Gabriel Raggio

A alienação do mundo e o mergulho no eu:
Hannah Arendt – mundo, tradição e pluralidade

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Andrade

Rio de Janeiro
abril de 2023

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Gabriel Raggio

A alienação do mundo e o mergulho no eu:
Hannah Arendt – mundo, tradição e pluralidade

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós- Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Pedro Andrade
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Luiz Camilo Osorio
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Alexandre Cabral
Departamento de Filosofia – UERJ

Rio de Janeiro, 03 de abril de 2023

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Gabriel Raggio

Formado em Filosofia pela PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Raggio, Gabriel

A alienação do mundo e o mergulho no eu: Hannah Arendt mundo, tradição e pluralidade / Gabriel Raggio; orientador: Pedro Andrade. – 2023.
79 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Condição Humana. 3. Educação. 4. Política. 5. Liberdade. 6. Mundo. I. Andrade, Pedro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Agradecimentos

Como disse Maria Bethânia:

Agradecer os amigos que fiz
E que mantêm a coragem de gostar de mim, apesar de mim…

À Natasha que, através do acolhimento mais profundo, me ensinou tanto sobre amor, amizade e escuta.

Aos meus irmãos e irmãs, por dividirem comigo uma compreensão de vida inerente à família.

Aos meus pais, por serem terrivelmente católicos e, com isso, me estimularem a conhecer a Filosofia.

À Isabel, pela amizade e lembrança que há doçura e delicadeza na vida.

À Laura que, caminhando, voou e que me fez andar porque me trouxe para o chão.

À Teresa, exemplo de força, superação e inteligência.

Ao Newton, pela grande amizade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

Raggio, Gabriel; Andrade, Pedro (orientador) **A alienação do mundo e o mergulho no eu:** Hannah Arendt – mundo, tradição e pluralidade. Rio de Janeiro, 2023. 79p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Fomos capazes de criar um mundo de coisas para dar alguma estabilidade e segurança aos eternos processos da natureza que sempre colocaram a vida humana em alerta. Desde simples utensílios até casas, tudo o que fizemos que compõe o artifício humano foi feito com o objetivo de preservar e proteger a vida da espécie humana. Arendt propõe pensarmos o que estamos fazendo e como a quebra com o fio da tradição pode representar um grande risco ao mundo e à eternidade da vida não individual. A partir da compreensão de alguns conceitos-chave nas obras de Arendt, mais especificamente em seu *A Condição Humana*, buscamos conhecer os resgates históricos propostos pela autora para compreender as ideias de mundo, alienação do mundo, pluralidade e ação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Palavras-chave

Mundo; pluralidade; ação.

Abstract

Raggio, Gabriel; Andrade, Pedro (Advisor) **Alienation from the world and the plunge into the self:** Hannah Arendt - world, tradition and plurality. Rio de Janeiro, 2023. 79p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

We were capable of creating a world of things to give some stability and safety to the eternal processes of nature that have always put human life on alert. From some utensils to houses, everything we did that made up the human artifice was made with the objective of preserving and protecting the life of the human species. Arendt proposes for us to think about what we are doing and how the breaking with tradition could represent a great risk to the world and to the eternity of the non individual life. Through the comprehension of some key concepts in Arendt works, more specifically *The Human Condition*, we search to get to know the historical references proposed by Arendt to understand the ideas of world, alienation from the world, plurality and action.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Keywords

World; plurality; action.

Sumário

1. Introdução 9

2. Questões sobre a diferença entre trabalho e labor
e a crítica a Marx 25

3. Trabalho, mundo e reificação 41

4. Ação 51

5. A alienação do mundo 61

6. Considerações finais 68

7. Referências 77

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Dedico esta dissertação à minha irmã Helena.
Sua falta vai sempre me fazer companhia.

1
Introdução

Esta pesquisa tem como foco principal alguns recortes dentro da obra de Hannah Arendt; como seus textos são verdadeiros monumentos, é importante delimitar algumas articulações que compreendem o eixo central da pesquisa. O conceito de mundo – que, dentro dos escritos de Hannah Arendt, quer dizer muita coisa –, em articulação ao conceito de tradição, é uma espécie de ponto de partida. Partindo destes conceitos, esta pesquisa busca compreender o que significa ação para Hannah Arendt. Não há como se investigar o que é ação sem pensar o que é a tradição, que, em Arendt, às vezes fica ambíguo: qual o papel da tradição em um mundo de crise e ruptura, um mundo que está em um entre? Que não realiza o futuro, mas também não é mera reprodução do presente. Que recebeu um mundo carregado de tradição, mas que não parece dar conta dos problemas que surgem, ou parece mesmo criar problemas diante das questões que as rápidas transformações trazem a esse mesmo mundo. Um mundo que nos é legado, mas que nos coloca em relação a ele, alterando-o e sendo alterados por ele. Afetando e sendo afetado, nessa relação de certa ambiguidade do mundo, é o que encontramos bem descrito nos textos de Arendt. Por um lado, traz segurança e estabilidade para que as ações se realizem, e, por outro, cada ação, cada nascimento, irrompe algo novo no mundo, abre chance para algum acontecimento. Uma nova história para ser vivida e depois contada. Um novo processo, que desencadeia uma série de outros processos a partir de seu acontecimento. Algo que sabemos como começa, mas não podemos prever como termina. A ação é imprevisível. Há alguns desdobramentos naturais que esse processo de pesquisa encontra. Não há como falar de ação, de começo, sem falar em aparência e discursividade. Qual o papel da pluralidade para a possibilidade de ação? Como Arendt entende essa relação? Há diversos conceitos-satélite que Arendt manipula e que são importantes para um melhor entendimento das tentativas de compreensão, que foi o que a filósofa buscou pensar.

Ao levantar o problema do que é mundo e a articulação entre ação e pluralidade desse mundo que nos é legado, mas que nós também legamos, encontramos mais de um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

sentido. Há crise, e há também ruptura. Qual a relação do problema da tradição com a questão da ação e pluralidade na obra de Arendt? Ou uma ausência de mundo, já que podemos observar que a relação entre ação e pluralidade encontra-se suprimida. Em *A Condição Humana* (ARENDT, 1981), Arendt reelabora o problema da traição ao longo de todo o texto. Identificando o primeiro problema da tradição, como o esquecimento de Sócrates, e os problemas com as confusões em torno das definições conceituais de *vita activa* e *vita contemplativa* e seus desdobramentos na inversão da hierarquia de valores das atividades humanas encontrada em Marx e Nietzsche – onde Arendt compara os valores desde Platão até a era moderna, em *Entre o Passado e o Futuro* (2016), que, junto com *A Condição Humana* (1981), é o fio condutor para esta pesquisa –, Arendt começa a sua reflexão a partir dos textos de Marx. Embora Marx tenha muito destaque nos escritos de Arendt, isto não se deve ao fato de ela assinar embaixo as proposições daquele autor, mas, sim, por reconhecer a influência de seu pensamento tanto na conduta dos indivíduos como na história do pensamento. Arendt identifica nele o fim, não tão bem definido, da tradição do pensamento que teve seu princípio em Platão e Aristóteles. A autora identificou algumas graves contradições no pensamento de Marx, as quais destacaremos no decorrer da pesquisa, pois nos ajudam a identificar as mudanças nas hierarquias das atividades humanas que Arendt pontuou e viu se concretizar, bem como compreender a razão pela qual ela identifica que foi em Marx o rompimento com o fio da tradição. Quais são as implicações deste rompimento? Quais foram as principais contradições dos temas centrais propostos por Marx? Se Marx estiver certo, quais são as consequências de seu empreendimento tanto para a filosofia como para a política? O que acontece com a ação, que precisa da pluralidade? A questão do trabalho, que recebe óbvia atenção por parte de Marx, também desempenha grande destaque na obra de Arendt, que buscou compreender a mudança na valoração do trabalho na hierarquia das atividades humanas ao longo do tempo, que não só encontrou seu ápice nos escritos de Marx como também alterou toda a percepção do valor do trabalho dentro da sociedade.

A Condição Humana (1981) será a base para escrever esta dissertação. Considerado um dos textos mais importantes de Hannah Arendt, nele encontramos reflexões mais filosóficas da pensadora. Como mencionado pela própria autora, o texto é um convite para pensarmos o que estamos fazendo. Apesar de fazer uma análise do mundo moderno, e de suas implicações, Arendt salienta que seu objetivo não é analisar o mundo moderno – que era o pano de fundo no qual a autora escrevia a obra –, mas, sim, analisar quais aspectos da vida humana que sofreram mudanças e culminaram neste

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

mundo moderno em que vivemos. Os avanços da tecnologia e das evoluções técnicas já indicava que haveria uma série de mudanças na maneira como a vida humana se dá na terra.

Já no prólogo, Arendt nos apresenta aos temas centrais que pretende expor em suas reflexões. Ao relacionar a ida do homem à lua como um argumento de que os homens, mais do que nunca, querem fugir da Terra, Arendt busca chaves de compreensão que possam iluminar este desejo. Desejo este que sempre esteve presente, já que, como ela mesmo menciona, os cristãos sempre consideraram a Terra como um vale de lágrimas e os filósofos "tenham visto o próprio corpo do homem como a prisão da mente e da alma". Ao invés de celebrarem o grande feito humano de levar um homem à Lua – quando se tornou possível orbitar os corpos celestes como fazem os astros de forma "divina" e retornar à Terra com segurança –, os homens celebraram "o primeiro passo para libertar o homem de sua prisão na terra". Arendt lembra que este desejo não era apenas do Ocidente, exposto por um jornal americano, mas também o mesmo desejo pôde ser encontrado gravado em um obelisco em homenagem à memória de um grande cientista russo que lia: "A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra" (ARENDT, 1981, p. 9). Arendt propõe uma reflexão em forma de pergunta que elabora uma possível resposta: "Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um Deus que era o pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?" (ARENDT, 1981, p. 10).

O prólogo de *A Condição Humana* é bem estruturado por Arendt e, no seu decorrer, já encontramos as pistas para os assuntos que serão apresentados em mais detalhe em seguida. Como uma pensadora política por excelência, e como ela mesmo menciona, o livro tem como objetivo debater o que se estava fazendo naquela época. Arendt argumenta que, embora não haja dúvida quanto à capacidade de o homem conceber uma operação de troca da existência humana – da que nos foi dada para uma criada por nós –, será mesmo nesse caminho que deveríamos empreender nossos esforços técnicos e tecnológicos? É esta a discussão política que Arendt busca propor com suas elucubrações. Há diversos alertas expostos por Arendt que eram relevantes à época e parecem ainda mais hoje. Um deles é o de que, como o homem vem dando mais primazia ao fazer do que ao pensar, isto pode ter uma série de implicações. Arendt aponta que: "O problema tem a ver com o fato de que as verdades da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

tecnologia, já não se prestam à expressão normal de fala e do raciocínio. Quem quer que procure falar conceitual e coerentemente dessas verdades, emitirá frases que serão talvez não tão desprovidas de significado como um círculo triangular, mas muito mais absurdas que um leão alado (Erwin Schrödinger)". Arendt defende que "Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja" (ARENDT, 1981, p. 11). Arendt esclarece que, mesmo que se deixe de lado essas possíveis consequências de não sermos mais capazes de pensar ou articular em palavras o que estamos fazendo, é o discurso a ferramenta política por excelência. Se as formulações científicas servem como baliza para "ajustar nossas atitudes culturais" (ARENDT, 1981, p. 11), então como essa operação pode ser possível se os enunciados científicos não são mais abreviações de enunciados em texto e, sim, "contêm agora afirmações que de modo algum pode ser reconvertidas em palavras" (ARENDT, 1981, p. 12). No decorrer do prólogo, encontramos mais um alerta ao qual Arendt faz questão de chamar a atenção. A questão da automação já dava sinais de quão nefasta poderiam ser suas consequências, o que Arendt observa não são as consequências práticas de uma sociedade que está prestes a perder muitos empregos, mas o que fazer diante de uma sociedade que elevou o trabalho ao topo na hierarquia das atividades humanas. Em suas próprias palavras: "A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num instante que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade […] O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada pode ser pior" (ARENDT, 1981, p. 13).

Ao deixar claro que seu empreendimento em *A Condição Humana* é pensar o que estamos fazendo, Arendt delimita o escopo de suas reflexões, lembrando que não pode fornecer respostas práticas, já que estas são dadas no âmbito da política, mas que seu interesse de estudo é buscar compreender "sistematicamente, portanto, o livro limita - se a uma discussão do labor do trabalho e da ação" (ARENDT, 1981, p. 13). A atividade do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

pensar, que Arendt julga como “a mais alta e talvez mais pura” (ARENDT, 1981, p. 13) não é discutida no livro. Há um esclarecimento digno de nota, já foi mencionado acima mas que merece melhor destaque para a compreensão do texto: a questão cronológica. Arendt explica que, “historicamente, abordo a era moderna em um último capítulo e, no decorrer de todo o livro, as várias constelações dentro da hierarquia de atividades, tais como as conhecemos através da história do ocidente. Contudo, a era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas. Não discuto este mundo moderno que constitui o fundo sobre o qual este livro foi escrito. Limito-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana. Por outro lado, a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, e seu duplo voo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida” (ARENDT, 1981, p. 14).

É importante ressaltar a relevância dessa discussão proposta por Arendt nos tempos de hoje. Parece que a filósofa foi capaz de prever as questões mais urgentes que se apresentariam na contemporaneidade. A alienação no mundo moderno tem diversas implicações políticas, as quais a autora discute no decorrer do texto. Estas discussões permanecem relevantes até hoje. Chegamos a um ponto em que parece não haver mais capacidade de se decidir os rumos que uma sociedade vai tomar. A velocidade com que o artifício humano e a tecnologia vêm transformando nosso modo de vida tem nos deixado cada vez mais de mãos atadas em relação às decisões sobre nosso futuro. No campo da política, parece que a sociedade tecnológica se tornou tão complicada que não se pode mais legislar sobre temas no âmbito da internet. Como podem os políticos profissionais e a sociedade civil organizada discutir sobre temas dos quais desconhecem não só sua engrenagem, mas até mesmo suas implicações. Afinal de contas, não precisamos conhecer as operações químicas necessárias para fazer uma bomba atômica para saber que seu efeito é nefasto e devastador. Se ao menos as pessoas pudessem acompanhar as implicações destas transformações, isto já faria uma diferença e poderia auxiliar os indivíduos em suas decisões pessoais e os políticos profissionais na hora de legislar sobre temas cada vez mais complexos que têm fugido da capacidade de serem sequer nomeados e explicados pelo discurso. Um exemplo disto foi quando o dono de um dos maiores conglomerados *tech* dos EUA foi ao congresso americano responder perguntas sobre os

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

mecanismos de sua tecnologia e o possível mau uso dos dados de seus usuários, compilados com o objetivo de promover propaganda de forma mais direcionada e sob medida. Os congressistas americanos não pareciam saber do que falavam, a ponto de surgirem piadas na internet sobre o tema. Parece não haver mais possibilidade de se decidir sobre os rumos da nossa sociedade; parece que, acima das micro governanças de cada Estado, as mudanças tecnológicas são as que já mudam e vão transformar ainda mais o convívio dos indivíduos, suas relações de trabalho e talvez até o modo de vida na terra. É por isso que as reflexões e discussões propostas por Arendt se mostram cada vez mais necessárias e urgentes.

