

3.

Raízes do descontrole econômico: a liberação do processo vital no mundo humano

Nesta parte do estudo o diagnóstico de Hannah Arendt que nos interessa explorar, a fim de compreendermos as radicações históricas mais profundas do descontrole econômico, é o que identifica a Modernidade com o tempo de uma vitória geral do trabalho, – uma espécie de liberação do processo vital humano – tanto no mundo da produção quanto na esfera política.

A análise fenomenológica da vida ativa, passando por suas configurações históricas pré-modernas e modernas, nos permite compreender e enfatizar que a chamada “vitória do trabalho” no mundo moderno deflagra um descontrole fundamental ao deslocar a fertilidade do processo vital da natureza para o mundo. O mundo é o ambiente no qual a fertilidade da vida (típica do trabalho), destituída dos mecanismos naturais de contenção e controle, se estende como crescimento econômico compulsório e irrefreável, especialmente expresso na política de agenda e co-operação econômicas e na relação com o universo das coisas presidida pelo consumo.

3.1

A condição humana e a vida ativa

3.1.1

A presença do homem do mundo

Começamos pela questão elementar que deflagra um dos aspectos mais originais da filosofia de Hannah Arendt. “Minha questão é seguinte: em que consiste a vida ativa? O que fazemos quando estamos ativos?” (Arendt, 2006c, p. 341).

Essa questão desencadeia uma analítica fenomenológica bastante densa sobre o homem como ser *do* mundo, e, conseqüentemente, sobre as condições que

atravessam a existência do homem nesse seu pertencimento constitutivo¹. O que Arendt chama de condição humana envolve portanto as condições elementares que une o homem ao mundo como criatura viva particularmente instauradora de um ambiente próprio. Em contrapartida às condições básicas da vida humana sobre a terra, a vida ativa, no sentido conferido por Arendt, designa o engajamento humano prático que se segue de seu condicionamento terrestre.

De forma mais precisa, com a expressão vida ativa Arendt associa três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação, nas quais, em contraste com a vida contemplativa, a maior parte dos homens não apenas se engaja como também não pode se furtar completamente. O que há de fundamental nessas atividades, razão pela qual não podemos escapar de todo de nenhuma delas, é o fato de que se enraízam nas mais elementares condições para a vida humana sobre a Terra. O móbil do engajamento humano no mundo se prende às próprias circunstâncias em que a vida é dada: as condições da vida, da mundanidade e pluralidade humana. Portanto, a vida ativa é determinada pela condição humana assim compreendida, na medida em que suas atividades são correlatas às circunstâncias básicas da própria existência.

A noção de base do pensamento de Arendt, que a faz distanciar-se do que os pensadores políticos da modernidade concebiam como natureza humana, está contida no que ela chama de condição humana. Baseada nesse conceito, a filósofa argumenta que, exceto se nos referimos à pluralidade humana (que ela costuma definir como a “lei da Terra”) não estamos autorizados a afirmar que o homem, à semelhança dos objetos e dos outros animais, possui uma natureza inscrita em seu ser, uma vez que “a condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição da sua existência”. (Arendt, 2010, p. 17).

Mas, apesar de ser condicionado, o homem não é um ente *absolutamente* condicionado. Isso significa que não podemos determinar o que ele é nem mesmo com base no conjunto das condições de sua existência em um dado momento, porque escapar às condições de sua própria existência é uma potencialidade

¹ “A analítica [arendtiana] do ‘ser do mundo’ fez nascer instrumentos de análise que nos permitem recuperar a experiência genuína do mundo humano e comum, e assim, elucidar de que modo a existência humana só realiza a plenitude do seu ser por meio de um cultivado amor pelo mundo (*amor mundi*)”. (Alves Neto, 2009, p. 22).

inerente ao homem. O fato de as condições da vida humana estarem (e continuarem seguindo) para além daquelas condições que lhes foram dadas para a existência na Terra, indica que estes mesmos homens são criadores de suas próprias condições, na medida em que os produtos de seus artificios desempenham uma força condicionante de suas vidas, tão intensa quanto a dos objetos naturais indispensáveis a sua sobrevivência.

No plano das condições humanas elementares ou, como prefere Paul Ricoeur, no âmbito das três “estruturas a-históricas do espírito”², a condição humana subjacente à atividade do trabalho é a vida, porque o trabalho acompanha e responde de modo recorrente, do nascimento à morte, as demandas do processo biológico inerentes ao organismo vivo. Por isso, como nas palavras de Marx, “[...] o trabalho é a condição natural do gênero humano”; o metabolismo do homem com a natureza. (Marx, 2003, p. 22)

Pela atividade do trabalho, servindo-se do que a natureza põe à sua disposição, o homem produz aquilo que a condição de estar vivo requer sob o aspecto de consumo. Esta modalidade de manifestação da vida ativa, comandada pelas necessidades básicas da vida em sentido biológico, é o modo humano de um metabolismo com a natureza que de resto o homem comunga com todo e qualquer organismo vivo.

O trabalho, atividade humana de satisfação das necessidades vitais, não deixa nada durável atrás de si, uma vez que os bens que ele produz desaparecem no consumo. Dito de outro modo: “a interminabilidade [natural] do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo”. (Arendt, 2010, p. 155). Ao processo vital corresponde a incontornável repetição do trabalho, a interminabilidade de seu processo produtivo. “A condição humana, que necessita de trabalho e de materiais para serem trabalhados” (LOCKE, 2001, p. 102) introduz no mundo produtos que se inscrevem necessariamente no horizonte de uma temporalidade curta.

Daí que dentre as coisas tangíveis as menos duráveis, e por isso mesmo, as não-mundanas, são aquelas que atendem a este processo biológico do organismo

² “Cest catégories ne sont pas des catégories au sens kantien du mot, c’est-à-dire des structures anhistoriques de l’esprit. Ce sont bien des structures historiques. Néanmoins, tout au long de leurs multiples mutations, elles conservent un sorte d’identité flexible que autorise à les désigner comme des traits *perdurables* de la condition humaine”. (Arendt, 1988, p. 16, prefácio de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1988, p. 16).

vivo. Respondendo aos imperativos naturais do corpo humano tais produtos não chegam a constituir parte do mundo, pois é próprio do trabalho produzir bens de consumo que são literalmente objetos de metabolismo, cujo ciclo recorrente determina uma temporalidade demasiadamente fugaz em contraste com a durabilidade dos objetos mundanos. Esta é a razão da atividade do trabalho não deixar nada de durável atrás de si, pois compreende a segunda parte de um processo de dois estágios em constante repetição: necessidade e saciedade.

Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele. (Arendt, 2010, p. 107-8).

Uma vez que a condição humana que corresponde ao trabalho é a própria vida, até que o organismo se mantenha vivo o movimento desta atividade será cíclico, sua intensidade se dará segundo as necessidades de um corpo cujo declínio é proporcional ao avanço da idade do indivíduo, e sua duração estará em consonância com a longevidade ou com a morte prematura do mesmo. Nascimento e morte são os marcos que delimitam o início e o fim do processo de vida do qual o trabalho é parte constitutiva. Assim, o signo desta atividade, sua marca emblemática é a necessidade de permanecer vivo, expressa nas demandas sempre repostas pela exaustão e nunca silenciada pelo consumo.

É evidente que a observação de que historicamente sempre existiram classes que se abstiveram do trabalho graças à exploração de outras classes não constitui uma objeção séria a esta análise fenomenológica, pois isso no máximo ressalta o potencial produtivo do trabalho humano, que é a premissa sobre a qual a escravidão e exploração, como observou Marx, sempre e em todo lugar se assentou. A saber, o fato de que o trabalho de um homem pode prover as necessidades de dois ou mais. “Essa produtividade não reside em nenhum dos produtos do trabalho, mas na ‘força’ humana, cujo vigor não se esgota depois que ele produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais do que o necessário à sua própria reprodução” (Arendt, 2006c, p. 352).

Ademais, é particularmente digna de nota (especialmente em função do que a análise ulterior sobre a modernidade pretende destacar), a observação de Hannah Arendt segundo a qual “um elemento de trabalho está presente em todas

as atividades humanas, mesmo nas mais elevadas, na medida em que elas são executadas como ‘tarefas rotineiras’ mediante as quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos” (Arendt, 2010, p. 108). Ao contrário do que esta breve reconstrução conceitual pode sugerir, a análise fenomenológica da vida ativa empreendida por Hannah Arendt, mostra que suas atividades constitutivas são marcadas por uma forte imbricação e interpenetração mútuas na experiência concretas da vida humana.

Note-se portanto que diferentemente da conceituação de uso comum da palavra «trabalho», tal como foi empregada no capítulo anterior, em sentido fenomenológico arendtiano a palavra trabalho refere-se única e exclusivamente à atividade que prepara as coisas para o consumo e na manutenção da circularidade do processo vital humano.

Por tudo isso, a expressão *animal laborans* designa o homem na medida em que está incontornavelmente enredado pelos imperativos biológicos, coagido, por meio da atividade do trabalho, a atender as necessidades prementes da condição humana da vida. A necessidade é, pois, o critério e o móbil fundamental da atividade do *animal laborans*. Sua atividade se concentra em por meio do trabalho acorrer às carências do próprio organismo. Na condição de *animal laborans* o homem tem uma vida que por ser comum a todo organismo vivo os gregos chamavam de *zoé*, termo que designava a mera vida de vivente, a animalidade intrínseca do homem, a existência biológica humana sem qualquer espécie de qualificativo. Com efeito, como *animal laborans* o homem existe “não como um ser verdadeiramente humano, mas como um exemplar da espécie animal humana” (Arendt, 2010, p. 55-56).

Assim, a expressão *animal laborans* se refere ao homem num sentido inespecífico de ser vivo, que tanto quanto qualquer outro está inevitavelmente intrincado nos imperativos biológicos da condição (não apenas humana) de vivente. “A verdade é que o emprego da palavra ‘animal’ no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O animal laborans é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida.” (Arendt, 2010, p. 104)

É na qualidade de fabricante, isto é, de *homo faber*, que o homem se realmente “retira” dessa comunidade com a natureza, ao estabelecer os limites que

separa a Terra do mundo, a natureza do artifício humano, por meio de uma atividade que toma de empréstimo à natureza “a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele [o mundo] servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem”. (Arendt, 2010, p. 169).

No que refere a atividade da obra ou da fabricação, a condição humana nela implícita é a mundanidade, a saber, a dimensão não-natural de artefatos duráveis e relacional das organizações, que embora situada fora do ciclo natural, circunda, serve, abriga e protege as vidas individuais orientada pelo ideal de constituir um mundo, isto é, de transcender a todas elas em termos de permanência. Da atividade da obra resulta uma infinidade de artificios cuja totalidade designamos mundo. O mundo corresponde à dimensão da artificialidade objetiva da vida humana, que porta uma relativa durabilidade, pois diferentemente do trabalho os produtos da atividade da fabricação constituem objetos de uso e não bens de consumo.

Em outras palavras, Arendt recupera de modo apropriativo a diferenciação crucial entre *natureza* e *mundo*, ou seja, entre a eterna repetição imposta ao homem pelo inumano círculo da vida biológica e a mundanidade estabilizadora do artifício humano como ‘palco’ onde se realizam as histórias resultantes da ação e do discurso. O mundo é o espaço artificial *entre* o homem e a natureza, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens por meio de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo seve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo da vida e morte das gerações. Assim, a existência do homem *enquanto homem* não está assegurada pelos ciclos repetidores da natureza, visto que ele precisa fazer surgir aquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir-a-ser.” (Alves Neto, 2005, p. 19)

O mundo, ambiente em que o homem pode se sentir em casa na Terra, é condição do nascimento e da morte em sentido humano, a saber, em sentido não natural, porque é apenas nele que os homens podem aparecer e desaparecer como seres singulares que são; absolutamente distintos dos que existiram, existem e existirão.

A natureza e o movimento cíclico que ela impõe a todas as coisas vivas desconhecem o nascimento e a morte tais como os compreendemos. O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte [em sentido humano] pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens 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. (Arendt, 2010, p. 119).

Aparecimento e desaparecimento, isto é, nascimento e morte em sentido estrito, são eventos mundanos em cujo registro é pressuposto a vida de um modo como ela não ocorre no movimento *circular* da natureza. O que há de específico na vida humana, razão porque o mundo é seu cenário adequado, decorre de sua trajetória *linear* situada no intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. A vida humana é plena de eventos que podem ser narrados numa biografia; a trajetória linear de uma vida, de uma singularidade, expressa na ação e no discurso, inidentificável do início ao fim. Que de cada vida se possa contar uma estória e de seu conjunto elaborar a história geral dos homens, decorre do fato de ambas narrativas resultam da ação. “A ação e o discurso, que [...] estavam intimamente interligados na compreensão grega da política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou fortuitos que possam parecer os eventos singulares e suas causas.” (Arendt, 2010, p. 119).

A novidade da proposta de Arendt em distinguir trabalho (*labor*) de obra (*work*) tem razão na alegação por ela apresentada de que, quando deixamos de lado as teorias do trabalho – dentre as quais a de Marx é a principal, mas também as de Adam Smith e John Locke – para nos atermos tão somente aos testemunhos fenomênicos, etimologicamente resguardados nas expressões que designam as atividades do trabalho e da obra em várias línguas, somos levados a admitir uma distinção empírica sugerida pelos termos equivalentes ao que denominamos trabalho em relação aos que são correlatos do que chamamos obra ou fabricação.

Assim, a língua grega estabelece a diferença entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travallier* e *ouvrer*, o alemão entre *tarbeinten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalente a “trabalho” têm uma inequívoca conotação de dores e penas. O alemão *Arbeit* era empregado originalmente apenas para uma espécie de trabalho realizado por escravos e não para obra do artífice, que era chamada de *Werk*. O francês *travailler* substituiu o antigo *labourer*, que é derivado de *tripalium*, um tipo de tortura. (Arendt, 2010, p. 98)

A favor da constatação de que o trabalho é atividade que apenas responde às demandas do homem na condição inelutável de organismo vivo, está também a esporádica e não desenvolvida observação de John Locke em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* de que o trabalho de nosso corpo difere da obra de nossas mãos (Locke, 2001, p. 98), cuja grande vantagem, de acordo com Arendt, consiste

em ser “[...] reminescente da antiga distinção grega entre *cheirotechnes*, o artesão, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como escravos e animais domésticos atendem com o corpo as necessidades da vida” (Arendt, 2010, p. 99).

Diferentemente do trabalho, a atividade da obra, essa outra experiência básica da vida humana sobre a Terra, “cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço de objetos partilhados pelos homens” (Lafer, 1979, p. 29). Com efeito, é a durabilidade do mundo, o maior referencial humano de estabilidade, que empresta certa permanência que em alguma medida redime a futilidade da condição humana de criatura mortal. Pela atividade da obra a vida humana, em sua dimensão não biológica e supra-individual, se inscreve numa temporalidade diversa a do ciclo natural prescrita pelo metabolismo. Sem essa temporalidade orientada pelo ideal de permanência, “sem um mundo no qual os homens 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” (Arendt, 2010, p. 119).

A permanência, a estabilidade e a durabilidade dos artificios, é de fato o que há de mais característico no mundo humano. É sobretudo em vista deste aspecto que se justifica a insistente distinção entre trabalho e fabricação que encontramos em *A condição humana*. Neste sentido: “a distinção entre um pão, cuja ‘expectativa de vida’ no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de homens, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro”. (Arendt, 2010, p. 115).

Por que são estáveis, isto é, por que têm uma longa e independente permanência no mundo, é que as obras das mãos humanas constituem a mundanidade do homem. É contra o pano de fundo desta mundanidade, este referencial de estabilidade composto de coisas que somente por isso podem ser usadas (e com as quais nos habituamos e familiarizamos), que experimentamos mais intensamente a futilidade do que não se fixa: do que é exigido pelo nosso corpo e assegurado por trabalho. “A vida humana, na medida em que é edificadora-de-mundo [*world-building*], está empenhada em um constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no

mundo” (Arendt, 2010, p. 118). O *homo faber*, o empenho característico do humano na edificação do mundo, não é possível sem o ideal de permanência. De sorte que, no homem, a diferença entre o *animal laborans* e o *homo faber* corresponde de fato à distinção entre “o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos.” (Locke, 2001, p. 98).

Embora os objetos da obra não possuam uma durabilidade absoluta eles não são feitos para serem consumidos, mas sim para serem usados, e mesmo que o uso implique num inevitável desgaste que fatalmente os inutilizará, isso somente ocorrerá a médio ou a longo prazo caso esses objetos sejam corretamente usados. A despeito do fato de ser inevitável, a “destruição” do objeto não é algo que está pressuposto em sua produção quando ele é destinado ao uso, ao passo que não poderia deixar de sê-lo em se tratando de um bem consumo. Para o bem de consumo a “destruição” é sempre um fado ao mesmo tempo iminente e inevitável. Para o objeto de uso ela é incidental. Por esta razão, os objetos da fabricação são objetos num sentido literal de objetividade, do qual os produtos do trabalho estão excluídos, dado que não têm uma existência independente, característica mesmo do “par de sapatos mais débil”, pois tais sapatos “não se estragam se eu não os calço.” (Arendt, 2006c, p. 353).

Graças a este caráter de objeto, isto é, a sua “objetividade”, o mundo possui uma relativa independência em relação àqueles que o fabricou, oferecendo a eles uma contrapartida à instabilidade e à futilidade do processo vital. À mudança natural a que o homem está submetido e à indiferença com que o “eterno” e diário movimento da natureza se lhe apresenta e enreda, opõe-se a estabilidade de um mundo artificial cuja durabilidade e permanência, em geral, sobrepõem a de seus construtores, estabelecendo sinais de uma existência que se estende para além dos limites da vida biológica sem qualquer qualificativo humano.

A atividade da fabricação encontra na natureza a matéria sobre a qual age para produzir objetos úteis dotados de durabilidade. Esta ação se dá sob a forma de violação da natureza, por meio da interrupção de processos mais rápidos (como a destruição de uma árvore para a fabricação de uma cadeira), ou mais lentos (como a extração de ferro para a fabricação de um machado). É por meio destas capacidades de manipulação e transformação que implicam em violência que o homem se torna senhor da natureza.

Enfim, a atividade da obra faz de seu autor um *homo faber*, na medida em que é fabricante de artefatos duráveis que configuram uma artificialidade cujo conjunto se chama mundo – um ambiente que lhe é próprio e constitui o cenário no qual o homem pode se sentir seguro na Terra³. Por isso, a mundanidade é a condição humana que corresponde à atividade da obra ou da fabricação. Apesar disso, “quanto mais altamente desenvolvida a civilização, quanto mais perfeito o mundo que ela produziu, quanto mais à vontade os homens se sentem dentro do artifício humano — mais ressentem tudo aquilo que não produziram, tudo o que lhes é dado simples e misteriosamente.” (Arendt, 2006b, p. 334). Inserido de um mundo artificial, num ambiente próprio em que pode se sentir em casa na Terra, o homem permanece ligado à natureza por meio do processo vital.

As categorias de pensamento características do *homo faber* são as de meios e fins (em última análise, os critérios de instrumentalidade e utilidade), pois são as categorias que presidem o processo de fabricação.

Os utensílios e ferramentas do *homo faber*, dos quais provém a experiência mais fundamental da instrumentalidade, determinam toda obra e toda fabricação [*work and fabrication*]. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e o mesmo produto final organiza o próprio processo da obra, decide sobre os especialistas necessários, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares etc. Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [*usefulness*] em relação ao fim desejado, e a nada mais. (Arendt, 2006b, p. 153)

Este processo deixa atrás de si um determinado produto durável, e sua repetição, ao contrário da interminabilidade inerente ao do processo de trabalho, só se dá em vista de algo externo ao próprio processo – como pela parte do trabalho que participando da obra, já as atividades constitutivas da vida se inter cruzam, exige a manutenção da vida do *homo faber*, que, sob este aspecto, nada é senão *animal laborans*.

É verdade que a reintegração de todos os produtos humanos no grande ciclo vital da natureza, do qual um dia saíram, é inexorável tanto para o trabalho do nosso corpo quanto para a obra de nossas mãos. Mas à diferença da primeira, a

³ “Um das principais características do mundo comum humano é ser ele um abrigo estável das coisas de uso das quais se constitui o artifício humano erguido e preservado pela atividade da fabricação. O mundo é a presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho.” (Alves Neto, 2005, p. 68)

segunda atividade fabrica a imensa variedade de coisas cuja soma total constitui o mundo, o artifício humano dotado da durabilidade sem a qual não teríamos o grande referencial de estabilidade que se constitui basicamente nas experiências de uso. O uso adequado dos objetos duráveis não causa seu desaparecimento, como quando são envolvidos na relação negligente de consumo. Assim, “vistos como parte do mundo, os produtos da obra – e não os produtos do trabalho – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível” (Arendt, 2010, p. 116).

É apenas em contraste com esse referencial mundano de estabilidade, forjado por uma certa interação humana com as coisas duráveis, objetivas (com uma longa existência independente dos seus fabricantes), que apreendemos a brevidade dos bens que atendem ao processo vital e o aparecimento e desaparecimento incessantes dos ciclos naturais. Movimentos contra os quais erigimos a estabilidade mundana, uma objetividade em cujos limites vivenciamos a segurança da vida que se fixa, que se estabiliza e se familiariza com coisas duráveis que nos fornecem permanência e identidades objetivas: “com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte [...]. Sem um mundo entre os homens e a natureza haveria movimento eterno, mas não objetividade.” (Arendt, 2006c, p. 354).

O caráter-de-coisa do mundo, de que fala Hannah Arendt, diz respeito a esta objetividade; à durabilidade em que se fundam as experiências mundanas de uso, estabilidade, abrigo, segurança, permanência, continuidade e imortalidade humana. Estas experiências “sugerem a forte probabilidade de que nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós a obra de nossas mãos” (Arendt, 2010, p. 117).

