 211). O seu veredicto é o de que todas as atividades ou ocupações devem ser um modo de “ganhar a vida” [*making a living*],⁴⁰ bem como o seu problema inerente é o de que:

[...] uma sociedade de consumidores, possivelmente, não consegue saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem exclusivamente ao espaço de aparências mundanas, pois sua atitude em direção a todos os objetos, a atitude de consumo, implica em arruinar tudo que ela toca (ARENDT, 1961, 211).

Desde a modernidade, período no qual a figura do trabalhador transformou-se na própria figura da sociedade, a atividade de entretenimento (o tempo entre o trabalho e o sono) tem constantemente ganho mais espaço. A relação entre o trabalho e o entretenimento pode ser encontrada nos romanos através da expressão “*panis et circenses*”, cujo destino seria o de manter o povo entretido. Ou seja, “*pão*” como objeto da labuta diária e “*circo*” como objeto de consumo para entreter as massas e recompor a sua energia para um novo dia de trabalho pesado. Segundo Arendt, na antiguidade, podemos encontrar também a busca por tempo livre,⁴¹ que era distinta tanto da quietude [*skholé*], como temos visto nas seções acima, quanto da preguiça [*aergia*], a qual “tinha as mesmas conotações que tem para nós”, muito embora, no primeiro caso, “uma vida de *skholé* não fosse considerada uma vida indolente” (ARENDT, 1958, p. 82), como tem sido para o pensamento moderno. Em uma sociedade de trabalhadores/consumidores, a *skholé* é a *quietude* de entretenimento. Assim, ocorre uma modificação na ideia de lazer. Contudo, nesse novo contexto, nós não estamos quietos, pois estar “entretido” significa “estar fazendo algo no tempo”. Sendo assim, é a continuação do processo vital, ainda que com a aparência de liberdade.

Quais são as consequências políticas para um cenário onde as atividades executadas anteriormente como trabalho passam a ser compreendidas como entretenimento e a estender-se ao domínio que previamente pertencia ao ócio, à *skholé*?

⁴⁰ Traduzido por Roberto Raposo (2016) como “prover o próprio sustento”.

⁴¹ Em grego, *skholazousin*.

O trabalho compreendido como entretenimento não é, na verdade, a experiência da liberdade ou a emancipação política dos trabalhadores, mas apenas um prolongamento da atividade do trabalho a atividades que não estariam originalmente nela incluídas. Ou seja, a atividade do trabalho torna-se o sujeito no processo vital de produção e consumo. O apagamento da única coisa que nos informa dessa necessidade, isto é, da dor subjetiva, equivale a transformar cada um de nós em uma máquina de trabalho que pura e simplesmente cumpre um conjunto de funções ou que entrega sua força vital sem sentir a exaustão ou o esforço, que impõem um limite ao tempo de trabalho. Por isso, o que se toma como a extensão ou mesmo a substituição do trabalho pelo entretenimento, na verdade, não constitui libertação alguma, pois ele não liberta, de fato, das futilidades da vida biológica, mas, ao contrário, mantém os trabalhadores presos em um processo de consumo que resulta de certa abundância de bens. Ou seja, ainda os mantém completamente determinados por uma dinâmica de produção e consumo, só que agora *entretidos*, ou seja, libertos das fadigas e penas que os notificavam do seu vínculo à necessidade. Nas palavras de Arendt:

É verdade que o enorme aperfeiçoamento de nossas ferramentas de trabalho [...] tornou o duplo trabalho da vida, o esforço de sua manutenção e a dor de gerá-la, mais fácil e menos doloroso do que jamais foi antes. Isso, naturalmente, não eliminou a compulsão da atividade do trabalho, nem a condição de sujeição da vida humana à carência e à necessidade. Mas, ao contrário do que ocorria na sociedade escravista, na qual a “maldição” da necessidade era uma realidade muito vívida porque a vida de um escravo testemunhava diariamente o fato de que “a vida é escravidão”, essa condição já não é hoje inteiramente manifesta; e, por não aparecer tanto, torna-se muito mais difícil de notá-la ou lembrá-la. 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 (ARENDDT, 1958, p. 121).

Conforme acima, para Arendt, a liberdade não se dá pela *abolição da necessidade*.⁴² Pelo contrário, a liberdade é conquistada em tentativas de se libertar dessa necessidade, porém, nunca sendo totalmente bem-sucedido. Nesse sentido, não sentir que está sujeito à necessidade é um fator que impede os indivíduos de se impulsionarem em direção à liberdade. Ora, a extensão do trabalho ao entretenimento é justamente o apagamento das “fadigas e penas” vinculadas à atividade do trabalho. Por conseguinte, a extensão do trabalho como subsistência a trabalho como entretenimento não liberta nem emancipa os trabalhadores, mas impossibilita qualquer verdadeira libertação na medida em que elimina aquilo que é o seu potencial emancipatório, isto é, estar ligado à necessidade.

⁴² Faço referência ao título da última seção do livro de Eugênia Sales Wagner (2000, p. 180-195).

As noções principais que nos interessam, e que devemos reter, neste texto, são, por um lado, a de “trabalho” [*Arbeit*] e sua correspondente “subsistência” [*Lebensunterhalt*]; já, por outro lado, a noção de “lazer” ou “tempo livre” [*Freizeit*] e seu correspondente “entretenimento” [*Unterhaltung*]. Desse modo, o problema orbita em torno das semelhanças entre *Freizeit* e *Freiheit* [liberdade], assim como entre subsistência e entretenimento, os quais, na língua alemã, parecem ter uma conexão mais evidente do que na língua inglesa ou portuguesa. O propósito é elucidar os caminhos que levaram o tempo livre ou, mais propriamente, o lazer a ser um tempo “gasto na participação de passatempos privados em vez de atividades políticas” (FRY, 2010, p. 83). Para isso, devemos abordar o duplo aspecto relacionado à dor subjetiva, a dupla função atrelada ao trabalho, os limites de uma sociedade de consumidores, os diferentes sentidos de liberdade envolvidos, bem como a ideia do trabalho como um mero passatempo. Por ora, temos até aqui a constatação de que uma sociedade de trabalhadores é decorrência direta da moderna ascensão do social e da glorificação do trabalho que se seguiu.

3 A SUPOSTA CONTRADIÇÃO MODERNA

Este capítulo se ocupará da análise da suposta contradição moderna, que consiste em, de um lado, defender a glorificação do trabalho frente todas as atividades da existência humana, e, de outro lado, sustentar a emancipação dos indivíduos em relação a essa mesma atividade. Entretanto, a primeira seção será dedicada ao papel da experiência da dor e do prazer que se segue do alívio da dor, os quais iluminam as seções seguintes.

3.1 A EXPERIÊNCIA DA DOR: O CARÁTER PRIVATIVO E A RELEVÂNCIA POLÍTICA

À primeira vista, pode parecer surpreendente dar importância à experiência da dor física no debate da filosofia política contemporânea. Contudo, a utilização desse elemento na obra de Hannah Arendt é devido ao seu interesse pela fenomenologia e o papel das experiências, em suas diferentes faces, para a compreensão da estrutura geral do ser. No início d'*A Condição Humana* (1958), Arendt nos alerta de que os seres humanos “[...] são seres condicionados, pois tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDR, 1958, p. 9). Nesse sentido, mesmo as experiências da dor, da não-dor e o prazer de aliviar a dor, são compreendidos como condicionantes da nossa existência. Os propósitos dessa seção são os de especificar o sentido dessas três experiências envolvendo a dor, apresentar no que implica a relação que a dor mantém com o domínio privado e domínio público, e, por fim, o papel da dor na atividade do trabalho.