Partindo de análises históricas, Arendt faz uma espécie de genealogia, à sua maneira, de diversos conceitos ao longo dos diferentes recortes de época. Como antiguidade, antiguidade tardia, modernidade e, como ela chama, o tempo pano de fundo para o qual ela escreve. *Vita activa* é um desses conceitos cujo emprego ao longo do texto requer uma explicação que o situe no tempo. Arendt argumenta para a importância da *vita activa*, e explica porque o uso do termo está em "manifesto conflito" com a maneira que a tradição pensou o conceito. Arendt lembra que houve algo importante perdido no processo, quando *vita activa* passa a ser apenas tudo o que fazemos no mundo, o conceito perde um de seus elementos-chave, que era o de propor que *vita activa* não era tanto simplesmente fazer coisas dentro do mundo, mas o agir politicamente em concerto com os outros. Para Arendt, o valor dado à contemplação na hierarquia tradicional confundiu as "diferenças e manifestações no âmbito da própria vita activa" ARENDT, 1981, p. 25); nem mesmo o rompimento com o fio da tradição ou a posterior inversão de valores feita por Marx e Nietzsche alterou a estrutura conceitual. Arendt esclarece que: "A inversão hierárquica na era moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve permanecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um único princípio global, nenhuma ordem pode ser estabelecida. Tal premissa não é necessária nem axiomática; e o uso que dou à expressão vita activa pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior" (ARENDT, 1981, p. 26). Com isso, Arendt busca nos explicar as diferentes hierarquias dentro das atividades humanas, com o objetivo de resgatar a importância da ação, tema central de *A Condição Humana*. Para tanto, a autora nos conduz pelo percurso que a ação teve ao longo do tempo, no sentido de acompanhar a ação ao longo do fio da tradição, até buscar em seu passado, uma janela de oportunidade de interpretação que possa resgatar a ideia de ação,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

compreendida por Arendt como muito valiosa. É por isso que acompanhamos o processo genealógico feito por Arendt até a manifestação de sua compreensão particular do potencial da ação.

Os resgates históricos feitos por Arendt em *A Condição Humana* têm como objetivo situar o uso particular de conceitos carregados de história que compõem a tradição de cada um, e como esse se desvelou ao longo da história. Arendt chama a atenção para o fato de haver uma cisão entre os homens de pensamento e os homens de ação, como se ambas as preocupações humanas fossem completamente dissociadas uma da outra. De um lado, o "engajamento ativo nas coisas do mundo" (ARENDT, 1981, p. 26) e, de outro, o pensamento puro que culmina na contemplação" (ARENDT, 1981, p. 26). Arendt busca compreender esta cisão buscando iluminar as diferenças entre imortalidade e eternidade. Como a imortalidade significa continuidade no tempo, e como os homens são mortais, nos restou a tentativa de criarmos um mundo que fosse eterno, ou que ao menos buscasse essa eternidade ou segurança diante da certeza da vida: a morte. Diferente dos animais, que são imortais até certo ponto porque não têm suas vidas individuais identificáveis como os homens, os homens buscaram através de "obras e feitos e palavras" (ARENDT, 1981, p. 28) a eternidade. Por conseguirem fazer feitos imortais, os homens mortais conseguem "o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza divina" (ARENDT, 1981, p. 28), uma vez que só os deuses são singulares e imortais.

Arendt chama atenção para a opinião de Heráclito sobre a distinção entre humano e animal. De um lado, o humano que está satisfeito com os prazeres naturais, que não busca ser excelente, e, portanto, imortal; é como o animal. De outro, a natureza verdadeiramente humana seria aquela que nega as paixões naturais, transcendendo-as em busca de uma aspiração imortal como os deuses. Arendt lembra que, depois de Heráclito, esta distinção de humano e animal não encontra equivalente depois de Sócrates. Arendt nos conduz ao longo desse percurso para iluminar o fato de que, depois de Platão, "a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como inerentemente contraditórios e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o bios politikos" (ARENDT, 1981, p. 29). Diferente dos filósofos gregos antes de Platão, agora o eterno só pode ser contemplado fora da esfera dos negócios humanos. Fora da pluralidade dos homens. A parábola da caverna é um ótimo exemplo que nos ajuda a compreender o percurso solitário do filósofo. Ele precisa se soltar dos grilhões que o mantêm junto com os outros homens, percorrer um percurso árduo e solitário, até

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

contemplar a verdade sozinho ao ver a luz. Arendt lembra que o eterno se assemelha a uma experiência de morte, politicamente falando, se entendemos que morrer é deixar de estar com os outros homens. "A experiência do eterno não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertido, visto que até mesmo a atividade do pensamento, que ocorre dentro de uma pessoa através de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas interromperia e poria a perder a própria experiência" (ARENDT, 1981, p. 29). Através da contemplação, o filósofo encontra o eterno, experimenta o eterno. As atividades dentro dos negócios humanos podem no máximo aspirar à imortalidade. Este eterno, que foi uma descoberta dos filósofos, tenha sido privilegiado, pois eles duvidavam da capacidade da *polis* e suas aspirações de imortalidade. Arendt lembra que, "contudo, posterior vitória da preocupação com a eternidade sobre todos os tipos de aspiração à imortalidade 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" (ARENDT, 1981, p. 30) Apesar de não mencionar Marx nesse trecho de *A Condição Humana,* é inevitável lembrar que Arendt faz a todo momento comparações históricas entre diferentes compreensões do que define o homem. Aqui, ela nos lembra como os gregos antes e depois de Sócrates pensavam o homem, mas, como já mencionado – e que será melhor elaborado no decorrer do texto –, Marx compreende o homem através da atividade do trabalho. É justamente o homem entendido como *animal laborans,* a singularidade do homem para Marx. Estas distinções serão mais bem esclarecidas com o decorrer do texto.

Em *A Condição Humana*, o conceito de mundo aparece pela primeira vez no capítulo II. Nele, Arendt dá uma espécie de definição do que compreende como mundo, e sua importância. Alguns conceitos que Arendt trabalha não são definidos categoricamente pela filósofa, o que faz com que tenham mais de um sentido. *Mundo*, para Arendt, quer dizer a localização, onde quer que seja, onde há o espaço que as coisas foram feitas por homens, lugar esse que o homem jamais consegue deixar de estar em relação a algo. Por mundo, compreende-se o espaço onde os homens agem em concerto para questões concretas de convivência. Seja para fabricar coisas, para se organizar politicamente ou mesmo para cuidar da terra. Os humanos nunca conseguem escapar do mundo; sempre que nascem, já nascem dentro deste mundo que lhes é legado. Há já uma série de objetos, decisões, normas que já compõem o que se compreende como mundo. Como Arendt mesmo lembra, nem mesmo o eremita no alto de uma montanha consegue

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

escapar do mundo. No capítulo II, Arendt também começa a elaborar uma questão central dentro de *A Condição Humana*, que é o conceito de *ação*; aqui, já vemos pistas da relação entre ação e pluralidade. Arendt argumenta que "todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode ser sequer imaginada fora da sociedade dos homens". A questão da definição de qual característica humana é singularmente humana e a distingue dos animais surge a todo momento ao longo do texto de *A Condição Humana.* Arendt parece concordar que é justamente a ação em concerto que seria a característica singular do humano. Esta questão é importante pois, como mencionado acima, Marx tem uma interpretação diferente acerca do que define a humanidade do homem.

A todo tempo, Arendt faz resgates históricos que ajudam a ilustrar suas ideias e alargar nossa compreensão. É do senso comum que o homem é um ser político, e Arendt busca na tradição onde esta ideia foi formada e que elemento-chave dela tenha subsumido e qual possível razão para esta substituição. Ao salientar que a tradição tinha como lema, desde Seneca até Tomás de Aquino, que "O homem é, por natureza político, isto é, social" e que o social foi substituído pelo político "revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida" (ARENDT, 1981, p. 32). É somente mais tarde que a questão social aparece como condição humana fundamental. Aristóteles e Platão sabiam muito bem que os homens não conseguem viver fora da companhia de outros homens. A diferença é que essa questão não é fundamental para os gregos. Não é a necessidade de estar em companhia de outros homens que os faz humanos, mas justamente ao contrário. A necessidade de se estar socialmente com outros homens é uma característica dos animais. "A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal" (ARENDT, 1981, p. 33). A organização política para os gregos "é diretamente oposta a essa associação natural, cujo centro é construído pela casa (*oikia*) e pela família" (ARENDT, 1981, p. 33). Arendt quer resgatar esta ideia de ação enquanto ação política, que necessita da pluralidade e dos homens agirem em concerto afetando e sendo afetados.

Com o nascimento da cidade-estado, nasce também uma espécie de segunda vida. É nessa segunda vida que o homem pode aparecer, agir, discursar e se mostrar como cidadão para seus semelhantes. Para Platão, a questão do que é necessário e o que é útil também permeia a discussão de características exclusivamente humanas. Arendt ressalta que Aristóteles compreendia como política apenas a ação e o discurso. O pensamento era

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

secundário ao discurso; encontrar as palavras certas, nas horas certas, era visto como uma ação. Para os gregos, ambas as características parecem andar juntas. Na filosofia política, oriunda da *polis*, "a ação e o discurso separam-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso e para o discurso como meio de persuasão e não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito" (ARENDT, 1981, p. 35). É por isso que Arendt faz parte dos pensadores que entendem a violência em oposição ao discurso. A violência é muda. Para os gregos, coagir alguém através de força ou violência é agir de forma *pré-política*. Esse tipo de comportamento se assemelha à vida particular, doméstica, onde alguém age de forma coercitiva como um tirano. Quando é mencionada qualquer referência a outros filósofos, principalmente os gregos, nessa pesquisa, a menção se refere às interpretações de Arendt.

Para Aristóteles, o homem não era apenas um animal político, como também um ser dotado de fala. Isto não quer dizer apenas ter voz para se comunicar, mas estar em relação aos demais cidadãos discursando. Ao definir o homem como um ser político, Aristóteles não quis dar uma definição geral do que é o homem, ou mesmo definir o que compreendia como a mais alta das atividades na hierarquia das atividades humanas, que para ele era a contemplação. Arendt chama atenção para o profundo erro de interpretação contida na tradução latina de político como social (ARENDT, 1981, p. 36). A *polis* é justamente este espaço onde não cabe a liderança através da tirania que se usa da força e da violência como coerção. Nem mesmo o tirano consegue exercer uma liderança ilimitada e perfeita como no ambiente privado da família. O chefe de família exerce um tipo de domínio perfeito que foge a possibilidade de mitigação através de ação e discurso. Arendt é capaz de identificar graves erros de interpretação que culminaram com confusões teóricas na formação da tradição. Como mencionado acima, a tradução de político como social foi um desses graves erros de equacionamento de esferas. O que era compreendido como público e privado tinha sua mais marcada definição enquanto um se referia à esfera da família e o outro à esfera do exercício da política. A esfera social, que não era nem do âmbito da família e nem do âmbito da política, surgiu com a modernidade e "encontrou sua forma política no estado nacional" (ARENDT, 1981, p. 37). Arendt argumenta que, dentro dessa discussão, o que nos interessa é a grande dificuldade de se distinguir o que é da esfera pública e o que é da esfera privada, e entre o que se refere à *polis*, e o que se deve permanecer na esfera da família. Mais uma vez, Arendt chama a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

atenção para algo que ilumina com frequência em *A Condição Humana*: a diferença entre a ação, que pressupõe política, e as atividades relativas à manutenção da vida.

Apesar de buscar definir precisamente o que deve ficar no âmbito privado da vida e as atividades que correspondem à vida pública, Arendt salienta que o que é compreendido como público e como privado muda de acordo com o tempo, e a eleição dos temas depende dos indivíduos que compreendem o campo político. A *polis* não extrapolou os limites da propriedade privada pelo respeito que concebemos por ela hoje em dia, mas, sim, devido ao fato de que, sem esse limite bem estabelecido, "o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha lugar algum que o pertencesse" (ARENDT, 1981, p. 39). Mesmo Platão – que tinha como uma ambição política abolir a propriedade privada e expandir a esfera pública – fazia reverência aos deuses da fronteira e dos limites por julgá-los importantes e não via nessa reverência qualquer contradição.

Há diversos temas na vida prática dos indivíduos que fogem de sua compreensão. A economia, por exemplo, que até pouco tempo atrás era chamada de economia política, desempenha um papel fundamental na realidade material das pessoas. Desde a década de 80, vimos um arrefecimento de políticas de austeridade. A premissa é a de que um Estado precisa gastar menos do que ganha, assim, com as contas públicas sanadas, o investimento externo viria e este país se desenvolveria. Para além das questões do que seria este desenvolvimento, como o assunto econômico foi ficando cada vez mais complexo de ser compreendido pelo indivíduo comum, os debates foram sendo empurrados para fora do debate público. Desde a década de 80, também observamos um aumento da porção do produto interno bruto referente ao sistema financeiro. Cada vez mais, este sistema tem aumentado sua proporção nos ganhos do país e no mundo. O efeito disto é que nunca os bancos e instituições financeiras tiveram tanto poder. Nos EUA, por exemplo, depois da crise de 29, os congressistas americanos criaram diversos mecanismos de controle do sistema financeiro. Bill Clinton, ex-presidente dos Estados Unidos, foi o primeiro democrata a cair nas graças do sistema financeiro e aceitar robustas doações para sua campanha. Ele foi o responsável por retirar o *glass-steagall* que era o nome dado às medidas impostas pelo congresso americano (o *Glass-Steagall Act*, de 1933) para impor limites e regular as operações financeiras. Esse excesso de poder concentrado no sistema financeiro faz com que toda a economia opere pela lógica do mercado, uma lógica de curto prazo que visa o lucro das empresas com o objetivo de pagamento de dividendos para os detentores de ações.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

O Brasil sofreu durante muitos anos com o fantasma da inflação alta, que afetava sempre os mais pobres. Desde a criação do Plano Real, conseguimos segurar a inflação e manter uma moeda por muitos anos sem crises insuperáveis. Faz parte do senso comum acreditar que o melhor remédio para a inflação são juros altos. A premissa é a de que, com os juros altos, a atividade econômica vai diminuir, quem sabe até gerar desemprego, e a demanda vai necessariamente ficar menor, empurrando a inflação para baixo. De alguns anos para cá, economistas do *mainstream* têm argumentado que a inflação brasileira não é uma inflação de demanda, mas, sim, de oferta, devido à pandemia e à guerra na Ucrânia, com a toda cadeia de produção global tendo sido afetada. Com isso, não seria justificável uma taxa de juros tão alta como a que vemos no Brasil hoje.

A grande imprensa sempre repetiu o mantra do respeito ao tripé macroeconômico e os debates considerados heterodoxos nunca tinham espaço. A questão dos juros tem recebido tanta atenção, que até mesmo a imprensa e parte dos empresários têm concordado que a autonomia do Banco Central não pode significar política monetária desassociada das políticas do Governo Federal. A premissa do Banco Central é a de que precisa segurar a inflação com altas taxas de juros. Essa é uma questão controversa dentro do debate público econômico. Muitos economistas argumentam que, como a inflação brasileira não é uma inflação de demanda, não há razão para taxas de juros tão altas que acabam por penalizar os mais pobres e aumentar o custo da dívida brasileira, colocando uma amarra na capacidade de cumprir com as obrigações do Estado para com a população. O remédio pode estar sendo mais danoso que a doença. Esta questão tem um impacto direto na vida das pessoas: quem rola dívida do cartão de crédito, paga juros mais altos do mundo, quem quer financiar um imóvel ou um carro, encontra juros absurdos, e assim por diante, reprimindo desenvolvimento e afetando principalmente os mais pobres.

Apesar de Arendt ter dito que os assuntos econômicos de uma família são do âmbito privado, quando as questões de governo afetam diretamente a vida das pessoas, não há como se manter este debate privado se sua repercussão é pública. Este é apenas um exemplo de um dilema prático que compete à vida de todos os indivíduos, mas que acaba sendo visto como um debate menor, molecular.

A tradição econômica desde a década de 80 vem repetindo que governos têm que gastar menos do que ganham, assim comprimindo o investimento do Estado. O curioso é que os EUA e o Japão, por terem soberania monetária, podem ter dívidas maiores que 100% de seus PIBs. Um dos argumentos para segurar o investimento do Estado, é o de que, se o Estado intervir na economia, ele vai gerar inflação. Vimos que, durante quase

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

20 anos, desde o começo dos anos 2000 até hoje, tanto o banco central americano quanto seus congêneres europeu e japonês praticaram *quantitative easing*, que quer dizer que o Estado emitia dívida e colocava liquidez na economia. Isso não gerou inflação; países europeus tiveram até taxas de inflação negativa.