É certo que não há durabilidade absoluta para os produtos das mãos humanas – eles são “contaminados” com a mortalidade de seus fabricantes –, porque ainda que não se desvaneça, como um pão desaparece no consumo, o objeto se desgasta paulatinamente no uso. De sorte que o inevitável processo de desgaste dos objetos mundanos em contato com o organismo humano evidencia de fato uma certa similaridade entre os bens de consumo e os objetos de uso. Similaridade cuja equação é, contudo, impossível diante da obstinada evidência de que “embora o uso esteja vinculado à deterioração desses objetos, a deterioração não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim

intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo”. Ao contrário do que ocorre ao pão no primeiro contato humano a que ele destina, não pertence à natureza mesma dos objetos destinados e envolvidos na relação de uso a destruição a que não obstante, e em virtude de um fator incidental, estes objetos estão a longo prazo destinados. Deve-se observar por isso que “o que o uso desgasta é a durabilidade” (Arendt, 2010, p. 170). Razão pela qual na condição de respeito à durabilidade as coisas normalmente são substituídas ao fim de sua *vida útil*.

Esta expressão de uso comum, mais do que qualquer teoria filosófica elaborada, indica bem o que realmente está em questão no desgaste. Embora o fim de cada coisa seja inevitável é a luta contra o fim da durabilidade em sentido global – tal como ela se encarna na preservação, no uso adequado e não reposição das coisas duráveis –, o que caracteriza mundo. Daí que a despeito do fim ser um fado inerente à cada objeto durável que compõe o artifício humano, não é tão certo que tal fim seja o destino último do próprio mundo.

A durabilidade é o que confere às coisas do mundo uma relativa independência dos homens que as produzem e as utilizam. A menos que sejam intencionalmente destruídos e ainda que sejam deixados a sua própria sorte (como o pequeno mundo abandonado em torno de Chernobyl – que por recomendações técnicas de especialistas em radioatividade adotamos a desoladora medida de aguardar sua ruína natural), tais objetos sobrevivem o bastante para inscrevem o artifício humano em sua temporalidade característica, a saber, a da permanência. De modo que, graças a tal aspecto, a multiplicação potencial inerente à obra é em princípio diferente da repetição interminável que caracteriza o trabalho. O que há de cíclico nesta atividade resulta de sua sujeição às carências e necessidades regulares do organismo humano, que fazem da repetição do que não perdura um imperativo natural. Ao passo que a multiplicação dos produtos da obra, na medida em que apenas disponibiliza em maior número um conjunto de coisas cuja existência é relativamente estável e permanente no mundo, é no máximo um imperativo econômico. Desse modo, no que concerne ao objeto durável, resultado da fabricação,

O impulso para a repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que sua obra coincide com seu trabalho; ou resulta de uma demanda de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou a seu ofício a arte de ganhar dinheiro, como diria Platão. O importante é que em cada caso o processo é repetido por motivos externos a ele mesmo, distintamente da repetição compulsória inerente ao trabalho, no qual o homem tem de

comer para trabalhar e trabalhar para comer. A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. (Arendt, 2010, p. 178)

Ao contrário da constante reposição dos produtos do trabalho, o que os objetos duráveis exigem para sua extensa permanência no mundo são apenas os cuidados normais relativos à proteção e preservação; “a luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio”. Com efeito, a segunda tarefa do trabalho consiste na “luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e seu préstimo para o uso humano.” Apesar de ser ainda menos produtiva que o metabolismo humano com a natureza, essa luta trabalhosa tem uma íntima relação com o mundo que ela defende contra as implacáveis ameaças dos processos naturais. Pois o processo vital que permeia o nosso ser é o mesmo que invade o mundo e o deteriora: “se abandonada à própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir”. (Arendt, 2010, p. 124, 170).

A fabricação, que é a atividade característica do *homo faber*, confere aos produtos das mãos humanas o caráter-de-coisa sem o qual o mundo, a estrutura artificial e estável interposta entre os homens e a natureza, não seria possível. Neste caso, a durabilidade ou a objetividade do mundo é resultado da reificação implícita na atividade da obra, que confere às coisas a solidez que lhes são inerentes. De fato, esta “solidez, inerente a todas as coisas, mesmo à mais frágil, resulta do material sobre o qual se operou” (Arendt, 2010, p. 173), porque o material sobre cuja aplicação o operar confere forma, isto é, coisificação ou produção de coisas úteis, já é o primeiro resultado do próprio operar: a matéria prima a partir da qual a coisificação é completada apenas mediante um “segundo movimento” desta mesma atividade.

A reificação, a produção de materiais sólidos implícita no operar ou no fabricar, é, como sustenta Arendt, o expediente pelo qual o *homo faber* toma de empréstimo a durabilidade potencial da natureza. Mas o material aí recolhido não resulta de uma oferta generosa ou simplesmente dada, como a dos frutos naturais

com que somos agraciados. O material ao qual o operar se aplica para a produção de coisas duráveis é já um produto das mãos humanas, em todo caso violentamente arrancado do ventre da terra (como no caso do ferro e do mármore) ou obtido pela interrupção de certos processos vitais (como na extração de madeira).

Assim, a fabricação pressuposta na condição humana da mundanidade é tal que implica sempre e em todo lugar uma dose de violação. Daí que enquanto *homo faber* o homem sempre foi um destruidor da natureza. O sacrifício de certos processos naturais é tanto o exercício de senhorio do *homo faber* sobre a natureza quanto o preço pago pela durabilidade do mundo⁴.

Entretanto, por mais que “a capacidade humana de vida no mundo implique sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida” (Arendt, 2010, p. 149), há uma inegável contrapartida do *homo faber* ao fato de que o *animal laborans* trava uma permanente luta trabalhosa para manter limpo e preservar o préstimo dos objetos mundanos, – contrapartida que se traduz em uma dupla articulação da *vida ativa*. Com efeito, as ferramentas e os instrumentos de trabalho, que são produtos do operar humano (e que portanto estão situados fora do ciclo de consumo a que atendem), constituem o meio com que o *homo faber* ocorre o *animal laborans*. Isso na medida em que, disponibilizando instrumentos úteis ao processo de trabalho, suaviza os esforços inerentes a esta atividade e multiplica a capacidade produtiva de sua força natural, isto é, sua fertilidade.

Do ponto de vista da obra, os instrumentos de produção constituem a mais elementar condição de possibilidade do mundo, já que o próprio operar não é possível sem ferramentas, de sorte que sua descoberta coincide não apenas com o surgimento do mundo, mas também com o nascimento do próprio *homo faber*. Ao passo que examinadas do ponto de vista do trabalho, especialmente nas condições técnicas da modernidade (conforme teremos a oportunidade de ver na seção intitulada “A fuga do mundo para o processo vital”), as ferramentas e

⁴ “O *animal laborans*, que com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza e da Terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a Terra. Como a sua produtividade era vista [na escolástica] à imagem de um Deus Criador – de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância –, a produtividade humana, por definição, estava fadada a resultar em uma revolta prometeica, pois só pode construir um mundo feito pelo homem após destruir parte da natureza criada por Deus”. (Arendt, 2010 p. 173).

instrumentos empregados incrementam e potencializam a força natural de trabalho a ponto de quase poder substituí-la.

Embora os instrumentos e ferramentas sejam de importância secundária para o trabalho (ao contrário do que ocorre à obra), o resultado de seu emprego neste campo é a multiplicação da fertilidade natural do *animal laborans* tal como ela se mostra no aumento da abundância de bens de consumo; em condições normais, e mesmo de produtos em princípio destinados ao uso; como pôde ocorrer nas circunstâncias modernas configuradas pelo processo ilimitado de aquisição e aumento de riqueza em uma “humanidade socializada”.

Por fim, a condição humana envolvida na ação é a própria pluralidade dos homens. A isso devemos o fato de que, ao contrário do que ocorre ao trabalho e à obra, a ação não é uma atividade operada sobre coisas ou por elas mediada. Trata-se da atividade verdadeiramente política que ocorre diretamente entre agentes singulares, porque empreendida justamente em vista da pluralidade, isto é, em virtude da singularidade que eles portam ou simplesmente “fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2010, p. 08).

Com efeito, a palavra *initium* – em cuja oposição a *principium* Agostinho esperava singularizar o advento do homem no mundo em relação a tudo mais (incluindo o próprio mundo em que o homem se insere na qualidade de recém-chegado em virtude do nascimento) – designa também em Arendt o começo de algo singularmente novo e especial graças ao que esse algo adquire status de um *alguém* ou de um *quem*, como que para atualizar o significado da palavra início. Porque se trata “de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador.” (Arendt, 2010, p. 222).

A palavra *initium*, portanto, em Arendt tanto quanto em Agostinho, é um conceito correlato à natalidade do iniciador, ao advento do ente capaz de por meio da ação inserir a novidade no mundo. Porque “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem” (Arendt, 2010, p. 222), uma vez que é da natureza da liberdade (de que ação humana na qualidade de início é expressão), pôr em movimento algo

inteiramente novo, algo que não pode ser previsto a partir do que quer que tenha ocorrido antes⁵.

Assim, que o homem seja capaz de agir significa ele pode na mostrar aos outros *quem* ele é, e que de cada homem se pode esperar o inesperado, o imprevisível e o improvável. E isso somente porque a cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo; *alguém* em cuja singularidade, para uma vez mais citar Agostinho, “antes dele ninguém havia”. Cada homem é em si mesmo um novo começo. “Desse modo, a novidade de cada nascimento conserva as infinitas possibilidades que renovam a promessa de perseverança da pluralidade” de homens (Correia, 2008, p. 28). Por isso, o fato da pluralidade, uma das condições fundamentais da existência humana manifestada na ação, está contido na natalidade e por ela é assegurado.

A ação humana, que em seu sentido lato compreende a faculdade do discurso – porque somente a violência é muda –, é a atividade pela qual, no período de tempo que vai do nascimento à morte, o homem se insere em um modo de vida não-biológico, isto é, especificamente humano. Os gregos estavam tão cientes deste modo de vida estritamente humano – característica inaugural da *pólis* grega – que contrapunham à *zoé*, ou seja, à mera vida de vivente, o que chamavam de *bíos politikos*, que se traduz em um modo de vida escolhido, e que por ser livre de necessidades, de utilidades e violência era compreendido como qualificado.

Bios politikos era o modo de vida que se dava no âmbito da esfera pública, isto é, no domínio da *pólis*, e se baseava em relações mediadas tão somente pelo diálogo e pela persuasão, e não pela violência ou coerção, que eram modos pré-políticos ou domésticos de lidar com a família e, sobretudo, com os escravos. Para Hannah Arendt, este modo de vida fundado nas capacidades humanas de agir e de

⁵ A despeito de exercer o papel de mola propulsora da ação, a liberdade da vontade é compreendida por Arendt como sendo radicalmente distinta da liberdade política. Tendo como horizonte a experiência originária do fenômeno político que é a *pólis* grega, Hannah Arendt se dedica a corroborar a tese de que toda a nossa tradição de pensamento político-filosófico representa um ocultamento daquela experiência fundamental, para a qual a liberdade não se funda na vontade de indivíduos isolados, mas antes em suas capacidades de iniciar algo novo. Arendt observa que a identificação entre liberdade e vontade data do ocaso da experiência originária do fenômeno político, no fim da antiguidade clássica, quando a liberdade passa a ser tematizada entre as questões filosóficas. Ao deixar de ser vivenciada cotidianamente para estender-se à abordagem da investigação filosófica, a liberdade – que, pra usar as palavras de Arendt, era experienciada “no relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos” (Arendt, 2005a, p. 194) – deixa de ser um fenômeno mundano, isto é, aquilo que se deixa ver no instante em que acontece, para se tornar algo recôndito que se passa apenas na mais absoluta interioridade de cada indivíduo. De acontecimento tangível que podia ser visto e ouvido na *pólis*, com a filosofia a liberdade se torna um acontecimento oculto no interior de cada indivíduo.

falar supõe e contempla a condição humana da pluralidade, na medida em que considera a singularidade dos agentes circunscritos nos domínios da *pólis*. Assim, a política, sob o prisma da pluralidade, é organização da vida em comum de seres iguais, isto é, humanos, considerados em suas respectivas diferenças.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (Arendt, 2010, 219-220)

A afirmação de Agostinho de que “para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)” (Agostinho apud Arendt, 2010, p. 222), torna-se para Arendt uma das mais remotas e claras percepções da implicação fundamental que advém da aparente paradoxal singularidade de seres, identificada como pluralidade. Na constatação de que a singularidade é a marca inextirpável de cada homem, se funda a convicção de que de cada novo homem se pode esperar o imprevisível, o improvável, o inesperado, pois a capacidade de por meio da ação iniciar algo novo está ontologicamente radicada em seu nascimento. Por esta razão, Agostinho chama de *principio* o surgimento do mundo, e de *Initium* a natalidade do homem ou a advento do iniciador. Desta perspectiva, agir e iniciar são termos correlatos, pois a novidade da ação consiste em romper determinações causais de qualquer ordem que se considere, instaurando a novidade mesmo no seio do cíclico movimento da natureza e criando novos começos que intersectam o automatismo histórico, dando à história novos pontos de partida⁶.

⁶ Em *Origens do totalitarismo* Hannah Arendt procura mostrar que os regimes totalitários representam a mais radical dentre as formas históricas de oposição à pluralidade humana. Para ela o governo totalitário prevê a obliteração de qualquer força não-totalitária, pois só se pode efetuar um domínio absolutamente completo e seguro nas condições totalitárias de domínio global quando não restar nenhum homem de cuja ação a imprevisibilidade possa irromper. Porquanto, a ascensão ao poder é o expediente pelo qual o movimento totalitário conquista o espaço do governo como a sede que dispõe dos meios oficiais com os quais pode a um só tempo experimentar e levar a cabo a meta de domínio total. Daí que, mais do que fábricas de cadáveres em massa, os campos de concentração e extermínio (como argumenta Arendt) eram antes de tudo laboratórios da dominação total. Nestes locais o terror, os suplícios e as mortes eram “cientificamente” induzidas, controladas e assistidas com vistas à experimentação da redução da pluralidade ou das diferenciações dos seres humanos a uma espécie de grande indivíduo reduzido a um feixe de reações, isto é, completamente privado da espontaneidade que é princípio da ação humana. Isso porque, na medida em que ela comporta algo de novo e imprevisível, é completamente avessa aos propósitos de dominação absoluta do governo totalitário, cuja ideologia se baseia no fomento e na demanda de comportamentos meticulosamente normatizados e previsíveis. Desse modo, Arendt pôde avaliar o campo como “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”.

Além de revelar a identidade ou o *quem* de cada agente, a ação reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. E, na medida em que irrompe uma série inteiramente nova de eventos que não pode ser compreendida como o produto da causalidade de acontecimentos precedentes, a ação nos mostra que a pluralidade (radicada na condição humana da natalidade) é a um só tempo a condição e a razão de ser da política, pois é por meio da ação e do discurso que os homens ao mesmo tempo em que se fazem livres, afirmam suas singularidades. “Speech and action, containing their own ends, display the personality – identity – of speaker and actor. [...] The *pólis* – the political arena – is precisely the domain which persons in their collective plurality establish to show who they are and to remember their appearing being” (Bakan, 1979, p. 65). A política assim compreendida não significa dar “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus [não é de modo algum a garantia da propriedade em sentido originariamente lockeano], mas sim o direito assegurado a todos de tratar dos assuntos que um dia foram de César.” (Arendt, 2002, p. 60).

Daí que a noção de vida boa ou o bem-viver, que na *Política* de Aristóteles está inerentemente ligada à natureza meta-biológica que os gregos de seu tempo atribuíam ao Estado de que foram criadores, é o ponto-chave que nos permite compreender por que embora ele seja o “*último cronologicamente* [uma vez que é precedido pelas instituições da família e da aldeia], é o *primeiro ontologicamente*” (Reale, 2002, p. 432. Grifos do autor) também segundo a compreensão de Hannah Arendt.

À parte as complexas peculiaridades relativas ao conceito de natureza com que Aristóteles afirma a primazia ontológica do Estado em relação ao indivíduo e à família⁷, com as expressões *zoon politikon* (animal político) e *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala), o filósofo estagirita pretendia designar no homem tanto a possibilidade de um modo de vida que lhe é próprio quanto a realização

(Arendt, 2006b, p. 489). Nos campos, laboratórios da dominação total, a obliteração da singularidade era, entretanto, precedida pela aniquilação da pessoa jurídica, seguida pela morte da pessoa moral, até que na última fase do experimento (a destruição da pluralidade), se pudesse obter o material humano que a manipulação totalitária pretende plasmar (os chamados “cadáveres vivos”) sob outra natureza, conformada, é claro, à ideologia que ela professa.

⁷ Porque o compreende como o estágio final das associações naturais e em vista da mera subsistência que o precedem (a família e a aldeia), Aristóteles argumenta que o Estado é uma instituição natural, considerando como “natureza de cada coisa aquilo que ela é quando se conclui a sua geração como acontece ao homem, ao cavalo e a tudo aquilo que tenha existência” quando eles atingem o produto final do processo e aperfeiçoamento. (Aristóteles. *Política*, I, 2, 1252b29-29).

máxima de suas possibilidades – que, no seu julgamento, bem como no dos seus contemporâneos, somente a vida política, isto é, a vida numa *pólis*, podia proporcionar. Em virtude disso, segundo a interpretação que Hannah Arendt faz do pensamento político de Aristóteles (para quem neste ponto o filósofo é um sistematizador da corrente compreensão grega), “a palavra *politikon* era um adjetivo aplicável à organização da *pólis*, não uma designação de quaisquer formas de vida em comum humana”. (ARENDR, 2008, p. 170.).

A singularidade da *pólis* consistia em que, ao contrário do mero estar junto pressuposto nas condições gregárias das associações humana e animal estabelecidas em vista do necessário à sobrevivência ou do útil a ela, a forma política de organização (embora tivesse o provimento do útil e do necessário como pré-condições) era compreendida como uma exclusividade do homem. E é com vistas a marcar este aspecto exclusivo que Aristóteles afirma que o homem (e somente o homem) é um animal político.

Mas a diferença humana específica aí pressuposta que leva a questão política a suas últimas consequências (a única capaz de responder a pergunta: “e por que somente o homem é um animal político?”) é aquela a que Aristóteles também alude em sua dupla adjetivação do homem, qual seja, o fato de que o homem é o único ser vivo dotado de fala. Esta é também a opinião de Hannah Arendt, para quem “sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político”. (Arendt, 2010, p. 4).

Não raramente a suposição de que a política (equiparada à mera convivência social) existe onde quer que haja vida humana em comum recorre à autoridade da definição aristotélica do homem como animal político, mas ao fazê-lo incorre num erro elementar. Isso porque a afirmação de que o homem é um animal político é feita em um contexto de oposição à associação natural ou em vista da necessidade de que as abelhas, por exemplo, também são capazes.

Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal. (Arendt, 2010, p. 28)

Na interpretação que Arendt faz do pensamento político de Aristóteles, a palavra *politikon* era um adjetivo com que se expressava a qualidade específica da forma de organização que caracterizava a *pólis* ateniense, e não qualquer forma de vida humana em comum. Assim, Aristóteles não queria dizer com isso que os homens são políticos no sentido de onde e como quer vivam, desde que vivam justos, constituem uma *pólis*. Sua definição do homem como animal político apenas alude ao fato de que é exclusividade do homem a possibilidade de “viver numa *pólis*”, cujo significado “era que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência”. Para Aristóteles, esse modo qualificado de vida, que era a *pólis* organizada, era a forma específica e mais elevada de vida humana em comum e, portanto, “equidistante dos deuses, que podem existir de si mesmos em total liberdade e independência, e dos animais, cuja vida em comum, se é que existe algo assim, é uma questão de necessidade”⁸. (Arendt, 2008, p. 170).

Empregar o termo “político” no sentido de *pólis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência da esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito. (Arendt, 2005a, p. 201)

De fato, em sua compreensão original o aspecto humano primordial e fundador da política foi a capacidade de fundar ações coletivas em relações discursivas, isentas de coação ou violência. Essa forma qualificada de estar junto (porque especificamente humana) em que a livre atividade de conversar na modalidade persuasiva era a condição de qualquer ação conjunta, demarcou a esfera ou o espaço conhecido como público, em cujo domínio a afirmação ou a consideração para com a singularidade de cada um e o exercício da liberdade nas comunidades humanas eram um só coisa.

O expediente grego que possibilitou essa demarcação de dois espaços precisos em que, de um lado transcorre uma vida em sua acepção mais elementar, não qualificada ou simplesmente biológica (uma *zoé*), e de outro, uma que lhe é adicional e livremente escolhida, como que para compensar as carências da

⁸ “A política no sentido aristotélico não é, pois, auto-evidente e com toda a certeza não está em todo lugar onde os homens vivam em comunidade. Tal como os gregos a viam, ela só existiu na Grécia – e, mesmo assim, durante um curto período de tempo”. (Arendt, 2008, p. 170-1)

condição inelutável de mero vivente (um *bios*), foi o surgimento da política. O decisivo é que a *zoé*, a vida na sua acepção natural, é indicativa de uma existência que contrariamente a noção de *bios*, não se pode contar uma história ou identificar uma singularidade, porque o signo da necessidade do processo biológico subjacente a vida é aquilo que congrega homens e animais num único reino. A *zoé*, no homem tanto quanto em qualquer outro vivente, é a tradução dos ciclos inflexíveis que presidem a *physis*, ao passo que o *bios*, nas palavras de Werner Jaeger, designa a existência humana “não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida”. (Jaeger, 2003, p. 537).

Não se pode compreender a singularidade e a qualificação da organização política, centrada em torno da figura do agente, isto é, do discurso e da ação, tal como os gregos a entendiam, sem considerarmos, como nota Hannah Arendt, a sua oposição em relação “à sociedade da espécie humana” (Arendt, 2010, p. 28). Porque a despeito dessa expressão indicar que os homens não podem viver fora da companhia de seus semelhantes, nada diz senão sobre a organização coletiva estabelecida em vista de duas condições humanas fundamentais, vida e mundanidade, centradas em torno do necessário, do útil e do estável à sobrevivência, que têm na natureza de suas atividades correlatas, respectivamente trabalho e fabricação, seus modelos de inteligibilidade.