De um modo geral, Hannah Arendt sugere com o termo “dor” a dor física, ao invés da dor psicológica. Essa dor é “o sentimento mais intenso que conhecemos, [...] ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de todos” (ARENDR, 1958, p. 50-51). Quer dizer, essa experiência é privada, tendo em vista que ela não pode ser presenciada por outras pessoas; mas, no entanto, ela tem uma dimensão que permite falarmos sobre ela. O grau de intensidade da dor é tal que ela não contém a experiência de qualquer objeto mundano (ARENDR, 1958). Com isso, Arendt pretende destacar que a experiência da dor causada por objetos externos não nos informa de nada a respeito do caráter mundano desses objetos. Por conseguinte, a dor é uma experiência sem-mundo [*worldless*], capaz de nos isolar e nos privar da rede de relações humanas no momento em que é sentida.

Diferentemente do que se costuma pensar, o oposto da dor não é a não-dor, a qual é condição para nos relacionarmos com o mundo.⁴³ Arendt afirma (1958) que essa não-dor só é percebida no intervalo de tempo que se segue da própria experiência de dor. Ou seja, somente no instante após experienciarmos essa não-mundanidade [*worldlessness*], nós nos damos conta da não-dor, que nos acompanha na maioria dos períodos dos nossos dias. Porém, na verdade, o que constitui o oposto da experiência da dor é o prazer alcançado na experiência do alívio ou alijamento dela, o qual é a única sensação equivalente em intensidade. O prazer envolvido na sensação de libertar-se da dor é mais intenso do que o prazer em sua pureza, experienciado na ausência de dor. Desse modo, Arendt destaca que a verdadeira oposição consiste na dor/alívio da dor e qualquer pessoa que queira isolar-se da presença dos outros e do mundo à sua volta pode recorrer a ambas as sensações como um modo de fuga.⁴⁴

Nessa perspectiva, podemos estabelecer a primeira relação da experiência da dor com o domínio privado, conforme retomamos o sentido de “privado” como privativo. Basicamente, a privação consiste em estar privado de uma vida propriamente humana, no sentido de *bios*; privado de uma vida que pode ser narrada, tornada numa estória. Em outras palavras, essa característica é o que determina ser privado da presença dos outros, os quais confirmam ou negam as nossas incertezas meramente subjetivas. O caso da dor, e seu oposto alijamento da dor, é o típico fenômeno que impele o sujeito das dores a uma preocupação somente com aquilo que se passa dentro de seu corpo. Com isso, no momento das dores, o sujeito encontra-se impossibilitado de compartilhar⁴⁵ o mundo humano e, mais especificamente, os assuntos públicos que pressupõem esse mundo. Tal sensação é o extremo oposto dessa experiência do mundo.

Arendt atribui um segundo elemento a essa relação do privado com a experiência da dor: *a intensificação da vida*. Essa intensificação somente é possível, pois, como Arendt afirma, nossas crenças se dividem em crenças na realidade da vida e crenças na realidade do mundo. Segundo a autora, a nossa capacidade de consentir com a realidade da vida depende de quão impactante ela pode ser, de modo a nos afetar. O seu caráter privativo está no fato de a força de sua intensidade ser tal que constringe sempre a realidade proveniente do mundo.

⁴³ À medida que nada afeta os nossos sentidos, a possibilidade de viver o mundo humano está em aberto.

⁴⁴ Em nota, Hannah Arendt (1958) identifica a busca por esse alívio da dor para atingir tal sensação de prazer, nos dias de hoje, com o fenômeno das casas de encontro dos toxicodependentes. O prazer aí buscado tem o acréscimo de ser seguido por uma “intensa sensação de euforia” (ARENDR, 1958, p. 113).

⁴⁵ Ou seja, encontra-se totalmente independente deste mundo. Nas palavras de Arendt: “[...] A dor, em outras palavras, realmente uma experiência limítrofe entre a vida como ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*) e a morte, é tão subjetiva e alheia ao mundo das coisas e dos homens que não pode assumir aparência alguma” (ARENDR, 1958, p. 51).

Dito de outro modo, a vida se faz sentir de modo extremamente avassalador por via da experiência da dor. A intensificação daí provocada é tal que nos informa do fato de que estamos vivos. A esse respeito, a tese de Hannah Arendt parece ser a de que a vida, em grande medida, depende da experiência da dor e do alijamento da dor, pois somente assim temos consciência de sua vivacidade; de sua independência da vida da espécie.

Entretanto, é digno de nota que aquilo que está sendo compreendido por “dor” nesse caso, e que constitui um importante elemento do princípio de individuação, não equivale às dores provocadas por torturas ou qualquer outro tipo de opressão. Certamente, as dores do corpo nesses casos também intensificam a vida, mas isso não é razão suficiente para incluí-las nesse conjunto de elementos necessários à vida o qual estamos tratando aqui, pois os tipos de dores em discussão, no texto de Arendt, são aquelas “dores naturais”, como a sede, a fome, a exaustão e, inclusive, as dores provocadas por acidentes, embora isso não signifique que devemos constantemente estar em situações de risco de vida.

Por outro lado, podemos também abordar esse tema da dor por via da sua relação com o domínio público. Como vimos até aqui, a dor não pode ser vista e ouvida por todas as pessoas, assim, ela não pode ter plena aparência pública. Contudo, Arendt nos diz que esse sintoma é “o mais privado e *menos comunicável* de todos” (ARENDR, 1958, grifo nosso, p.50-51). Considerando que existe uma dimensão de comunicabilidade nessa experiência, nós conseguimos, em certo sentido, tornar o seu relato uma discussão comum, afinal de contas, todos estão sujeitos a estas dores.

De modo mais específico, Arendt afirma que o desejo pela liberdade realizada na esfera pública origina-se de sua aversão à futilidade da vida, ou seja, é fruto de um repúdio frente à necessidade imposta pela vida e ao seu caráter efêmero. Nós somos apenas notificados dessa necessidade por via dessas dores, que exigem de nós a reposição de energia para o nosso corpo. Por via negativa, somos impulsionados a buscar a liberdade pública na medida em que sabemos que estamos sujeitos à necessidade. Por assim dizer, a experiência da dor é o elemento que mais fortemente nos impele à busca por liberdade. O fato de ser comunicável permite que levemos, através da memória e da imaginação, tal experiência para esse espaço da realidade objetiva. Nesse sentido, a não-dor é a condição para o corpo se engajar nos assuntos públicos, porém, no caso do pensamento, a sua motivação é o reconhecimento da privação causada pela dor ou pelo prazer resultante do alijamento da dor, as duas experiências subjetivas que nos tiram do mundo das pessoas. Assim, a dor – neste sentido especificamente arendtiano – pode ser interpretada, do ponto de vista da *bios*

politikos, como um *potencial emancipatório*, pois nos notifica da persistência da necessidade em nossa vida e nos induz a um modo de vida liberto da sujeição a essa necessidade.

Em relação às atividades humanas, uma vez que essa experiência é um fenômeno da vida, a única atividade capaz de abarcá-la é a atividade do trabalho. A atividade que lida mais proximamente com as necessidades da vida é a do trabalho, de sorte que ela relaciona-se com a “[...] dupla dor vinculada ao processo vital, [...] o doloroso esforço envolvido na reprodução da própria vida e na da vida da espécie” (ARENDDT, 1958, p. 115). A condição de possibilidade dessa relação parece estar sustentada não só através da relação dos seres humanos com a natureza, mas etimologicamente, retomando o sentido originário de “trabalho” como “dor e esforço”. Nesse sentido, a dor da exaustão parece ser a marca característica do trabalho, determinando essa atividade como aquela mais não-mundana⁴⁶ entre todas as atividades.