No caso do Brasil, economistas ortodoxos argumentam que o Brasil não pode gastar mais do que o PIB, pois isso geraria desconfiança nos agentes econômicos causando assim uma fuga de capital que geraria inflação e retiraria investimento. Economistas mais associados com o keynesianismo argumentam que, quando o país está em crise, cabe ao Estado investir para gerar demanda e gerar desenvolvimento. A ação teria uma lógica anticíclica, que agiria intervindo quando houver crise e poupando quando o Estado estivesse superavitário.

Países que conseguiram se desenvolver, tirar muitas pessoas da pobreza, tiveram investimento do Estado. O Brasil vem discutindo um novo arcabouço fiscal, um mecanismo que daria previsibilidade ao mercado, criaria uma amarra para os gastos públicos e sinalizaria ao Banco Central o compromisso do Governo Federal com o não aumento da dívida pública. Críticos argumentam que o número da proporção dívida x PIB escolhido não faz muito sentido, pois nossa dívida está em moeda local e estamos em um momento de crise, logo não temos risco de uma inflação de demanda. Se a população soubesse a importância dessas decisões para suas vidas práticas, talvez esses assuntos tivessem mais destaque na política. Mais uma vez, decisões importantes estão sendo tomadas sem muita participação popular. A economia parece apartada da filosofia ou mesmo da política, mas as relações estão muito mais simbióticas do que se mostram.

Se sabemos que as relações econômicas produzem subjetividades específicas, criam patologias, então cabe também aos homens e mulheres de pensamento estarem atentos às questões práticas da economia, para ao menos denunciarem que há um debate que os termos não estão claros e que as decisões têm implicações importantes para vida de todos. Arendt defendeu que, sem condições básicas de existência e dignidade, não há como se garantir a pluralidade. Se a cidadania ainda é, dentro de uma nação, mais valiosa e eficiente para alguns que outros, então a pluralidade não pode se exercer. Se há falta de acesso ao espaço público devido a condições precárias de existência, não parece haver uma democracia plena.

Em alguns casos, parece que os Estados retiram a cidadania de alguns grupos marginalizados para poder dar mais cidadania e acesso a grupos privilegiados. Essa operação não se dá de forma protocolar, mas em territórios onde a desigualdade social é

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

grande; pode-se transitar entre níveis de IDH de países nórdicos a nível de IDH de países pobres africanos com apenas poucos metros de distância entre ambos. A repressão nas áreas mais pobres vem com o objetivo de manter as áreas mais ricas, seguras.

No Brasil, por exemplo, escolhas políticas passadas refletem a realidade da vida dos trabalhadores hoje. Foi feita uma escolha no passado para a modernização do Brasil, o incentivo às montadoras de carros e construção de rodovias. Com isso, foram negligenciadas as malhas ferroviárias e outros transportes coletivos para além do ônibus. Com o crescimento da população e, consequentemente, dos grandes centros urbanos, as pessoas passaram a se deslocar com carros, o que fez com que o aumento do tempo de deslocamento de um trabalhador explodisse nesses centros. Isso reflete na qualidade de vida do trabalhador, na vida da família que fica menos horas sem um membro; tem um efeito sobre a criminalidade, já que pessoas se deslocam em horários mais perigosos. Há diversos exemplos de questões práticas que são decididas sem participação popular ou mesmo conhecimento do povo sobre as decisões. A política não pode ser reduzida ao utilitarismo, mas ela também tem sua razão de ser, que é o exercício da liberdade.

A todo momento, Arendt quer delimitar as esferas a fim de justificar alguns usos específicos que faz de alguns conceitos e algumas confusões de interpretação ao longo da tradição que podem ter colaborado para esse ofuscamento. Quando busca associar a esfera da família a esfera da necessidade, isto se dá porque compreende que a liberdade só pode ser exercida na esfera pública, ou seja, quando o indivíduo consegue transcender das necessidades da vida em família para poder se apresentar, aparecer, discursar na esfera pública. “ A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade - uma sociedade de fiéis, como na idade média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de empregados como nossa própria sociedade, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas. Em todos estes casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberdade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo” (ARENDT, 1981, p. 40).

A liberdade se encontra apenas no âmbito da vida na *polis*; esse era o entendimento de todos os filósofos gregos. A necessidade é algo privado, que cada indivíduo tem que transcender para poder gozar de liberdade no exercício da política na esfera pública. Esta concepção de liberdade pode ser complicada, pois justifica uma série

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

de violências dentro do âmbito privado para que o indivíduo possa experimentar a liberdade pública. A partir desta concepção, foi compreendido como usual o emprego do uso da força para coagir o escravo a ser escravizado e libertar seu senhor das necessidades básicas que são vistas como privações impostas pela natureza ao homem, que ele só consegue ultrapassar mediante a força e violência. Arendt argumenta que o homem é um animal social antes de ser um animal político. A *polis* se diferenciava da família e da esfera privada porque, nesse ambiente, todos eram iguais. Todos os homens que conseguiam ser cidadãos encontravam na *polis* a igualdade que não tinham na esfera privada, dentro de suas famílias, onde eram subjugados pelo poder de seus chefes de família. Na *polis*, os cidadãos tinham a condição de igualdade na partida. São todos iguais, e só passam a se distinguir na medida em que aparecem e falam em público com seus demais. Exercendo a política, não de forma utilitária.

É importante ressaltar que, no âmbito da política, o cidadão livre não só não obedece como também não comanda. Se lembrarmos da relação entre senhor e escravo, o senhor também não experimenta a liberdade, pois tem que comandar e exercer seu poder e estar em relação com o escravo, o que implica uma dinâmica particular, e não livre. Com isso, Arendt quer deixar clara a distinção entre a moderna concepção de política e a antiga. As esferas sociais e políticas se confundem muito mais na era moderna, as linhas não são tão claramente demarcadas e o que representa a esfera social foi alçado a interesse político e, portanto, público. Arendt reconhece em Maquiavel o único teorista pós-clássico que buscou resgatar a dignidade da política, exaltando a característica da coragem, inerente a todos os indivíduos que buscam alguma grandeza no empreendimento de sair de seus núcleos familiares e buscar a glória. Quem se protegia no servilismo da família estava fadado a ser comandado; no excesso de apego à própria vida há uma certa covardia. Quem se lança aos negócios públicos entende que precisa da coragem de colocar em risco a própria existência. Um valor que foi alçado a valor máximo na era moderna, onde todos parecem ter a preservação da vida como o bem último. Há uma preocupação, por parte dos filósofos antigos, em transcender as meras necessidades biológicas de preservação da vida a fim de nos diferenciar dos demais seres vivos. É apenas quando conquistamos esta liberdade que exercemos nossas características especialmente humanas de criar todas as coisas mundanas. A vida boa, portanto, era a vida onde os "anseios inatos de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida" (ARENDT, 1981, p. 46).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

O que diz respeito ao âmbito privado, e o que é da esfera pública, depende do que os indivíduos de seu tempo elegem como tal. Arendt busca iluminar que houve um momento na era moderna no qual assuntos que eram estritos à administração caseira saíram da esfera do privado e foram alçados a questões públicas. Essa relação "não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e de sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, a ponto de torná-las quase irreconhecíveis" (ARENDT, 1981, p. 47). Pode-se observar que este movimento também contribuiu para o declínio da família em oposição à ascensão da sociedade. Para Arendt, o que fica claro é que "o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes" (ARENDT, 1981, p. 49.) Como um dos focos desta pesquisa é a ação, para nós, esses questionamentos têm relevância enquanto cortejam o conceito de ação para Arendt. Para a filósofa, a igualdade moderna só é possível na medida em que o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana. A individualidade aparecia na esfera pública na antiguidade, pois os homens constantemente tinham que se distinguir por feitos, atos e palavras. Quanto maior era uma população, maior são as chances de ela ser governada pelo âmbito social e não político. Quanto mais gente há em um organismo político, maiores são as chances das pessoas apenas se comportarem, e, em consequência disso, menos pessoas tolerarem o não comportamento. Esses grandes corpos de gente, entende Arendt, têm maior probabilidade de tenderem a governos despóticos, pois estarão inclinados a se comportarem. Além disso, os grandes feitos, as ações, tendem a perder suas capacidades de criarem coisas novas, de irromper com o comum e abrir possibilidades diferentes. Nas palavras de Arendt: "uma sociedade imersa na rotina do cotidiano" (ARENDT, 1981, p. 53).

Nos escritos de Arendt, são poucas as vezes em que encontramos definições de conceitos e compreensões particulares de conceitos descritos diretamente. Quando isso acontece, é importante ressaltar. A definição que Arendt dá para a sociedade nos interessa enquanto explicação para o declínio da ação e de um corpo político que vai aos poucos, ao longo da história, ganhando contornos do que entendemos hoje como sociedade. "A sociedade é forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública" (ARENDT, 1981, p. 56). Não se trata aqui de fazer análises que buscam atribuir valor a essa ou aquela organização, mas, sim, compreender os efeitos que as transformações ressaltadas por Arendt têm na organização dos corpos políticos e seus efeitos. Como, no pano de fundo dos estudos de Arendt, está

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

o interesse pela liberdade, pela ação, pelo novo, fica evidente que esses questionamentos têm como objetivo fazer uma espécie de alerta para os rumos que estamos tomando. Que características contribuem para que um grupo de pessoas aja de forma mais servil? O grande problema é que estas mudanças vão se dando sem que ao menos possamos pensar a respeito. Houve operações teóricas, mudanças práticas, inversões de valores que resultaram inevitavelmente em uma organização das populações em torno do comportamento em detrimento da ação. O aumento exponencial das populações também é um argumento que merece destaque, pois favorece inevitavelmente que as pessoas sejam obrigadas a se comportarem, bem como ações individuais perderem seus efeitos em grupos de pessoas muito grandes. Essas ações se diluem e perdem seus efeitos disruptivos.

A questão da relação entre público e privado e as suas diferenças de acordo com as épocas é importante para esta pesquisa, na medida em que nos ajuda a compreender o conceito de mundo para Arendt. A concepção do público tem mais de uma definição, a primeira e mais óbvia, é a ideia de tudo que pode ser visto, tudo que fica aparente, é o que compreendemos como realidade. Arendt usa o exemplo da perda da glória dos franceses para ilustrar como mesmo que um fenômeno possa assolar toda uma nação, ele não é necessariamente público, pois o âmbito do que é público não pode carregar nada que seja irrelevante, como a alegria nas pequenas coisas. Então mesmo que o *petit bonheur* possa ter tido um encanto extraordinário e geral, esse encanto não é da ordem do público. O que isto quer dizer é que a esfera do público se retraiu. A segunda concepção, de maior interesse desta pesquisa, é a ideia de público como o próprio mundo. “O termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico a terra ou a natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados, entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (ARENDT, 1981, p. 62).

A sociedade de massas fica difícil de se suportar pois já não há mais mundo comum que una ou separe as pessoas, que as coloque em relação umas com as outras. Não há mais um único motivo, ou mesmo vários, que sirvam de amálgama para esse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

grupo de pessoas que compõem a sociedade de massas. Arendt usa a queda do Império Romano como exemplo para a confrontação no mundo de que o mundo é finito. Afinal de contas, se o maior empreendimento de todos os tempos chegou ao fim, o mundo como concebemos está fadado a sua aniquilação tanto quanto nossa vida individual é finita. Arendt acredita que esse fenômeno esteja acontecendo em nosso próprio tempo. A abstenção cristã pode intensificar as experiências mundanas na medida em que se compreende que elas são transitórias. Para a realização de um espaço público dentro do mundo, faz-se necessária uma certa permanência. O mundo que criamos não serve ou não se dá apenas para uma geração, pois justamente o que compreendemos como mundo tem o caráter de legar e ser legado. A morte e o nascimento se dão nesse mesmo mundo, gerações se encontram nesse mundo, trocas, promessas e ações devem tomar parte dentro do mundo. Arendt alerta que, sem a possibilidade de se transcender o mundo para que ele almeje características imortais ao menos em potencialidade, mesmo que ele possa ter um fim, não há possibilidade de se haver um espaço público; nenhum mundo comum que sirva de intermediário ao pôr as pessoas em relação mais ao mesmo tempo também separá-las. Uma característica em comum a todos no mundo é que, ao nascermos, temos a certeza de que fomos precedidos por outras pessoas, e que, ao morrermos, outras pessoas seguirão nascendo. Arendt defende que esse mundo só pode seguir existindo da maneira como o concebemos se houver um espaço público, espaço esse que constrói o que entendemos como tradição. Não no sentido de um arquiteto que faz uma casa, mas o espaço público é o ambiente onde as histórias são contadas, os valores são discutidos, os homens têm a possibilidade de aparecer, serem vistos e lutarem por glória. No início de *A Condição Humana*, Arendt chama a atenção para o fato de que os homens adentravam o espaço público com o desejo da permanência, pois, se o mundo vai seguir adiante da morte individual de cada pessoa, dependendo de como cada indivíduo agir nele, deixará sua marca ou não. Conseguirá alguma aspiração divina ou ficará na obscuridade? Um dos indícios mais importantes da depressão do espaço público na era moderna é o fato de que há uma "quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade" (ARENDT, 1981, p. 65) que, na visão de Arendt, foi "eclipsada pela perda simultânea da preocupação metafísica com a eternidade" (ARENDT, 1981, p. 65). A vida individual é vista como fútil por Arendt, que enxerga na *polis* grega e na *res publica* romana a possibilidade de um antídoto para essa futilidade da vida individual e possibilidade de alguma permanência; quem sabe até aspirações a imortalidade dos mortais. A todo momento, Arendt está fazendo resgates temporais, comparações entre as eras antigas e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

modernas com o objetivo de fazer um alerta. No espaço público, as pessoas veem o mesmo objeto, e, embora tenham naturezas diferentes e subjetividades diferentes, que produzem diferentes percepções, a própria noção de realidade é construída e mais bem apreendida quando o espaço público está vivo e pujante. Nas palavras de Arendt: "Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela natureza comum de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana" (ARENDT, 1981, p. 67). Arendt argumenta que não é apenas a tirania que pode relegar os homens a serem "prisioneiros da subjetividade da sua própria existência" (ARENDT, 1981, p. 67), mas também a sociedade de massas e a histeria coletiva, que podem produzir sujeitos singulares, mas que não têm mais acesso à pluralidade inerente ao mundo comum. A sociedade pode produzir indivíduos singulares, mas a pluralidade só acontece no espaço público, pois é apenas lá que os indivíduos podem se diferenciar uns dos outros, reconhecer em seus pares a diferença, buscar ouvir e serem ouvidos. Em suma, se destacar, no sentido de se diferenciar. Não pode haver mundo comum com apenas uma perspectiva e um único olhar.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

2

Questões sobre a diferença entre trabalho e labor e a crítica a Marx

Como mencionado anteriormente, Arendt faz duras críticas a Marx, não sem antes deixar claro que não quer fazer parte dos antimarxistas oportunistas de plantão. Sua questão principal é entender como a inversão na hierarquia das atividades humanas pode ter um efeito nocivo na capacidade dos homens de agirem em concerto em um espaço público e mundano. Como, a todo momento de seus escritos, Arendt faz resgates históricos, busca etimologias de palavras para ajudar a compreensão do resgate do fio da tradição que estão tão bem expostos em seus textos. A distinção entre os usos de termos que ao longo do tempo foram usados como sinônimos, mas, mesmo assim, resistiram ao tempo e seguem sendo intercambiáveis entre si. São eles: *labor* e *trabalho*. Porém, Arendt nos lembra que, embora labor possa ser usado no lugar de trabalho em outros momentos, quando queremos designar algo que foi feito, o produto final, usamos a palavra trabalho. O motivo que Arendt atribui a esta distinção ter ficado esfumaçada ao longo da história mas nunca o produto final ser chamado de labor, se dá pelo fato de que os antigos sempre desprezaram tudo que era relacionado à manutenção da própria vida, pois era uma lembrança do caráter não livre do cidadão. Só depois de ter suprido todas as necessidades vitais, ou seja, só depois de muito labor, é que o homem pode ir para o espaço público exercer a sua cidadania. A característica que tirava a dignidade dos escravos era que justamente estes tinham que não só laborar para seu próprio sustento, mas também de seus senhores, esses, sim, com esse tempo de sobra, exerciam sua cidadania de forma plena nas arenas públicas. Para Arendt, há um preconceito dos historiadores modernos com relação à concepção dos antigos em relação ao porquê de eles rejeitarem o trabalho e o labor. Não seria porque eram apenas atividades relegadas aos escravos, mas, sim, porque tudo o que aprisiona o homem às suas necessidades o faz menos mundano e menos livre, consequentemente menos humano e mais *animal laborans*. O que diferencia o homem do animal homem é justamente o mundo que foi criado, todos os artifícios que nele se encontram, tudo que foi forjado por este homem a partir do momento que ele

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

consegue se libertar e transcender das características que o aprisionam, que são o labor do corpo e todo trabalho necessário para manter seu sustento. Aristóteles já defendia que, quando um escravo conseguia sua alforria, sua natureza também mudava. A liberdade do homem só era alcançada quando ele escravizava outros homens; a escravidão na Grécia não tinha a mesma utilidade que em outros tempos. Não servia para trabalho barato com fins de lucro, mas, sim, uma questão mais relacionada com a dignidade de se transcender das necessidades biológicas para exercer a cidadania na *polis*.