Mais do que examinar o que em geral faz o homem quando está ativo, *A condição humana* procura analisar as diferentes auto interpretações históricas do homem que subjazem a certas ordenações hierárquicas da vida ativa⁹. Na verdade, a motivação geral de Hannah Arendt para reconsiderar a vida ativa (uma expressão carregada de tradição teórica) se deve à compreensão de que a indistinção, e principalmente as configurações históricas das atividades humanas fundamentais em determinadas ordens (além de traduzirem um apequenamento da estatura, dos horizontes e da grandeza potencial do homem), significa, particularmente sob as condições modernas, a possibilidade de ruína do mundo

⁹ Sobre o emprego peculiar da noção de vida ativa Arendt afirma o seguinte: “se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início.” (Arendt, 2010, p. 20)

confiado à mentalidade humana consumidora mudada em figura histórica, que ela denominou *animal laborans*¹⁰. Tal é o significado conferido à vitória do trabalho na modernidade: foi ao preço da obra, além da própria política ou da ação, que o trabalho pôde ser emancipado.

Foi justamente em função da “voraz universalização da relação econômica entre produção e consumo” (Alves Neto, 2005, p. 68), portanto da supremacia do trabalho – o mais abrangente e decisivo fenômeno histórico para formação das modernas sociedade de consumidores –, que se dissolveram as fronteiras em razão das quais o processo biológico da vida humana se manteve fora dos domínios do mundo compreendido como artifício humano.

3.2

Configurações pré-modernas da vida ativa

O que muda historicamente não são as atividade correlatas às condições mundanas da existência, e sim as configurações que em diferentes épocas ordenam hierarquicamente a vida ativa¹¹. Antes de examinarmos mais detidamente alguns dos principais eventos modernos que determinam a vitória do trabalho e a liberação do processo vital no mundo humano, convêm repassar brevemente as constelações pré-modernas da vida ativa que definiram as mais destacadas fisionomias desta era. Especialmente porque, a despeito de todas as diferenças marcantes, a época pré-moderna tem em comum com a modernidade a pressuposição de uma classificação que define prioridades e subordinações no

¹⁰ Neste caso, trata-se enfim do homem moderno “reduzido aos processos de trabalho e consumo, constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital de sua sobrevivência e da espécie” (Duarte, 2010, p. 104).

¹¹ “Esquematizando o percurso de constituição histórica dessas constelações, Arendt considera que, na Antiguidade grega pré-filosófica, a atividade superior do homem era a fala e a mais elevada forma de vida humana era a vida política, que tem como *conditio sine qua non* a pluralidade humana. No pensamento medieval e romano o homem se auto-determinou como *animale rationale*. Já nos primeiros estágios da era moderna, o homem foi primeiramente concebido como *homo faber*, até que, a partir do fim do século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana seria capaz. No mundo moderno, a fabricação passou a ser executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos fabricados passaram a ser concebidos como bens de consumo. O mundo moderno glorificou o trabalho como fonte de todos os valores e promoveu o *animal laborans* à posição mais elevada no conjunto da vida ativa.” (Alves Neto, 2009, p. 20).

interior da vida ativa¹². Em ambos os casos a consequência, como afirma Arendt, é o ofuscamento das diferenças e interpenetrações no domínio da vida ativa.

Muito antes de ser um forte convite à ação política entre os gregos, a noção de imortalidade humana esteve no âmago da *arete* – excelência humana – com que Homero (que nas palavras de Platão foi educador da Hélade), num cenário formado por uma aristocracia guerreira, lançou mão do ideal de homem cuja influência se estenderia vigorosamente até os confins do período clássico, incluindo, portanto, e de modo determinante, as experiências da *pólis*.

O velho adágio que testemunha a fonte de inspiração para os grandes feitos, tanto na Grécia aristocrática quanto na democrática, foi o de que “a honra é o troféu da excelência”. Naturalmente, essa sentença popular cujo espírito corria o mundo grego, é apenas um eco dos desejos de honra e grandeza que as epopeias de Homero imprimiram na consciência grega¹³. Honra e grandeza humana tinham a ver com a capacidade de se distinguir através de feitos extraordinários – que tiveram como cenário privilegiado, ora as guerras, ora a *pólis*. Independente das transformações históricas a que (sobretudo por obra dos sofistas) foi submetido o conteúdo do conceito de *arete*¹⁴, o alcance da influência homérica tornou a dimensão formal dessa compreensão igualmente válida para a nobreza cavaleiresca do período arcaico, e para a os cidadãos atenienses do período clássico.

A conquista da honra ou da grandeza humana por meio dos grandes feitos, isto é, de atos que merecem ser recordados por dar provas da excelência de quem age, não é, entretanto, a única, ou, pelo menos, a mais ulterior aspiração do indivíduo ao ideal de homem a que Homero chamou *arete*. Em uma palavra: reconhecer os grandes atos e conferir-lhes o devido valor não é o único troféu que

¹² “A inversão moderna [da vida ativa] tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.” (Arendt, 2010, p. 20).

¹³ “Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso, quer dizer “honrar a divindade”. Honrar os Deuses e os homens pela sua própria *arete* é próprio do homem primitivo.” (Jaeger, 2003, p. 32).

¹⁴ Sobre este assunto, conferir o terceiro capítulo do livro segundo de *Paidéia – a formação do homem grego* de Werner Jaeger (2003).

a distinção humana reclama por meio da *arete*; o que ela requer em última análise (e a *arete* não é senão uma garantia disso) é a imortalidade terrena e individual para o homem que busca a distinção por meio da ação. Somente por isso é que distinguir-se significa também dar provas de uma natureza divina, vale dizer, de uma natureza imortal.

Ao contrário da noção transcendente de imortalidade humana a que a alma deve aspirar na vida e na prática de rituais ascéticos (identidade das chamadas religiões dos mistérios – como o orfismo, por exemplo), a imortalidade a que os gregos aspiraram sob a influência de Homero era de um tipo que podemos chamar de naturalista, ou simplesmente mundana. Porque concebida a partir do referencial de permanência conferido aos ciclos que presidem *physis*, os gregos procuraram redimir a condição humana da mortalidade, recorrendo à possibilidade de por meio da memória o homem sobreviver ao mundo, a despeito de sua morte física. A inestimável contribuição que as epopeias homéricas legaram à vida na esfera pública, deve-se ao fato de as mudanças históricas no modo de vida grego terem confiado à vida na *pólis* a dignidade que em outros tempos era privilégio das guerras: o espaço para a distinção.

Heródoto, a quem se atribui o mérito de ter sido o primeiro historiador, acreditava que o registro dos feitos humanos – que ele tomava como tarefa – tinha como meta salvar do esquecimento as coisas cuja existência se deve exclusivamente ao homem. Para Heródoto, a narrativa de que ele é o primeiro a tomar parte, representava a promessa de salvar da obliteração os extraordinários feitos humanos, quer fossem dos bárbaros, quer fossem dos gregos.

A história enquanto registro assegurava aos grandes feitos humanos a longevidade de que, entregues a si mesmos, eles carecem. Ela redime a futilidade dos expedientes performáticos de que os homens são capazes na qualidade de agentes. Enfim, a historiografia livra do esquecimento as atividades que não deixam vestígios atrás de si, aquelas que precisamente por esta razão, dentre todas as coisas, são as mais vulneráveis ao esquecimento; a mais ingrata sentença que o tempo faz recair sobre todas as palavras e atos, independente da grandeza que eles portem¹⁵.

¹⁵ “Com Heródoto, as palavras, os feitos e os eventos – isto é, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens – tornaram-se o conteúdo da história. De todas as coisas feitas pelo homem, estas são as mais fúteis. As obras das mãos humanas devem parte da sua existência à

A confiança que inspirava a empresa de Heródoto adivinha da convicção de que esta obra era para os grandes homens, de um modo geral, aquilo que o registro homérico em versos era para os feitos de Aquiles, a saber, a projeção de seu nome à posteridade, a evocação dos seus grandiosos atos por parte das gerações vindouras. A isso os gregos chamavam de glória, que precisamente significava assegurar um tipo de imortalidade que é especificamente humana. Glória, também era fama imortal: o reconhecimento que a posteridade concede aos homens cujos grandes feitos extraordinários dão provas do merecimento da imortalidade. “Deixar atrás de si vestígios imorredouros” (Arendt, 2010, p. 28), nisso consistia o tipo de imortalidade de que os homens são capazes. Imortalizar-se significava dar testemunhos de uma natureza divina manifestada nos grandes feitos¹⁶.

O ideal de herói que Aquiles representa foi também o modelo de inspiração para a ação política grega, tanto quanto Heródoto espelhou-se em Homero. Entretanto – e é isso que importa nesse contexto – nos dois casos manifesta-se um desejo de glória que surge de uma experiência de suma importância para a formação da autoconsciência grega: o fato de que eram personagens de um cenário no qual se percebiam como os únicos mortais, pois estavam rodeados de uma natureza e um conjunto de deuses imortais. Assim, “[...] a mortalidade tornou-se a o emblema da existência humana”¹⁷. (Arendt, 2005a, p. 71).

matéria fornecida pela natureza, portando assim dentro de si, em alguma medida, a permanência emprestada do ser-pra-sempre da natureza. Mas o que se passa diretamente entre os mortais, a palavra falada e todas as ações e feitos que os gregos chamaram de *práxis* ou *prágmata*, em oposição a *poiesis*, fabricação, não pode nunca sobreviver ao momento de sua realização e jamais deixaria qualquer vestígio sem o auxílio da recordação. A tarefa do poeta e historiador [...] consiste em fazer alguma coisa perdurar na recordação. E o fazem traduzindo *práxis* e *léxis*, ação e fala, nesta espécie de *poiesis* ou fabricação que por fim se torna palavra escrita.” (Arendt, 2005a, p. 73, 4).

¹⁶ “De certo modo pode-se dizer que a *arete* [palavra grega traduzida apenas de modo aproximado por excelência humana] heroica só se aperfeiçoa com a morte física do herói. Ela reside no homem mortal, ou melhor, ela é o próprio homem mortal; mas perpetua-se, mesmo depois da morte, na sua fama, isso é, na imagem da sua *arete*, tal como o acompanhou e dirigiu na vida. Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso, quer dizer “honrar a divindade”. Honrar os Deuses e os homens pela sua própria *arete* é próprio do homem primitivo.” (Jaeger, 2003, p. 32).

¹⁷ “Inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são ‘os mortais’, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história

A dimensão trágica da existência, segundo a concepção grega, residia no fato de que a grandeza, garantia da imortalidade, medida a partir do referencial de permanência, que é a essência do ser-para-sempre da natureza e dos deuses imortais, era incongruente com as atividades humanas mais reveladoras da grandeza, que, no julgamento dos gregos pré-platônicos, eram *práxis e lexis*, ação e discurso – as mais fúteis e menos duradouras dentre as atividades humanas¹⁸. O paradoxo, âmago do aspecto trágico da existência grega, residia no fato de a grandeza ser pensada com base no critério de permanência, que as coisas naturais têm sem qualquer sorte de esforço, enquanto que a grandeza propriamente humana, a despeito de todo o esforço que ela pressupõe, advém das mais efêmeras atividades.

Historiografia e *pólis* tinham em comum a promessa de assegurarem a memória das grandes ações e das grandes palavras. Ambas (na medida em que constituíam uma espécie de memória coletiva) garantiam a recordação dos feitos extraordinários que mereciam a glória – o tipo imortalidade que homem pode ter – e nesse sentido constituíam uma dupla solução do paradoxo grego.

É evidente que, como promessa de memória, a *pólis* pressupunha a história oral ou escrita, mas a especificidade dessa modalidade de vida em comum, denominada política, residia no fato de ter surgido como a garantia de uma espécie de segunda vida, outro modo de vida que, admitindo de saída a igualdade de seus partícipes (e portanto abolindo a violência), exigia de cada uma deles

vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico.” (Arendt, 2010, p. 21-22).

No ensaio “O conceito de história: antigo e moderno” em *Entre o passado e futuro* (no mesmo contexto da passagem supracitada), Hannah Arendt mostra a proximidade dos conceitos de história e natureza, a partir da perspectiva de Heródoto: “A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de história. Seu denominador comum é a imortalidade. Imortalidade é o que a natureza tem sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por um curto tempo”. (Arendt, 2005a, p. 78). Em resumo, a história é a possibilidade de fazer do homem aquilo que a natureza é por si.

¹⁸ “É altamente significativo que seja o velho Fênix, educador de Aquiles, o herói-protótipo dos Gregos, quem exprime este ideal. Numa hora decisiva, Fênix recorda ao jovem o fim para que foi educado: “*Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações*”. Não foi sem razão que os Gregos posteriores viram nestes versos a mais antiga formulação do ideal de formação do grego, no seu esforço para abranger a totalidade do humano”. (Jaeger, 2003, p. 30)

apenas relações políticas, isto é, orientadas exclusivamente na ação e no discurso persuasivo, exercidos em um *locus* específico: a esfera pública.

Essa dimensão da existência, instituída como compensação das limitações da esfera privada (das necessidades, das relações organizacionais e hierárquicas que elas pressupõem e da grandeza que suas atividades circunscritas nos âmbitos da necessidade e do utilidade certamente não podem conter), motivou a delimitação de um espaço correlato à ação e ao discurso. Assim como as atividades que atendiam à necessidade e ao útil tinham como espaço adequado a esfera privada. Tratava-se de um espaço em que as grandes atuações da vida pública estariam a salvo do esquecimento, da incontornável sentença que o tempo faz recair sobre as coisas fúteis, caso elas sejam abandonadas a si mesmas¹⁹. Historiografia e *pólis* se fundiam sob o signo comum da memória e da consequente glória que eram capazes de assegurar. Se supusermos que as guerras eram dos acontecimentos mais profícuos à atividade do historiador, diremos que a *pólis* era a possibilidade mais promissora da história em tempos de paz.

Como Aquiles na guerra, os que tomavam parte dos negócios públicos estavam cômnicos que se moviam num espaço em cujo interior se desenrolava um modo de vida que, por ser o único capaz de garantir a glória ou o modo de imortalidade de que o homem é capaz, era o espaço da grandeza e, por conseguinte, o espaço de potencial imortalidade para o homem. A participação na esfera pública por meio da ação e do discurso, alicerçadas sobre a premissa da igualdade, traduzia um modo de vida no qual o homem podia atingir a grandeza, ao dar provas de sua natureza divina alcançando a imortalidade mundana.

¹⁹ “A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível –, é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* só podiam assistir à curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de “outros do mesmo ofício” para apresentá-lo aos que não estavam presentes. [...] É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados”. (Arendt, 2010, p. 247-248).

Para Arendt, o primeiro e forte abalo de longas repercussões históricas na configuração hierárquica da vida ativa, originariamente anunciada pela opinião geral da *pólis* grega pré-filosófica e, sobretudo, pré-platônica (para a qual a ação política, isto é, a atividade restrita ao cidadão era a mais elevada dentre as atividades humanas²⁰ – seguida pela atividade trabalho a ela subordinada²¹) se deveu ao fenômeno histórico que marca o surgimento da filosofia política na obra de Platão, isto é, o conflito entre a *pólis* e o filósofo (Sócrates), que, a partir de *A república*, imprimiria as diretrizes dos escritos políticos de Platão, notadamente marcados por uma hostilidade da filosofia em relação à organização pluralista do fenômeno político grego.

Arendt observa que nossa tradição do pensamento político teve início na hostilidade de Platão em relação à política e a esfera dos assuntos humanos como um todo. Hostilidade esta nascida do evento da condenação e morte de Sócrates. Historicamente, este evento remonta ao desapontamento de Platão com o modo de condução dos assuntos públicos que motivou a morte de Sócrates, a partir da sentença de condenação por parte de um júri democrático. Ele que, a despeito de sua reputação de homem justo, sábio, probo, e, em especial (considerando-se o contexto político ateniense) de hábil capacidade discursiva, foi incapaz de persuadir os juízes da sua inocência, por mais evidente que ela parecesse às pessoas mais próximas a ele.

O que motivou Platão a duvidar da validade da persuasão como modo de organização dos assuntos públicos, e ao mesmo tempo substituir as opiniões e as ações imprevisíveis por padrões absolutos de conduta, foi “o espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* [opinião] às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos” (Arendt, 2002, p. 92). O expediente através do qual Platão esperava dar à esfera pública a confiabilidade que as opiniões e a persuasão não podem oferecer, surtiu o efeito de relegar à

²⁰ Porque correspondia a um modo de vida que longe de ser coagido pelas necessidades do corpo, pressupunha a superação das carências elementares da vida para o exercício da liberdade.

²¹ “Não é surpreendente que a distinção entre trabalho e obra tenha sido ignorada na Antiguidade Clássica. A diferenciação entre a casa privada e o domínio político público, entre o doméstico que era um escravo e o chefe da casa que era um cidadão, entre as atividades que deviam ser ocultadas na privacidade e aquelas que eram dignas de serem vistas, ouvidas e lembradas, obscureceu e predeterminou todas as outras distinções, até restar somente um critério: é em privado ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço? A ocupação é motivada por *cura privati negotii ou cura rei publicae*, pelo cuidado com os negócios privados ou com as coisas públicas?” (Arendt, 2010, p. 104).

posteridade do pensamento filosófico sobre a política uma hostilidade à condição humana fundamental da pluralidade, anexada à desconfiança quanto a confiabilidade da ação e das relações persuasivas como modo de condução dos assuntos públicos.

Arendt compreende que a experiência fundamental em nome da qual Platão declarou a futilidade da vida política (*bíos politikos*), organizando-a teoricamente como epifenômeno de um modo de vida que ele julgava como o único realmente superior (digno de ordenar a vida ativa) porque realmente livre de necessidades, foi a contemplação do eterno, daquilo que é sempre. De fato, a postulação da superioridade da chamada vida contemplativa sobre a vida ativa, ou a vida dedicada a esta experiência filosófica, constitui o horizonte privilegiado para compreender a configuração das categorias originárias da reflexão política em que nossa tradição de pensamento se formou, mas também para rastrear a constituição de outro princípio ordenador da vida.

Os expedientes platônicos que de acordo com Arendt sedimentaram as categorias de pensamento sobre as quais nossa tradição política se fundou são: a) a substituição da opinião (*doxa*) pela verdade como critério fundamental da melhor forma de governo possível (substituição essa baseada na convicção ligeiramente posterior a morte de Sócrates de que a opinião é o oposto da verdade), e b) a compreensão da ação política (*práxis*) em termos de fabricação (*poiésis*) – que, em última análise, é o resultado imediato do emprego da doutrina das ideias na esfera dos assuntos públicos, com vistas a atingir a previsibilidade que a ação humana não pode ter.

Na raiz da substituição da opinião pela verdade, cuja motivação inicial foi o julgamento de Sócrates, está a recusa por Platão da persuasão em nome da dialética. Foi “nessa situação que o filósofo concebeu a sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporalmente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos”. (Arendt, 2003, p. 91)

A partir de então foi introduzida na política a desigualdade, cuja não admissão era o próprio princípio e identidade do único cenário em que as relações de mando e obediência, típicas da esfera privada do lar, cediam lugar à ação e ao discurso. Com efeito, no contexto das reflexões de Platão, a distinção entre os que

sabem – habilitados a comandar – e os que não sabem – os que só podem obedecer – implica a relação entre governantes e governados.

Para o nosso contexto é determinante que daquela hostilidade à política derive uma reordenação ou um nivelamento das atividades da *vita activa* do ponto de vista do *bios theoretikos* (vida contemplativa) – a mais alta e elevada ocupação em relação à qual todo engajamento humano ativo deve ser um epifenômeno para estar de acordo com a organização da vida coletiva cujo eixo é o modo de vida do filósofo, que exige total quietude para a contemplação do eterno.

O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada. (Arendt, 2010, p. 18)

A filosofia política começa, pois, por privar da dignidade própria a esfera dos assuntos públicos. O desprezo que ela nutriu pelo fenômeno político se fundava na compreensão de que as atividades que se desenvolviam em seu interior (a ação e o discurso), por servirem indistintamente a um modo de vida tido como superior, eram da mesma natureza da atividade do trabalho, que, por lidar com aquilo que é necessário à vida, estava sempre ligada à figura do escravo. Por isso, ao despreço que os gregos tinham pelas atividades relativas à sobrevivência (fundamento da primeira hierarquia no interior da vida ativa), os filósofos (Platão e Aristóteles) acrescentaram o desprezo pelos efêmeros assuntos políticos, que no máximo, podem ter a ver com a imortalidade, mas, nunca com a experiência contemplativa do eterno.

“A filosofia política tradicional tende, portanto, a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o animal humano a viver em comum com os demais” (Arendt, 2002, p. 74). A partir daí, a política, se confrontada com a concepção pré-filosófica, além de uma origem pré-política (pois era essa a concepção que se tinha sobre o que quer que fosse necessário à manutenção da vida) ainda apresenta uma meta extra-política, na medida em que constitui um meio de atingir o mais elevado e único modo de vida livre de necessidades: o *bios theoretikos*, e não a liberdade política vivenciada na ação. Em sua posição secundária, a política foi concebida como uma organização minimamente

necessária dos assuntos humanos com vistas a assegurar a paz e a tranquilidade solicitadas à contemplação²².

Cabe notar que o advento e o triunfo do cristianismo implicaram a consolidação histórica da posição derivada conferida à da vida ativa. E isso a julgar que graças à sua vertente religiosa cristã, a contemplação deixara de ser uma atividade intelectual de poucos sábios para constituir a ocupação espiritual dos muitos que acreditavam assim poder prenunciar os gozos da beatitude eterna, a saber, a felicidade plena de quem vivencia a presença de Deus, que de fato somente poderá ser atingida na plenitude da vida eterna, da vida pós-mundana²³.