Como temos mostrado, a passagem do trabalho compreendido como subsistência para o trabalho compreendido como entretenimento obscurece esse sentimento de dor aí envolvido, mas não o elimina. Desse modo, ficamos alienados do próprio processo que se passa dentro do nosso corpo. Acreditamos que a necessidade foi extirpada, pois não sentimos as “fadigas e penas”, mas continuamos recorrentemente realizando tarefas do trabalho, só que agora compreendidas como um passatempo. Isso implica na eliminação dos poucos traços em relação ao mundo que essa atividade mantinha, bem como na instauração de uma falsa liberdade em nossa vida, a liberdade de entretenimento ou de lazer.

3.2 A EMANCIPAÇÃO DO TRABALHO

O nosso objeto nesta seção, assim como na seção seguinte, é o de analisar a dupla função do trabalho. A “*luta constante e interminável* contra os processos de crescimento e declínio” (ARENDDT, 1958, grifo nosso, p. 100) do organismo vivo que ameaçam invadir o mundo humano, a qual embute uma segunda tarefa na atividade do trabalho: a proteção e preservação do mundo frente às forças devoradoras da natureza. Por meio dessa característica também presente no trabalho, Arendt apresenta agora duas relações contrárias que constituem essa atividade: se, por um lado, é um componente da atividade do trabalho a manutenção da vida [*zoé*], por meio do processo de produção e consumo, de modo a relacionar os seres humanos com a natureza e garantir a sua satisfação de necessidades básicas e de reprodução

⁴⁶ Aqui também merece certo refinamento: o trabalho é a atividade *mais* não-mundana, mas ela partilha ainda algumas especificidades com o mundo, como veremos na seção seguinte.

da espécie; por outro lado, também constitui uma tarefa da atividade aqui em questão preservar aquilo que seria como uma segunda vida dos seres humanos, isto é, uma vida [*bios*] propriamente humana, bem como proteger o mundo humano, que é o contexto de aparecimento dessa vida e o artifício de mãos humanas, interposto entre o sujeito e a natureza.⁴⁷

A distinção aqui presente é a de que o trabalho não só se relaciona com a natureza, mas também tem uma dimensão que o relaciona com o próprio mundo comum humano. Arendt acredita que essa segunda tarefa justifica o fato de o trabalho ser uma atividade que nos exige “o desempenho monótono de tarefas diariamente repetidas” (ARENDR, 1958, p. 100), pois a natureza parece demandar um constante engajamento humano, na medida em que ela tem a capacidade de destruir o mundo especificamente humano e impor suas “leis naturais”, não deixando qualquer espaço próprio para a ação humana.

A respeito disso, Arendt volta-se para a mitologia grega e apresenta o caso dos “Doze Trabalhos de Hércules” (ARENDR, 1958, p. 101) como uma ilustração da tese aqui defendida. Segundo a mitologia antiga, os deuses puniram Hércules, uma vez que este havia assassinado sua esposa e filhos em um acesso de loucura. Solitário e isolado, uma das maneiras de Hércules recuperar a sua honra seria através de doze trabalhos, os quais se limitavam a enfrentar monstros e obstáculos da natureza que ameaçavam as cidades e a vida dos mortais. A analogia com a tese arendtiana é a de que, assim como Hércules tinha que cuidar, por meio desses trabalhos, para que as “forças da natureza” não invadissem e destruíssem o mundo criado por seres humanos, é inerente a atividade mesma do trabalho essa função, ou seja, estabelecer uma fronteira ou um equilíbrio entre aquilo que é de ordem natural e aquilo que é de ordem mundana; impedir que o constante movimento das ocorrências naturais corra o conjunto de significados e cristalizações de mãos humanas.

Contudo, Arendt nos adverte de que, apenas na mitologia, a realização dessas tarefas assemelha-se a feitos heroicos, de modo tal a pressupor a coragem e a singularidade inerentes a todos os eventos únicos. O que acontece, de fato, é que o esforço exigido na atividade de trabalho não provém da coragem, mas da constante necessidade de subsistir, a qual não é um evento singular, de modo algum. Por certo, apenas no caso de Hércules o trabalho realizado dispensou a reposição das atividades no dia seguinte. Além disso, do ponto de vista do espelhamento entre o movimento cíclico da natureza e o movimento cíclico da vida individual

⁴⁷ “[...] O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta” (ARENDR, 1958, grifo nisso, p. 9).

e da espécie, o que ocorre, na verdade, é o apagamento do reconhecimento do nascimento e da morte enquanto possibilidade da singularidade humana,⁴⁸ pois o único movimento visado é o movimento linear da vida biológica; há um apagamento, portanto, dos componentes do mundo. Assim sendo:

Sem um mundo no qual os seres humanos nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. Uma filosofia da vida que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do “eterno retorno” (*eiwige Wiederkehr*) como o princípio supremo de todo ente simplesmente não sabe do que está falando (ARENDDT, 1958, p. 97).

Nessa seção nos ocupamos em desenvolver o sentido dessa segunda tarefa do trabalho, a preocupação com o mundo e com a vida [*bios*] propriamente humana, conforme esta tarefa relaciona-se com aquele sentimento, existente desde a antiguidade, que deriva da repugnância às futilidades da vida [*zoé*]; de certa aversão ao fato de que, diariamente, temos de retornar à atividade do trabalho para prover esta vida. Para Arendt, tal sentimento é o que motivou o surgimento de um dos lados da aparente contradição que a modernidade se encontrou envolvida, isto é, esse sentimento motivou a moderna *emancipação do trabalho*, em um tempo em que se *glorificava a atividade do trabalho*, dado a sua fertilidade.

Conforme vimos nas seções anteriores, o sentimento de aversão às futilidades da vida é “o impulso mais forte na direção da liberdade” (ARENDDT, 1958, p. 121), desde a antiguidade clássica. A origem desse sentimento parte da perspectiva da *bios* a respeito da *zoé*, ou, em outras palavras, do ponto de vista do mundo sobre as necessidades naturais e sua força. A resistência concentra-se, especificamente, no fato de que para satisfazer as exigências dessa vida dedicada às necessidades do corpo, era preciso certo nível de dor e esforço que impedissem qualquer relação adequada com o mundo. Uma vez que a exaltação da *zoé* correspondia à privação do contexto de aparecimento da *bios*, isto é, do mundo, era próprio do indivíduo que compunha a *pólis* negligenciar a onerosa vida sustentada no âmbito privado.

Nesse sentido, apesar da atividade do trabalho não ser exercida pelos cidadãos da *pólis*, ainda assim, ela mantinha relação com esse mundo de assuntos públicos. Como temos visto, seu papel era aquele de cuidar para que a *zoé* e suas exigências não invadissem a esfera pública e não corroessem o único espaço dedicado à pluralidade humana, ao invés da igualdade da espécie. O fato é que, com a ascensão do social e o posterior surgimento da sociedade de trabalhadores, essa segunda tarefa do trabalho parece não ter tido tanta

⁴⁸ Através do nascimento e da morte podemos delimitar o início e o fim de uma vida individual e, assim, contá-la fora do movimento circular da natureza.

importância quanto à primeira tarefa, aquela de satisfazer as necessidades da vida individual e da vida da sociedade.