Foi a teoria política que fez com que os filósofos opusessem tudo à contemplação; até mesmo a atividade política foi "rebaixada a posição de necessidade" (ARENDT, 1981, p. 96). Tratando ainda da importante diferença entre labor e trabalho, que faz parte dos resgates históricos de Arendt para elaborar suas compreensões sobre a inversão dos valores na era moderna e a ascensão do *animal laborans* à posição antes ocupada pelo *animal rationale*, é digno de nota que, mesmo que o trabalho tenha sido alçado a uma atividade que seria unicamente humana, a característica que, para Marx, cria o sujeito, na era moderna, é que não foi produzida nenhuma proposta de distinção entre os termos. É na distinção entre trabalho improdutivo e trabalho produtivo que está a melhor definição entre labor e trabalho. Tanto Marx quanto Smith tinham desprezo, verdadeiro horror, pelo trabalhador que não produz nada, que trabalha apenas para servir a seu senhor. Esse desprezo era compartilhado pelos gregos, mas a diferença é que, para os gregos, esse escravo trabalhava para dar liberdade ao seu senhor de exercer sua cidadania. Na era moderna, esse trabalhador "improdutivo" trabalha para dar a "produtividade potencial de seus senhores" (ARENDT, 1981, p. 98). Ambos não produzem nada, por isso, são *animais laborans* e não *homo faberes*. Trabalham apenas para suprir suas necessidades biológicas e as de outros. Não chegam a produzir nenhum objeto, ou fazer parte de um meio de produção. O maior empreendimento do sistema de Marx foi ter teorizado o que ele chamava de *produtividade do trabalho,* mas Arendt compreende isso como *produtividade do labor*: pode-se gerar excedente e assim gerar vida, diferente da produtividade do trabalho, que gera objetos que vão compor o mundo. Isso quer dizer que o *animal laborans* "só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e como sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca produz outra coisa que não vida. Mediante violenta opressão na sociedade de escravos ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, pode ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

canalizada de tal forma que o labor de alguns é bastante para vida de todos" (ARENDT, 1981, p. 99).

Se todas as coisas se tornam objetos de consumo, então a sociedade só está preocupada com a manutenção de seus processos vitais, e desaparece de vez a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo no sentido de que alguns produzem objetos que irão compor o artifício humano e aquele trabalho unicamente destinado à manutenção da vida biológica. Arendt defende que, na era moderna, a distinção entre trabalho e labor foi "abandonada em favor do labor" (ARENDT, 1981, p. 101), já que nem mesmo os objetos comprados pelos homens e mulheres são produzidos a partir da qualificação de um indivíduo, na medida em que, com os desenvolvimentos técnicos, um operário já não precisa possuir nenhum saber específico, pode apenas apertar um parafuso, repetidamente, como o labor de seu corpo. Arendt chama a atenção para o fato de que a diferença entre trabalho intelectual e trabalho manual não é a mesma diferença na antiguidade entre o artista liberal e o artista servil. O que distinguia o artista liberal do artista servil não era a inteligência empregada no empreendimento, mas justamente as características políticas. "Aquelas ocupações que envolvem '*prudentia'*, a capacidade de julgamento prudente que é a virtude do estadista, e as profissões de relevância publica, como a arquitetura, a medicina e a agricultura, são liberais. Todos os ofícios, tanto o ofício do escriba como o do carpinteiro, são sórdidos, indignos de um cidadão completo; e os piores são aqueles que consideraríamos os mais úteis, como os dos vendedores de peixe, açougueiros, cozinheiros, negociantes de aves domésticas e pescadores" (ARENDT, 1981, p. 103).

Arendt identifica duas correntes paralelas que separam a distinção entre trabalho e labor. De um lado, a maioria dos teoristas do trabalho e em especial Marx, que foi o maior deles da era moderna, ignoraram tal distinção, mas a linguagem se fez presente na realidade conservando ao longo do tempo ambos os termos, que muitas vezes são usados como sinônimos. A discrepância fica evidente entre a linguagem objetiva e as teorias que usamos como objetivo de tentar compreender. Afinal de contas, há uma grande diferença entre trabalho e labor quando pensamos sobre a questão do mundo. Um padeiro e um marceneiro podem ter a mesma relevância para a sociedade, mas só o marceneiro cria objetos, frutos de seu trabalho, que são duradouros e podem sobreviver a gerações e vão vir a compor as coisas que chamamos de mundo. Os objetos fruto de trabalho são peças que conferem alguma estabilidade e permanência em um mundo de rápida transformação. Há uma diferença importante entre o pão e a mesa. Enquanto o pão não dura mais de um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

dia, a mesa segue e confere durabilidade ao mundo; a mesa não é consumida, ela é apenas usada. Às vezes, pode ser usada enquanto outros objetos são consumidos. Há um fluxo de consumo dentro de um mundo de objetos mais duráveis que, juntos, compõem o que chamamos de mundo.

Como Arendt observa:

> [...] diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso são, finalmente, os produtos da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e dos negócios humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas, mas ainda menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar. Agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana; e esta só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo exterior de muitas maneiras, não se manifesta nele necessariamente nem precisa ser ouvida nem vista nem usada nem consumida para ser real: a atividade de pensar. (ARENDT, 1981, p. 106).

A ação, o discurso e o pensamento não têm características mundanas de imediato. Elas precisam de alguns pré-requisitos para se tornarem coisas dentro do mundo, passarem por um processo de coisificação. Sem a presença de outros, e sem processos que tornem o pensamento, a ação e o discurso em coisas do mundo, esses processos são tão fúteis quanto qualquer coisa que consumimos. É só quando monumentos são erguidos, discursos são feitos na presença de outros, que se lembrarão das palavras, as quais, por sua vez, produzirão efeitos, que, aí sim, se tornarão coisas *do* e *no* mundo. Sem lembrança e reificação, vão criando a tradição que vai durar para além do ciclo de vida individual de cada indivíduo. Sem a lembrança e a presença de outros, todo discurso e ação se perderiam no momento em acontecessem, sendo assim, deixando de criar mundo. O que compreendemos como realidade e a confiança que temos nesse mundo vêm do fato de justamente cada ser vivo que nasce, nasce dentro de um mundo de coisas, fatos e linguagens que já existiam quando de seu nascimento, e seguirão a existir depois de sua morte. É o artifício humano que confere alguma estabilidade e confiança a uma existência tão transitória e aleatória. Sem um mundo de coisas, seríamos como qualquer outra espécie animal – talvez apenas a mais inteligente –, mas ainda seriamos só mais uma variação das espécies vivas na Terra, que, sem serem dotadas da capacidade do discurso e da ação, vivem presas a um mundo de instinto e reduzidas apenas a reproduzir a própria existência através da manutenção da vida biológica. Dentro da natureza não há movimento de crescimento e declínio, o movimento circular da natureza não singulariza os seres vivos em processos individuais. É só dentro do mundo do artifício humano que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

experimentamos os processos como sendo de crescimento e declínio. Então, para que uma árvore ou um animal faça parte do processo de crescimento e declínio, as mãos do homem precisam retirá-las de seu ambiente natural e introduzi-las no mundo criado pelos homens. O processo de laborar impõe fadigas e penas que só terminam com a morte. O processo de trabalhar um objeto termina quando este fica pronto para fazer parte do mundo, para compor o artifício humano.

Historicamente, a atividade do labor sempre foi considerada a mais humilde das atividades humanas, a mais desprezível de todas elas. A atividade através da qual todos buscavam superar suas necessidades biológicas do labor para conseguir transcender e exercer as outras atividades. Arendt enxerga que a súbita e espetacular promoção do labor a mais alta atividade humana teve início quando Locke "descobriu que o labor é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que este mesmo labor era a fonte de toda a riqueza; e atingiu o clímax no *system of labor* de Marx, no qual o labor passou a ser a origem de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem" (ARENDT, 1981, p. 113). O fato de Marx ter elevado o labor como a mais alta atividade do homem e enxergado no labor, e não no trabalho, já que não fez essa distinção, a possibilidade de criar um mundo. Esta concepção impõe às teorias de Marx uma certa contradição que foi equacionada intercambiando os termos labor e trabalho, sem lhes dar a certa distinção que a linguagem preservou ao longo do tempo. Esses teoristas do trabalho atribuíram qualidades ao labor que são restritas ao trabalho. Locke introduz o dinheiro como elemento para justificar que o labor seja capaz de acumular a tal ponto que acumule uma propriedade. Já o dinheiro como elemento de excesso de labor é passível de ser acumulado. Mesmo Marx – que definiu categoricamente o homem como *animal laborans* –, viu-se obrigado a admitir que a produtividade do trabalho só começa de fato a fazer parte do mundo de coisas a partir do momento em que acontece o processo de reificação e as coisas são introduzidas do mundo para durarem e não apenas serem consumidas. Locke não foi capaz de reconhecer as diferenças entre o labor do nosso corpo, com o objetivo de manutenção da nossa vida biológica, e o trabalho de nossas mãos, que fazem objetos que vão compor o mundo, ter certa duração e que confiarão alguma estabilidade e durabilidade a esse mundo. Mas pôde identificar a diferença entre objetos de consumo imediato e objetos que têm uma vida mais longa, que não são consumidos de imediato, mas são usados.

Estas contradições não são tão centrais nas obras de Locke e Smith quanto uma contradição em específico que está no centro das teorias de Marx. Mesmo que o trabalho

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

fosse visto por Marx como uma eterna necessidade imposta pela natureza, o trabalho foi alçado a maior atividade humana dentro das hierarquias das atividades humanas. É visto como a própria manifestação da humanidade, como a atividade mais mundana de todas, já que é o trabalho que cria o mundo para Marx e define o homem. Como pode então a revolução – o *thelos* das teorias de Marx – culminar com a eliminação do trabalho? A verdadeira liberdade só chegará quando o trabalho for abolido e o indivíduo puder transcender suas necessidades fisiológicas para gozar no mundo de outras atividades que não estão relacionadas com a sua subsistência, nem com o objetivo de produzir excesso para acúmulo. Ou seja, uma sociedade de trabalhadores, de *animais laborans* está pronta para abolir justamente a atividade na qual é reconhecida a característica que difere os homens dos animais e que confere a humanidade a um indivíduo singular.

Há uma pergunta interessante que nos ajuda a entender a relação da era moderna com a glorificação do labor em suas diferentes frentes. Quais foram as atividades relacionadas ao labor que foram alçadas a atividades mais altas dentro das hierarquias das atividades humanas? Para Arendt, desde o século XVII, os teóricos políticos experimentaram em suas vidas processos de crescimento em todos os âmbitos possíveis. Houve crescimento de riqueza, de propriedade e de aquisição. A fim de tentar encontrar alguma explicação para esse crescimento, os teóricos se voltaram para ideia de processo, que se disseminou por várias áreas de estudo, que enxergavam nos processos algo interminável e natural, como a fertilidade natural da vida. Como a autora afirma:

> A mais grosseira superstição da era moderna – a de que dinheiro gera dinheiro, e sua mais aguda percepção política de que poder gera poder – devem sua plausibilidade à metáfora fundamental da fertilidade natural da vida. De todas as atividades humanas somente o labor, e não a ação nem o trabalho, é interminável, visto como acompanha automaticamente a própria vida, indiferente a decisões voluntárias ou finalidades humanamente importantes. (ARENDT, 1981, p. 118).

Marx enxergou no trabalho (labor) e na procriação uma equivalência ao processo fértil da vida. O labor foi visto como a própria reprodução da vida daquele indivíduo, que lhe garantia a sobrevivência de seu corpo e processo biológico; já a procriação ficava responsável pela manutenção de toda a espécie. E ambos os processos estavam assentados na fertilidade da vida e na manutenção tanto da vida individual como na garantia da manutenção da vida de toda a espécie no tempo. Esta é a origem da teoria de Marx acerca do excedente do trabalho que cada trabalhador consegue produzir para além do necessário para manutenção de sua própria vida. Ao pensar o *animal laborans* como um indivíduo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

que tem a capacidade de ser fértil a ponto de trabalhar mais do que seu corpo precisa e criar o excedente de trabalho que vai justificar a centralidade do trabalhador dentro do sistema capitalista, Marx equaciona a produtividade com a fertilidade. A fertilidade que o homem consegue encontrar no seu metabolismo é a mesma que parecemos encontrar na natureza, que, devido aos seus processos naturais e férteis, parece sempre oferecer possibilidades ilimitadas e constante renovação.

Para Arendt, essa explicação da confusão que há entre as distinções entre labor e trabalho é importante, na medida em que um dos temas centrais pensados por ela é a questão de mundo, do rompimento com o fio da tradição. Seria como a interpretação particular que teóricos que se voltavam sobre a tradição; eles fizeram resgates próprios os quais culminaram em mal-entendimentos de processos, que desencadearam novos processos, que elegeram a atividade de laborar como sendo a mais alta dentro das atividades humanas. Arendt prepara todo esse campo para entendermos quais foram os processos importantes ao longo da história que culminaram com essa hierarquia das atividades humanas. No decorrer desta pesquisa, vamos nos debruçar sobre a razão pela qual esse entendimento da eleição do *animal laborans* como o detentor da posição mais alta dentro das hierarquias das atividades humanas pode oferecer um grande risco à sociedade, como pode haver perda de liberdade com perda de mundo, e como, quando não há pensamentos divergentes, estamos fadados a nos submeter a governos autoritários, pois o espaço de aparência dentro deste mundo vai diminuindo, o lugar onde a política pode ser exercida vai sumindo, o que é propriamente entendido como liberdade vai ganhando novas definições e o exercício da política em comunhão com outros indivíduos ou cidadãos quase não encontra espaço na era moderna para além do utilitarismo. Que o número de cidadãos tenha crescido dentro das organizações políticas, isso não podemos negar, mas, apesar de muitas transformações, mesmo hoje em dia, a grande maioria das pessoas não pode exercer sua cidadania e não tem os mesmos direitos que seus pares em melhor condições. Mas esta discussão é para outro momento.

Locke colocou, na base de suas teorias sobre a propriedade, a propriedade humana por excelência, aquela propriedade que todos reconhecem sua privatividade e sua produtividade. A propriedade sobre o próprio corpo. É no corpo humano que encontramos os fundamentos para as teorias de Locke. Arendt chama a atenção para o fato de que, mesmo o corpo se tornando a "quintessência de toda propriedade", um indivíduo que está totalmente focado em seu próprio corpo não consegue viver no mundo comum feito pelos homens. Seria como uma pessoa enferma, que não consegue fazer outra coisa senão

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

administrar a dor. Esta pessoa, por mais que esteja na privatividade, essa privatividade não serve como refúgio do mundo, mas opera como negação do mundo, excluindo a pessoa radicalmente deste. Há uma condição física necessária para que os homens e mulheres experimentem o mundo. Se há dor no corpo ou dores mais subjetivas que possam deixar o corpo precisando de autocuidado, ele vai naturalmente se voltar para si mesmo, buscando a ausência de dor para poder participar, aparecer e se mostrar no mundo, estar aberto ao que o mundo dos homens e mulheres tem a oferecer a todos os indivíduos que nascem em um mundo já carregado de coisas criados por outros homens, coisas aqui não só compreendidas como objetos, mas as reificações também teóricas que edificaram nossa cultura e o que chamamos de modo de vida, maneira de ser organizar.