De qualquer modo, em ambos os casos, o enorme valor que fora conferido à vida contemplativa, sua posição privilegiada na hierarquia tradicional, obscureceu as distinções e articulações da vida ativa. Sendo essa a razão porque Arendt procura se desvencilhar de sua caracterização tradicional e se voltar metodologicamente para as próprias atividades atentando não apenas para suas distinções e articulações, mas também para a temporalidade em que se inscrevem, as mentalidades humanas que elas engendram e, a título de diagnóstico, as implicações derivadas do modo como essas atividades se reconfiguraram segundo a localização em que se situaram na modernidade. Isso, a considerar “que os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e

²² “[...] Os assuntos e as ações dos homens não merecem atenção demasiado séria [...] e a única razão pela qual o filósofo tem de se lhes referir consiste no infeliz fato de a filosofia – ou, como um pouco mais tarde diria Aristóteles, uma vida dedica ao *biostheorétikos* – ser materialmente impossível sem uma composição pelo menos em parte razoável do conjunto dos assuntos humanos que preocupam os homens na medida em que vivem na companhia uns dos outros. No começo da tradição, a política existe porque os homens vivem e são mortais, enquanto a filosofia se preocupa com aspectos que são eternos, como o universo. Na medida em que o filósofo é também um homem mortal, a política diz-lhe respeito, igualmente a ele. Mas trata-se de uma preocupação que não tem mais do que uma relação negativa com o seu ser filósofo: teme, como Platão torna copiosamente claro, ver-se incapaz de poder continuar a fazer filosofia devido a uma má gestão dos assuntos políticos” (Arendt, 2002, p. 73).

²³ “[...] A vitória derradeira da preocupação [religiosa] com a eternidade sobre todos os tipos de aspiração à imortalidade [mundana] não se deveu ao pensamento filosófico. A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornaram fúteis e desnecessárias qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascensão do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para regatar do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da vida ativa.” (Arendt, 2002, p. 73).

quais deveriam ser ocultadas na privatividade, podem, corresponder [ou não] à natureza dessas mesmas atividades” (Arendt, 2010, p. 96).

Da perspectiva dos acontecimentos históricos, a modernidade representa duas outras grandes subversões no quadro hierárquico que tradicionalmente envolve as atividades componentes da vida ativa: 1) em seu início, quando os ideais do fabricante sobrepujaram os do homem contemplativo, se deu a moderna elevação do *homo faber* e da mentalidade regida pelas categorias de utilidade e instrumentalidade; 2) e nos seus últimos anos, quando o ritmo acelerado de produção trouxe a atividade da obra, trazendo consigo a introdução de um novo ritmo de consumo, gerou-se uma sociedade de trabalhadores para a qual a atividade do trabalho, o consumo e a saciedade se tornaram os ideais mais caros da espécie. Neste período efetuou-se a promoção histórica do trabalho, sua emancipação, e a consequente vitória do *animal laborans*, donde a hegemonia de uma sociedade de trabalhadores/consumidores²⁴. Para o nosso intuito é justamente o diagnóstico arendtiano à essa era que importa examinar.

3.3.

A vitória do trabalho na modernidade e a vida como bem supremo

3.3.1

Sociedade: o sujeito coletivo do processo vital

A crermos no diagnóstico arendtiano encontramos no registro da vitória da mentalidade humana consumidora um fenômeno tipicamente moderno absolutamente determinante para a nova compreensão da política: a confusão entre as esferas pública e privada, isto é, o deslocamento das exigências típicas lar (no provimento do necessário à vida) para a política (o espaço da liberdade). Este

²⁴ É digna de nota a observação arendtiana segundo a qual para termos uma sociedade de trabalhadores não precisamos necessariamente que todos os indivíduos sejam operários, basta que eles concebam tudo o que fazem como atividades necessárias à vida, isto é, destinadas exclusivamente a alimentar o ciclo biológico do animal humano. É indicativo de uma sociedade de trabalhadores o fato de que “até presidentes, reis e primeiros ministros concebem seus cargos como um emprego necessário à vida da sociedade, e, entre os intelectuais, restam somente indivíduos solitários que consideram o que fazem como uma obra, e não como meio de ganhar o próprio sustento”. (Arendt, 2010, p. 06).

evento moderno responde pelo acabamento da antiga retração do âmbito político em benefício da existência meramente social da espécie humana.

No que concerne ao antigo rebaixamento da vida ativa é sintomático que a perda do sentido da política tenha sido registrada já nas primeiras traduções latinas do pensamento político de Aristóteles, inicialmente veiculadas por Sêneca e, por fim, consagradas por Tomás de Aquino. Para nosso contexto, o decisivo, como observa Arendt, é que, já aí, no âmbito teórico, séculos antes da era moderna, a vida política tenha sido equacionada à mera convivência social, que no uso latino, a despeito de uma conotação política limitada a contratos, referia-se sobretudo à condição humana natural em virtude da qual o homem, como boa parte dos animais, é um ser gregário em sentido inespecífico. “Sozinho, com efeito, ele [o homem] não pode satisfazer suas próprias necessidades, e nem realizar suas próprias aspirações. É, portanto, a própria natureza que induz o indivíduo a associar-se como os outros indivíduos e a organizar-se em sociedade” (Mondin, 2005, p. 162). Portanto, a organização meramente social da espécie humana é presidida por uma necessidade natural.

Como foi mencionado acima, a concepção grega sistematizada por Aristóteles de que o homem é um *zoon politikon*, alude antes a um modo de vida próprio, a saber, discursivo, possibilitado pelo fato de que apenas o homem é *zoon logon ekhon*, um ser vivo dotado de fala. Assim, é justamente contra o pano de fundo da existência meramente social, centrada em torno do necessário a existência ou do útil a ela, que a vida humana e animal têm em comum (razão porque ela não pode ser incluída no que há de especificamente humano), que Aristóteles apresenta a compreensão então corrente na *pólis* grega: “segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela.” (Arendt, 2010, p. 28).

O *bios politikos*, ou a segunda vida de que fala Werner Jaeger, significava o aparecimento e a adesão ao domínio público orientado pelo bem comum (*koinon*) em que, excluído o que quer que fosse útil ou necessário (e, portanto, se distanciando imediatamente do princípio orientador da esfera privada), transcorriam relações mediadas apenas pelo discurso persuasivo e pela ação.

A despeito do *bios politikos* ser condicionado pelo mero estar junto, já que ação, como nos assegura Arendt, só é possível entre homens, a sua tradução latina

por *animal socialis* só pode testemunhar o quanto a compreensão grega original da política havia se perdido já na antiguidade. Isso porque ainda que a palavra *politikon* implicasse entre os gregos a nossa condição natural de seres gregários ou sociais, pressuposta e implícita na condição natural de vivente de todo cidadão, compreendia-se que o mero estar junto não constitui um modo de vida especificamente humano, mas antes um instinto natural. O modo de vida, a vida qualificada ou simplesmente o *bios* que a participação nos assuntos da *pólis* proporcionava, significa o livre engajamento num modo de vida ativo que afirmava a liberdade. Ao contrário, a companhia social da espécie humana, admitida como natural, era vista como uma limitação comum a toda vida animal, porque advinda do dos imperativos biológicos. De qualquer forma,

Embora a incompreensão e o equacionamento das esferas política e social sejam tão antigos quanto a tradução latina de termos gregos e sua adaptação ao pensamento romano-cristão, a confusão tornou-se muito maior no uso moderno e na moderna concepção da sociedade. A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação. (Arendt, 2010, p. 33).

Arendt sustenta que aquilo que desde o limiar da modernidade chamamos de esfera social, constitui na verdade o domínio curiosamente híbrido em que os interesses privados ganham significação pública. O domínio social, surgido na modernidade, indica que o que caracteriza a atitude propriamente moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse “coletivo”, ainda que nunca se possa falar de fato de um tal interesse como sendo público. O advento de uma esfera híbrida como a social acaba por promover uma indistinção entre os domínios público e privado, o deslocamento de princípios de uma esfera para outra e a progressiva indistinção entre as atividades humanas fundamentais em favor do trabalho, mais facilmente visualizável na retração da esfera pública em favor de interesses privados (consumo e aquisição) doravante admitidos em sua agenda.

A emergência do domínio social (a transformação dos interesses privados em preocupação pública), indicativa do fato de que a política foi agenciada pelos interesses privados da sociedade, responde pelo obscurecimento da antiga

distinção entre os domínios público e privado, lar e política, absolutamente decisiva para o modo como os gregos antigos se situavam em meio a existência.

“Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”. Por isso, não é indiferente o fato de que o nascimento da economia política seja um fenômeno coevo ao surgimento do social. A vocação das exigências eminentemente econômicas da política na modernidade registra, não por acaso, uma mudança no foco teórico concernente aos assuntos humanos: “o pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a “economia nacional” ou a “economia social”, ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de ‘administração doméstica coletiva’” (Arendt, 2010, p. 34) a que política foi progressivamente sendo equacionada²⁵.

Essa é a razão em nome da qual Arendt sustenta que o Estado-nação é a organização política típica da sociedade moderna, porque concebida a imagem e semelhança de uma grande família de proporções nacionais, cujos interesses vitais são representados pela administração das demandas domésticas coletivas, que em sentido próprio à era moderna coube denominar de política²⁶. Em todo caso circunscrita aos domínios de uma “organização pública do processo vital” (Arendt, 2010, p. 56) mais do que comprometida com a liberdade.

Neste contexto é bastante significativa a observação feita por Arendt que o fenômeno do conformismo, identificado com as exigências niveladoras do comportamento social (que desde o século XVII conforma os indivíduos a seus grupos sociais correspondentes), é uma das implicações mais flagrantes da ascensão da administração doméstica coletivizada à esfera pública. Concebida a

²⁵ Essa é para Arendt a essência do “advento do social”, fenômeno que ela examina em seção homônima de *A condição humana*.

²⁶ Note-se que essa leitura do Estado-nação já a encontramos em as *Origens do totalitarismo*, que precede *A condição humana* em sete anos: “os discursos interpretativos sobre os tratados da Liga das Nações, pronunciados por estadistas de países sem obrigações com as minorias, eram ainda mais claros: aceitavam como natural que a lei de um país não pudesse ser responsável por pessoas que insistiam numa nacionalidade diferente.¹⁷ Confessavam assim — e logo tiveram oportunidade de demonstrá-lo na prática, com o surgimento dos povos sem Estado — que *havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado, e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”*. Mais uma vez, a linguagem da rale era apenas a linguagem da opinião pública, expurgada da hipocrisia e do comedimento.” (Arendt, 2006b, p. 308-309. Minha ênfase)

imagem e semelhança da família, a sociedade exige de cada um que se comporte como um membro deste grande grupo doméstico, cujos interesses supostamente comuns legitimam apenas uma opinião e um comportamento uniformemente correlato.

Antes da moderna desintegração da família, esse interesse comum e essa opinião única eram representados pelo chefe do lar, que comandava segundo essa opinião e esse interesse, e evitava uma possível desunião entre os membros da família. A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. (Arendt, 2010, p. 48)

Nas condições modernas, a força para a coesão social em torno do interesse pretensamente comum em questões econômicas (de que trata a política) é potencializada pelo fenômeno do conformismo; a força puramente numérica do comportamento desejável segundo aquele interesse. É neste contexto de forte pressão social, orientada por um certo interesse a partir do qual a conduta humana se presta a previsão estatística, que a ação humana espontânea é substituída pelo comportamento previsível. Tanto mais que com o advento da sociedade de massas (expressão indicativa do fato de que os diversos grupos sociais foram integrados numa estrutura social unitária), o conformismo abrangeu finalmente e de forma inédita, após séculos de desenvolvimento do domínio social, todos os membros de uma determinada sociedade à imagem de uma família na sua forma política correlata: o Estado-nação, independente das reais posições sociais em que os indivíduos se enquadram.

Neste caso, como nota Tereza Calvet, “a atividade que corresponde à esfera social (esfera caracterizada pelo conformismo) não é nem o trabalho nem a obra nem a ação, mas o comportamento: o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana” (Magalhães, 1985, p. 06). O social absorve o político como modo de organização da vida coletiva. Portanto não deve nos espantar o fato de que vivamos “em sociedades apáticas e conformistas, nas quais a capacidade para agir espontaneamente vai sendo crescentemente substituída pelo mero comportamento em sua monótona previsibilidade repetitiva e normatizada: trabalhar para consumir, consumir para trabalhar.” (Duarte, 2010, p. 112).

É igualmente digna de nota a compreensão de que o conformismo, inerente ao domínio social em qualquer estágio de desenvolvimento (numa sociedade estratificada ou massificada), foi a condição básica para a mobilização da economia alçada à categoria de ciência. Com efeito, a pressuposição aí envolvida

é a de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais. Assim, “a economia [...] só veio adquirir caráter científico quando os homens se tornaram seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais”. (Arendt, 2010, p. 51).

Foi somente a partir da exclusão da ação nas relações humanas, na condição de plena socialização dos homens, que a conduta “política” pôde se prestar ao enquadramento das leis científicas e da predição estatística dos grandes números, em relações os quais os desvios são concebidos como flutuações ou não-comportamentos irrelevantes por escaparem da tendência automática à dinâmica social. O conformismo, como Hannah Arendt soube observar, é tanto mais eficiente quanto maior é número de pessoas que a análise estatística toma por objeto, já que o grande número de indivíduos que se comportam reforça sobremaneira a pressão contra o não-comportamento. É assim que o comportamento uniforme, a um só tempo aferido, informado e legitimado pelo tratamento estatístico dos assuntos humanos, resulta num declínio da flutuação, do desvio de comportamento.

Para o economista Gunnar Myrdal, em quem Hannah Arendt encontra amparo crítico, o grande trunfo da econômica política clássica foi supor, a título de axioma, uma harmonia social dos interesses. Com efeito, o segundo capítulo de *Aspectos políticos da teoria econômica*, intitulado de “O fundo de cena ideológico” (da economia política) indica bem o que para Myrdal está em questão para parte da teoria econômica desde sua era clássica: sob pena de não poder sustentar o status de ciência, a economia teve de presumir um único interesse social vagamente representado no conceito de “bem-estar”. Myrdal considera que na base dessa insustentável harmonia de interesse encontramos o que a partir daí ele chama de “ficção comunista” de um interesse único, curiosa e implicitamente introduzida e defendida não pelos comunistas (como seria de se esperar), mas pelos teóricos liberais.

Sempre houve uma tendência na Economia para encobrir conflitos e interesses. Isso é perfeitamente compreensível. As aspirações filosóficas em Economia Política – a filosofia da lei natural e sua ramificação inglesa, o utilitarismo – provém de uma crença na harmonia social e suas recomendações práticas pressupõe tal harmonia. [...] Em economia o conceito de harmonia é expresso pela ideia de que a atividade econômica pode ser visualizada como o processo da economia doméstica por um único sujeito social. Isso leva à crença de que os problemas econômicos podem ser tratados “de um ponto de vista

econômico”. [...] A teoria do liberalismo econômico é construída sobre essa ficção comunista. (Myrdal, 1984, p. 161)

A doutrina econômica da harmonia do interesse social, base da “ficção comunista” liberal, é tão antiga quanto a própria economia. Seu pioneiro, “Adam Smith, seguindo uma velha tradição, comparou o Estado a uma família e desse modo deu a entender que um fim unificado dirige o sistema econômico” com a mesma naturalidade com que os interesses de uma família conduz cada um de seus membros para um único fim. Para Myrdal, o que há de mais desconcertante para a economia assim compreendida, decorre do fato de que “todo argumento equivale à afirmação de que a sociedade deve ser concebida como um único sujeito. Isso, entretanto, é exatamente o que não pode ser concebido. Se procurássemos fazê-lo, estaríamos tentando abstrair o fato essencial de que a atividade social é resultado das intenções de vários indivíduos”. (Myrdal, 1984, p. 103, 131).

Por isso, a razão pela qual, para Arendt, as análises econômicas de Marx têm um aspecto mais científico, deve-se ao fato de que ele, ao contrário de seus precursores (que enquanto liberais supreendentemente lançaram mão de uma “ficção comunista”), encarou o conflito social com a severidade necessária ao modo como que o fenômeno se apresentava em seu tempo. Marx “apenas teve mais coragem que os seus mestres liberais quando propôs estabelecer na realidade a ‘ficção comunista’ subjacente a todas as teorias econômicas” (Arendt, 2010, p. 54). A ideia de um sujeito social como princípio da harmonia dos interesses, transladada do âmbito doméstico para social, é o expediente moderno com que o conflito social foi mais ou menos silenciado no plano teórico.

Mas o ideal político-científico de uma uniformidade estatística que à era moderna, a partir de certos expedientes, coube consolidar nas sociedades massificadas, não resta inócuo à vida especificamente humana. Não apenas porque “aplicar à política ou à história a lei dos grandes números e dos longos períodos equivale a obliterar voluntariamente o próprio objeto dessas duas” (Arendt, 2010, p. 52), a saber, a ação, mas também porque implica a expansão de uma mentalidade incapaz de lidar adequadamente com o mundo humano; o *animal laborans*. Em política a lei dos grandes números sempre torna a ação irrelevante e tende a fazer do social, as demandas privadas coletivizadas, a matéria exclusiva dos assuntos públicos. Pois tal “sociedade é a forma na qual o fato da

dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público.” (Arendt, 2010, p. 56).

É justamente na instrumentalização da política, seu agenciamento pelos interesses privados coletivizados relativos à sobrevivência e à aquisição, (ou ainda, na orientação econômica com que a concepção moderna escamoteou o antigo abismo entre as esferas pública e privada)²⁷ – aliada à vitória moderna do trabalho sobre a obra²⁸ –, que encontramos a mais recôndita razão, identificada por Arendt, para diagnosticar na modernidade o fenômeno que ela chama de emancipação ou vitória da atividade do trabalho, cujo resultado geral é domínio social.

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. (Naturalmente, para que se tenha uma sociedade de trabalhadores não é necessário que cada um dos seus membros seja realmente um trabalhador [*laborer*] ou um operário [*worker*] [...], basta que todos os seus membros considerem tudo o que fazem primordialmente como modo de sustentar suas próprias vidas e as de suas famílias). (Arendt, 2010, p. 56)

Num cenário em que “até presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como um emprego necessário à vida da sociedade, e, entre os intelectuais, restam somente indivíduos solitários que consideram o que fazem como uma obra, e não como meio de ganhar o próprio sustento” (Arendt, 2010, p. 06), sob tais circunstâncias é perfeitamente plausível a compreensão de que a sociedade de massas é, no fim das contas, o âmbito em que o homem reina como animal social. O que há de propriamente “político” no que se chama de emancipação do trabalho devemos ao fato de que o animal social humano, o *animal laborans qua animal laborans*, foi admitido na esfera pública.

A vitória da atividade do trabalho, como consequência do advento do social, é o resultado de que, pela admissão das demandas vitais na agenda política, o processo da vida se espalhou para a esfera pública, na qual adquiriu importância e assim alterou a natureza deste espaço: à antiga natureza meta-biológica da

²⁷ “O domínio da *pólis* [...] era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *pólis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio para proteger a sociedade [...]. Sem a vitória, no lar, sobre as necessidades da vida, nem a vida nem a “vida boa” é possível, mas a política jamais existe em função da vida. No que tange aos membros da *pólis*, a vida no lar existe em função da “vida boa” na *pólis*.” (Arendt, 2010, p. 36, 45).

²⁸ Assunto tratado na próxima seção.

política a modernidade contrapôs o estatuto marcadamente biológico da esfera pública e, deslumbrada com o aumento acelerado da produtividade do trabalho (quer por sua divisão organizacional, quer por sua mecanização), instaurou uma economia do desperdício, a saber, “um mundo onde a industrialização rápida extermina constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje” (Arendt, 2010, p. 106). Em ambos os casos registra-se a transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora, fundamentalmente impulsionada por uma ampliação indistinta das relações de consumo e saciedade estendidas à esfera pública e ao universo das coisas. É assim que o tipo humano consumidor se coloca na ribalta da cena moderna.

Por isso, o diagnóstico geral dessas análises encontra sua mais concisa e abrangente formulação no que Arendt chama de a vitória do *animal laborans* ou a vitória da sociedade de consumidores, que “não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, séculos antes da emancipação política dos trabalhadores”. (Arendt, 2010, p. 156-157)

A noção arendtiana de domínio social, devendo indicar que o processo de vida estabeleceu seu próprio domínio público no qual os homens aparecem não mais como agentes (condição exclusiva com que foram admitidos outrora), mas antes como viventes (a condição natural que antes era preciso superar em vista da liberdade), supõe a compreensão acima mencionada de que não é indiferente o lugar em que as atividades humanas fundamentais sejam exercidas. Isso porque a especificidade do domínio social é o melhor testemunho de que o caráter da esfera pública corresponde ao das atividades que nela são admitidas. Comprometida com a ação a esfera pública grega constituiu o espaço da liberdade, enredada pelo trabalho (pelas atividades atinentes à sobrevivência e ao acúmulo de riqueza), quando da ascensão dos interesses privados relativos à sobrevivência, a esfera pública moderna serviu ao alargamento do âmbito das necessidades que atende ao processo biológico.

Com efeito, o veredicto da sociedade de consumidores segundo o qual: “o que quer que façamos devemos fazê-lo a fim de «ganhar o próprio sustento»” (Arendt, 2010, p. 157), traduz o estreito ideal de uma comunidade de homens que se concebe antes de tudo como um conjunto de trabalhadores: como uma sociedade em que a categoria de necessidade preside todo e qualquer tipo de

engajamento humano, e uma sociedade em que (a atividade da fabricação tendo sido tragada pela atividade do trabalho) prevalece o domínio do consumo sobre o uso, ou o império do metabolismo do homem com tudo aquilo que ele toca sobre a durabilidade que caracteriza o mundo, que juntamente com a ação representa a possibilidade de redimir a futilidade da *zoé* humana. No limite, o risco é que “uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca”. (Arendt, 2005a, p. 264)

O *animal laborans* como o tipo humano vencedor na modernidade, uma figura histórica de tendência hegemônica e desarticuladora da vida ativa, um espírito de época e não mais o representante de uma condição incontornável da condição humana, resulta, a crermos nas análises de Arendt, numa progressiva implicação do biológico tanto sobre o poder político, quanto sobre os limites que separa a vida elementar de todo o artifício humano a que denominamos mundo.