No entanto, existe um elemento da segunda tarefa do trabalho que parece ter resistido ao espaço público e, desde a modernidade e a dissolução das diversas comunidades em um Estado-nação, encontra-se presente nas características da sociedade de trabalhadores: a monótona *repetição* diária das funções. Tal repetição é uma das marcas inconfundíveis dessa atividade que não deixa objetos no mundo tempo o suficiente para serem considerados propriamente coisas (ARENDDT, 1958). Na concepção pré-moderna, a repetição era o meio pelo qual, metaforicamente falando, as pessoas mantinham o mundo limpo para continuar a ser habitado,⁴⁹ bem como a fonte da dor no esforço desempenhado nessa luta com a natureza. A respeito desse último ponto, podemos compreender essa característica conforme interpretamos as dores inerentes ao trabalho como um acúmulo de atividades penosas que, ao passar dos dias, nos colocam em um estado de extrema exaustão. Segundo Arendt, não é tanto o perigo envolvido na atividade, mas a sua repetição “que torna o esforço tão doloroso” (ARENDDT, 1958, p. 101).

O que ocorre com essa marca do trabalho, na modernidade, é da própria natureza da sociedade que ali se configurou. De acordo com Arendt, com a Revolução Industrial e o surgimento das máquinas, o caráter de repetição se mantém na atividade do trabalho, embora agora seja acrescido da aceleração propriamente moderna. Para a autora, tal aceleração provinda do ritmo das máquinas consegue fazer com que nós não nos apercebamos do devido papel da repetição no processo de trabalho, apesar de ela estar ainda aí. Essa nova repetição tem um ritmo muito mais acelerado do que os nossos próprios processos naturais têm demandado. Isso faz com que os produtos do trabalho sejam produzidos em torno da noção de abundância, em que mesmo objetos de uso acabam por ser produzidos como bens de consumo.

Retomemos o que vimos acima a respeito da repetição inerente à atividade do trabalho e do seu papel para a exaustão do corpo humano, isto é, por via da repetição que sentimos as dores e penas dessa atividade. Sob as condições modernas, tal repetição torna-se menos percebida, devido ao fato de que foi embutida nela a aceleração própria das máquinas, a aceleração própria da mera repetição funcional imune à dor e ao esforço. Ora, isso significa que a dor e o esforço inerentes ao trabalho seriam também menos percebidos, o que é outro

⁴⁹ Muito embora as pessoas que mantinham o mundo limpo não fossem as mesmas pessoas que o habitavam. Esse fenômeno foi possível, segundo Arendt apoiando-se em Marx, pois a força de trabalho humano é capaz de gerar não somente “vida” para o indivíduo que labuta, mas também gera um excedente, que permite que uma só pessoa seja capaz de sustentar uma família inteira (ARENDDT, 1958).

modo de dizer que a necessidade aí vinculada a essa atividade, a partir disso, passa a não ser tão nitidamente identificada. Dito assim, a necessidade permanece, embora não sejamos notificados.

Ferramentas e instrumentos diminuem a dor e o esforço, e assim mudam os modos pelos quais a urgente necessidade inerente ao trabalho era uma vez manifesta a todos. Eles não mudam a necessidade em si mesma; eles apenas servem para escondê-la dos nossos sentidos (ARENDDT, 1958, p. 125).

Desse modo, houve pela primeira vez na história a possibilidade de realizar o sonho antigo da humanidade de livrar-se das dores e penas associadas ao trabalho. Ou seja, de realizar um trabalho livre de dores e que resultasse ainda em certa abundância de bens, sobrando apenas o “esforço de consumir” (ARENDDT, 1958, p. 131), dado que a vida [zoé] continua com seu caráter devorador.

Segundo esse contexto de fundo, foi possível falar em uma emancipação do trabalho.⁵⁰ Essa emancipação visa uma eliminação da necessidade aí presente, de modo a dispor de tal atividade humana do ponto de vista da liberdade. Como nós vimos acima, a única atividade que permite essa extensão em uma sociedade de trabalhadores é a atividade de entretenimento, no âmbito do lazer. O problema com que aqui nos confrontamos é o de sujeitos entretidos – isto é, sujeitos que se compreendem funcionalmente, mas sem o esforço e a dor associados tradicionalmente ao trabalho – raramente se engajarem em decisões políticas e se reunirem em comunidade em vista do poder que provém do espaço público. Pelo contrário, tais sujeitos mantêm-se atomizados e alienados em suas funções privadas de passatempo [*hobby*] e pouco ou de nenhum modo se envolvem na teia de relações humanas.

Nós vimos que, além disso, a emancipação do trabalho, na verdade, não é uma libertação efetiva do trabalho, mas apenas um modo do trabalho agora ser desempenhado do ponto de vista da liberdade. Quer dizer, com essa mudança, os modos de ser do *animal laborans* não são constrangidos até quase seu aniquilamento, mas, ao contrário, agora a atividade do trabalho passa a ser a única atividade significativa em todas as dimensões da existência. O trabalho emancipado passa a constituir tanto atividades de *a-skholia* quanto atividades de *skholé*.

Assim sendo, em uma sociedade completamente tomada pelo ideal do *animal laborans*, o único resquício de liberdade é o de tempo livre [*Freizeit*], e não a liberdade [*Freiheit*] em um sentido político.⁵¹ Conforme o trabalho seja emancipado, na verdade, nós

⁵⁰ O que, para dizer novamente, é diferente da emancipação política dos trabalhadores.

⁵¹ “A emancipação do trabalho [...] certamente significou um progresso na direção da não-violência. É muito menos certo que isso foi também um progresso na direção da liberdade.” (ARENDDT, 1958, p. 129)

ganhamos mais tempo livre, que é o tempo de lazer propício para atividades de consumo e, logo, continuamos em atividades voltadas para a manutenção do processo vital individual e da sociedade como um todo. Essa ‘liberdade’ não rompe com os moldes hierárquicos presentes nas teorias modernas de governo e continua com a ideia das pessoas como funções para a manutenção do processo vital da sociedade. Desse modo, mesmo a repugnância às futilidades da vida leva a uma dignificação da atividade do trabalho. A sua emancipação, tomada em sua essência, é outro modo de glorificar o trabalho, assim elevando-o a atividade suprema e a fonte de uma aparente – mas apenas aparente – liberdade humana.

3.3 A GLORIFICAÇÃO DO TRABALHO

A presente seção será dedicada ao papel da primeira tarefa do trabalho, aquela que, com o surgimento da sociedade, tornou-se o modo de vida vigente, fazendo com que governos e teóricos fomentassem a sua incorporação nos costumes das diferentes comunidades. Refiro-me a preocupação única e exclusiva com o ciclo de reprodução da espécie, o qual demanda a produção e o consumo, característicos do antigo âmbito privado e agora elevados à esfera pública. Trataremos de uma breve análise do caminho da antiga manutenção da vida no lar, propiciada pelo trabalho, até a sua glorificação na modernidade.

Segundo Arendt, a passagem das atividades anteriormente experienciadas na vida privada, dos contornos do lar para a esfera pública, não resultaram, de imediato, na determinação do trabalho como atividade suprema. Na verdade, com a sobreposição da *vita activa* sob a *vita contemplativa* no período moderno, a primeira atividade a ser considerada como modo supremo de vida foi a obra [*work*]. Nos períodos iniciais da era moderna, era a categoria de “meios e fins” e não o movimento circular das funções naturais que influenciavam o pensamento dos sujeitos. Como vimos anteriormente, a atividade da obra, por mais que fosse capaz de construir um mundo de objetos duráveis que permanecem mesmo com a morte de seus fabricantes, não constituía o espaço público, sendo limitada ao lar e a cidade, mas não à *ágora*.