Para Arendt: "A única atividade que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é o labor, no qual o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou se libertar do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento. Mencionamos antes a dupla dor vinculada ao processo vital, para a qual a linguagem tem somente uma palavra e que, segundo a Bíblia, foi imposta à vida do homem como uma só: o doloroso esforço de sua própria vida e da vida da espécie. Se este doloroso esforço de vida e de fertilidade fosse a verdadeira origem da propriedade, então a privatividade dessa propriedade seria realmente tão independente do mundo quanto a privatividade sem-par de se ter um corpo e de se sentir dor" (ARENDT, 1981, p. 127).

Independentemente de onde fosse localizada a origem da propriedade privada, para Locke, ela servia como um espaço mundano, mas que oferecia aos indivíduos justamente um lugar de recuo onde as atividades privadas poderiam se desempenhar e ficarem protegidas das esferas públicas e comuns. "Numa sociedade de proprietários e de assalariados, é ainda o mundo, e não a abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro dos cuidados e preocupações humanas" (ARENDT, 1981, p. 128). Nenhum dos fenômenos de produtividade e fertilidade da era moderna conseguiu transformar os processos do corpo. Esses ainda se dão radical e cruelmente na privatividade e não conseguem constituir mundo comum. Mesmo que haja abundância material e que o tempo empregado na manutenção da vida seja menor, o *animal laborans* não consegue constituir um mundo comum, que é o que confere alguma estabilidade e segurança aos homens e mulheres. Sem esse mundo comum – onde somos obrigados a aparecer e nos mostrar, sendo assim avaliados nos mais diversos pontos de vista, e onde

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

podemos mostrar nosso valor –, há risco de perda do sentido de continuidade da vida. Até mesmo o homem ou a mulher, visto por Marx como o *animal laborans* liberto do trabalho e fazendo parte de uma sociedade as atividades que poderiam desempenhar seriam aquelas radicalmente privadas, "que hoje chamamos de hobbies" (ARENDT, 1981, p. 130).

A vida tem algumas certas condições e variáveis que fazem com que a fertilidade do *labor power* seja unicamente conseguir prover vida e excedente para mais de uma pessoa ou família. As coisas que são possíveis de serem produzidas pelo *animal laborans* não duram no mundo, não chegam a fazer parte do mundo pois são rapidamente consumidas. Assim, também é o próprio *animal laborans* – que, preso ao seu próprio metabolismo e manutenção de sua vida biológica, está sempre fora do mundo –, que necessita que esse corpo não fique focado exclusivamente em seus próprios processos naturais. O *animal laborans* não tem liberdade para manusear seu próprio corpo como bem entende, não usa as mãos livremente como o *homo faber* que faz os objetos de uso. Para Arendt, a sociedade de massas de operários, imaginada por Marx como uma humanidade socializada, não passa de amostras de sujeitos isolados do mundo que foram conduzidos a essa situação mediante muita violência. O *animal laborans* não foge do mundo, mas, como fica restrito à privatividade do seu próprio corpo, preso aos processos biológicos necessários para manutenção de sua própria vida, acaba sendo expelido do mundo. Só quando o indivíduo consegue transcender as necessidades do corpo e ter ausência de dor é que pode ir ao mundo, conseguir focar suas energias e seus desejos para fora de si. Ao mesmo tempo, também não há como imaginar a vida sem as fadigas e as penas que constituem a própria expressão da vida, e, sem elas, não seríamos capazes de usufruir de nenhum dos outros prazeres naturais. Há uma diferença importante entre a crença na realidade da vida e a crença que temos em relação ao mundo. A crença que temos em relação ao mundo se deve ao fato de o mundo já estar aqui quando nascemos, e continuar a existir depois que partimos dele. A vida dentro do mundo, seu desenrolar, a capacidade de ser neste mundo, implica que se possa transcender justamente dos processos da própria vida. Já a "vitalidade e o vigor só podem ser conservados na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida" (ARENDT, 1981, p. 133).

As mudanças tecnológicas desde a Antiguidade até a era moderna e os tempos de hoje trouxeram muitos avanços e aperfeiçoamentos aos instrumentos usados pelo *homo faber* que fabrica com suas mãos os utensílios que usamos no mundo. Esse avanço trouxe

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

consigo maior tempo para os *animais laborans*, e a vida do escravo, que antes era devotada para a escravidão por não haver tempo livre para se transcender das necessidades dos processos naturais, agora fica difícil de ser julgada como tal pois a condição de servidão ficou menos essencial. Este trecho é relevante a pesquisa, pois mostra uma constante preocupação de Arendt ao longo de grande parte de seus textos: a liberdade humana, sobretudo a liberdade política humana, que antes de tudo precisa ter consciência de si para poder ser exercida no mundo, no espaço comum construído pelos homens, para os homens, onde todos mostram seu valor ao aparecer. É por isso importante lembrar que:

> O homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que o que mais fortemente o impele a buscar essa liberdade é sua repugnância à futilidade, é também possível que o impulso enfraqueça à medida em que essa futilidade parece mais fácil e passa a exigir menos esforço. (ARENDT, 1981, p. 134).

O surgimento de um mundo de coisas se deu quase que concomitantemente com o surgimento dos utensílios. Foram estes objetos que nos deram mais tempo, ao reduzir o tempo empregado em diversas tarefas, além de diminuir as penas. Os instrumentos em uma sociedade de *animal laborans* faz com que se aumente a fertilidade dos processos, o que aumenta em muito a quantidade dos objetos, mas não a qualidade, retirando do indivíduo a capacidade de se especializar em um ofício. Hoje, o artesanato cria apenas o modelo que vai ser replicado em larga escala. Como a revolução industrial foi capaz de gerar uma explosão de produtividade no que tange ao fazimento de objetos, o que aconteceu foi que os homens e mulheres passaram a consumir os objetos de uso como se fossem de consumo. Então, o que antes era feito por pessoas especializadas com os instrumentos do *homo faber* foi substituído por processos altamente reduzidos e mecanicamente automatizados, os quais resultam em objetos de baixa qualidade e que geram o acúmulo tão visível nas sociedades contemporâneas. O *homo faber* tinha como meta criar um mundo de coisas duráveis, que gerassem estabilidade através da permanência. Esta estabilidade foi sacrificada em nome da abundância, o novo ideal da humanidade socializada. Uma abundância ainda com recortes de classe, raça e gênero, posto que ainda fica restrita a alguns, enquanto outros seguem na miséria, reforçando ainda mais as contradições de nosso sistema.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Como já mencionado antes, os processos do labor são relacionados com os processos de consumo, estágios diferentes do mesmo processo. Quando Arendt fala em uma sociedade de operários, ela quer deixar claro que os trabalhadores na verdade são laboradores. Estas distinções entre trabalho e labor já foram descritas anteriormente, o que quer dizer que, ao laborar, estes operários estão presos a um mesmo processo de manter a existência da vida biológica. Em uma sociedade de operários, todas as atividades humanas foram reduzidas a mera manutenção dos processos vitais: independentemente da função, se ela é encarada como manutenção da vida, essa função ainda é do *animal laborans*.

Na época de Arendt, os profissionais liberais poderiam oferecer alguma resistência a este novo paradigma. Hoje, a própria noção de profissional liberal ganhou contornos dramáticos com a precarização do trabalho informal com a fantasia de se ter a autonomia de um profissional liberal. Não só esses operários têm que trabalhar muitas horas a mais que os definidos por grande parte das leis que regulamentam o trabalho no mundo ocidental, como parte não consegue excedente para além da própria existência. Esta situação já é alarmante sozinha, mas, se olharmos para as periferias tanto do mundo – aqui mundo entendido como conjunto de países e não produto do artifício humano – quanto das grandes cidades, as pessoas estão desempregadas, em situação de rua, expelidas do mundo do artifício humano e quase sem nenhuma cidadania. A produtividade do labor e a criação da abundância vêm acentuando os marcadores de desigualdade desde a década de 80. A abundância tem se concentrado na mão de poucos, que detêm quase toda a riqueza da metade mais pobre da população mundial. Não precisa ser nem aristotelino (aristotélico) e nem marxista para reconhecer que as contradições da luta de classes têm piorado absurdamente. O efeito disto é que cada vez mais pessoas estão sendo expulsas do mundo comum, seja por serem miseráveis e não conseguirem nem a manutenção da vida biológica, seja por serem operários travestidos de profissionais liberais que passam grande parte do dia laborando para conseguir o sustento. Ambos estão presos aos processos do próprio corpo e ambos não conseguem desempenhar nenhuma atividade nos negócios humanos. Somado a isso, como construir uma singularidade subjetiva crítica capaz de fazer frente aos avanços de governos autoritários que têm novos meios tecnológicos de controle que fariam inveja a qualquer governo totalitário?

Sem poder aparecer no mundo comum, mostrar o seu valor, ouvir as diferentes perspectivas sobre um fato, o espaço da liberdade da política fica quase inexistente. As grandes empresas de tecnologias, que estão a serviço da manutenção do *status quo*, ou

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

até mesmo acentuar as desigualdades já vigentes, controlam toda nossa comunicação, formando subjetividades de horda, apelando para os afetos mais baixos, calcados no medo de uma perda de mundo. Com a rápida perecibilidade desse mundo, que está em constante transformação, a segurança que antes o artifício humano fornecia não dá mais base de sustentação. O medo tem sido o afeto aglutinador das pessoas, que, ao invés de cooperarem, tornam-se adversárias ou até inimigas. A segurança que um mundo de coisas criado pelos homens e mulheres dava alguma estabilidade e previsibilidade a um mundo caótico e natural tem se perdido na velocidade com que consumimos os objetos de uso e os bens de consumo.

Arendt via no artista a única exceção dentro da sociedade. O artista ainda precisava de utensílios para produzir suas obras; o labor não produz obras, só o trabalho. Na época de Arendt, a obra de arte guardava mais significado e ainda não era parte integrante da sociedade que consome os objetos de uso. Hoje, as obras de arte parecem ter perdido sua capacidade de conferir estabilidade ao mundo por sua permanência no mundo do artifício humano. Há tantos artistas, tantas exposições, tantas feiras, tantas galerias, que não só o processo de criação de uma obra foi sistematizado como um operário de fábrica, como a obra de arte em si não guarda tanto valor no tempo. Vemos artistas terem recordes de vendas, obras expostas em museus consagrados, para se passar um par de anos e quase não terem qualquer relevância. As galerias – mais focadas no lucro – forjam as institucionalizações dos artistas; um processo que antes se desenrolava de forma mais orgânica, agora consegue ser simulado pois se conhece os caminhos que geram resultados no sentido de criar o sucesso de um artista. Com isso, a galeria sempre oferece novos artistas que entram na moda e suas obras são consumidas, fazendo com que o artista aumente a produção em seu estúdio para dar conta da demanda. A própria ideia de se fazer um estúdio com ajudantes – que fazem as obras pelo artista e este quase só assina ou pensa a ideia – diz muito sobre o processo de massificação que vem sofrendo a produção de uma obra de arte. Há trabalhos consagrados que engessam a produção de muitos artistas e aprisionam sua criatividade, já que o mercado quer séries, pequenas variações do mesmo tema que se transformam na assinatura do artista x ou y. Muitos destes artistas que conseguem fama e sucesso de vendas, não conseguem transcender para entrar nos espaços que ainda guardam a permanência, com isso, preservando o valor no tempo, como, por exemplo, são os museus. Muitas galerias doam peças de artistas jovens justamente para começar a criar suas trajetórias. Quando não, acabam em reservas técnicas de suas galerias ou dos colecionadores que, com o passar do tempo, sentem a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

necessidade de atualizar suas coleções com o que realmente está contemporâneo. Como as obras têm sido consumidas, isso implica que elas têm tempo curto de duração. Não tanto quanto um alimento, mas menos que uma obra de arte mais canônica. A própria obra de arte em si acaba perdendo valor, na medida em que a quantidade faz com que seja difícil reconhecer ou atribuir valor a alguma poética que seja algo a mais que apenas um recorte de seu tempo. Não sabemos dizer o que faz uma obra de arte ser uma obra de arte. Há muitas influências externas que ajudam a atribuir valor e criar o espanto, mas grandes obras de arte parecem ter em si algo para além das racionalizações possíveis.

Quando pensamos sobre a questão da liberdade, faz-se necessário definir o que é liberdade. Para Arendt, certamente é a liberdade política, a capacidade de agir e falar dentro do espaço comum construído por homens e mulheres que vieram antes, e que é o espaço onde a cidadania pode ser exercida. É um espaço não utilitário e a definição nunca é exata. As modernas teorias do trabalho opuseram o trabalho ao lazer. Com isso, tudo que tem relevância para a sociedade e é sério, é visto como trabalho; já tudo que não é trabalho é lazer. Lazer é aquela atividade que não é necessária nem para a vida pessoal do indivíduo nem para a engrenagem da sociedade como um todo. O lazer enquanto liberdade é um reflexo de uma sociedade de *animais laborans*. Enquanto um indivíduo está preso ao processo de seu corpo, laborando, ele não se sente livre. Mas, quando ele interrompe esse processo, acaba enxergando no lazer a sua liberdade, restringindo seu significado e oferecendo um perigo para a liberdade de uma maneira mais política. O consumo, nos Estados Unidos e no mundo de uma maneira geral, também oferece uma parcial sensação de liberdade às populações. Há itens, que representam a cidadania de uma família, aos quais de fato todos deveriam ter acesso. Mas a vitória do *animal laborans*, dentro de um sistema capitalista, que atribui valor ao indivíduo baseado na sua capacidade de consumir, conseguiu aprisionar toda uma sociedade com o mesmo ideal. As exceções só confirmam a regra. Com isso, no ocidente, a experiência da liberdade pode ser dada através de *hobbies*, como mencionou Arendt, mas, com o passar do tempo, essa liberdade pode ser experimentada através da escolha de um objeto para consumo. Há exemplares de tudo ao infinito. Se quiseres tomar chá, pode-se encontrar todo tipo de chá que se pode imaginar, possibilidades sem fim. O mesmo acontece com vestuário e quase todos os objetos que antes faziam parte do mundo feito pelos homens e mulheres, mas que hoje são descartados com quase a mesma velocidade que alimentos. Vemos a aparição de fenômenos, como o *fast fashion*, que lembra o *fast food* e que são possibilidades de se ter vestimentas da passarela com a velocidade que se tem um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

hambúrguer. A exploração do trabalho e o custo ambiental dessas práticas são calamitosas e um prenúncio do fim do mundo.

O crescimento industrial da China possibilitou, através de condições de trabalho extremamente duras, a democratização do consumo. Uma geladeira e uma televisão não são mais artigos de luxo; é claro que, dependendo do país e da periferia, ainda existem pessoas que não têm nada. A concentração de renda no mundo e no Brasil foi possível sem muito atrito devido a essa mudança nas políticas industriais dos países. Houve uma forte desindustrialização no ocidente, absorvida por um *boom* na industrialização de países asiáticos, especialmente na China, que até a década de 80 olhava para o Brasil com inveja no sentido do desenvolvimento industrial. Com salários extremamente baixos, o custo de um produto foi reduzido ao longo do tempo, fazendo com que os trabalhadores pouco percebessem suas perdas de renda com o passar dos anos. A ostentação do excesso de consumo virou uma meta a ser perseguida por todos. Vemos essa influência nas músicas, que exaltam carros e condição financeira, algumas até fazendo lista de objetos e itens comprados. Mesmo dentro das artes visuais temos exemplos de artistas perto de se tornarem bilionários, como o caso de um artista retirando sua galeria como intermediador entre colecionador e artista e leiloando suas obras direto em uma casa de leilão; tudo isso em plena crise financeira nos Estados Unidos. Essa discussão tem um recorte racial. A ostentação, às vezes, foi associada às populações negras. O que os brancos esquecem é que foram eles quem, durante todos os anos de escravidão, gozou do excesso, dos bens de uso e de consumo. Então, quem deveria iniciar qualquer movimento de diminuição de consumo são os brancos. O mesmo argumento vale para as mudanças climáticas. Claro que os países do sul não têm um cheque em branco para desmatar suas florestas e se industrializar de uma maneira não ecologicamente consciente, se é que isso seja possível, mas cabe aos países que mais poluíram e poluem pagar a conta, no mínimo.