De um modo geral, portanto, a vitória do trabalho ou a moderna abrangência de seu domínio, corresponde ao fato de que o imperativo da necessidade a ele inerente, suas relações organizacionais e o princípio da efemeridade que governa seu ciclo metabólico (sua temporalidade curta), terminam por alterar a natureza da esfera pública e a minar a durabilidade do mundo.

Mediante a emancipação da atividade do trabalho a circularidade das funções corporais, suas demandas e reposições diárias passam progressivamente a abranger também os artefatos mundanos, considerando que “a repetição e a interminabilidade impressas no processo de fabricação após a Revolução Industrial o contaminam com a marca da circularidade do trabalho. Dada a necessidade de substituir o mais rapidamente possível as coisas mundanas que nos rodeiam, não mais respeitamos a durabilidade do mundo”. (Arendt, 2010, p. XI).

3.3.2

A fuga do mundo para o processo vital

De acordo com Arendt, existe no limiar da modernidade outro evento que, além de responder por seus traços fundamentais, serve igualmente como condição

histórica elementar à segunda constelação moderna para as atividades da vida ativa, tal como é representada pela vitória do trabalho, da necessidade, da mentalidade consumidora e do seu modo correlato de lidar com o universo das coisas. Trata-se da Reforma Protestante que promoveu a expropriação individual que liberou os trabalhadores necessários às linhas de produção industrial e assim possibilitou o conseqüente acúmulo de riqueza social. Na contramão de nossa tradição, que concebeu a propriedade como algo intocável, a modernidade foi deflagrada pelo fenômeno expropriação²⁹.

Com base nas obras de Fustel de Coulanges, R. H. Barrow, J. Ashley, Karl Kerenyi e Levasseur (citadas abundantemente), Arendt argumenta que a despeito de todas as reservas, em seu nível mais elementar, a dimensão não privativa da esfera privada antes da Era Moderna se manifestava, tanto para os antigos quanto para os medievais, na questão da propriedade privada. A conexão básica entre privado e público, indicada pela feição não privativa da vida privada, devia-se à compreensão de que a propriedade que os indivíduos possuem privadamente, o lar, corresponde aos seus respectivos lugares no mundo, a partir dos quais chefiavam as famílias cujo conjunto forma o corpo político ou o mundo comum em que eles tomam parte.

O mais claro sinal de que a propriedade era antes de tudo uma referência ao lugar que o indivíduo ocupa no mundo, e, portanto, a condição elementar e pré-política da cidadania, é dado tanto pelo fato de que “a expulsão de um cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade, mas a efetiva destruição de sua própria morada”, como também porque “a riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituíam, em nenhuma circunstância, essa propriedade” (Arendt, 2010, 75, 76).

Portanto, antes da modernidade (deflagrada pela expropriação dos pobres que mais tarde seriam politicamente emancipados), todas as civilizações, a despeito das reservas com o que nela há privativo, admitiram a sacralidade da

²⁹ “A reforma contribuiu, em um aspecto específico, para que o processo de alienação do mundo fosse o eixo de sustentação da história moderna. A expropriação dos bens eclesiásticos ocorrida naquele momento levou ao empobrecimento de um enorme massa de camponeses, deixados à míngua em um situação em que, destituídos de um lugar no mundo, ficaram expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, tendo apenas sua força de trabalho para vender. Essa massa serviu de mão de obra para impulsionar a Revolução industrial, na Inglaterra e no restante da Europa, e foi abrigada, de forma mais ou menos precária, nas sociedades europeias até o século XX.” (Jardim, 2011, p. 35)

esfera privada. Este caráter intocável se baseava na compreensão de que da esfera privada, onde o homem pode se sentir em casa no mundo, decorrem as condições para o interesse pelos assuntos públicos; os assuntos em que todos os membros de uma determinada comunidade política (a parte comum do mundo em que cada um tem o seu próprio lugar) estão concernidos.

Em outras palavras: a mundanidade relacional, o envolvimento humano com as coisas do mundo (portanto não a mundanidade como qualidade objetiva das coisas), supõe a propriedade em seu sentido político-mundano tal como os antigos souberam desvelar³⁰. Daí que para Arendt essa seja a razão pela qual os modernos defensores da propriedade privada, que a identificam exclusivamente com a apropriação, isso é, com um processo ilimitado de aquisição e acúmulo de riqueza, não têm motivos para recorrer à tradição. Que o processo moderno de apropriação remonte ao esbulho das classes camponesas é fundamental para reconhecermos que “o dito de Proudhon – de que a propriedade é um roubo – tem sólida base de verdade nas origens do moderno capitalismo” (Arendt, 2010, p. 82).

Ao reconhecer que “a propriedade, distintamente da riqueza e da apropriação, indica a parte de um mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem”, Arendt identificou o moderno expediente da desapropriação de certas camadas da população e o processo ainda em curso de enriquecimento que este evento deflagra, como parte do fenômeno moderno de alienação do mundo³¹, isto é, com “o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida” (Arendt, 2010, p. 315, 317).

³⁰ “Somente com o aparecimento desse mundo comum em uma tangibilidade concreta, isto é, com o surgimento da cidade-Estado, pôde esse tipo de propriedade privada adquirir sua eminente significação política; e é, portanto, um tanto natural que o famoso “desdém pelas ocupações servis” não seja ainda encontrado no mundo homérico. Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele sacrificasse prontamente a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra sua vontade, ou seja, um servo da necessidade. [...] Devemos o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado ao extraordinário senso político do povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado ao público, mas, ao contrário, compreendeu que esses dois domínios somente podiam subsistir sob a forma da coexistência.” (Arendt, 2010, p. 80, 64).

³¹ Para uma ampla análise dos diversos momentos e eventos históricos que implicam em tipo de “alienação do mundo”, segundo o pensamento de Hannah Arendt, conferir o livro: *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*, de Rodrigo Ribeiro Alves Neto.

Constrangida aos cuidados elementares de si, alienada de qualquer outra forma de preocupação que não decorresse das demandas vitais, a nova classe trabalhadora oferecia as condições ideais (forjadas pela desapropriação) para liberar “a energia [*force*] inerente à “força de trabalho” [*labor power*], isto é, à mera abundância natural do processo biológico que, como todas as forças naturais – da procriação tanto quanto da atividade do trabalho –, garante um generoso excedente muito além do necessário à reprodução de jovens para contrabalançar os velhos.” (Arendt, 2010, p. 318).

Em outras palavras: a despeito de seu caráter mundano, submetida à interminabilidade do processo produtivo, a fabricação se tornou o testemunho de que a implicação fundamental da liberação da força de trabalho (o fato de que mina a mundanidade dos homens aí envolvidos) deriva do fato de que não se restringiu às classes expropriadas. Isso a julgar que tanto para os trabalhadores quanto para os investidores da nova indústria, o determinante era o cuidado consigo mesmos. Os primeiros porque constrangidos pelas carências vitais, os segundos mobilizados pelos desejos de lucro e apropriação, para o que era necessário a dinâmica própria que a operacionalidade do sistema capitalista veio inaugurar: realimentar o processo para gerar novas expropriações, maior produtividade e mais apropriação³².

Daí que enquanto *processo natural*, a força de trabalho tenha ultrapassado os limites das classes expropriadas e se disseminado a toda sociedade por meio do desejo de acúmulo de capital; o *processo* crescente e infundável de acúmulo de riqueza. Neste caso, mesmo em seus efeitos, a apropriação permanece tributária de seu evento desencadeador, isto é, “o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados” (Arendt, 2010, p. 318-319). Deflagrada pela expropriação, essa forma de alienação do mundo segue em parte com o processo econômico de crescimento da riqueza alçado à principal preocupação coletiva³³. Tendo em conta

³² “A Revolução Industrial se fez possível pela *exploração* e proletarianização; isto é, pelo desarraigamento e pelo fato de que muitos homens se tornaram supérfluos. No lugar da propriedade, que assinalava ao homem seu *lugar* no mundo, se introduziu o posto de trabalho e o puro funcionar no *processo* de trabalho.” (Arendt apud Duarte 2010, p. 315)

³³ “Uma vez que o capitalismo não dava sinais de desagregação ‘sob o peso das suas contradições econômicas’ [Marx], Rosa Luxemburgo procurou uma causa externa que explicasse a sua subsistência e o seu crescimento. Recontou-a na chamada teoria do terceiro homem, ou seja, no

as transformações modernas operadas na esfera política podemos dizer que “a socialização do homem é mais eficazmente realizada por meio da expropriação”. (Arendt, 2010, p. 88)

De fato, a preocupação “pública” com a riqueza é justamente o outro lado da moeda de uma humanidade inteiramente socializada; a sociedade da espécie humana unida unicamente em prol da sobrevivência. Pois “logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza”. Razão pela qual, na concepção moderna já veiculada por Jean Bodin, mas também por John Locke, o governo tem por função proteger os proprietários uns dos outros na luta competitiva por riqueza.

De um modo geral, “a marca distintiva da moderna teoria política e econômica, na medida em que considera a propriedade privada como questão crucial, tem sido sua ênfase nas atividades privadas dos proprietários e em sua necessidade de proteção governamental para o acúmulo de riqueza, à custa da propriedade tangível” (Arendt, 2010, p. 83, 199). O interesse que une os homens em torno de um governo se refere às garantias de proteção relativas aos seus interesses privados de aquisição. Mas a contradição entre público e privado que os teóricos da política moderna, a maneira de Bodin, tentaram contornar, deixou de ser um problema para a teoria política moderna com a consolidação da esfera

facto de o processo de crescimento não ser simples consequência das leis inatas a que obedeceria a produção capitalista, mas da subsistência, no campo, de sectores pré-capitalistas que o ‘capitalismo’ ia captando e atraindo para a sua esfera de influência. Depois de este processo alastrar a todo o território nacional, os capitalistas viam-se obrigados a dirigir as atenções para outras zonas do mundo, para os países, pré-capitalistas, e arrastá-las para o processo de acumulação de capital que, por assim dizer, se alimentaria de tudo quanto fosse exterior a si próprio. Por outras palavras, a ‘acumulação primitiva do capital’ de Marx não era, ao contrário do pecado original, um facto isolado, um ato único de expropriação por parte da burguesia nascente, desencadeando um processo de acumulação que a partir daí obedeceria ‘com necessidade férrea’ à sua própria lei até a desagregação final. Muito pelo contrário, a expropriação tinha que se repetir constantemente para manter o sistema de funcionamento. O capitalismo não era, por conseguinte, um sistema fechado que gera as suas próprias contradições e está ‘prenhe de revolução’; alimentava-se de factores externos, e a sua derrocada *automática* só poderia eventualmente verificar-se quando toda a superfície da terra tivesse sido conquistada e devorada.” (Arendt, 1991, p. 52-53). Mais recentemente Zygmunt Bauman tem levado esta tese adiante. Pensando a partir das contribuições de Rosa Luxemburgo ele afirma o seguinte: “sem meias palavras, o capitalismo é um sistema *parasitário*. Como todos os parasitas, pode prosperar durante certo período, desde que encontre um organismo ainda não explorado que lhe forneça alimento. Mas não pode fazer isso sem prejudicar o hospedeiro, destruindo assim, cedo ou tarde, as condições de sua prosperidade ou mesmo sua sobrevivência.” (Bauman, 2010, p. 08-09. Ênfase do autor)

social, na qual as diferenças entre os domínios público e privados foram completamente diluídas.

Em todo caso, concebida inicialmente em vista do processo de apropriação, a concepção moderna de governo fez da riqueza comum, alçada à esfera pública, o substituto do mundo comum enquanto cenário destinado ao influxo humano. Naturalmente, este é apenas outro modo de dizer que a organização social da espécie humana em torno das posses privadas em expansão (que por mais numerosas que possam ser são sempre destinadas ao uso e ao consumo), passou a minar a durabilidade do mundo. Pois, como nos mostra Arendt, mesmo quando a riqueza é transformada em capital, cuja função última é gerar mais riqueza, sua capacidade emuladora da propriedade privada, no que diz respeito à permanência inerente ao mundo partilhado pelas gerações de homens, é apenas aparente. No primeiro caso trata-se de uma forma de permanência mais identificável a *um processo de eterna reposição*, cuja necessidade decorre do fato de que sem ele a riqueza se esgotaria por meio do consumo e do uso, no segundo caso trata-se ao contrário de *uma estrutura estável* que se mantém mais ou menos constante.

Daí que a riqueza comum, o elo em torno do processo da apropriação, não pode de forma alguma tornar-se comum no sentido atribuído ao mundo comum – aquilo que antecede o nascimento e sobrevive ao fim da vida de cada indivíduo que abriga; a morada imortal de homens mortais. A estabilidade aí pressuposta é justamente o que o mundo orientado pelo ideal comum de enriquecimento ilimitado não pode conter, pois a durabilidade é justamente o que tem de ser minada para dar vazão à produtividade, que uma vez acelerada foi convertida e igualada à fertilidade natural do processo de trabalho (o “excedente” do necessário à vida ou o potencial humano de multiplicação dos meios de vida que permite a abundância), do mesmo modo e por natureza infindável. O risco inerente ao funcionamento do processo interminável de trabalho é que seguindo de modo cada vez mais fértil e suavizado elimina a estabilidade própria do mundo constituído de coisas a serem usadas, e não consumidas. De outro lado, o que há de comum no mundo no qual se permitiu que a riqueza conquistasse a esfera pública é somente o governo, pelo qual os “cidadãos” na condição de proprietários asseguram garantias mútuas.

A chamada “evaporação social do tangível”, referida por Hannah Arendt, que supõe a transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel (a propriedade em sentido mundano em processo de apropriação), registra a crescente perda do valor de uso privado em virtude da qual as coisas puderam receber um valor fundamentalmente social, determinado pela permutabilidade oscilante tal como ela se expressa na conexão com o denominador comum do dinheiro. O importante é que nas condições modernas de quase exclusividade do valor social, os objetos estão mais suscetíveis à “evaporação social”, isto é, mais propícios a se prestarem à função de bens de consumo, que é a exigência operacional de base da obra submetida à interminabilidade do processo de trabalho.

Para a “evaporação social do tangível”, como nota Arendt, concorreu a mais revolucionária concepção moderna a respeito da propriedade. Com efeito, devemos a John Locke a compreensão, cara à toda modernidade,

Segundo a qual a propriedade não constituía uma parte fixa e firmemente localizada do mundo, adquirida por seu proprietário de uma maneira ou de outra, mas, ao contrário, tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na sua indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de “força de trabalho” [*labor-power*]. (Arendt, 2010, p. 85).

A despeito de aludir, no âmbito das experiências básicas do homem, à distinção entre o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos, e apesar de a partir disso ter sido levado a admitir a diferença correlata entre as “coisas de duração efêmera” e as “coisas duráveis”, o pensamento de John Locke (2001, p. 109-110) não supõe a distinção essencial entre trabalho e obra tal como a encontramos na filosofia de Hannah Arendt. Já que, como sustenta Magalhães (1985), as distinções de Locke têm em mira uma coisa bastante distinta do que está em questão para Arendt. A saber, a diferença entre as coisas que são realmente úteis à vida humana (os produtos do trabalho que ele chama de “as boas coisas da vida”) e as coisas duradouras (ouro, prata, diamante e o posterior uso do dinheiro que aqueles objetos preparam) que, apesar da pouca utilidade real, por força de convenção social se tornaram os meios adequados para a acumulação de propriedade constituída de bens que, embora sejam os mais úteis para a vida humana, padecem de uma precibilidade remediada apenas por objetos duradouros.

Portanto, o que está em questão para Locke na análise do trabalho não é apenas o problema de assegurar a origem e o fundamento legítimo da propriedade privada, mas igualmente a possibilidade de sua ampliação ilimitada; a apropriação nos moldes em que ela persiste em nosso tempo. O que há de fundamental para os traços típicos da era moderna é que essa concepção lockeana tenha conceituado e sistematizado um processo cujos desdobramentos solaparam a antiga dimensão mundana da propriedade, independente dos meios pelos quais ela pudesse ter sido adquirida.

A razão pela qual o interesse moderno (e não propriamente lockeano) pela apropriação pôde encontrar guarida na posse incontestável que o homem tem de seu corpo – a partir daí identificado como fonte legítima de apropriação –, devemos ao fato de que a força que ele libera, a “força de trabalho”, constituir um *processo* cujos limites (assim como os da possibilidade de apropriação) são dados apenas pelos dois eventos supremos do processo vital: nascimento e morte. Essa é a razão pela qual o processo de trabalho pôde se ajustar tão bem ao processo de acumulação de riquezas, cujos limites são dados apenas pelo fato aparentemente incontornável e bastante inconveniente (economicamente falando) de que os homens morrem. Por isso,

Somente se a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é considerada como o sujeito gigantesco do processo de acumulação, pode esse processo seguir totalmente livre e em plena velocidade, isento dos limites impostos pela duração da vida individual e pela propriedade possuída individualmente. Somente quando o homem deixa de agir como um indivíduo interessado apenas por sua própria sobrevivência, mas como um “membro da espécie”, [...] somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pelo processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma “humanidade socializada” seguir sua “necessidade”, isto é, seguir o seu curso automático de fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente abundância de bens exigida por elas. (Arendt, 2010, p. 143).

O processo de acumulação de riqueza somente pode ser ilimitado quando se ultrapassa os limites individuais de apropriação, isto é, quando a apropriação ou o enriquecimento contínuo é o projeto coletivizado de uma humanidade socializada, no qual a riqueza estável constituída de coisas “armazenadas” é mudada em um processo de aquisição de dinheiro destinado ao gasto e ao consumo. Com efeito, “já vivemos em uma sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações do duplo metabolismo do corpo humano” (Arendt, 2010, p. 154).

De qualquer maneira, o trabalho foi o ponto em que o processo de apropriação pôde encontrar acolhida no processo vital. E foi a situação filosófica da propriedade privada no processo vital coletivizado do animal humano que legitimou, no limiar da modernidade, o que em todo caso já era um fato: o ideal de abundância tal como ele se expressava no processo ilimitado de acúmulo de riqueza³⁴. Por consequência deste mesmo expediente, na medida em que historicamente implicou a submissão da obra à interminabilidade do processo produtivo que é típico do trabalho, tal expediente igualmente liberou outro modo de *alienação do mundo*. Evento multifacetado que de uma forma geral nas condições modernas pode ser compreendido como uma implicação do biológico sobre a mundanidade do homem, a saber, a sobreposição da permanência por uma temporalidade curta a presidir a relação com as coisas. Um dos traços característicos da vitória da mentalidade humana consumidora, o *animal laborans*.

A vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* é antes de tudo a vitória do trabalho sobre a obra, a vitória do consumo sobre o uso. Isso porque essas denominações latinas designam mentalidades ou modos humanos de engajamento com o mundo que em última análise se enraízam na vida ativa, nas atividades básicas da vida humana a elas correlatas, atividades do trabalho e da obra, e em suas experiências correlativas; consumo e uso.

Mais do que um divórcio entre propriedade e mundanidade, isto é, o fim histórico da remota correlação entre a propriedade e uma parte fixa e durável do mundo, o que se nos depara, enquanto desdobramento do tipo de “propriedade” que a modernidade passou a aspirar, é que, com a materialização da abundância pressuposta no ideal de riqueza, foram lançadas as bases a partir das quais se

³⁴ Longe de ser apenas econômica, a legitimação filosófica do enriquecimento ilimitado, tal como foi advogada por Locke, também se pretendia política. Naturalmente tratava-se de mostrar como a política está a serviço da economia, isto é, que o governo é antes de tudo o representante de uma associação contratual de proprietários, submetido portanto aos interesses destes últimos na qualidade de proprietários, não tanto de cidadãos (por mais amplo que possa ser o conteúdo do que Locke designa de propriedade): “ainda que no estado de natureza ele [cada indivíduo] tenha tantos direitos, o gozo deles é muito precário e constantemente exposto às invasões de outros. [...] Isso faz com que ele deseje abandonar esta condição, que, embora livre, está repleta de medos e perigos contínuos; e não é sem razão que ele solicita e deseja se unir em uma sociedade com outros, que já estão reunidos ou que planejam se unir, visando a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade. Por isso, o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade. O estado de natureza é carente de muitas condições”. (Locke, 2001, p. 156).

instituiu uma *nova lógica econômica* propiciada pela vitória da atividade do trabalho sobre a obra, a vitória do consumo sobre o uso. Uma economia em todo caso alijada da categoria de obra, guiada pela renovação, presidida pela temporalidade curta e pela repetição que são as marcas inconfundíveis do trabalho. Trata-se de uma economia de ritmo metabólico derivada da anexação do trabalho ao projeto coletivo de apropriação, porque tem de tratar as coisas como produtos do trabalho, independentemente da durabilidade que elas possam conter. Trata-se, enfim, da “lógica econômica que realmente varreu todo ideal de permanência, a regra do efêmero que governa a produção e o consumo de objetos” no horizonte de uma temporalidade curta. (Lipovetsky, 2009, p. 185)

A fim de compreendermos adequadamente a promoção da vida em sentido elementar aí pressuposta, devemos lembrar que para Arendt a diferença entre trabalho e obra assinala justamente a distinção fundamental entre a atividade correspondente ao processo do corpo humano, que como tal supõe a satisfação das necessidades vitais por meio da produção de bens de consumo, (uma atividade que portanto é fundamentalmente marcada pela “natureza transitória das coisas produzidas em função da subsistência), e uma outra atividade, a fabricação (produção de objetos de uso) que constitui o reino de durável” (Arendt, 1988, p. 15-6, prefácio de Paul Ricoeur). Considere-se, portanto, que realmente é típico da atividade do trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado de seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço despendido.