Nesse sentido, as qualidades dessa atividade do artífice compuseram o pensamento político na modernidade, como na noção de que a política seria um mero meio para finalidades pessoais, seja de um conjunto de pessoas ou de um príncipe, como pensava Maquiavel. O ponto é que, apesar de a fronteira entre as coisas da natureza e as coisas mundanas ainda estar assegurada, os assuntos públicos já não resultavam de interesses

comuns, mas de pessoas autointeressadas. O princípio que aí vigorava não era o da pluralidade, mas o princípio da utilidade.⁵²

Contudo, foi através desse mesmo princípio que a obra começou a ceder o posto da mais alta atividade humana para a atividade do trabalho. Basicamente, a preocupação da obra consiste no “o que” e não no “como”, isto é, no produto final e não no processo de fabricação. As duas atividades humanas, trabalho e obra, não só constituíram junto o pensamento moderno, como também foram confundidas e tomadas como uma só. Arendt acredita que o modo como o trabalho começou a invadir a atividade da obra até o ponto em que sobressaísse sob esta última, foi através do princípio de *processo* envolvido no princípio de utilidade.

As próprias noções de vida e natureza envolvidas na atividade do trabalho dependem da ideia de processo. A vida que agora ocupa a esfera pública é a *zoé*, aquela que se preocupa apenas com o mero viver. Com a atividade do trabalho tomada em uma escala social, a *zoé* alcança também um nível mais elevado, constituindo, assim, a vida da sociedade. Desse modo, aos poucos o “como” algo pode ser fabricado vai superando o “o que” essa coisa deve ser. Essa inversão dentro da *vita activa* configurou a vitória do *animal laborans* sob todas as outras atividades humanas. Arendt relata que essa vitória do processo sobre a utilidade inspira uma série de teorias processualistas do século XIX, sejam filosóficas ou científicas. Mas a mudança mais significativa nessa passagem é aquela da produção de objetos de uso no ritmo dos objetos de consumo.

Para Arendt (1958), o que caracteriza o ideal de abundância de bens surgido na modernidade é a produção de objetos duráveis aos moldes do trabalho. Do ponto de vista do processo, o “objeto” é “apenas um material e não uma coisa” (ARENDR, 1958, p 102-103). Se no caso da atividade do trabalho os seus objetos devem ser constantemente produzidos devido à sua brevidade, com a produção de objetos de uso no mesmo ritmo, temos um acúmulo de objetos no mundo jamais visto anteriormente.⁵³ Isso muda a própria natureza do desejo das pessoas, que passam a consumir objetos duráveis como bens de consumo, embora esses objetos duráveis e de uso apenas desgastem e não “sumam” do mundo logo no primeiro contato humano. Dito de outro modo, Arendt está tratando do início da economia de desperdício, fenômeno marcadamente moderno.

Dessa perspectiva, é proveitoso observarmos que esse lado da aparente contradição também indica uma modificação na própria ideia de natureza. Não somente o natural invade e

⁵² Lembremos que é próprio da atividade da obra [*work*] a produção de objetos de *uso* e não de consumo. A utilidade é “a própria quintessência de sua visão de mundo” (ARENDR, 1958, p. 308).

⁵³ Por certo, Arendt reconhece que a posse de tais objetos não é ainda generalizada, apesar de ser o ideal da sociedade.

destrói o mundo, mas a artificialidade inerente ao mundo também toma conta do natural e promove a “artificialidade do natural”, desencadeando processos que escapam ao poder das pessoas, seja através da abundância de bens, consumo descontrolado ou, até mesmo, destruição da Terra com o advento da bomba atômica no surgimento do mundo moderno.

Entretanto, o fato que contribuiu para a vitória decisiva do *animal laborans* sob o *homo faber* foi a elevação da vida como bem supremo, ao invés do mundo. Isso corrobora a ideia de que a sociedade moderna é marcada pela vitória do privado sob o público, pois a vida, no sentido aqui privilegiado, é um bem que supõe apenas um sujeito, ao passo que o mundo é um bem que supõe um conjunto de pessoas, na medida em que ela constitui uma teia de relações humanas.

A superioridade da vida em relação ao mundo começa já a marcar os contornos do pensamento contemporâneo e serve de base para o posterior surgimento da sociedade de massas, em que a promoção do próprio sustento é a regra e princípio de orientação individual. Isso significa que “[...] a vida individual [...] passou então a ocupar posição antes ocupada pela ‘vida’ do corpo político” (ARENDR, 1958, p. 314).

Esse movimento deve-se também, por outro lado, a produtividade própria do trabalho. Essa produtividade não resulta da produção de bens de consumo, mas de uma espécie de força humana, que mesmo depois de atingido o suficiente para a subsistência individual, o sujeito consegue produzir um excedente além do necessário à sua vida (ARENDR, 1958). Isso faz com que somente uma força de trabalho seja capaz de fornecer o necessário para mais de uma vida. Nesse sentido, o trabalho “nunca ‘produz’ outra coisa senão ‘vida’” (ARENDR, 1958, p. 88). E Arendt acredita que essa habilidade foi violentamente explorada tanto na sociedade escravista quanto no capitalismo moderno.

A glorificação dessa produtividade do trabalho é o que fez com os modernos esquecessem o caráter de servidão inerente a tal atividade, tão evidente para os antigos. Uma vez assim, o trabalho torna-se a fonte da fertilidade humana, capaz de produzir o suficiente para a manutenção da vida [zoé] da sociedade. Essa qualidade converge justamente com o caráter do domínio social, na medida em que “leva em conta apenas o processo vital do gênero humano” (ARENDR, 1958, p. 89).

Portanto, com a *glorificação do trabalho*, temos o estabelecimento dos dois estágios do trabalho, a produção e o consumo, como determinantes dos modos de vida. A efemeridade da existência humana sobressai sob a durabilidade das coisas mundanas produzidas pela obra. Os objetos da obra são agora compreendidos do ponto de vista do consumo e não mais do uso.

Assim, todas as relações interpessoais ficam limitadas ao provimento do próprio sustento, seja dentro ou fora da produção no trabalho. O que significa que, a primeira tarefa da atividade do trabalho descoberta pelos antigos, posteriormente, foi aquela glorificada e elevada à tarefa da sociedade.

4 TRABALHO [*LABOR*] E O LAZER [*LEISURE*]

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, exige de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, a abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento. [...] É perfeitamente concebível que a era moderna [...] venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu (ARENDRT, 1958, p. 322).

Trabalho e lazer configuram os dois lados de um mesmo domínio que invadiu a esfera pública. Esse fenômeno transformou radicalmente as suas leis [*nomos*] e o seu modo de organização. Hoje em dia, forçosamente, podemos qualificar o trabalho como atividade realizada no público e o lazer como atividade realizada no privado ou na intimidade. Conforme as projeções de teorias modernas e contemporâneas a respeito de um futuro próximo, a atividade de lazer – a atividade de consumir e se entreter – também atingirá o *status* de atividade pública e instauradora de valores. O que, de outra forma, é a confirmação da vida [*zoé*] – e não o mundo – como o bem supremo. A seguir, analisemos em que se assentam tais teorias.