Arendt tem o hábito de tecer paralelos para justificar seus pontos de vista e de fazer resgates ao longo do tempo que corroborem suas elocubrações. A palavra *tortura* na Antiguidade tinha a etimologia ligada à necessidade. Para os gregos, não havia maior violência do que a necessidade. É por isso que apenas os escravos poderiam ser torturados, pois já estavam relegados à necessidade de seus corpos biológicos. A crescente diminuição da violência na era moderna parece ter andado junto com o crescimento da necessidade por parte dos homens e mulheres. “O que já se sucedeu uma vez em nossa história, nos séculos de declínio do Império Romano, pode estar acontecendo novamente. Também naquela época o labor tornou-se a ocupação das classes

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

livres, somente para levar a estas as obrigações das classes servis" (ARENDT, 1981, p. 142). A emancipação do labor não parece trazer a prometida liberdade. Muito pelo contrário, a sociedade de uma maneira geral, parece correr o risco de se ver quase em sua totalidade submetida à necessidade do labor, presa aos processos biológicos do corpo, ao entender e transformar o trabalho em labor. Arendt lembra que Marx já havia feito esse alerta ao prever que a liberdade do trabalhador não viria com a emancipação da opressão em cima do trabalhador, e maior ganho de liberdade parcial dentro do regime de trabalho, mas, sim, com a emancipação do homem em relação ao trabalho de uma maneira geral. "A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, equivale à emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação em relação ao próprio consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana" (ARENDT, 1981, p. 143).

Foi a vida humana quem criou, através do artifício humano, o mundo. Esse mundo foi criado com o objetivo de dar alguma estabilidade à vida humana, alguma previsibilidade e segurança. Paradoxalmente, é a vida humana que tem como sua principal característica minar a durabilidade deste mundo. Se os processos de automação se consolidarem e de fato a vida humana consiga, dentro de um horizonte, produzir e reproduzir tudo aquilo que ela deseja consumir sem os grilhões da dor e do esforço, a humanidade se vê às voltas com um grande problema. A durabilidade deste mundo corre sério risco, porque toda produtividade humana seria absorvida por um processo natural e interminável cada vez mais rápido e em constante aceleração. Arendt acredita que ainda há um longo caminho a ser percorrido entre a gradual diminuição de horas de trabalho e a utopia imaginada por Marx.

Foi a revolução industrial, no início do capitalismo, que fez com que os trabalhadores fossem explorados, pois precisavam competir com as máquinas recém-instaladas. Para Arendt, houve uma crescente diminuição nas horas de trabalho. No entanto, é importante mencionar que ela parece falar de forma geral, mas vimos que essa diminuição não se deu de forma universal no mundo. Países tiveram diferentes estágios de desenvolvimento industrial, como vimos anteriormente, e outros ainda hoje em 2023 apresentam condições de trabalho análogas à escravidão. Na Idade Média, raramente as pessoas trabalhavam mais do que a metade dos dias do ano, então, mesmo que as horas de trabalho fossem diminuídas, elas chegariam a um patamar de normalidade se a compararmos com outras épocas e períodos de tempo mais estendidos. Por parte de Arendt, o perigo do medo da perda de mundo se expressa claramente nesse trecho:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço – manifestações externas da necessidade – são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após o término do labor. (ARENDT, 1981, p. 148).

Arendt lembra que Marx acreditou que fosse possível, graças à "ilusão de uma filosofia mecanística" (ARENDT, 1981, p. 146), que a energia que sobrasse ao *animal laborans* pudesse ser gasta com alguma atividade mais elevada dentro das hierarquias das atividades humanas. O *animal laborans* só sabe consumir. Todo o tempo livre que restar a ele será empregado em consumir de forma cada vez mais ávida. "Chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo" (ARENDT, 1981, p. 146).

Quando o *animal laborans* passa a ocupar a esfera pública, o que entendemos como público deixa de existir. As atividades privadas são exibidas em público.

> O resultado é que aquilo que eufemisticamente se chama de cultura de massas; e o seu profundo problema é a infelicidade universal, devida, de um lado, à perturbação do equilíbrio entre o labor e o consumo e, de outro, à persistente exigência do *animal laborans* de perseguir uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor, estão em perfeito equilíbrio. A universal exigência de felicidade e a infelicidade tão comum em nossa sociedade (que são apenas dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade operária que não tem suficiente labor para mantê-la feliz. (ARENDT, 1981, p. 145).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

3

Trabalho, mundo e reificação

As distinções mencionadas antes, entre trabalho e labor, tiveram e têm importância para esta pesquisa, pois servem de base para compreender o lugar do trabalho e do labor dentro da hierarquia das atividades humanas, bem como para se pensar nas condições necessárias para que haja liberdade, na questão da pluralidade e na do espaço em comum, que é uma condição para que se possa aparecer e exercer a cidadania com outros indivíduos.

O mundo que criamos não foi criado com o objetivo de dar segurança e estabilidade frente aos processos naturais e vitais cíclicos da natureza, frente aos quais o mundo oferece um alívio. Mas acabou exercendo essa função e, por isso, sofreu processos de reificação. Foi o trabalho de nossas mãos que começou a criar utensílios que foram os primeiros objetos a comporem o mundo e nos ajudar nas tarefas diárias. Diferente das coisas produzidas pelo labor, os produtos do trabalho têm certa durabilidade, sofrem com os processos vitais e têm desgaste pelo uso. Mas, mesmo que não sofressem desgaste, eles se deterioraram como fazem todos os objetos se esperarmos o tempo necessário para tal. Esses objetos têm permanecido em nossas vidas, mas em algum momento voltarão à natureza de onde foram retirados e manipulados pelas mãos humanas para serem outras coisas, com finalidades de uso.

Sem um mundo de coisas criado pelos homens, não existiria qualquer ideia de permanência, estaríamos presos à subjetividade humana. A objetividade do mundo, funciona como um antídoto para os constantes fluxos da vida. A própria noção de identidade dos indivíduos está relacionada com os objetos do mundo que o circundam. É por reconhecer sempre objetos que podem ser permanentes, ou ao menos permanecem por algum período maior do que o de consumo, que um indivíduo pode reconhecer sua própria identidade. Estamos em relação com o mundo, alterando e sendo alterados por ele. A antiga dignidade da agricultura se deve ao fato de que sua função se altera conforme a terra é trabalhada. Se observarmos o preparo da terra de maneira nuclear, veremos que um único dia não é o suficiente para aquela terra dar os frutos necessários para ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

considerada parte do artifício humano. Mas, se pensarmos que essa terra, trabalhada sempre, vai ser preparada para dar frutos constantemente, então, a partir de um processo de reificação, ela se torna parte do artifício humano. A terra também é preparada para dar lugar às casas, que são os objetos mais importantes no que diz respeito ao artifício humano. São as casas, os lares, que oferecem refúgio do mundo e dos eternos processos vitais da natureza. Na Antiguidade, o lar muitas vezes era visto como um lugar de violência irrestrita, pois o chefe da família podia usar da força como bem entendesse. Na modernidade, a casa trouxe mais segurança para quase todos os seus membros. O mundo foi ficando um lugar mais hostil e violento, e, nesse sentido, quatro paredes oferecem estabilidade e segurança para retornar a ele sempre que necessário.

O *homo faber* criou utensílios que o ajudaram a criar um mundo, como Deus. O indivíduo buscou criar coisas, mas, para criar coisas, ele precisa retirá-las da natureza e transformá-las. Homens e mulheres criaram um mundo para se proteger dos processos naturais da natureza e do eterno movimento em ciclos da vida. As revoluções tecnológicas, como muitos avanços ao longo do tempo, só apresentam seus efeitos tardiamente. Isto não é diferente com os novos processos que a humanidade é capaz de recriar. Agora, sem precisar da natureza, a humanidade é capaz de recriar processos antes legados apenas a ela. Isto quer dizer que antes, os objetos criados pelos homens e mulheres ofereciam segurança e estabilidade, agora, criamos processos quase que do nada, e que justamente colocam em risco o mundo que criamos e toda a natureza. A discussão em torno da utilidade das máquinas – se elas nos utilizam ou se somos nós que a utilizamos – já é bem antiga. Que somos seres condicionados por tudo que criamos e tudo que está à nossa volta, não há como negar. A partir do momento que estamos em contato com algum objeto que tem alguma utilidade, nossa condição humana se adapta a ele e fica difícil imaginar um mundo sem ele esteja presente. Arendt pensa essa questão em outros termos.

> Em outras palavras, 'o *homo faber*', o fazedor de instrumentos, inventou os utensílios e ferramentas para construir um mundo, e não – pelo menos não originalmente – 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 seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas. (ARENDT, 1981, p. 164).

Podemos atualizar esse debate pensando nas implicações que a internet trouxe. Se, de um lado, agora estamos todos conectados, nunca nos sentimos tão só. Se, de um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

lado, quem não conseguia encontrar um par romântico, hoje consegue, com a facilidade de um clique, ao menos um encontro. Se regimes autoritários antes conseguiam impedir a comunicação de seus povos, hoje estamos todos hiperconectados e prontos para nos comunicar e combinar encontros, burlando os sistemas de segurança e conseguindo agir no mundo real. Se olharmos para a Primavera Árabe, muitos dos movimentos foram combinados e suas mobilizações se deram pela internet. Mas, como sabemos, a tecnologia não tem uma moralidade em si, e, sim, depende do uso que é feito dela pelos diferentes grupos de interesses privados e governos.

A universalidade da internet trouxe consigo também questões que esbarram nos sistemas políticos. Além disso, o capitalismo mundial permitiu uma concentração de poderes nunca antes vista na história do planeta. Isto faz com que existam filtros tendenciosos que curam a experiência na internet das pessoas a tal ponto que criam e geram subjetividades que, ao apelar aos afetos mais obscuros, têm feito ressurgir movimentos autoritários por zonas que antes eram consideradas imunes a esses movimentos, pelo menos há algum tempo. Como manter as pessoas conectadas, mas sem manipulá-las? Como quebrar o poder de megaempresas transnacionais que têm mais influência que muitos países ou mais até do que uma comunidade de países? Na linha de raciocínio de Arendt, como fazer com que as novas mudanças tecnológicas estejam a serviço da manutenção do mundo e não da destruição do mundo?

Não sabemos ainda a extensão que pode chegar a lavagem cerebral obtida por meio de propaganda, paga pelos mais diversos grupos com o objetivo de radicalizar as pessoas. Mas é sabido que movimentos autoritários fazem uso de propagandas feitas sob medida para manipular afetos e radicalizar as pessoas. Como as gigantes de tecnologia têm acesso a todo o nosso tráfego na internet, elas conseguem juntar tantas informações sobre nós que muitas vezes conhecem detalhes sobre nossos gostos que nós mesmos desconhecemos, ou são capazes de direcionar anúncios de tal maneira feitos sob medida que conseguem nos influenciar de uma maneira subjetiva, mas que produz uma objetividade quando se traduz em ações devido à influência externa, direcionada e com propósitos duvidosos, para dizer o mínimo.

Não há qualquer regulamentação possível, pois as empresas agem como bem entendem, escondendo-se por trás do fato de que quem legisla não é capaz sequer de conhecer os meandros do que está propondo coibir. O ambiente da internet se desenvolveu de forma tão veloz que os políticos não conseguiram acompanhá-lo e, por enquanto, este ambiente tem sido terreno fértil para as empresas visarem lucros

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

individuais em detrimento da manutenção de alguma estabilidade possível. As empresas conseguem deturpar sua finalidade, encontrando maneiras para suas atividades fortalecerem as comunidades, seja com possibilidades de venda de pequenos empresários, seja com ajuda em momentos de tragédia, deturpando a opinião pública para pensar que a regulamentação pode afetar as pessoas negativamente, ao invés de coibir práticas de dissimulação. Sem contar com a relação biológica por trás do consumo diário e ininterrupto de informação ao qual somos expostos diariamente.

Se acima vimos que somos condicionados pelos objetos com os quais entramos em contato, com a internet não é diferente. Só agora estamos a conhecer as implicações cognitivas que essa superexposição provoca. A atenção de um indivíduo, algo tão importante para a manutenção da liberdade, vem sendo minada na mesma velocidade em que novas informações surgem na rede. Há diversos estudos que indicam uma queda brusca na capacidade de concentração dos indivíduos. Como vamos conseguir tocar projetos de longo prazo, tratar de temas sérios que envolvem nosso futuro, se sequer somos capazes de prender nossa atenção por um par de minutos?

As transformações têm se dado de maneira cada vez tão mais veloz que não nos damos conta dos efeitos subjetivos que elas provocam. Não conseguimos compreendê-los e, sem compreender, não somos capazes de emitir julgamento, de influenciar, de participar do rumo das coisas do mundo. Esse mundo que criamos parece se desenvolver de forma desenfreada e as coisas que criamos parecem oferecer mais risco ao mundo do artifício humano e a nossa liberdade política de uma maneira geral, do que somos capazes de nos dar conta.

Nos Estados Unidos e no Brasil, tivemos episódios trágicos que abalaram de maneira sem precedentes, na história recente, a confiança nas instituições democráticas. A situação veio escalando e se deteriorando com a radicalização de direita na política e teve seu ápice na invasão do Capitólio, nos EUA, e no Congresso Nacional, no Senado Federal e no Supremo Tribunal Federal, no Brasil. Assistimos a cenas horríveis de depredação dos patrimônios públicos, de depredação de artes que guardam a memória nacional. São objetos que ajudam a compor uma estética que confere o ar de segurança, permanência e estabilidade que, de alguma maneira, estes lugares representam em seus países. Assistimos a ditos patriotas danificando justamente símbolos que conferem a ideia de nação. de povo. Que essa noção seja questionada, mas o ataque a elas quer apenas destruir, não ressignificar.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

No caso do Brasil, vimos obras de arte – que ajudaram a forjar uma ideia do que o Brasil gostaria de ser – sendo danificadas sem um significado maior do que simples destruição e confusão. As pessoas não pareciam ter um objetivo específico com a depredação para além de gerar um caos temporário e nutrir ideias fantasiosas de um golpe militar. Por mais que não se acreditava possível um golpe militar, por falta de apoio, o evento produziu uma fissura na história. Forjou um ato de rebeldia de uma direita que queria instaurar uma ditadura em nome da liberdade, como é comum em regimes autoritários. Mesmo sendo situação, a direita agiu, nos quatro anos que governou, como antissistema. É até curioso imaginar como conseguia manter as duas tensões: a de uma ruptura autoritária iminente e um governo cada vez mais autoritário minando a democracia por dentro, corroendo, deturpando e corrompendo as instituições.

Após o episódio do dia 8 de janeiro de 2022, foi feita uma pesquisa para identificar anúncios antidemocráticos nas grandes empresas de comunicação, e o que foi constatado é que, mesmo diante de um ataque direto à nossa democracia e à estabilidade do país, empresas de tecnologia seguiram veiculando publicidades antidemocráticas nos dias que se seguiram à invasão, sem qualquer critério ou represália.

Pensando com Arendt, cabe às pessoas de pensamento fazerem alertas e denúncias das implicações possíveis com a deterioração da liberdade, a aniquilação do mundo, a possibilidade da pluralidade de existir e da ação em conjunto com os demais indivíduos diante da questão da comunicação entre os indivíduos, que hoje se dá de forma digital. Seria o espaço da internet um espaço verdadeiramente público? Se há regras monopolistas que decidem o que é discutido em público, então, por mais que este ambiente torne algumas coisas públicas, ele não é um ambiente verdadeiramente público.