Neste caso, duas foram as condições básicas para que os produtos destinados ao uso fossem equacionados a bens de consumo: a abundância e o desrespeito para com a durabilidade, que pelo fenômeno da apropriação (em sua forma moderna a reprodução de capital) são respectivamente articuladas em uma relação causal³⁵. E isso porque é justamente a durabilidade, o ideal de

³⁵ O pensamento de Hannah Arendt apresenta na verdade uma razão ainda mais profunda e abrangente implicada na vitória moderna do consumo sobre o uso. De um modo geral Arendt identifica essa razão como a moderna alienação do mundo tal como é simbolizada pela centralidade que a categoria de processo e a promoção da introspecção enquanto expedientes para a conquista científica da natureza adquiriram na modernidade: “o que mudou na mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo na modernidade. No que diz respeito ao *homo faber*, a moderna mudança de ênfase do “o que” para “o como”, da própria coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum pura bênção. Ela privou o homem como produtor e construtor daqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam servido de guias em seu fazer e de critérios para seu julgamento. Não foi somente, e talvez nem mesmo basicamente, o desenvolvimento da sociedade comercial que, com a vitória triunfal do valor de troca sobre o valor de uso, introduziu em primeiro lugar o princípio da

permanência de que fala Lipovetsky, o que não pode restar intacta diante da nova lógica econômica instituída pelo princípio produtivo do trabalho: a abundância.

O expediente basilar para isso foi, naturalmente, o incremento das forças produtivas como fenômeno que ajustou as condições de produção aos interesses burgueses relativos ao processo ilimitado de aquisição e acúmulo de riqueza. O ideal de riqueza em contínua expansão que sempre orientou a modernidade, desde a ascensão do domínio social, alcançou as melhores condições de realização na abundância, na profusão sempre crescente de coisas que as novas capacidades técnicas aliadas às transformações organizacionais das forças produtivas proporcionaram.

É no processo de constituição do capitalismo industrial, deflagrado por uma revolução sem precedentes (a Revolução Industrial), que encontramos a otimização das forças produtivas ajustadas aos princípios de repetição e interminabilidade. Princípios pelos quais a fabricação; a produção de coisas duráveis, foi de algum modo convertida em trabalho; a produção de bens que sendo efêmeros (ou menos tratados como tais), requerem um processo, uma repetição indefinida dessa atividade produtora. É como se a categoria de necessidade econômica, a determinar uma temporalidade curta e inevitavelmente paradoxal com o que é durável, presidisse nossa relação com as coisas independentemente da durabilidade intrínseca que elas possam conter.

Dissemos no parágrafo anterior que o grande fator subsidiário a essa transformação foi o fenômeno da expropriação, pelo qual as classes pobres foram constrangidas às carências vitais quem liberaram a fertilidade natural, a “força de trabalho” do organismo humano, para fins de uma produtividade nunca antes vista. Longe de ser um entre outros expedientes da era moderna, a expropriação lhe determina um traço característico, pois a condição de indigência a que submeteu as forças produtivas, ou de modo mais específico – e para falar em termos propriamente modernos – os “recursos humanos” que em seguida iria mobilizar, indica a intensidade e o ritmo produtivo que se pretendia inaugurar.

intercambialidade, depois a relativização e, finalmente, a desvalorização de todos os valores. Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia, era pelo menos igualmente decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e onibrangentes da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia predeterminada.” (Arendt, 2010, p. 383).

Ainda que de modo paradoxal, na medida em que implicava a submissão dos “recursos humanos” à situação de penúria, a expropriação foi o expediente não técnico de otimização das forças produtivas. O vigor extremo das forças agenciadas decorria das necessidades imperiosas redobradas pelas condições sistemáticas de exploração, que neste sentido definiam os recursos para levar ao limite as capacidades das “forças produtivas”.

Estrategicamente agenciada pelas linhas de produção do capitalismo industrial, esta “força de trabalho” (que atende ao processo natural do metabolismo humano com a natureza, e se caracteriza por uma fertilidade natural graças a qual o trabalho de alguns é o suficiente ao provimento das necessidades de muitos) respondeu nas condições de expropriação mais em termos de produção de mercadorias do que em termos de reprodução do processo vital, com a energia ou com a abundância típica processo biológico. Seu resultado foi portanto a profusão de coisas e não propriamente a abundância dos bens necessários ao ciclo vital do organismo humano.

Na primeira fase do capitalismo industrial é especialmente verdadeiro que o processo de acúmulo de riqueza foi estimulado pelo processo vital. Na verdade o processo vital dos “recursos humanos” da indústria moderna, por meio do que Marx chamou de “trabalho alienado” e “trabalho desapossado”, foi em grande medida sacrificado em benefício da apropriação e do acúmulo ilimitado de riqueza a que abundância se destinava³⁶.

O escamoteamento da atividade da obra na modernidade, ou pelo menos do ideal de durabilidade que tradicionalmente presidiu a relação humana com os objetos mundanos, exigiu a ordenação da produção de objetos de uso segundo os princípios que presidem o processo de trabalho, isto é, a produção de objetos de consumo. Tanto no sentido técnico; de ajuste do corpo humano ao ritmo das máquinas (para um aumento inusitado da produção), quanto no sentido organizacional; de uma reorientação dos “recursos humanos” implicados no conjunto das forças produtivas (já empenhadas no ideal abundância).

³⁶ Para Marx, a legitimidade da teoria do valor-trabalho, cujo mérito deve ser conferido a Adam Smith, consiste no fato por ele assinalado de que o valor do trabalho é derivado da luta hostil entre capitalista e operário. Assim, na realidade histórica do capitalismo, a taxa mais baixa da força de trabalho é o equivalente à quantia mínima capaz de garantir a subsistência elementar do trabalhador e de sua família, a fim de fazer com que ele (o trabalhador), esteja submetido à necessidade imperiosa de se manter neste trabalho e garantir concomitantemente a “perpetuação de sua raça”. (Marx, 1993, p. 54)

Neste último aspecto relativo à nova alocação dos “recursos humanos” singularmente agenciados pela indústria moderna, o determinante (como mostra Arendt), é que a natureza do processo produtivo da obra tenha sido alterada por meio da introdução do “princípio de divisão do trabalho” nas linhas de produção do capitalismo industrial, isto é, do critério de organização desta atividade que em princípio, e a despeito do equacionamento rotineiro, é diferente do critério organizacional de especialização ou qualificação que caracteriza a obra, cujo operar é sempre orientado pelo produto final.

O princípio geral de organização constitui a este respeito o único solo comum de tais atividades. E este princípio não deriva da natureza mesma do trabalho e da obra, mas antes do fato de que os homens podem coordenar suas ações. Razão porque, para Arendt, este princípio organizacional em sentido indeterminado deve sua origem à esfera estritamente política da vida, de acordo com a qual o homem não apenas é capaz de agir, como também de agir em concerto, isto é, de comum acordo com seus iguais.

Mas a diferença, em nada secundária para a moderna disposição das forças produtivas, está em que: em se tratando da obra é o princípio de qualificação, fundamentalmente orientado pelo produto acabado da atividade em questão, que requer e articula em um conjunto as diferentes habilidades necessárias ao produto esperado. Enquanto que o princípio organizador da mera divisão do trabalho, na medida em que dispensa toda sorte de qualificação produtiva mediante uma sistemática decomposição em múltiplas partes das funções qualificadas, supõe uma equivalência qualitativa, no sentido de um nivelamento por baixo, das atividades que antes eram tidas como singulares. De outra maneira o capitalismo industrial não poderia ter sido deflagrado por meio da mobilização de uma classe camponesa desapropriada e tecnicamente desqualificada – conforme foi destacado.

Doravante, segmentadas em partes minúsculas, estas atividades não exigem qualquer habilidade especial, como quando todo o processo produtivo da obra era confiado exclusivamente ao artesão. De modo que, consideradas isoladamente não são mais que frações simples de um conjunto paradoxalmente complexo, no qual os indivíduos na condição de “recursos humanos” inespecíficos, e exercendo atividades que não encontram fim em si mesmas, são absolutamente intercambiáveis. Nas circunstâncias de precariedade material que à

expropriação coube criar entre a classe camponesa, é especialmente verdadeiro afirmar que as novas técnicas de produção liberaram, para os produtos destinados ao uso, a fertilidade natural da atividade do trabalho.

Assim, a composição das forças produtivas da indústria moderna resulta da soma simples, porque meramente quantitativa, das forças inespecíficas de trabalho tal como elas derivam da sistemática dissolução da qualificação produtiva em partes simples. Este reagrupamento, que ao final do expediente de desintegração de habilidades especiais do processo produtivo disponibiliza apenas “força de trabalho” coletivizada (por meio da soma geral de suas frações), foi o resultado imediato do ajustamento do operar ao princípio organizacional típico da divisão do trabalho.

A divisão do trabalho supõe o fato incontestável de que unidos em prol de um interesse privado em comum, os homens podem (como exemplifica a organização familiar), proceder como se constituíssem um só indivíduo, uma unidade. Considerando que nas circunstâncias modernas de produção ajustadas ao princípio de divisão do trabalho, os indivíduos se tornam intercambiáveis como em nenhuma outra situação, pode-se dizer que a unidade potencial da espécie humana foi neste caso de algum modo agenciada para a produtividade. O que, por sua vez, instaurou um processo produtivo contínuo de coisas duráveis que, amparado no potencial técnico da Revolução Industrial – igualmente presidida pelo ideal moderno de apropriação –, seguiu de perto a lógica operacional repetitiva e interminável do trabalho e o ideal de abundância que a orienta. Desse modo, a mudança na natureza da obra submetida ao princípio de divisão do trabalho, resulta do abandono do produto acabado em benefício da referência processual da atividade do trabalho, que a partir de então passou a contar com uma força coletiva inesgotável.

A inesgotabilidade da força de trabalho coletivizada é o resultado da redução das especialidades produtivas ao mínimo denominador comum de qualificação (a execução mais simples com que o obra pôde se prestar à divisão), graças à qual a unidade da espécie tem a força global de trabalho potencialmente mobilizada para a produtividade moderna de bens de uso, do mesmo modo como os indivíduos estão naturalmente aptos a produzir, com a abundância da fertilidade natural de suas forças de trabalho, os bens destinados ao ciclo vital de seus organismos.

Nas modernas condições de divisão do trabalho, nas quais a obra é desintegrada em um processo interminável cujo sujeito é uma ilimitada força de trabalho coletivizada, e não uma força de trabalho individual limitada, “a inesgotabilidade dessa força de trabalho corresponde exatamente à não mortalidade da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte individuais dos seus membros” (Arendt, 2010, p. 153). Já vimos como a ausência de impedimentos para a capacidade de produzir e acumular riqueza, para além dos limites da vida individual, é o que caracteriza uma “humanidade socializada”, em cujo clímax o progresso da apropriação exigiu uma redefinição da propriedade e da riqueza – doravante aferida pela capacidade de gastar e consumir.

Mesmo que a riqueza (que um dia foi considerada condição para o exercício da liberdade política) seja já há algum tempo concebida como potencial de consumo em expansão (e neste sentido uma obstinada evidência do caráter não mundano da propriedade), e ainda que nas circunstâncias de divisão do trabalho a força individual tenha sido condicionada à epifenômeno da força coletiva de trabalho, para a profusão de coisas confiada ao grande agente produtivo, a capacidade humana de consumo se manteve adstrita aos limites naturais de antes.

Mas este inconveniente para ideal econômico de abundância fora superado por meio de um expediente bastante simples e particularmente adequado ao modo como desde a Revolução Industrial as coisas passaram a ser produzidas. A solução ao problema criado pelo ideal de abundância aplicado às coisas duráveis, ainda presente em nossos dias, consistiu em tratar objetos de uso à maneira de bens de consumo, “de sorte que uma cadeira ou uma mesa sejam então consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido se desgaste quase tão rapidamente quanto o alimento” (Arendt, 2010, p. 154).

Neste caso, embora a obra não produza absolutamente objetos para o consumo, eles assumem o aspecto de produtos do trabalho, pois a divisão do trabalho (a substituição da especialização antes exigida pela obra), adequada ao processo de produção de bens de consumo, se estendeu aos modernos processos da obra, cujos produtos em princípio se destinam ao uso. É evidente que a produção em massa não teria sido possível sem as inovações técnicas da era moderna, mas a operacionalidade destes instrumentos e ferramentas seria inviável sem a divisão do trabalho, isto é, sem a substituição do artesanato especializado

por trabalhadores “desqualificados”. Foi sob tais condições, favorecidas pelo novo ritmo produtivo dos corpos ajustados às máquinas, que a repetição e a interminabilidade do processo produtivo conferiram à obra as marcas inconfundíveis do trabalho.

A compreensão final que a reflexão arendtiana, com base em uma sólida argumentação, eleva ao nível de uma evidência filosófica, é a de que a fertilidade do trabalho, pressuposta na interminabilidade do processo produtivo, aloja no coração dos modernos processos da obra o ideal de abundância graças ao qual seus produtos são convertidos em bens de consumo. A repetibilidade internável do processo produtivo da obra, operacionalmente equacionada ao trabalho, é assegurada pelo emparelhamento das necessidades recorrentes do processo de consumo a que as coisas, indiferentemente da durabilidade, estão agora submetidas. O que o equacionamento operacional da obra ao trabalho deflagra na modernidade é a exigência de fazer do consumo uma relação indiscriminada com o universo das coisas, a saber, um imperativo e uma necessidade econômica. De sorte que a atual economia de consumo é a expressão e o último desdobramento deste processo.

Esta repetição infundável é justamente o resultado do fato de que, mediante a abundância, tais coisas “perderam” o caráter mundano com que tradicionalmente se prestavam ao uso. O que significa que a extraordinária aceleração da taxa de uso surrupia aos poucos a diferença objetiva entre uso e consumo, entre os objetos mundanos e os bens de curta duração que não permanecem no mundo o suficiente para fazerem parte dele. Diante da insignificância social de tal distinção temos uma sociedade de trabalhadores/consumidores, evidenciada na hegemonia de uma relação metabólica com as coisas.

Essa maneira moderna de produzir e lidar com as coisas vai ao poucos consolidar uma economia em cujos cálculos a durabilidade é o grande obstáculo a ser diariamente superado para viabilizar o processo acelerado e interminável de reposição. Trata-se neste caso de uma economia de consumo que programa e funciona por meios de técnicas e expedientes que fomentam o desperdício. Esta cultura da fertilidade natural e do excesso em que a única constante é o crescimento do consumo, sob pena de ruína econômica, institui a *necessidade* de tragar as coisas, de estimular o consumo do que quer que seja, de substituir a conservação pela destruição; o uso pelo consumo. O resultado é que

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvésemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano. Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*. (Arendt, 2010, p. 155-156)

A moderna vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* é a vitória do trabalho sobre a obra, do consumo sobre o uso. Ela se traduz particularmente numa emancipação histórica da mentalidade consumidora. Para Arendt, a articulação deste duplo triunfo confere à vida entre homens a marca inconfundível de uma humanidade socializada: a concentração em torno do processo vital, isto é, da atividade que produz coisas necessárias à vida. De modo que se consideramos a indissociável relação entre trabalho e consumo acima indicada, a expressão sociedade de trabalhadores é de fato apenas outro nome para o que hoje designamos de sociedade de consumo.

É verdade que o *animal laborans*, de certa forma mudado em figura histórica na modernidade, não pode a rigor metabolizar ou se misturar com os objetos mundanos para que, em sentido estrito, eles sejam considerados produtos de consumo. Mas é igualmente verdadeiro que o descarte é o expediente com que as coisas são de alguma maneira arrastadas de volta ao processo vital da natureza, de onde um dia foram arrancadas para o operar humano – cuja durabilidade é sempre viabilizada ao preço de certos processos naturais. Sabemos que esta reificação implícita na obra “não prepara a matéria para incorporá-la, mas transforma-a em material, para operar nele e utilizar o produto acabado” (Arendt, 2010, p. 123). Pois isso, talvez o que há de desolador na precoce ruína com que minamos a durabilidade das coisas é que, embora descartadas do mundo, a menos que sejam imediatamente destruídas, elas acabam por reter durante um certo tempo o critério objetivo de inclusão das coisas mundanas.

O fato é que o préstimo potencial retido nas coisas descartadas instaura aquela espécie de não-mundo, “o amontoado de artigos desconectados”, de que

Arendt falou em termos hipotéticos quando considerou o *nonsense* de um mundo objetivo de coisas na ausência de uma existência humana condicionada por elas. Pois a verdade é que o não-mundo assim compreendido, a saber, como não condicionante da existência humana, é justamente o produto imediato, o “mundo” paralelo e sempre crescente da economia do desperdício.

As coisas que são precocemente descartadas e substituídas pela “lógica da reposição precipitada” (Lipovetsky, 2009, p. 184) constituem, no fim das contas, a mais obstinada evidência de um mundo sem sentido, que no contexto de uma situação imaginária Arendt chamou de não-mundo. A despeito de absurdo, no sentido em que Arendt procurou conferir, este não-mundo derivado da economia de consumo/desperdício é hoje tão real quanto o próprio mundo. Sua taxa de crescimento é proporcional ao desuso sistemático promovido por um novo tipo de indústria que opera em conjunto com a produção de coisas: “a indústria de remoção do lixo.” (Bauman, 2008).

A economia do desperdício indica o ajuste do consumo à condição de imperativo econômico; de relação dominante e economicamente necessária com as coisas. Relação de acordo com a qual todas elas necessitam ser descartadas (devoradas) quase tão rapidamente quanto aparecem no mundo, para que a produção e o consumo, organizados segundo o princípio de um processo interminável de reposição acelerada (o princípio do trabalho), não chegue a uma estagnação, a uma recessão ou mesmo a um fim catastrófico³⁷.

O extremo limite em que este processo se encontraria a todo vapor, corresponderia, como indica Arendt, à condição de não mais vivermos em um mundo, mas apenas de sermos compelidos por um processo cujos ciclos envolvem as coisas na mesma temporalidade curta que preside os bens naturais que alimentam o processo vital. Apenas em semelhante situação, em que o mundo estaria integralmente destinado a alimentar o metabolismo humano, seríamos, no sentido mais radical da expressão, uma sociedade de consumidores.

A despeito do caráter meramente hipotético de tal situação não há dúvidas de que a economia do desperdício, na medida em que lança mão de um desuso

³⁷ “A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana.” (Arendt, 2010, p. 11).

sistemático, nos põe a caminho e também em um grau considerável de concretização daquele ideal característico do *animal laborans*. Tanto mais que sua voracidade indiscriminada pode, até certo ponto, encontrar amparo nas promessas da automação quanto à liberação da força de trabalho humana das fadigas e penas inerentes ao provimento das demandas vitais. Pois caso a automação, que é ainda hoje a expressão máxima do desenvolvimento dos instrumentos e ferramentas de produção, realmente significasse a liberação humana dos grilhões do trabalho com que a humanidade sempre sonhou, restaria apenas o prazer de consumir, que igualmente isento da dor do trabalho liberaria e aumentaria substancialmente o aspecto devorador do organismo humano na relação com as coisas.

Neste caso, é como se a capacidade humana de consumir fosse alargada pela incorporação do tempo livre conquistado sobre o trabalho, que especialmente na forma de lazer seria integralmente destinado ao consumo indiscriminado de coisas cuja produção, ainda que intensificada, não implica qualquer sorte de esforço. Tratar-se-ia de uma ruptura radical com o ciclo natural de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa; de uma automatização da própria fertilidade da força de trabalho, doravante agenciada e despendida no consumo. A afinidade entre o ideal do *animal laborans* e a potencial liberação do trabalho envolvida na automação é que “o consumo isento de dor e de esforço não mudaria o caráter devorador da vida biológica, apenas o aumentaria até que uma humanidade completamente ‘liberada’ dos grilhões da dor e do esforço estivesse livre para ‘consumir’ o mundo inteiro e reproduzir diariamente todas as coisas que desejasse consumir” (Arendt, 2010, p. 163).

É a esta dinâmica do processo vital, em parte automatizada, que a durabilidade do mundo seria incapaz de fazer face. Em tais condições econômicas, de algum modo já deflagradas pelo imperativo econômico do consumo, o mundo seria compulsoriamente envolvido em um negligente processo vital intensificado ou artificializado, no qual o ritmo do trabalho livre de esforço, isto é, inteiramente mecanizado, elevaria ao limite o aspecto devorador com que o consumo mina a durabilidade das coisas mundanas. O limite do imaginável é aquela condição descrita por Arendt de sermos impelidos por um processo no qual produziríamos e devoraríamos um “mundo” a cada novo dia.

No plano dos fatos há um certo amparo para a moderna esperança da sociedade de trabalhadores de que o ulterior emprego ampliado da automação

corresponda à materialização do gozo pleno no consumo. Ao menos se considerarmos que este ideal de consumo parece estar sendo preparado e mais ou menos antecipado pela hoje secular conquista relativa à diminuição das horas de trabalho. Isso parece especialmente válido se considerarmos o atual nível da função de consumo implícita no lazer, graças ao qual

O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo. (Arendt, 2010, p. 165-166)

Há do mesmo modo razões para crer que a automação seja talvez o objeto da mais ingênua esperança de uma sociedade de trabalhadores. Isso porque me parece inteiramente acertada a compreensão de que a liberação humana do trabalho, com que a humanidade tradicionalmente sonhou, é algo que se examinado de perto pode ter se tornado na verdade o maior pesadelo da era moderna. Pois no caso específico da modernidade “é uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada.” O que há de contraproducente nas promessas da automação, que transforma o antigo sonho humano em pesadelo moderno, “é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior.” (Arendt, 2010, p. 6).

3.3.3

A sagração moderna da vida

As circunstâncias históricas foram tais que o triunfo moderno alcançado sobre as necessidades básicas da vida foi paradoxalmente condicionado pela vitória da atividade do trabalho e o surgimento de uma economia de consumo, donde as atuais sociedades de trabalhadores/consumidores. A fim de compreendermos adequadamente o significado de tal fenômeno, devemos recordar que, nas palavras de Arendt, a chamada “emancipação da atividade do

trabalho” não significa que os trabalhadores tenham sido, pela primeira vez na história, admitidos entre os iguais da esfera pública. E sim que as outras atividades humanas fundamentais (a ação política e a produção de coisas) tenham sido ajustadas ao denominador comum do trabalho, cujo aspecto característico é garantir e produzir em abundância as coisas que o imperativo econômico do consumo, se valendo das condições modernas de produção, equaciona aos bens necessários à vida. Pois em tais condições a produção consiste antes de tudo no preparo para de coisas para o consumo.