4.1 A SOCIEDADE DE CONSUMIDORES: A PERDA DO MUNDO COMUM

Nas seções anteriores tratamos da sociedade de consumidores sem uma devida introdução das suas origens e seus limites. Essa sociedade, que é o outro lado de uma sociedade de trabalhadores, é uma consequência de um espaço público voltado para a satisfação das necessidades e obtenção do conforto individual. Segundo Arendt (1958), nós não estamos realmente vivendo dentro dessa sociedade de consumidores, mas esta é um ideal que, com o advento da automação, tem se tornado uma possibilidade.⁵⁴ E, assim como em relação à sociedade de trabalhadores, os indivíduos não precisam ser consumidores de fato, mas basta que o seu ideal de sociedade seja aquele de uma sociedade de consumidores.

Sob essas condições, uma das origens da ideia de sociedade de consumo está na passagem do consumo de *pátina* para o consumo de *moda*. Ou seja, do consumo familiar, o

⁵⁴ Assim, a emancipação do trabalho está relacionada com esta sociedade, pois “[...] esta emancipação, como sabemos agora, na medida em que é mesmo possível, não se dá com a emancipação política – a igualdade de todas as classes de cidadãos -, *mas através da tecnologia*. Eu disse na medida em que isso é possível, e com esta reserva quis dizer que o consumo, enquanto um estágio do movimento cíclico do organismo vivo, também é em certo sentido trabalhoso” (ARENDRT, 2006, grifo nosso, p. 349).

qual ficava com os objetos em períodos maiores de tempo, para o consumo individual e propriamente moderno, que se caracteriza por conferir curta duração a esses objetos. Segundo alguns teóricos (BARBOSA, 2008), a ideologia do individualismo moderno, com sua reivindicação de direito de escolha e ênfase na personalidade, tem origem a partir desse movimento. Na sociedade em vista do consumo de seus cidadãos, o “[...] automatismo, conformismo e behaviorismo são as características marcantes” (NETO, 2009, p. 202) que a constituem, evidenciando a transformação de traços de um indivíduo que vive uma vida inteiramente privada em tendências sociais.

A respeito dos seus produtos, a sociedade de consumidores ou sociedade de massas visa o entretenimento cujos produtos são consumidos pela sociedade igualmente ao processo que ocorre com os bens de consumo do trabalho. Embora esses produtos não sejam exigidos pela necessidade com a mesma urgência que os alimentos para a reposição de energia de um corpo cansado após um período de trabalho, eles também servem ao processo vital, do indivíduo e da sociedade. Desse modo, na sociedade de consumidores, “trabalho e lazer estão na mesma categoria: eles são mercadorias que nós consumimos” (WELTEN, 2012, p. 29).

Hannah Arendt procura salientar que o problema que o entretenimento nos traz, não é um problema que existe no entretenimento em si mesmo, mas se deve ao contexto em que ele se encontra. Não devemos cair em um esnobismo e mentirmos a nós mesmos sob a alegação de que não nos divertimos com os mesmos objetos que a indústria do entretenimento promove. Mas o problema de fundo, problema este que Arendt enfatiza, é o de que os produtos do entretenimento, igualando-se aos produtos do trabalho, seguem a lógica da abundância. O entretenimento é “um fenômeno da vida” (ARENDR, 1961, p. 208) e, por isso, é visto também como um problema para o mundo comum.

Entretanto, como procuramos indicar, essa sociedade de massas – onde o problema não é a “massa”, mas o consumo desenfreado que dela provém – é justamente o oposto da comunidade que preserva o mundo comum. A noção de “mundo”, em Hannah Arendt, como um *espaço-entre*, é a de que ele relaciona e separa as pessoas (ARENDR, 1958). Ou seja, com o advento do ideal da sociedade de consumidores, o mundo comum está ameaçado. Arendt chama isso da *perda do mundo*, pois essa sociedade predomina sobre todas as instâncias da vida. Principalmente, naquelas instâncias em que dedicaríamos tempo para os assuntos comuns. Consequentemente, ocorre que a sociedade de massas, onde um indivíduo está sob outro, elimina o *espaço-entre* as pessoas, isto é, a pluralidade subjacente à esfera pública.

Assim, na obra de Arendt, a comparação entre “mundo” e “mesa” pretende sugerir que esse primeiro é fruto de mãos humanas, ou seja, é o produto extraído da natureza por pessoas com o propósito de satisfazer uma necessidade humana. A primeira dessas necessidades, e que aqui nos interessa, é a necessidade de *comunidade*.⁵⁵ Tomando a analogia de “mundo” e “mesa”, como toda obra [*work*], o material é transformado e remodelado, assim constituindo mais um objeto de condicionamento da vida humana.

O “mundo”, segundo Arendt, abre a possibilidade de “estar-junto” em uma comunidade de pessoas diferentes, que são relacionadas e separadas ao mesmo tempo. Isso significa viver ou se relacionar entre outros seres humanos como nós, embora reconhecendo a distância que nos separa. Esse mundo comum humano somente se vê ameaçado diante do regime totalitário, que pressiona uma pessoa contra outra de modo a manter um controle totalitário, ou diante da sociedade de consumo, que destrói o mundo comum e sua estrutura estável, na medida em que o seu ponto de vista é o de satisfazer as constantes necessidades da vida, individual e da sociedade. Assim, essa sociedade acarreta em uma perda do mundo, produzindo aos sujeitos um isolamento universal, pois eles não mais estão num *espaço-entre*, capaz de relacioná-los e separá-los.

4.2 O TRABALHO [*LABOR*] E O PASSATEMPO [*HOBBY*]

Quanto às origens dessa ideia da atividade do trabalho também ser desempenhada do ponto de vista dos “passatempos” [*hobbies*], Arendt retoma algumas “modernas idealizações do trabalho” (ARENDR, 1958, p. 127), as quais poderiam ser encontradas nos escritos de sua época. Ela destaca quatro categorias: (i) o trabalho como meio para um fim superior; (ii) o trabalho como uma ação para modelar o produto da natureza em um produto superior; (iii) trabalho como atividade de prazer ou tão prazeroso quanto o lazer; por fim, (iv) trabalho como luta do sujeito contra a natureza e instrumento que permite o predomínio do primeiro sob o segundo (ARENDR, 1958). Dessas categorias, o objeto de sua crítica será a terceira definição de trabalho. Nesse sentido, é curioso como tal caracterização do trabalho já havia aparecido anteriormente na ordem de exposição de seu livro (1958).

Basicamente, quando Arendt está às voltas do problema da perda do mundo comum, em que “nem a abundância de bens nem a redução do tempo gasto no trabalho” (ARENDR, 1958, p. 117) resultarão no seu restabelecimento, ela faz referência a Karl Marx para mostrar

⁵⁵ Como indicado acima, o oposto da sociedade.

como o ser humano, entendido como *animal laborans*, desfrutaria sua libertação do trabalho em passatempos, isto é, em atividades de lazer. Para isso, Arendt cita um trecho da *Ideologia Alemã* (2007), onde Marx, em meio a críticas à falta de dimensão histórica no materialismo de Ludwig Feuerbach, caracteriza a função do trabalho, numa sociedade comunista, segundo as mesmas características das atividades de passatempos:

[...] na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX & ENGELS, 2007, p. 38; ARENDT, 1958, p. 118).⁵⁶

No entanto, temos de assinalar aqui que Marx não fala estritamente em termos de que a atividade do trabalho, na sociedade comunista, deva ser um passatempo. A sua proposta seria a de que os trabalhadores pudessem se aperfeiçoar em mais de um tipo de trabalho durante a sua vida e não apenas numa atividade fixa que “[...] assim devem permanecer se não quiser perder seu meio de vida” (MARX & ENGELS, 2007, p. 38). O ponto de Arendt é o de que Marx descreve a sua proposta de modo similar a como hoje identificamos as atividades de passatempo e entretenimento numa sociedade de consumo. Para ela, isso constitui uma evidência de como os teóricos modernos tinham em vista certa eliminação da necessidade na atividade do trabalho e não apenas a emancipação dos indivíduos trabalhadores dos constrangimentos que o trabalho social lhes impõe. Arendt acredita que a origem dessa projeção para a atividade do trabalho se deve ao papel que o lazer tem desempenhado desde que a sociedade transformou-se em uma sociedade de trabalhadores, o papel de um espaço ausente de dores e esforços como espaços propriamente políticos.