Voltando à questão do *homo faber* e as consequências nefastas de elegê-lo como a mais alta de todas as possibilidades humanas, vemos como os gregos já temiam esse arranjo com medo do utilitarismo iminente de se enxergar todos os meios como fins, não deixando espaço para nada que não tenha um fim em si próprio. Nas sociedades modernas, até mesmo a obra de arte, que antes era vista como um prazer em si, passa a ter funções utilitárias, ofuscando o prazer em si. Arendt nos lembra:

> O que importa é que Platão percebeu desde logo que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, está-se correlacionando o mundo com o homem usuário e fazedor de instrumentos, e não com o homem-orador, pensador ou homem de ação. E como é da natureza do homem-usuário e fabricante de instrumentos ver em tudo um meio para um fim – ver em cada árvore determinado potencial de madeira –, isto fatalmente significaria fazer

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> do homem não só a medida de todas as coisas cuja a existência dele depende, mas de literalmente tudo o que existe. Se os critérios do "*homo faber*" passarem a governar o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o "*homo faber*" mais cedo ou mais tarde se servirá de tudo e considerará tudo o que existe como simples meio à sua disposição. (ARENDT, 1981, p. 171).

Esta questão nos interessa, pois, como mencionado acima, para justificar uma ideia ou uma elaboração, Arendt faz resgates históricos e constrói um percurso até que fiquem mais claros para o leitor seus pontos de convergência.

O *homo faber* produzia os objetos de uso na privatividade. Quando os mercados de trocas surgiram, mesmo que os produtores passaram a ser expostos, o artífice ainda fazia seus objetos dentro de algum espaço privado. Quando surge o mercado de trocas, o *homo faber* passa a ser um negociador e o espaço público que ele ocupa não é a discussão política, mas, sim, de trocas de objetos de uso. Com a chegada do capitalismo e o uso desenfreado de máquinas, que alteraram a categoria de *homo faber* em *animal laborans*, o que vimos foi que o consumo passou a substituir a produção.

A sociedade de operários, é uma sociedade que se orgulha de consumir, ficando assim presa aos processos vitais que se parecem com os processos biológicos de manutenção da vida. A questão do valor que um objeto possui nos interessa no sentido que ajuda a compreender que até mesmo uma coisa elementar como a troca de objetos produz significado, enquanto valor que as coisas e as pessoas têm em cada tipo de sociedade.

Arendt observa em detalhe que não pode haver sociedade que atribua valor a uma coisa objetiva, se esse valor é unicamente estabelecido a partir da relação desse objeto com algum outro. A autora parece defender que os objetos tenham o seu valor independentemente de estarem ou não em um mercado de trocas. Como é comum nos escritos de Arendt, buscar diferentes usos de palavras para justificar seu ponto de vista nos ajuda a compreender a importância que atribui às palavras no sentido de dar significância a uma ideia para além de explicações históricas. Neste caso, a palavra *worth*, ainda encontrada nos escritos de Locke, foi mudada para *use value*, que aparenta ser mais científica.

Nas palavras de Arendt:

> Esta confusão verbal, porém, é somente parte da história. O motivo pelo qual Marx reteve teimosamente a expressão <valor de uso>, bem como a razão das inúmeras e vãs tentativas de encontrar alguma fonte objetiva – como o trabalho, a terra, ou o lucro – para o surgimento dos valores, foram que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> ninguém achava fácil aceitar o simples fato de não existirem <valores absolutos> no mercado de trocas, que é a espera própria dos valores, e de que procurar um valor absoluto equivalia a tentar a quadratura do círculo. A tão pranteada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda valia intrínseca, começa com a transformação em valores ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passam a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar. (ARENDT, 1981, p. 180).

Sem esses valores e normas universais, homens e mulheres jamais poderiam ter construído um mundo. Platão já pressentia isso com a afirmação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas.

Aparentemente preocupada em preservar o mundo criado pelos homens para dar alguma segurança e estabilidade aos processos intermináveis e cíclicos da natureza, Arendt aponta que esse mundo só pode servir de casa para os homens e mulheres enquanto as coisas transcendem sua mera utilidade. Enquanto encararmos as coisas, as pessoas e o mundo de uma maneira geral unicamente através de sua utilidade, estaremos fadados a consumir tudo, pois nada terá valor ou seu valor será sempre o de troca, ou despossuído de valor enquanto não estiver no mercado de trocas.

A vida individual de cada sujeito que acontece entre um nascimento e a morte, se dá através de atos e palavras. Não há como guardarmos qualquer memória das vidas de uma maneira geral sem um mundo. O *animal laborans* precisa do *homo faber* para agilizar e diminuir os processos do seu labor; já os homens de ação e de pensamento precisam do *homo faber* para criar o mundo onde justamente todos podem coexistir. Um dos trechos que melhor esclarece esta equação de como todos devem viver dentro do mundo é: “Não é necessário que escolhamos aqui entre Platão e Protágoras, nem decidamos se o homem ou um Deus deva ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não precisa ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do labor, nem o <instrumentalismo> utilitário da fabricação e do uso” (ARENDT, 1981, p. 187).

É por isso que um mundo apenas com homens de ação, de pensamento ou de discurso não se sustenta como mundo, não compõe um artifício humano.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

4
Ação

Arendt dá muita importância para a questão da ação em seus escritos; não à toa o tema ganha um capítulo individual em *A Condição Humana.* A questão da pluralidade aparece aqui em conjunto com a questão da ação, pois é só quando há pluralidade que podemos agir. Arendt faz questão de distinguir entre ação e discurso, e uma mera atividade.

Para que se haja ação e discurso da maneira como Arendt os compreende, é necessário que haja pluralidade. Pluralidade aqui opera de duas formas. Ela entende que somos iguais enquanto somos humanos, mas somos diferentes enquanto aparecemos e nos mostramos na frente dos demais. Se fossemos apenas variações biológicas de uma espécie, não comunicaríamos outra coisa que não fossem nossas necessidades mais básicas para nossa sobrevivência.

O fato de que temos, como Arendt afirma, a oportunidade de ter um segundo nascimento, é onde a pluralidade se exerce. Somos seres dotados de fala e, portanto, discurso. E também somos seres que agimos para além de simples movimentos. A capacidade de agir e de discursar é o que justamente difere os homens e mulheres uns dos outros. Mesmo sem ação e sem o discurso, percebemos que há diferença entre os humanos, mas é só através do discurso e da ação que os homens e mulheres conseguem se distinguir.

Arendt enxerga uma íntima relação entre ação e discurso pois, sem o discurso, a ação perderia seu caráter revelador e o agente operaria como um robô que cumpre o que lhe é determinado e age de forma muda. Ao discursar, o agente naturalmente se revela; a ação precisa do discurso pois ela precisa esclarecer quem é o agente. Qual o propósito da ação? Mesmo que não saibamos o percurso que esse início terá, ao agir e discursar sabemos a intenção da ação; há uma revelação que dá sentido a ambos. Ao agir e discursar o agente se revela aos demais. Uma pessoa não consegue camuflar seus defeitos e qualidades enquanto está agindo e discursando no mundo humano. Só no total silêncio e reclusão pode alguém se camuflar a tal ponto de não revelar nem que sejam pequenos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

aspectos do quem é aquela pessoa. Para além de perceber os defeitos e qualidades, conhecemos o "quem é" de alguém. Muitas vezes, a própria pessoa não se dá conta de o quanto alguém se revela quando age e fala, mesmo quando escolhe dissimular; a própria escolha já implica um caminho que revela. Mesmo que na empreitada de dissimulação haja sucesso, algum quem é revelado na interação entre as pessoas que agem e falam na pluralidade do mundo humano.

A grande história é composta por diversas histórias individuais, as quais, apesar de terem agente, não têm um autor. Uma vida individual consegue e pode ser narrada como uma história desde o seu nascimento até a morte. Arendt faz uso de resgates históricos para compreender os processos ao longo do tempo, com o objetivo de encontrar na tradição possíveis janelas de interpretação que possam iluminar alguns processos e recursos de grandes agentes da história que de alguma maneira influenciaram a realidade hoje. Um desses recursos identificados por Arendt veio de Platão, que temia muito a ação, e acabou sendo usado por filósofos da história com o objetivo de garantir alguma previsibilidade aos processos que sabemos como começam, mas não temos a menor ideia de como vão terminar.

Para esta pesquisa é importante compreendermos como a ação se dá no mundo, qual o papel que a ação desempenha na história e na tradição, e pensar sobre os rumos que a humanidade – esta abstração – está tomando. Compreender, ou ao menos tentar compreender, a valoração dentro da esfera dos negócios humanos é importante para entendermos os possíveis rumos que a sociedade pode tomar quando vai se rompendo completamente com o fio da tradição e o mundo que antes oferecia morada, parece estar ficando ainda mais hostil e destruidor de si mesmo.

Arendt expõe sua perplexidade explicando que:

> [...] a grande incógnita da História, que vem desafiando a filosofia da História na era moderna, não surge somente quando consideramos a História como um todo e descobrimos que seu sujeito, a humanidade, é uma abstração que jamais pode ser um agente ativo; essa mesma incógnita desafiou a filosofia política desde os seus primórdios, na antiguidade, e contribuiu para o desprezo que os filósofos em geral, desde Platão, sempre dedicaram à esfera dos negócios humanos. A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto compõem uma história com significado único, podemos quando mundo isolar o agente que imprimiu movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o <herói> da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final. (ARENDT, 1981, p. 198).

Arendt lembra que foi Platão, e nenhum filósofo moderno da história, o primeiro a pensar no ator que, por trás dos panos, puxa os cordões e comanda as histórias. Platão

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

é o “verdadeiro precursor da Providência da <mão invisivel>, da natureza, do <espírito do mundo>, do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os modernos filósofos da História tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora a história deva sua existência aos homens, obviamente não é feita por eles” (ARENDT, 1981, p. 198).

É digno de nota observar como, ao longo da tradição, foi um grande problema lidar com a imprevisibilidade do desenrolar da grande história. Mesmo que reduzida a poucos agentes, quando uma ação é posta em movimento, não sabemos o que pode acontecer e que milhares de ações podem surgir a partir de uma primeira ação.

Faz sentido imaginar que quem tem como objetivo nutrir um mundo de coisas criado pelos homens para dar alguma estabilidade aos eternos processos da natureza, fique com medo da imprevisibilidade da ação e do discurso. Pensar a grande história em analogia com a nossa história nos ajuda a enxergar esse caráter instável dos processos que colocamos em marcha. E até mesmo dentro de nossa própria história, onde somos o ator principal – pegando aqui emprestado a metáfora do ator, pois, assim como somos o ator principal, existe todo um espetáculo tanto por trás quanto em relação aos outros atores – somos obrigados a estar em relação e sermos conduzidos pela sucessão de fatos que se desenrola de forma imprevisível e da qual pouco podemos controlar.

Nem mesmo a pessoa mais organizada e metódica está livre das surpresas da vida. Já vimos como Arendt tem o hábito de fazer resgates etimológicos de palavras para esclarecer um ponto de vista que busca iluminar. A questão do herói nas tragédias gregas não é diferente. Arendt nos mostra como o herói na história nem sempre era dotado do que imaginamos hoje como coragem. Paradoxalmente, só pelo fato de se mostrar, tanto de agir quanto discursar, este herói já está sendo corajoso, mesmo que seja um covarde. Muitas vezes, ele é mais herói quando é covarde porque há que se ter muita coragem para se mostrar um covarde. Como a ação tem esse caráter revelador, a arte que dialoga melhor com a ação, a arte por excelência, é o teatro. Só o teatro é exclusivamente sobre as relações humanas; só ele imita as relações humanas. Nele, temos a questão do aparecer e do revelar-se do ator, que busca interpretar e encarnar uma nova pessoa.

Existe um equívoco grande em relação à atividade do homem. A tradição tem passado adiante a ideia de que o homem sozinho tem alguma força superior, enquanto sabemos que, quando alguém está sozinho, tem muito menos possibilidade de agir do que quando está em comunhão com os demais. A verdade é que a ação, para se concretizar, precisa dos outros indivíduos. Os gregos inclusive tinham duas palavras para designar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

ação: uma que significava o começo e a outra que designava a continuidade da ação. A ideia de que podemos fazer algo dentro da esfera dos negócios humanos expõe dois eixos. De um lado, nutrimos a falsa expectativa de que podemos lidar com os negócios humanos como lidamos com os materiais da natureza, a fim de moldá-los e manipulá-los ao nosso interesse. Por outro, a descrença profunda na ação e na sua previsibilidade e segurança.

Quando alguém age, está colocando algo em movimento, e, ao fazer isso, passa a também ser um possível paciente. Como a ação instaura relação, ela está sempre tensionando os limites. Ao tencionar os limites, ela expõe a fragilidade dos mesmos, sejam eles quais forem; podem ser sempre violados, pois não temos como ser responsáveis pelas ações dos outros indivíduos ou grupo de indivíduos como uma nação.

Na fabricação, diferente da ação, podemos ter já a ideia de seu produto final, mesmo quando esse não está acabado. O desenrolar de uma ação ou o desenrolar da história só é sabido e percebido com o passar do tempo e sob um olhar retrospectivo. Muitas vezes, os atores que compõem uma ação não são os melhores candidatos para dar uma noção mais alargada do que de fato aconteceu. Podem ser material fértil para os historiadores, mas eles mesmo não são capazes de dimensionar o todo de uma história por justamente estarem dentro do processo. É por isso que o responsável pela história é o narrador e não os atores, mesmo que esses tenham feito parte dela. Os gregos tiveram poetas que contaram as histórias de seus heróis. Foi graças à *polis* grega que muitas histórias da grandeza humana não ficaram esquecidas. Esse espaço, que não é necessariamente físico, permitiu que os indivíduos pudessem aparecer, agir e se mostrar, revelando assim suas identidades particulares, as quais não revelam um quem completo, mas uma parte de um quem que não é apenas a soma de qualidades e defeitos que alguém possui. Como refugiada, Arendt compreendia bem que esse espaço não era necessariamente físico, mas que ele tinha que ser em relação aos demais. Só em comunhão com outras pessoas é que se preserva esse espaço público de revelação. Ninguém aguenta sobreviver sempre neste espaço, pois há que se poder ter o refúgio da casa, na medida em que se revelar sempre seria muito exaustivo e ninguém suportaria.

Como Arendt mesmo pontua:

> Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Privar-se dele significa privar se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos: <<pois chamados de Existência aquilo que aparece a todos; tudo o que deixa de ter essa aparência

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade>>. (ARENDT, 1981, p. 211).

Arendt fala diversas vezes que a pluralidade é a condição humana essencial. Como uma pensadora política, está sempre preocupada com formas de governo, com a liberdade política e com possíveis arranjos sociais que possam favorecer ou serem empecilho para governos autoritários. Quando Arendt alerta para os perigos da tirania, ela busca em Montesquieu – que ela enxergava como o último pensador político preocupado com o problema das formas de governo – a chave para sua interpretação. Montesquieu identificou que a principal característica da tirania é que ela se baseia no isolamento. Quando os indivíduos estão com medo, eles não exercem a pluralidade e ficam isolados. Tanto o tirano fica isolado dos súditos como estes ficam isolados uns dos outros. Quando não há pluralidade, não há como o poder florescer. A tirania consegue amealhar tanto poder que fica constantemente no espaço público; isso faz com que seja muito forte, mas ao mesmo tempo seja a fonte de sua própria destruição. Dentro do artifício humano, também chamado de mundo, o poder tem a capacidade de preservar o espaço público e de aparência. O fato é que o mundo é assunto dos homens e espaço onde todos podem agir e discursar. Sem isso, o mundo não seria um artifício humano, mas apenas um amontoado de coisas sem qualquer conexão umas com a outras. Para que o mundo seja um artifício humano, ele precisa do discurso e da ação para não ser completamente fútil e vão. Conforme novas coisas e pessoas vão entrando no mundo, elas passam a estar em relação com o resto do mundo, recebem um mundo legado e passam também a legar este mundo. O poder dentro desta dinâmica serve para preservar o espaço público e garantir a ele uma vida longa, para além da vida individual de cada um. Se o espaço público carecesse de poder, as ações e os discursos não seriam lembrados e não poderiam se dar em comunhão com os outros e seriam tão fugazes como um ato ou uma palavra dita sem qualquer conexão. Arendt defende que a desconfiança no espaço público tenha durado desde os gregos até o advento do cristianismo, perdurando até hoje. Já na era moderna, a noção de que o poder corrompe ganhou muita força e foi assimilada pela tradição.