A vitória do *animal laborans* aí envolvida significou a um só tempo o embotamento das qualidades fundamentais da obra, da experiência humana com seus produtos e do próprio critério de pensamento com que *homo faber*, como é próprio da mentalidade que ele engendra, articula produção e uso de coisas duráveis, a saber, a instrumentalidade. É como se a instrumentalidade com que o *homo faber* inventa e projeta ferramentas, instrumentos e máquinas que são indispensáveis à edificação de um mundo objetivo de coisas, houvesse sido inteiramente colonizada pela mentalidade do *animal laborans*, de cuja perspectiva a utilidade é definida apenas segundo a capacidade que tais ferramentas têm de intensificar o processo de produção e aliviar as penas do trabalho. “Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil.” (Arendt, 2010, p. 386).

Neste caso, a própria instrumentalidade das máquinas centrada exclusivamente no alívio dos esforços do *animal laborans* e na ampliação do consumo que resulta da aceleração produtiva (sem qualquer relação com a construção e a preservação de um mundo objetivo de coisas a que instrumentalidade tradicionalmente serviu), testemunha o alcance da vitória da mentalidade humana consumidora sobre o *homo faber*; o construtor de mundo. Nas condições de vitória do *animal laborans* o critério de utilidade ou instrumentalidade, que é típico do modo de pensar do *homo faber*, é apenas um entre outros testemunhos desta vitória. Porque se refere especialmente ao que alivia as dores e penas do processo de trabalho, não tendo nenhuma relação direta com o objeto produzido. Daí que

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem sendo estranhamente desencaminhada por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é de que toda ferramenta e todo utensílio destinam-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o trabalho humano. Sua

instrumentalidade é concebida exclusivamente nesse sentido antropocêntrico. Mas a instrumentalidade das ferramentas e dos utensílios relaciona-se muito mais intimamente com o objeto que eles se destinam a produzir, e o seu mero “valor humano” limita-se ao uso que deles faz o *animal laborans*. Em outras palavras, o *homo faber*, o fazedor de ferramentas, inventou as ferramentas e utensílios para construir um mundo, e não – pelo menos não principalmente – para servir ao processo vital humano. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas. (Arendt, 2010, p. 188-189)

A instrumentalidade do *animal laborans* corresponde ao fato de que a conveniência dos instrumentos e ferramentas seja ditada não pela objetividade do mundo, mas primordialmente pelo aspecto “antropocêntrico” das necessidades e carências subjetivas. No contexto factual desta instrumentalidade característica da sociedade de trabalhadores, o uso é toldado pelo consumo, o que significa que as coisas deixam de ser consideradas em sua qualidade mundana. A condição para isso foi que o *homo faber*, de produtor de objetos e construtor de mundo que apenas incidentalmente projeta ferramentas, tenha sido convertido em fabricante de instrumentos facilitadores da vida, que só eventualmente produz objetos duráveis. Neste caso a instrumentalidade ou utilidade se prende não às ferramentas na medida em que produzem objetos de uso, mas ao processo de trabalho na medida em que minimiza os esforços de produzi-los em abundância. Numa sociedade de trabalhadores/consumidores o alívio do esforço e a profusão de coisas são justamente as principais contribuições da mecanização do processo de trabalho e dos processos de obra executados à maneira do trabalho.

A máquina, mas não a ferramenta de cadência operacional ditada pela mão, é justamente o fator produtivo de integração rítmica entre os instrumentos de trabalho e os corpos dos trabalhadores. O que há de unificador na ordenação rítmica deste processo comandado por máquinas, provém, entretanto, do objetivo moderno de otimização das forças produtivas, no bojo da qual a obra foi absorvida pelo processo de trabalho. O peculiar dessa transformação é que a disposição e o uso de instrumentos guiados por um esforço propositado, e com vistas à produção de um produto final determinado, tenham sido substituídos por um processo produtivo interminável e automático, cujo ritmo integra trabalhador e instrumento num movimento mais rápido e repetitivo em que aquele (executando uma parte diminuta da obra desintegrada no processo de divisão do trabalho), é agora compelido pelo ritmo da máquina.

Ao contrário das ferramentas cuja cadência na manufatura é determinada por mãos humanas, as máquinas requerem um ajuste do ritmo natural do corpo do trabalhador ao movimento mecânico de ritmo acelerado. O que, como Arendt nos mostra, não significa que os homens enquanto tais tenham se tornado servos das máquinas, e sim que o ritmo natural do corpo humano guiando ferramentas manuais foi substituído pelo processo acelerado de produção da obra executado por meio de máquinas³⁸. Seu resultado, como já sabemos, é a fertilidade natural do trabalho transladada para o domínio da obra. Sua expressão de ordem econômica é o imperativo de consumo.

Desde as inovações técnicas suscitadas pela Revolução Industrial e a divisão do trabalho que a acompanhou, as ferramentas e instrumentos manuais têm sido preteridos em nome das máquinas, que dentre os instrumentos de construção de um mundo objetivo de coisas são os mais afins ao ideal de abundância que é o ideal do *animal laborans*. Por isso a substituição de quase todas as ferramentas manuais por máquinas é outro evento crescente e sintomático da emancipação do trabalho. Não é por acaso que desde a Revolução Industrial “o *animal laborans* sempre viveu em um ambiente de máquinas”, ou, o que dá no mesmo, que “o homem ‘ajustou-se a um ambiente de máquinas desde o instante que as concebeu’” (Arendt, 2010, p. 182, 183). As máquinas, como nenhum outro instrumento humano – que em princípio são projetados para a constituição de um mundo objetivo de coisas –, facilitam os trabalhos do processo vital. A afinidade das máquinas com este processo se deve ao fato de que elas “aliviam” os esforços do trabalho ao mesmo tempo em que multiplicam seus produtos.

A perda das referências de utilidade e instrumentalidade com que o *homo faber* se situa no mundo segundo o princípio de permanência, foi quase automaticamente registrada quando as ferramentas e instrumentos, que são também em princípio e antes de tudo projetados para constituir o mundo objetivo de coisas, passaram a ser primordialmente concebidos como atenuadores do processo vital, que apenas incidentalmente produzem objetos mundanos. Portanto a novidade da situação moderna, que Arendt identifica com a vitória da mentalidade humana consumidora, consiste em supor que a mentalidade do *homo*

³⁸ “Mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou de substituir a mão. Mesmo a mais primitiva máquina guia o trabalho do nosso corpo até finalmente substituí-lo por completo.” (Arendt, 2010, p. 183).

faber, assim como toda obra de mãos humanas, está exclusivamente a serviço do *animal laborans*. A instrumentalidade é concebida como alívio do fardo que pesa sobre o *animal laborans*, enquanto que sua função mundana é amplamente negligenciada.

Neste novo quadro de referência e no contexto de seu processo produtivo, em que a utilidade não tem qualquer relação com objetividade mundana dos objetos destinados ao uso, a categoria de pensamento típica do *homo faber* é referida a um critério inteiramente introspectivo que a absorve e a transforma, porque no fim das contas lhe é totalmente alheio: “agora tudo o que ajuda a estimular a produtividade e aliviar a dor e o esforço torna-se útil” (Arendt, 2010, p. 386). Transposta para o quadro de referências do *animal laborans* o critério de utilidade já não possui qualquer relação objetiva com as coisas de uso e com o mundo constituído por tais experiências, mas antes se converte inevitavelmente naquela espécie de “felicidade” que, na linha de pensamento de Bentham e no âmbito da produção de coisas, como mostra Arendt, pode ser computada pela subtração das dores de produzir à soma total dos prazeres de consumir. Pois “a ‘felicidade’ de Bentham, a soma total dos prazeres menos as dores, é tanto um sentido interior que sente sensações e permanece desconectado dos objetos do mundo quanto a consciência cartesiana, consciente de sua própria atividade” (Arendt, 2010, p. 386).

Com efeito, é apenas no pensamento de Bentham que se completa o divórcio entre o princípio de utilidade e a noção de uso, que como tal sempre se refere à objetividade dos objetos mundanos. É verdade que o utilitarismo que o precede possui uma clara dose de “egoísmo”, já que aí o princípio de utilidade adota o homem como a referência para a qual as coisas confluem. Mas este princípio supõe ainda o mundo objetivo de coisas de que o homem se serve, e o admite como critério supremo na relação com os objetos. Neste caso, a peculiaridade da noção de Bentham, que esvazia o princípio de utilidade de qualquer relação com o mundo, resulta do expediente de derivar o princípio de “felicidade” do princípio de utilidade, que ele considerou insatisfatório, e cujo duplo móbil era, em última análise, o afastamento da dor e a busca do prazer. Assim, o cálculo das próprias sensações é o padrão último de medida de uma utilidade meramente auto referenciada e introspectiva, a saber, de um auto exame

que o indivíduo faz acerca do que ocorre em seu íntimo, em referência a qual o saldo positivo de prazer chama-se “felicidade”.

A “felicidade” de que fala Bentham, no fim das contas definida como a busca do prazer, é a mais autêntica expressão filosófica da instrumentalidade do *animal laborans*. Seu critério de utilidade, a subordinação de tudo ao processo vital, é totalmente desconexo e alheio ao mundo em que está situado. Esta, como argumenta Arendt, é a condição em que as coisas já não são basicamente consideradas em sua utilidade “mas como resultados mais ou menos incidentais do processo de produção que lhes deu existência, de sorte que o produto final do processo de produção já não é um fim verdadeiro e a coisa produzida é avaliada não em vista do seu uso predeterminado, mas ‘por sua produção de alguma outra coisa’” (Arendt, 2010, 385).

Mas essa “outra coisa” que se torna o verdadeiro padrão introspectivo de avaliação de utilidade dos objetos (e que condiciona a operacionalidade do processo de trabalho no domínio da obra), é para Arendt algo que as várias teorias modernas do egoísmo e da sacralidade do interesse próprio, como a de Bentham, deixam apenas entrever. O critério último e não menos introspectivo (do que a “felicidade”) a que tudo se reporta na teoria de Bentham, – neste como em outros aspectos em inteiro acordo com os fenômenos modernos –, é na verdade a vida em si mesma; “a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade” (Arendt, 2010, p. 389). O que em todo caso implica sempre a sacralidade da vida, isto é, sua admissão como critério último de avaliação da relevância e utilidade das coisas.

Este ponto último de referência que Arendt julga ser subjacente às teorias modernas do egoísmo, as põe em acordo com o extraordinário interesse geral pela vida tal como ele tem se reabilitado ao longo de toda a modernidade. E isso tanto em sua linha individualista, situada do limiar da era moderna, quanto no ponto de inflexão registrado a certa altura de seu desenvolvimento histórico, a saber, o advento do social no qual o interesse pelo processo vital se desloca do indivíduo para a espécie, a ponto de estabelecer um domínio público próprio que determina a natureza da política moderna. De qualquer maneira, o resultado comum à política e ao mundo da produção é que a vida seja concebida como o bem supremo a que tudo o mais se subordina.

O que há de extraordinário neste critério supremo que em princípio nos parece óbvio, inócuo e insuspeito (do mesmo modo como de acordo com Arendt pareceu uma verdade “autoevidente” aos espíritos mais argutos da modernidade³⁹), já foi de algum modo revelado por algumas de suas consequências que se tornaram conhecidas desde o advento do cristianismo no contexto histórico da antiguidade, em que o princípio do mundo, tal como ele se expressava especialmente na política, foi substituído pelo princípio intocável da vida eterna. Sua consequência imediata foi *uma inversão na relação entre o homem e o mundo*, expressa numa alienação sem precedentes e historicamente abrangente dos assuntos mundanos⁴⁰.

De sorte que o senso grego de grandeza não poderia sobreviver intacto, como de fato não sobreviveu, à era cristã, que pela primeira vez concebeu o mundo e a vida como o exato oposto da Antiguidade grega e latina, para as quais a política era o espaço para imortalidade terrena. Para o cristianismo, pelo contrário, “é o mundo que se extinguirá, os homens viverão para sempre”. Não há dúvidas de que, sob a pressuposição que a vida é sagrada e eterna, “em toda filosofia verdadeiramente cristã o homem é um peregrino sobre a terra” (Arendt, 2005a, p. 83).

Assim, embora a moderna sacralização da vida seja um dos mais importantes desdobramentos da emancipação do trabalho e da economia de consumo que ela termina por consolidar, não é de modo algum uma novidade exclusiva da era moderna. Arendt a considera, em alguma medida, tributária da crença cristã na sacralidade da vida, que não chegou a ser inteiramente abalada

³⁹ Cf. Arendt, H. *A condição Humana*, p. 398.

⁴⁰ A consequência geral da alienação cristã do mundo consiste, de acordo com Arendt, em deflagrar uma tendência niveladora em relação à vida ativa (é o que vimos na primeira da segunda parte do presente estudo). Dada a centralidade da esfera pública na antiguidade clássica, sua expressão tem um significado eminentemente político: “[...] a “boa-nova” cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo. [...] Historicamente, é mais que provável que a vitória da fé cristã no mundo antigo tenha se devido em grande parte a essa inversão, que trouxe esperança para aqueles que sabiam que o seu mundo estava condenado – na verdade, uma esperança além de toda esperança, visto que a nova mensagem prometia uma imortalidade pela qual eles jamais haviam ousado esperar. Essa inversão só podia ser desastrosa para a estima e a dignidade da política. A atividade política, que até então retirara sua maior inspiração da aspiração à imortalidade mundana, baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade do homem, e, de outro, a atender às carências e interesses legítimos da vida terrena. [...] A ênfase cristã na sacralidade da vida tendeu a nivelar as antigas distinções e articulações no interior da *vita activa*; tendeu a ver o trabalho, a obra e a ação como igualmente sujeitos à necessidade da vida presente.” (Arendt, 2010, p. 392, 395).

pela secularização moderna e pelo declínio geral da fé cristã. Este princípio, a despeito das inversões modernas no quadro hierárquico da vida ativa (a vitória do *homo faber* sobre o homem contemplativo e a quase imediata vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*), nem mesmo teria sido contestado desde a antiga vitória do cristianismo.

Assim, ao contrário do princípio político-mundano da antiguidade clássica a que o cristianismo pôs fim, a era moderna, na esteira desta concepção cristã, mas graças a mais recente emancipação da atividade do trabalho, continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, constitui o bem supremo. A era moderna, mesmo “em suas mais ousadas e radicais revisões e críticas dos conceitos e crenças tradicionais, jamais sequer pensou em pôr em dúvida a fundamental inversão de posições que o cristianismo provocou no agonizante mundo antigo.” (Arendt, 2010, p. 398).

A vitória do credo cristão entre a humanidade ocidental demarcou o momento a partir do qual a vida individual, dada como eterna, pela primeira vez na história do Ocidente, passou de fato a ser concebida como o bem supremo para o homem. Este princípio inviolável de origem cristã permaneceu insuspeito ao arsenal crítico da modernidade e foi finalmente reabilitado com a emancipação do trabalho ou com a vitória do *animal laborans*, que uma vez mais, embora num contexto secular que lhe deu outros contornos ainda mais danosos para o mundo, içou a vida no plano social (tal como ela se afirmou desde o surgimento da sociedade) ao centro das atenções humanas.

O decisivo neste contexto é que a sacralidade da vida na era moderna, do mesmo modo como sua precedente cristã, implique necessariamente uma alienação do mundo comum e humano, cuja privação da além-mundandade cristã (implícita no processo moderno de secularização), tendo esvaziado o sentido das esperanças escatológicas de um destino supra-terreno, terminou por remeter o homem não de volta ao mundo, mas à interioridade fechada da introspecção⁴¹. No

⁴¹ Com a secularização moderna “a vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na Antiguidade, e o mundo passou a ser ainda menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora durante a era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo. [...] o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experimentar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma” (Arendt, 2010, p. 400, 401).

interior da qual a qualidade objetiva das coisas e a mundanidade em sentido geral passaram, em última análise, a ser absorvidas pelo processo vital da espécie.

Pois o processo de apropriação e o crescimento ilimitado de riqueza, que norteou toda a modernidade e acompanhou o processo de secularização que a caracteriza, condicionou a ascensão do domínio social, transformou a obra em trabalho, promoveu a vitória do consumo sobre o uso e finalmente traduziu o critério de instrumentalidade (com que o *homo faber* se situa num mundo de coisas duráveis) naquela espécie de “utilidade vital” que Bentham chamou de “felicidade”. Cujo significado preciso é que a qualidade objetiva das coisas mundanas, tanto dos instrumentos de produção quanto o préstimo de seus produtos, é substituída pelo critério introspectivo por excelência: a atenuação do processo vital, isto é, a diminuição dos esforços inerentes à vida aliada à multiplicação das coisas destinadas ao consumo.

Os sentidos interiores de dor e prazer, que nas condições modernas marcadas pela vitória do *animal laborans* foram amalgamados e alçados à posição de critério introspectivo supremo de avaliação das coisas, correspondem na verdade à própria vida, isto é, à sua *sacralização secular*, que à diferença da antiga sacralização cristã da vida não é espiritual, mas antes uma glorificação biológica. Pois o que Bentham, em consonância com os princípios filosóficos da era moderna, chamou de busca pelo prazer e procurou inadvertidamente aferir em termos de felicidade é, na verdade, a satisfação íntima e elementar das gratificações vitais.

Neste particular, o decisivo é que, a maneira de Bentham, só estamos autorizados a chamar o equilíbrio destas sensações de felicidade (mas não propriamente a hegemonia do sentido de prazer) se com isso não pretendemos designar nada além de um contentamento básico pelo qual sentimos a gratuidade da vida. Pois a única felicidade que podemos legitimamente esperar no domínio elementar da existência é a felicidade estar vivo.

Mas esta “felicidade” elementar, ao contrário da mais motivadora esperança da automação numa sociedade de consumidores, somente é experimentada nos limites harmônicos dos ciclos naturais que a própria vida prescreve: na regeneração prazerosa que se segue do esforço trabalhoso. Já que o “esforço e gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante

ao processo, da mesma forma como o prazer é concomitante ao funcionamento de um corpo sadio.” (Arendt, 2010, p. 133). A benção da vida como um todo, sua felicidade natural ou elementar, é neste caso inerente aos esforços e às gratificações do trabalho.

Por isso, a promessa e a esperança de felicidade pela ampliação do tempo e da capacidade econômicas de consumo (de algum modo inerentes ao funcionamento regular da sociedade de trabalhadores/consumidores), talvez não sejam apenas o expediente pelo qual generalizamos e elevamos a ideal supremo o contentamento básico que sempre abençoou a vida terrena (Arendt). Mas também, possivelmente, o meio com que fraturamos o equilíbrio entre trabalho e consumo em que tal contentamento se funda. Pois de fato parece bastante provável que o problema da infelicidade, já há algum tempo notabilizado como fenômeno de massa, se deva fundamentalmente ao paradoxo que Arendt diagnosticou nas comunidades hodiernas: de um lado o problemático equilíbrio entre trabalho e consumo numa sociedade de consumidores e, de outro, a obstinada demanda do *animal laborans* de obtenção daquela felicidade elementar que somente pode ser experimentada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor (que esta sociedade fratura), atingem um perfeito equilíbrio.

Neste caso, há boas razões para crer que quanto mais apostarmos na promessa e na esperança de fundo da sociedade de consumo, isto é, na ideia de que a felicidade é atingida na saciedade, tanto mais estaremos suscetíveis ao problema da infelicidade de massa e a sua inerente tendência econômica em confiar o mundo ao *animal laborans*, que “por sua atividade não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*.” (Arendt, 2006c, p. 337). Tanto mais que a saciedade, a despeito de ser o alento operacional do chamado “modo” de vida consumista é justamente, como Bauman notou, o que não pode ser atingido numa economia de desperdício, que se orienta não por uma finalidade estável (a que o ideal de saciedade parece aludir), mas pelo ideal de abundância; de crescimento infinito da riqueza social⁴².

⁴² Recordemos que este processo econômico foi deflagrado no limiar da era industrial do capitalismo com o expediente de expropriação das classes camponesas, “cujo impacto impeliu a humanidade ocidental a um desdobramento no qual toda propriedade era destruída no processo de sua apropriação, todas as coisas eram devoradas no processo de sua produção, e a estabilidade do mundo era minada em um constante processo de mudança.” (Arendt, 2010, p. 314).

Após séculos de desenvolvimento, o ímpeto deste processo se traduz finalmente em uma necessidade econômica, um imperativo, uma economia de consumo que, sob pena de ruína, arrasta todos os objetos para *um movimento sistemático de desuso*, depreciação, obsolescência e reposição de velocidade crescente, em função do que já não há qualquer espécie de permanência. De sorte que, a despeito de importante suporte motivacional em nada desprezível, a rigor já não precisamos estar convencidos da equivalência entre felicidade e saciedade. Já há algum tempo o consumo é uma relação sistemática e economicamente necessária com as coisas. Este imperativo, como vimos no primeiro capítulo, é na verdade o primeiro ato de uma “soberania” com a qual o econômico hoje se antepõe a vários subsistemas sociais (inclusive o político) antes relativamente autônomos, a ponto de determinar os traços característicos das comunidades hodiernas, que de resto são sumariamente agregados na expressão “sociedade de consumidores”.

Nos dias atuais, em que o problema do consumo adquiriu outros contornos – de modo que nos parece ainda mais difícil dizer o que está a salvo de sua ação, relativamente ao tempo de Hannah Arendt –, estamos em melhores condições para sustentar que a lógica do consumo (a lógica vital), ou o que dá no mesmo, o princípio de efemeridade que o governa, estabeleceu-se e institucionalizou-se na economia moderna e *por ela se espraiou* a ponto de constituir um notável e abrangente *sistema social* que Lipovetsky conceituou como *Império do efêmero* e que Bauman se referiu em termos de *Modernidade líquida*.

É bastante notável que em um momento ainda incipiente Arendt tenha apreendido as raízes e as inclinações gerais do problema do consumo e notado que posto além dos limites de condição vital (deslocado para o mundo humano), o consumo tende sempre a uma relação indiscriminada, economicamente necessária e crescente de metabolismo humano com o universo das coisas e do artifício.