O trabalho estende-se também ao entretenimento e passa a ser exercido como um passatempo de uma atividade de lazer devido ao seguinte raciocínio: lembremos que o trabalho em si mesmo é a atividade mais não-mundana de todas. Esse fato é compartilhado com a experiência de dor e com o prazer do alijamento da dor, as duas experiências mais intensas e sem-mundo [*worldless*] que conhecemos. Logo, o movimento que aqui estamos analisando é aquele da desvinculação do trabalho com a experiência de dor, para a vinculação do trabalho com a experiência do prazer resultante do alívio da dor. Nesse caso, tal sentimento

⁵⁶ Essa tese está intimamente relacionada com outra, bastante defendida por alguns marxistas (LÖWY, 2012, p. 209-216), que sustenta a ideia de que a redução da jornada de trabalho e o investimento no tempo livre é o primeiro passo para a abolição da necessidade e o início do reino da liberdade. Arendt não se opunha a esta redução da jornada de trabalho, mas discordava de que um mundo comum – isto é, o lugar da liberdade – ressurgiria a partir do tempo livre, que tem sido o tempo investido em lazer e consumo.

de prazer estava associado com a atividade de lazer, uma vez que esta atividade era aquela entre o trabalho e o sono. Ou seja, sua função era a de aliviar as dores e os esforços desempenhados no trabalho, de modo que o sujeito trabalhador, no dia seguinte, tinha recomposto as energias para gastá-las novamente no trabalho e, assim, manter o movimento cíclico entre trabalho, lazer e sono.

Isso é bastante sugestivo conforme percebemos que as duas funções ou atividades que compõe os dias, numa sociedade de trabalhadores, são atividades que lidam com sentimentos independentes do mundo humano. O trabalho lida com as dores, ao passo que o lazer lida com o prazer em aliviar tais dores. A partir disso, o que aconteceu foi que, para a atividade do trabalho tornar-se a única atividade significativa da *vita activa*, ela precisou se identificar com outra atividade vinculada a experiências sem-mundo [*worldless*], voltada apenas para a manutenção do processo vital da espécie e que, diferente dela, assemelhava-se a atividades libertas da necessidade.⁵⁷

Podemos dizer acertadamente que a atividade de lazer não constitui liberdade alguma, no que diz respeito à instauração de algo novo no mundo. Na verdade, sequer ela pode ser considerada uma atividade mundana. As suas relações com a liberdade consistem em, primeiramente, proporcionar uma experiência que prescinde da experiência da dor; já, em segundo lugar, ela possibilita um tempo vago [*vacant time*] em que as pessoas podem escolher o tipo de função que desejam exercer. Por certo, neste último caso a liberdade que se pressupõe é meramente a liberdade negativa⁵⁸ e, de modo algum, constitui o tipo de liberdade que se espera de uma vida dedicada a “atividades superiores”, como os modernos pensavam.

Pensando em razões etimológicas que permitem a extensão da atividade do trabalho à atividade de entretenimento, poderíamos trazer alguns termos em alemão que exprimem a semelhança entre ambos. Para começar (2006; 2009), temos visto que o termo alemão para “tempo livre” ou “lazer” é “*Freizeit*”, onde “atividade de lazer” é traduzida como “*Freizeitbeschäftigung*”. Já o termo para “trabalho”, como a própria Arendt tem utilizado, é “*Arbeit*”. No entanto, quando nos referimos à expressão “trabalho de tempo integral”, novamente aparece o termo “*Beschäftigung*”, não mais representando “atividade”, mas agora “trabalho”; assim, “*Vollzeitbeschäftigung*”. A respeito de suas semelhanças, o que ambas palavras parecem expressar é o “*Tätigsein*” [ser-ativo], que é o elemento em comum das

⁵⁷ Lembremos que, desde a antiguidade, o *bios apolaustikos* (a vida dedicada aos prazeres do corpo) era um modo de vida que dividia espaço com o *bios politikos* e o *bios theoretikos*, outros dois modos de vida determinados pela liberdade.

⁵⁸ Refiro-me à definição clássica de liberdade negativa proposta por Thomas Hobbes e tematizada por Axel Honneth: “a ausência de impedimentos externos” (HONETH, 2014, tradução nossa, p. 21).

atividades que envolvem produção e consumo. Dito assim, o “entretido” está engajado ativamente, assim como o “trabalhador” está também engajado. Ambos não estão engajados mais nas coisas do mundo, mas nas coisas necessárias a sua própria subsistência e, no caso específico do entretenimento, necessárias a sua diversão. Em linhas gerais, estar “entretido” significa também estar operando ou sustentando algo no tempo, como o trabalhador. Contudo, o mundo comum compartilhado entre as pessoas não é o seu contexto de apresentação.

Do mesmo modo, em relação às funções do trabalho e do lazer, temos, respectivamente, subsistência [*Lebensunterhalten*] e entretenimento [*Unterhaltung*]. Os sentidos de ambos convergem ao apontar para a ideia de conservação ou sustentação da vida, que está contida naquilo que Arendt chamou de “veredicto da sociedade” (ARENDDT, 1958, p. 127), isto é, de “ganhar” ou “prover” a vida [*making a living*], tendo em vista que esta se tornou o bem supremo dos seres humanos. Não obstante, os sentidos divergem ao ser constatado que o termo, no segundo caso, implica também em conservar-se por via da distração, da alienação. Do ponto de vista que temos visto até aqui, este sentido é notadamente aquele de uma atividade que não leva em conta a mundanidade. Já no caso de “*Lebensunterhalten*”, enquanto exprimindo a conservação da vida, o seu sentido assegura o propósito ao qual a sua correspondente atividade humana está engajada.

Conforme o advento de atividades privadas à luz pública, o ideal político do *animal laborans* fez com que o horizonte das teorias corresse em direção de uma glorificação dos passatempos, as “[...] atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo [*worldless*]” (ARENDDT, 1958, p. 118), presentes no lazer. De acordo com as teorias mecanicistas, era acreditado que a energia gasta nas atividades penosas do trabalho poderia ser gasta também em outros tipos de atividades que não aquelas voltadas para o processo vital. Arendt insiste que isso é uma falácia quando reconhecemos o papel da sociedade de consumo como ideal de sociedade para as pessoas.

A extensão do trabalho ao passatempo significa que a nossa perspectiva diante dessa atividade tradicionalmente penosa tornou-se a perspectiva do consumidor. Trabalho também poderia ser “consumido”, de acordo com essas considerações.⁵⁹ O ponto de vista não é mais tanto da produção dos bens, mas da atividade sendo o próprio bem de consumo; um bem ou produto para passar o tempo ou se distrair, como se as pessoas estivessem aí inseridas por livre-escolha e não mais coagidas pelas necessidades vitais. Desse modo, tem-se falado em trabalho que traga a felicidade. Essa ideia de trabalhador feliz, para Arendt, é uma fuga da

⁵⁹ Diante dessa reflexão, a expressão “mercado de trabalho” parece bastante relacionada a essa ideia.

verdadeira felicidade pública que advém de estar entre os pares. O que parece não ficar tão evidente para as pessoas nessa felicidade no trabalho é que “um trabalhador feliz é um consumidor satisfeito” (WELTEN, 2012, p. 30). Se, por um lado, os trabalhadores acertadamente procuram empregos libertos de péssimas condições, por outro, a alternativa buscada pela sociedade trabalhadora não é tanto o trabalho não-explorado, mas o trabalho como mercadoria. Dessa maneira, os trabalhadores tornam-se meras funções da sociedade para a concretização desse quadro e não sujeitos autônomos participantes na política. O que queremos dizer é que, essa extensão do trabalho ao passatempo reforça o tradicional afastamento dos indivíduos das decisões políticas, pois os mantêm apenas “entretidos” em suas atividades privadas e não os notifica daquilo que é o seu impulso a essas decisões, a saber, o fato de que todos estão sujeitos à necessidade e justamente por isso podemos almejar uma “segunda vida” livre dessa necessidade, vida essa que não é permanente, mas se dá sob tentativas ou momentos.

Por conseguinte, a atividade do trabalho torna-se o “sujeito” no processo vital da espécie e os trabalhadores já não percebem que são prisioneiros da necessidade, porque essa necessidade seria transmitida a cada um por via da experiência da dor, que é “[...] o sentimento [...], ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de todos” (ARENDT, 1958, p. 50-51). No entanto, tal dor já não é sentida e então eles continuam prisioneiros do processo de produção e de consumo da atividade do trabalho sem que disso se apercebam. Esse é o risco da extensão do trabalho à esfera do passatempo. Um passatempo que culmina não no sentido de um mero entretenimento no lazer, mas de a própria atividade do trabalho passar a ser a única atividade significativa em todas as dimensões da existência, como procuramos mostrar. Nas palavras de Arendt:

[...] seja o que for que o futuro nos reserve, o processo de *alienação do mundo* [*world alienation*], iniciado pela expropriação e caracterizado por um sempre crescente [*ever-increasing*] progresso de riqueza, pode apenas assumir proporções ainda mais radicais se lhe for permitido seguir sua própria lei inerente. [...] o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo [*worldless*] dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do *mundo* (ARENDT, 1958, grifos nossos, p. 257).

Portanto, parece ficar em maior evidência o sentido originário de “divertir-se” [*divertere*], próprio da atividade de lazer e o qual significa “distrair-se” ou “afastar-se” (CUNHA, 2010). Em termos arendtianos, poderíamos acrescentar a esse “afastamento” o fator que foi o que procuramos mostrar ao longo de todo o texto, ou seja, o modo de vida em

constante divertimento implica em um *afastamento...* do *mundo comum*, em suma, a sua correspondente *alienação*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos ao longo do texto o problema do trabalho sendo considerado do ponto de vista da liberdade segundo os desencadeamentos da *sociedade de consumidores*. No entanto, poderíamos ter abordado tal problema também do ponto de vista do *totalitarismo*, uma vez que eram comuns nas entradas de Campos de Concentração nazistas letreiros com a expressão “O trabalho liberta!” [*Arbeit macht frei*], que, certamente, tem relação com a glorificação do trabalho advindo da era moderna. Ou seja, tal expressão fazia referência à contrapartida do trabalho como atividade penosa, possivelmente, com a finalidade de induzir cada vítima a se conformar com o espírito industrial do regime político que estavam submetidas.

De um modo geral, a discussão de fundo que se propôs aqui é aquela entre *necessidade e liberdade*. O fato da atividade humana do trabalho ter se tornado a fonte de todos os valores transformou o próprio sentido da liberdade política, seja a reduzindo à liberdade de consumo no âmbito do lazer, seja culminando na – somente aparente – eliminação da necessidade da vida dos trabalhadores.

Para Arendt, essa liberdade política, “[...] em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ – afora isso, não é nada” (ARENDDT, 2011, p. 278). Contudo, o que procuramos apresentar foi que o ideal de liberdade resultante da origem da sociedade difere dessa definição arendtiana e conduz as pessoas a buscarem a anterior liberdade pública no âmbito do privado. Dessa maneira, o que elas encontram aí não é um espaço da pluralidade humana, mas o lazer como outra face do período dedicado à reprodução no trabalho. A atividade de passatempo, como nova configuração da atividade do trabalho, carece de uma relação, mesmo que mínima, com o mundo comum. Sua consequência mais imediata é a perpetuação da quebra com a teia de relações humanas que somente um mundo, como contexto de aparecimento, poderia proporcionar.

Em termos da *necessidade*, o ideal que se pretende é o da abundância. O ponto de Hannah Arendt é o de que este entretenimento, que é o tempo que medeia os períodos de trabalho, é apenas o tempo no qual realizamos atividades de consumo. Já não consumiríamos coisas que são necessárias a nossa subsistência, mas consumiríamos coisas que resultam de certa abundância e que, portanto, são excessivas; que são feitas exatamente para o consumo. Disso se segue que já não experienciaríamos essa necessidade associada ao trabalho, embora o modelo ou estrutura que guia a nossa relação com as coisas continua a ser a estrutura do

trabalho. Quer dizer, já não é do ponto de vista da necessidade que teríamos esta experiência, mas de certa aparência de liberdade.

A tese arendtiana a respeito da dicotomia entre liberdade e necessidade, assim como de outros teóricos de sua época, é a de que certo nível das “dores e esforços” associados ao trabalho é necessário para que nos impulsionemos para a liberdade, uma vez que esta é conquistada em tentativas de se libertar da necessidade, porém, nunca sendo totalmente bem-sucedido (ARENDDT, 1958, p. 121). Dito em outras palavras, quanto menos são abrandadas as notificações da necessidade, “tanto maior é o potencial de liberdade” (MARCUSE, 1968, p. 144).

REFERÊNCIAS

- ARENDETT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- _____. **Between past and future: six exercises in political thought**. New York: The Viking Press, 1961.
- _____. **On revolution**. London; New York: Penguin Books, 1990.
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Responsibility and judgment**. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
- _____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **The human condition**. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- _____. **Vita activa oder vom tätigen leben**. Munique: R. Piper & Co. Verlag, 1967.
- BARBOSA, L. **Sociedade de consumo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- BENHABIB, S. **Situating the self**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 21ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- COELHO, T. **O que é indústria cultural?**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- CORREIA, A. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.
- CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- Dicionário básico PONS: português-alemão, alemão-português**. São Paulo: Martins Editora, 2009.
- FORTI, S. **Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GREMAUD, A. P.; *et al.* **Manual de economia**. 6ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- HONNETH, A. **Freedom's right: the social foundations of democratic life**. Cambridge: Polity Press, 2014.

LAFER, C. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARCUSE, H. **Eros e a civilização**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

PLATO. **The last days of Socrates**. New York: Penguin Books, 1954.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WELTEN, R. **Work and leisure in a consumer society**. Tilburg: Studia UBB. PHILOSOPHIA, vol. 57, n°. 2, p. 21-33, 2012.

Wörterbuch Englisch: englisch-deutsch, deutsch-englisch. Berlin: Langenscheidt, 2006.