Esta relação está hoje organizada e estabelecida mais ou menos em toda parte segundo os princípios gerais de fertilidade e rápida reposição (que são os princípios do trabalho em sentido fenomenológico), e em função do secular processo moderno de apropriação e acúmulo ilimitado de riqueza. Mas com ímpeto e abrangência inéditas este fenômeno se estende agora igualmente aos

processos de socialização, forjando um “modo” de vida, uma espécie de economia dos laços humanos (Bauman), um *sistema social de consumo*. Portanto, não apenas um subsistema (econômico) constituído sob o princípio do consumo, mas um amplo código do comportamento social comumente referido nos termos “sociedade de consumidores” e/ou “modo” de vida consumista”. O que há de comum nessas expressões é justamente o registro da inaudita capacidade de rearranjo social exercida pela ordem econômica flexível e consumista.

A reorganização da produção e dos próprios vínculos humanos segundo os princípios e o imperativo econômico do consumo supõe, como em qualquer outro sistema, o arranjo das unidades e a combinação dos meios sob a coordenação da consecução do fim almejado. Cujas particularidades neste caso é não ser algo estável, mas antes um processo de enriquecimento em constante retroalimentação positiva, que uma vez coletivizado se perpetua juntamente com a espécie. O dispositivo-guia de retroalimentação positiva é naturalmente algo que o sistema social de consumo encontra no próprio objetivo a que serve: o acúmulo ilimitado de riqueza. Mas sua auto regulação, sua operacionalidade, na medida em que visa sempre a aceleração funcional de seus mecanismos por meio de um desuso ou de uma descartabilidade sistemática, supõe técnicas especiais amplamente exploradas por Gilles Lipovetsky.

Em todo caso, este mecanismo resulta da mais recente, da derradeira fase do capitalismo que Sennett e Beck denominam de flexível, e que Bauman descreveu como *líquida* quando também quis expressar a instabilidade geral da dinâmica que ao invés de solapá-la está nos cálculos de seu funcionamento, e é derivada, portanto, de ações propositadas.

Já vimos como em uma sociedade de trabalhadores/consumidores a riqueza crescente, destituída de qualquer sentido mundano (o que supõe a propriedade antiga mudada em processo apropriação) tende sempre a ser mensurada como potencial de consumo em crescimento, e que uma economia ordenada segundo o imperativo de consumo é necessariamente uma economia de desuso e desperdício sistemáticos⁴³. Resta-nos ainda considerar a relativa ubiquidade com esta economia de consumo, resultante do longo processo de

⁴³ “A verdade é que a maioria das pessoas que trabalham, à exceção dos dirigentes que morrem cedo, passam mais tempo gastando seu dinheiro que o ganhando.” (Arendt apud Adler, 2007, p. 557).

emancipação do trabalho, pôde reconfigurar a sociedade a sua imagem e semelhança.

3.3.4

A liberação da vida no mundo: As “necessidade” econômicas e o crescimento não-natural do natural

A história da modernidade pode de fato ser contada como a história da progressiva emancipação do trabalho, a saber, a vitória da atividade que prepara as coisas para o consumo sobre as atividades da obra e da ação, deflagrando com isso uma economia e uma organização “política” análogas. Neste caso, o imperativo de consumo é a própria institucionalização da lógica do trabalho ou da vida na economia, e o caráter especialmente econômico da esfera pública moderna sua mais flagrante implicação política. À Hannah Arendt, o que interessava demonstrar era, “por um lado, a redução contemporânea do humano a um animal que trabalha, e, por outro, a transformação da política na gestão administrativa daqueles dois interesses privados privilegiados, produzir e consumir”. (Duarte, 2010, p. 318).

Mas só a recente consolidação da sociedade de consumidores, condicionada por aquele duplo processo e pelos eventos históricos que lhe são inerentes, pôde instituir a soberania da ordem econômica. Por isso, o que chamamos de sociedade de consumidores constitui em sentido estrito um arranjo social, um tipo novo e específico de socialização que foi sendo progressivamente moldado à imagem e semelhança dos mercados de consumo, a saber, por seus princípios de estruturação.

A expressão refere-se assim a um modo de socialização que, dessa forma, já é em si mesmo um registro da sobreposição da ordem econômica a âmbitos que se não estavam completamente isentos de sua influência, também não se deixavam ser amplamente moldados e reconfigurados pelo econômico. Foi como economia de consumo desencadeada pela emancipação do trabalho, que o econômico, mediante subordinação e exercício de soberania entre os subsistemas sociais (a começar pela conquista do político), plasmou o consumo num “modo”

de vida em sentido pleno, alçando-o à esfera pública e, logo depois, à condição atual de um dos princípios de inteligibilidade elementares do sistema social.

É verdade que os vínculos humanos remanescentes, isto é, de natureza não econômica, sofreram o primeiro grande abalo quando a esfera pública foi agenciada pelos interesses privados da sociedade; no fenômeno moderno que Arendt conceituou como “advento do social”. A expressão se refere dessa forma à nova situação moderna em que admitidos na agenda pública, os interesses privados atinentes à sobrevivência e ao processo de aquisição, alteraram não apenas a agenda dos assuntos públicos, mas a própria natureza da política.

No contexto das reflexões arendtianas, o “domínio social” é a denominação para o fato de que a admissão moderna dos interesses privados no domínio dos assuntos públicos turvou a antiga fronteira que separava as esferas privada e pública da existência; as demandas da vida das condições de exercício da liberdade. A eclosão do social, a “esfera pública” característica da era moderna, indica assim o alargamento do âmbito das necessidades que atende ao processo biológico às expensas da política.

Com o domínio social o processo biológico humano estabelece assim aquele “domínio público” no qual o cidadão se define mais como sujeito de demandas sociais do que como agente político de outrora. Daí que o domínio social, a “politização” de questões privadas relativas ao processo vital, seja a mais flagrante manifestação da vitória dos aspectos vitais na esfera pública; a vitória do trabalho sobre ação. Sua expressão formal é uma implicação, um enredamento do biológico sobre o poder político na figura exclusiva de demandas sociais. Trata-se assim da anexação empreendida pelo *animal laborans* de um domínio autônomo e em princípio erigido contra o elemento invasor agora vitorioso.

A fórmula enigmática com que Arendt descreve este fenômeno, “crescimento não natural do natural”, expressa a transformação do cidadão no “*animal laborans*, o ser vivo entregue às atividades conexas de trabalhar e consumir, as quais se transformaram [também] no elemento central da relação política” (Duarte, 2010, p. 314). Esta organização pública do processo vital, que determina o estatuto biológico da esfera pública, aloca o *animal laborans* ao centro da política moderna. Trata-se em última análise de uma espécie de naturalização do homem por meio da naturalização de um modo de vida em comum que, desde os gregos, somente ele (um ser vivo dota de fala) podia ter.

As raízes históricas deste estatuto biológico da política moderna, na qual a nação foi concebida à imagem e semelhança de uma grande família de proporções nacionais, cujos interesses vitais são representados pela administração das demandas domésticas coletivizadas (o Estado-nação de que tratamos anteriormente), remontam à tradição jusnaturalista em sua vertente laica. Esta, por sua vez, nasceu do grande desafio teórico a que a modernidade política, desde Hugo Grócio, foi confrontada na ocasião em que a suposta sanção religiosa (que servira durante o período medievo como princípio de legitimidade absoluto do direito político) entrou em crise.

Sem dúvida era enorme a importância da sanção religiosa nos assuntos políticos. Um dos problemas que o seu colapso suscitou traduzia-se em encontrar outro princípio absoluto, embora não-transcendente, capaz de fundamentar, legitimar, expor as razões de ser e a finalidade da instituição do poder político nas relações humanas⁴⁴.

Esta ascensão do secularismo, consequência da separação entre Estado e Igreja, e as perplexidades que lhes são paralelas, engendraria uma perspectiva político-filosófica decisiva para a compreensão da noção de direitos humanos naturais, mas também para a da organização política que começa a caracterizar a Europa após a Revolução Francesa e a institucionalizar os traços biológicos da política moderna: o sistema de Estados-nações.

Com base na premissa de que o simples ato de nascer investe de direitos os recém-chegados ao mundo, o jusnaturalismo ou a teoria laica do direito natural, na contramão da antiga tradição política, concebeu os direitos não como o resultado de artifícios da ação humana e da organização política, mas como prerrogativas naturais ou direitos pré-políticos, que para além de simplesmente evidenciar os limites do poder governamental legítimo, se apresenta como seu fundamento, isto é, justifica sua validade. Este ponto de vista jurídico e filosófico, defendido de

⁴⁴ Embora o caráter espinhoso do chamado *desafio da modernidade política* seja expresso em geral, como a tarefa de encontrar uma legitimidade absoluta e não-transcendente para o poder político, perfazendo com isso um caminho distinto da fundamentação que o precede, tornou-se quase inevitável aos projetos jusnaturalistas, prescindir de um elemento transcendente, isto é, uma espécie de deidade que presidisse a lei natural, para assim conferir autoridade a esta força da natureza que parece compelir os homens. “Para conferir fonte de autoridade”, nas palavras de Hannah Arendt, “[...] seria necessário que acrescentasse às leis da natureza, [...] o Deus da natureza, pelo que se torna pouco relevante se, seguindo a tendência da época, esse deus se dirigisse às suas criaturas através da voz da consciência, ou os iluminasse com a luz da razão, sem se valer da revelação bíblica. O ponto importante foi que a própria lei natural necessitava de sanção divina para se tornar obrigatória para os homens” (Arendt, 1988, p. 152-153).

Grócio à Rousseau, começa a reivindicar, e a efetivamente ganhar espaço histórico, na ocasião da Revolução Francesa, quando é proclamada a Declaração dos Direitos do Homem sob a alegação de que por decorrem da natureza do mesmo, tais direitos são inalienáveis, não necessitando de qualquer tipo de autoridade para estabelecê-los.

Os traços históricos da asserção dos direitos humanos, que em última análise são os direitos *naturais*, ganham contornos ainda mais claros com o surgimento do chamado Estado-nação, enquanto organização política que se difunde pela comunidade dos países europeus. Sua flagrante relação com a postulação dos direitos humanos naturais se mostra de saída em sua denominação.

O termo nação tem origem na palavra latina *natio*, particípio do verbo *nascor*, que significa nascer. Porquanto, o Estado-nação e os direitos humanos têm como denominador comum, o fato de que o nascimento ou o aparecimento dos homens no mundo é idêntico ao surgimento de personalidades jurídicas no mesmo (Lafer, 2001). Daí que pela proclamação dos direitos humanos afirma-se um domínio jurídico que por desconhecer quaisquer tipos de distinções ou fronteiras é dito universal, e abrange por isso um âmbito de vigência tão amplo quanto o mundo no qual os homens se movem.

Já a ideia de Estado-nação circunscreve um espaço no qual a organização política ou a comunidade de homens a ela pertencente é determinada com base nos critérios de *terra e sangue*. São *nacionais* os que participam da comunidade de sangue pertencente a um determinado território. Dessa forma, a *nacionalidade* não é apenas algo que está pressuposto na cidadania, mas antes lhe é correlata, porque é o vínculo político-jurídico estabelecido entre o nacional e a organização política consoante àqueles critérios que oficialmente lhe confere direitos tutelados pelo Estado.

A ascensão do *animal laborans* à esfera pública é em todo caso favorecida pelo processo moderno de secularização a que o sistema político de Estados-nações em última análise se prende. Seu termo intermediário é a postulação de um sistema jurídico cujos direitos, que fundamentam o domínio político, são da ordem daquilo que é *dado*, isto é, natural. Pois os sectários dos direitos humanos conceberam a personalidade jurídica, e com ela a própria comunidade política, em termos de *natureza*. Uma vez que os critérios de terra e sangue fazem coincidir as *delimitações étnicas e políticas*, a saber, supõem a cidadania como um dado

natural, e não um resultado da ação humana. O que *de per se* faz do Estado-nação o registro da transformação pela qual o domínio político foi naturalizado.

O decisivo é que ainda no contexto do Estado-nação, (conforme tratado anteriormente) o arremate da naturalização do político se deva ao fato de que desde então “vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família, cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”. De sorte que, o que chamamos de sociedade é o “conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’” (Arendt, 2010, p. 34).

O Estado-nação caracteriza assim a compreensão genuinamente moderna, e pretensamente axiomática, de que a política existe em função da sociedade organizada à imagem da família. Ele é a institucionalização da forma política pela qual a promoção do trabalho chega oficialmente à estatura de coisa pública. Não obstante, de acordo com o pensamento grego concebido à luz do fenômeno político originário, a forma política de organização tenha sido forjada em completa oposição à organização natural da família e de suas demandas elementares relativas ao processo biológico.

O critério crucial com que os gregos concebiam duas ordens elementares de atividades humanas, – de um lado as atinentes a manutenção da vida e de outro as relativas a um mundo comum –, era a distinção entre as esferas privada e pública da existência. Portanto ao olhar retrospectivo, situado num cenário histórico em que o econômico ocupa cada vez mais o grosso da agenda política, é de fato altamente significativo que o equacionamento entre as esferas política e social; pública e privada (antes respectivamente correspondentes aos domínios da família e da política), seja um fenômeno caracteristicamente moderno, cuja expressão política é o Estado-nação.

Essa compreensão da política como uma função da sociedade (aspecto não problematizado pela análise sociológica precedente) envolve a implicação fundamental de questões antes privadas da sobrevivência, do consumo e da aquisição transformarem-se em questões de interesse coletivo; no sentido peculiar à modernidade, questões políticas de primeira ordem.

O deslocamento de princípios-guia da esfera privada à pública, pelo advento de uma esfera híbrida como a social, é portanto o solo em que se enraíza a

vocação eminentemente econômica da política moderna, notadamente orientada pela gestão de demandas sociais, pelas quais as atividades conexas de trabalhar e consumir de algum modo encontraram proteção na esfera pública. Convém recordar ainda que este fato resulta num agravo à indistinção das atividades humanas fundamentais em favor do trabalho, já em curso desde o momento em que o trabalho como forma de produção industrial guiado pelos ideais de abundância, consumo e reprodução da riqueza social (hoje aferida como crescimento do consumo) trouxe a atividade da obra orientada pelo ideal de permanência. De modo que o diagnóstico arendtiano, a vitória do *animal laborans* ou da mentalidade consumidora, expressa não apenas o triunfo da vida sobre a economia, doravante cada vez mais alijada da atividade da obra, mas também sobre a política; o primeiro subsistema social de natureza essencialmente não-econômica agenciado pela economia de consumo.

Este é seguramente o duplo e mais profundo significado da vitória do trabalho. Seu registro já supõe o primeiro ato do que hoje, diante do que se revelou uma série ininterrupta de anexações bem sucedidas a partir da sobreposição da ordem política, podemos caracterizar como uma espécie de soberania com que a ordem economia de consumo remodela diversos setores da vida social, e faz do próprio consumo o elemento descritor dos traços mais característicos das sociedades hodiernas.

Portanto, devemos ainda à Hannah Arendt a compreensão do aspecto viral da economia de consumo, a saber, de sua propensão a se expandir pelo sistema social. Para ela o surgimento do domínio social, a primeira anexação do econômico pela qual o processo da vida criou o seu próprio domínio público, desencadeou um crescimento artificial do natural. O mesmo que se expressa tanto no aumento sempre crescente da produtividade do trabalho industrial; em consequência da qual todas as coisas têm de ser devoradas (já que o consumo mudado em imperativo econômico é única medida capaz de sustentar o processo de trabalho), quanto na naturalização do político; dada a afinidade de seu caráter acima de tudo econômico com o processo biológico da sociedade, isto é, a promoção do trabalho à estatura de coisa pública.

A rigor, este espraiamento da mentalidade consumidora em direção à esfera pública é o evento histórico que harmoniza e acomoda o domínio político ao já existente processo de naturalização do homem, doravante potencializado

pela estratégia econômica de fazer do trabalho industrial a forma privilegiada de reprodução capitalista da riqueza. A economia de consumo, na medida em que impele força extraordinária àquele processo moderno de naturalização (implícita no alargamento ou na artificialização do metabolismo humano), foi seguramente decisiva para o fato de que conferimos estatuto de ideal político inquestionável às aspirações do *animal laborans*; mais precisamente ao “contentamento básico que sempre abençoou a vida terrena” (Arendt, 2010, p. 133). Pois foram os traços caracteristicamente econômicos da esfera pública moderna, fruto do novo domínio social, que alçaram à dignidade de ideal político a realidade elementar de uma humanidade trabalhadora, esvaziando de sentido os antigos ideais de liberdade e permanência pelos quais a política resultava numa certa arte de cuidado com o mundo público; o mundo que temos em comum.

A fenomenologia arendtiana das atividades humanas fundamentais nos permite compreender que uma economia de consumo, nascida da emancipação do trabalho e independente do quão seja sua zona de influência no mundo humano, sempre carrega e difunde consigo os germes do metabolismo e do crescimento espontâneos inerentes ao processo vital a que o trabalho remete. A instabilidade do mundo humano presidido pela economia de consumo decorre do fato de que uma vez liberadas da esfera privada onde antes estivera relegada e mantida dentro do movimento circular de exaustão e regeneração (sob a regulação do processo natural de nascimento e declínio), a atividade do trabalho, e o metabolismo a que ela atende, desencadearam no mundo humano uma forma inusitada e irrefreável do crescimento inerente a toda vida orgânica.

Neste aspecto, o peculiar é que num ambiente estranho e isento dos mecanismos naturais de controle que o mantinha adstrito em seu lar natural, o processo orgânico do animal humano liberou no mundo, via economia, aquele crescimento irrestrito contra o qual um mundo habitado por consumidores é em todo caso incapaz de opor obstáculos. Em tais condições, as atividades humanas provocadas pela necessidade de fazer face aos processos biológicos paradoxalmente incrementam e volteiam no movimento circular e infinitamente repetitivo da natureza. (O que dizer de sociedades em que o poder de consumo se mistura com os critérios de cidadania? Nas quais a crise ecológica desencadeada pelo consumismo retroalimenta os discursos que induzem o consumo? Quando

quotas internacionais que limitam a emissão de co2 se tornam objetos de consumo negociados entre países produtores?).

Aquele crescimento não-natural do natural teve início quando o metabolismo humano foi artificialmente alargado pela economia de consumo; quando a necessidade de devorar passou a ser uma relação crescente em relação as coisas. Mas a primeira grande anexação, que como Arendt soube notar, foi igualmente decisiva para as subsequentes propagações da ordem econômica consumista, adveio quando o processo vital da sociedade foi elevado à estatura de assunto público. Quando a política passou a ser “regida exclusivamente pela lógica econômica do trabalho e do consumo” (Duarte, 2010, p. 321), que canalizou e estabeleceu a economia, os assuntos concernentes ao processo da vida, no centro da esfera pública.

O processo sem precedentes de naturalização homem subjacente a promoção do *animal laborans*, tal como ele se manifesta na política de agenda econômica e na economia de consumo, configuram, nas palavras de André Duarte, “a chave a partir da qual se constitui a pertinência de falar-se em biopolítica [politização da vida biológica] no pensamento arendtiano, a despeito da ausência do próprio conceito.”⁴⁵ (Duarte, 2010, p. 314). Não por acaso, Arendt identificou a naturalização do homem e das relações políticas com o processo moderno de reprodução da riqueza social. Já que o ideal capitalista de abundância, pelo qual esta reprodução desde então tem sido operada, reduziu as atividades produtivas à lógica vital do trabalho/consumo, que logo em seguida foi igualmente introduzida na esfera pública pelas funções prioritariamente econômicas da política moderna.

A separação entre poder e política, referida por Zygmunt Bauman e Ulrich Beck, nos reporta finalmente à expropriação econômica do poder político de determinar a agenda de opções, em todo caso já econômica. Assim, o fato de que a própria agenda de opções é de algum modo determinada pelos mercados de consumo e finanças, sela a vitória desta economia sobre a política e completa um longo processo de incorporação e simultânea automatização ou perda de controle

⁴⁵ Em *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, André Duarte avança ainda a possibilidade de no ensaio *Sobre a violência* Arendt ter, em alguma medida, antecipado a tese de Foucault de que a biopolítica supõe uma tanatopolítica: a política como dispositivo de incremento da vida supõe a violência para proteger a vida que merece viver da vida que não merece viver.

(o processo de naturalização) cujos primeiros registros encontramos na obra de Hannah Arendt.

A política de agenda e co-operação econômicas, portanto exclusivamente identificada com as necessidades (com as crescentes demandas do processo vital artificializado da sociedade), decorre efetivamente daquela espécie problemática de crescimento espontâneo inerente ao processo orgânico do animal humano deslocado para o mundo. No qual a fertilidade da vida não encontrando qualquer sorte de obstáculos espraia pela via econômica sua lógica operacional, antípoda do princípio mundano de permanência: a lógica vital do trabalho/consumo – que em linguagem não fenomenológica equivale às necessidades políticas ou imperativos econômicos incontornáveis.

Mas esse processo explícito de desintegração da soberania política moderna em atenção à “liberação sistemática dos movimentos de capital” é, no fim das contas, uma nova e decisiva expressão daquele aspecto viral da economia de consumo, por meio do qual a vida liberada no mundo tende a um crescimento anômalo e incontrolado em relação ao modo como se processa no seio da natureza. É realmente decisivo que por esta vitória sobre o político o aspecto devorador da vida, a princípio institucionalizado no econômico como expediente de ampliação da riqueza, tenha oportunizado novas e extraordinárias condições de incremento pela dilatação do alcance social do consumo, elevando a um novo plano a estratégia econômica da era moderna.

Daí que a incorporação econômica do político signifique antes de tudo, a conquista da condição privilegiada a partir da qual se deflagra uma série de anexações que pode de fato estender o domínio do econômico, seu poder de configuração, aos mais distantes rincões do sistema social. Isso na medida em que o poder caracteristicamente decisório da política (em parte operado pelo mercado) oportuniza hoje um tanto das condições excepcionais necessárias à expansão global do novo ritmo de crescimento da riqueza social deflagrado pelo sistema econômico flexível.