A ação já esteve no topo na hierarquia das atividades humanas dentro da *vita activa*. A ação e o discurso conferiram alguma dignidade à política, a qual até hoje não foi completamente perdida, embora essa dignidade esteja cada vez menos fácil de identificar. São a ação e o discurso que também diferem os homens dos animais. Arendt recorda que:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> Esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de "energeia" (<<efetividade>>), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são "ateleis") e não resultam numa obra acabada (não deixam "par autas erga"), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a "ergon tou anthrapou" (<<a obra do homem>> enquanto homem); e se definiu essa obra como <<viver bem>> (eu zen), queria com isso dizer claramente que a <<obra>> neste caso, não é produto do trabalho, mas só existe na pura efetividade da ação. (ARENDT, 1981, p. 219).

Com isso, Arendt busca compreender o percurso que a ação e o discurso tiveram dentro das sociedades desde os gregos até a era moderna, e busca compreender a razão pela qual o discurso e a ação perderam sua posição dentro da hierarquia das atividades humanas.

O espaço criado para os homens poderem agir e discursar é o artifício humano; nele, todos aparecem e falam, e assim se distinguem uns dos outros. Revelam suas identidades, mesmo que não queiram, já que, por mais que alguém nutra a fantasia de que consegue controlar como se revela, esta revelação transcende o controle do agente. Mesmo que o discurso e a ação pareçam fúteis, acabam tendo permanência e relevância, já que conseguem ser contados e lembrados, e produzem efeitos dentro desse mundo criado por homens e mulheres. Não são todas as categorias de humanos que concordam que o máximo que homens e mulheres podem atingir é revelar-se, distinguir-se dos demais através do discurso e da ação.

O *homo faber*, por ser um fazedor de coisas, acredita que as coisas feitas por ele podem ser mais importantes que o próprio homem ou a mulher. Não só essas coisas durariam mais no tempo em relação a cada vida individual, mas também seriam mais importantes. Essa noção provavelmente vem da ideia de que o homem, como Deus, pode fazer coisas retirando o material da natureza. O *homo faber* tem orgulho pelo objeto, pois ele o fez a partir de uma ideia. Já o *animal laborans* não é muito diferente e também julga como fúteis e desnecessários a ação e o discurso, pois, para ele, o que mais importa é a manutenção da vida biológica e tudo o que for necessário para sua preservação. A preocupação do *animal laborans* é transformar a vida mais fácil e mais longa. Para isso, precisa dos utensílios que o *homo faber* produz, mas ele definitivamente não precisa dos homens de ação e de discurso, pois esse são imprevisíveis.

Há um trecho em *A Condição Humana* que merece um destaque. As preocupações de Arendt já foram mencionadas anteriormente; sua questão com o espaço público mostra sua preocupação com a própria realidade. Em suas próprias palavras:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> O único atributo do mundo que nos permite avaliar sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; e se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta a realidade global dos nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. Graças ao senso comum, é possível saber que as outras percepções sensoriais mostram a realidade, e não são meras irritações de nosso nervo nem sensações de reação de nosso corpo. Em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo. (ARENDT, 1981, p. 221).

Mais adiante, Arendt vai discutir em detalhe que tipo de sociedade sofre mais com esse declínio do espaço da aparência e do senso comum, e que tipo de sociedade favorece mais esse declínio. É importante ressaltar que este alerta de Arendt tem relevância até hoje e pode ser observado nos movimentos políticos recentes.

A título de exemplo, temos a questão da vacinação em relação à Covid-19. O Brasil tem um histórico importante de grandes programas com ampla cobertura vacinal, os movimentos antivacina eram pequenos e não tinham projeção. Hoje, fala-se abertamente contra as vacinas e muitas pessoas têm se exposto ao risco de óbito devido à Covid-19, mas, mesmo assim, não buscam se imunizar apegando-se a alguma crença paralela que alimenta teorias da conspiração. Arendt mencionou diversas razões pelas quais esse espaço público, que permite que o senso comum seja construído, possa ter sido tão desidratado.

No caso do Brasil, as redes sociais contribuíram para uma troca de informação sem uma responsabilização do emissor. A grande imprensa pode ter sua ideologia e narrar os fatos de uma certa maneira, mas não divulga abertamente notícias falsas que colocam em risco a população. Existe uma certa responsabilidade e uma responsabilização que não vemos na circulação de informação pelas redes sociais. Foi observado também que as maiores vítimas das chamadas *fake news* são a população de idosos. Com isso, não devemos estigmatizar essa população, que já sofre muito preconceito, mas tentar entender a razão pela qual esse grupo está mais suscetível à influência das informações falsas nas redes sociais. A perda de mundo e a perda na credibilidade da autoridade podem ser chaves de interpretação para esse fenômeno.

Os mais velhos viveram em um mundo completamente diferente. Muitas vezes, as transformações são tão rápidas que podem gerar sensação de desconforto e não pertencimento mais no mundo, daí esse desejo de voltar a uma outra época, um apego – e até uma fantasia – de que o mundo era mesmo melhor. Muitas pessoas também não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

estão dispostas a abrir mão de seus privilégios e, por mais que o mundo não esteja necessariamente melhorando, alguns grupos minoritários tiveram um ganho importante de qualidade de vida.

O mundo não anda naturalmente em uma direção específica; o fruto dessa melhoria vem de muita luta. Não é só a era moderna que denunciou os perigos e a inutilidade da ação. Desde a Grécia antiga, todos tentaram substituir a ação por algo mais produtivo e fácil de ser previsto. A condição humana da pluralidade é o que dá à ação seu caráter instável e imprevisível. Cada ação coloca algo em movimento, e, por estar em relação com os demais indivíduos, o agente de uma ação passa a sofrer suas consequências quando coloca a ação em movimento. Afinal, podemos saber como uma ação começa mas não há como se prever o seu desenrolar e quais serão as consequências de seus atos. É por isso que, ao longo da tradição, houve muitas tentativas de se transformar a ação em fabricação, assim saberíamos de antemão o produto do trabalho, o resultado de uma manipulação apenas com a ideia.

Arendt enxerga em Platão e Aristóteles, este em menor medida, os primeiros filósofos que tentaram transformar a ação em fabricação e reduzir ou conter seus riscos em processos. A contradição que ela identifica é: por que ambos os filósofos não julgavam o ofício de artesão como digno de um ofício que poderia conferir cidadania a um indivíduo ateniense?

A questão da liberdade é um tema caro a Arendt. Ela explora o tema por diferentes comparações e à luz da tradição, o que nos ajuda a compreender como uma noção pode ter diferentes significados e encontrar em outras palavras um significado intercambiável que afeta a própria noção discutida. Este é o caso da soberania. A noção de soberania passou a ser intercambiável com a ideia de liberdade ao longo da tradição. E isto causou um problema que Arendt levanta:

> Surge, assim, a questão de saber se a realidade não invalida nossa noção de que a liberdade e ausência de soberania são mutuamente exclusivas ou, em outras palavras, se a capacidade de agir não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobrepujar as inaptidões da não-soberania" (ARENDT, 1981, p. 247).

O *animal laborans* e o *homo faber* conseguiram escapar de suas condições específicas e humanas por algumas razões. O *animal laborans* conseguiu reduzir as penas de ter que viver unicamente para suprir as necessidades biológicas, preso ao ciclo vital da vida com a ajuda do *homo faber*, o fazedor de coisas, que conseguiu a partir da natureza

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

retirar materiais, transformá-los e criar utensílios que diminuíram as penas do labor e deram alguma estabilidade à vida humana a partir da criação de um mundo de coisas que ficam para além de cada vida individual.

Já o *homo faber*, que está preso a um mundo sem valores, um mundo reduzido à categoria de meios e fins, conseguiu escapar dessa condição de ausência de sentido a partir dos homens de ação e discurso. Só a ação e o discurso são capazes de criar histórias, que têm significado e dão sentido à própria vida. O que acontece com a ação é que ela é absolutamente imprevisível. Por mais que nutramos alguma fantasia de controle, quando se age no mundo, está se abrindo uma variedade de possibilidades a partir de uma única ação. Essa imprevisibilidade implica que o agente de uma ação pode decidir nunca mais agir se sua ação não puder ser relevada se for uma ação que tenha consequências ruins.

Foi necessário criar algum tipo de mecanismo ou operação que conseguisse dar alguma estabilidade à ação. As capacidades de perdoar e de prometer dão à ação alguma estabilidade. A operação de perdoar tem mais a ver com alguma ação que já aconteceu, e que, portanto, necessita de um perdão porque houve algum dano que precisa ser reparado. A capacidade de se prometer e de se aceitar uma promessa tem a ver com dar alguma estabilidade à ação ou ao discurso no tempo. Ou seja, uma promessa dá a alguma ação ou discurso uma segurança no futuro. É através da palavra e do discurso que conseguimos exercer essas potencialidades, que têm uma função muito importante na organização de grupos. Se uma ação ou um discurso não pudesse ser perdoado, as pessoas não agiriam pois ficariam com medo das consequências jamais serem relevadas.

Arendt busca fazer alguns paralelos com os ensinamentos de Jesus de Nazaré, ao identificar nele a figura que introduz e compreende que a ideia de que não devemos perdoar porque Deus perdoa, mas perdoar porque assim, ao nos perdoarmos, Deus também poderá nos perdoar.

Há um outro momento em que Arendt busca no Novo Testamento um fio da tradição que altera algumas percepções antigas. O nascimento como dádiva está intimamente ligado com a ação. Ao nascer, um novo indivíduo aparece no mundo e pode, a partir daí, gerar uma série de ações. Uma ação também opera como um nascimento. A Antiguidade desprezou a esperança e a fé como sendo enganadores; já o evangelho de Cristo buscou no nascimento a esperança de uma boa nova. Porque, quando algo começa, há uma série de possibilidades que são abertas com esse nascimento, este aparecimento no mundo. Nem sempre essa ação vai dar bons resultados, bons frutos, mas existe a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

possibilidade de ser algo bom. Há que se ter alguma esperança com a novidade, com a natalidade. Faz sentido pensar que o rebento pode vir carregado de esperança.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

5

A alienação do mundo

Não há como pensarmos a alienação do mundo de maneira singular. Nós nos alienamos do mundo de diversas formas, até mesmo como elaboramos a compreensão do que é o mundo.

Como o mundo, este que criamos, é um dos temas desta pesquisa, faz-se necessário destacar algumas questões que Arendt levanta em relação a esta alienação do mundo que ela identifica.

Desde o início de *A Condição Humana,* Arendt já havia deixado claro que percebe um forte mergulho do indivíduo nele mesmo. Mais adiante, a filósofa busca especular sobre alguns pontos principais que enxerga como sendo os que mais contribuíram para esta alienação do mundo e o possível efeito de destruição deste mesmo mundo, criado justamente para dar estabilidade às rápidas transformações que deixam a condição dos indivíduos tão precária frente à natureza.

Arendt aponta que foram três os pontos principais que provocaram a alienação do mundo: a descoberta da América e suas consequências de se mapear literalmente o mundo todo, aqui mundo compreendendo como o globo terrestre; a reforma, que provavelmente desencadeou o fim do sistema feudal e as rápidas transformações que o processo capitalista introduziu; e a invenção do telescópio, que inaugurou uma nova ciência.

A descoberta da América encurtou o mundo, aproximou os territórios e, como Arendt mesmo diz, "Nada o que pode ser medido pode permanecer imenso" (ARENDT, 1981, p. 261). Arendt entende que, com a criação do aeroplano, essa diminuição entre as distâncias na Terra proporcionou um distanciamento do homem em relação ao mundo. A queda do sistema feudal, que teve como fato singular mais importante as desapropriações da igreja e das classes camponesas, produziu um sistema onde "tudo era devorado no sistema de produção" (ARENDT, 1981, p. 264), ameaçando o próprio mundo criado para frear os fluxos constantes e naturais dos processos da natureza e da vida biológica.

Arendt identifica em Max Weber uma grande descoberta em relação aos avanços do capitalismo. Weber percebeu que "é possível haver enorme atividade, estritamente

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

mundana, sem que haja grande preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o ego. O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego" (ARENDT, 1981, p. 266).

O surgimento do capitalismo criou um sistema que não liberou os trabalhadores, presos aos processos vitais e a única e exclusivamente existirem para se preocuparem com a manutenção da vida biológica e não com o mundo ou as coisas mundanas e a estabilidade que ele confere. Isto fez com que o rápido processo de acúmulo estivesse intimamente ligado ao consumo e não ao uso. Com isso, "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, 1981, p. 268).

Arendt está a todo tempo querendo pensar o que estamos fazendo. Como ela mesma deixou claro, isso implica em não apenas agir ou discursar, mas pensar sobre as implicações das ações no mundo, quais as consequências que os eventos históricos e seus desdobramentos tiveram no indivíduo e no mundo no qual ele está inserido desde que o momento que nasce até o momento em que morre.

Esses alertas contidos nos textos de Arendt parecem cada vez mais atuais. Como todo grande pensador ou pensadora, Arendt foi capaz de identificar que, se não pensarmos no que estamos fazendo, na direção que estamos indo, estamos fadados a nos aniquilar da mesma maneira em que em algum momento criamos coisas para nos proteger.

Estar inserido no mundo e criar coisas dentro desse mundo já não serve para ajudar na estabilidade e segurança dele, e agora o contrário parece mais verdadeiro. Em 30 anos, a China colocou 400 milhões de pessoas consumindo como um americano médio. E isso quer dizer que muitos recursos estão sendo extraídos da natureza e transformados em objetos de consumo. Os efeitos disso são a poluição desenfreada dos ares e uma criação de lixo absolutamente fora de controle. Como diz a professora Deborah Danowski: "Não tem mais mundo pra todo mundo".

Embora o tema da preservação do mundo esteja sendo mais debatido pelos grandes chefes de Estado, a conversa ainda parece presa às dinâmicas da geopolítica mundial e menos interessada na preservação do mundo. Nunca, na história do nosso planeta, esteve tão próxima a data (um consenso entre os cientistas) de um ponto de não retorno na relação do homem com o aquecimento global e suas implicações, bem como a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

incapacidade física de um sistema calcado no crescimento exponencial, na extração e na acumulação de riqueza na mão de alguns poucos em detrimento da miséria de muitos.

Arendt enxerga na descoberta do telescópio uma possível chave de interpretação para a relação do homem com a natureza. Como passamos a ver que a Terra gira em torno do Sol e não ao contrário, a relação dos indivíduos com a natureza seria como se ela fosse também algo de fora que nós manipulamos e retiramos com os fins de uso.

Nossa relação com a ciência também acabou sendo influenciada por nossa compreensão entre a dinâmica entre as separações de terra, mundo e espaço. Passamos a ignorar o risco que corremos ao criar processos que podem gerar destruições incalculáveis ao "expormos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao reino da natureza" (ARENDT, 1981, p. 275).

Arendt enxerga um paralelo entre a alienação do mundo e a alienação da Terra, como bem explica neste trecho: "De qualquer modo enquanto a alienação do mundo determinou o curso e a evolução da sociedade moderna, a alienação da Terra tornou-se e continua sendo até hoje a característica da ciência moderna" (ARENDT, 1981, p. 277). Esse movimento fez com que nosso ego fosse o centro do nosso ponto de vista e, com isso, afastou a antiga e moderna preocupação com o mundo e a ciência afastou o indivíduo da Terra, criando novos processos.

Como mencionado antes, a grande preocupação de Arendt é pensar o que estamos fazendo. O desenrolar da grande história, cheia de eventos particulares e assimilações de ideias, fez com que o indivíduo atual não pense tanto na direção que o mundo está tomando. O consenso de que estamos próximos da nossa extinção só fez confirmar as suspeitas de Arendt. Não sabemos se vamos nos extinguir por guerras que cada vez mais têm popularizado as armas atômicas e químicas, se será o aquecimento global o responsável por nossa destruição ou se será por algum patógeno, que se espalha também pelas dinâmicas da relação do homem com a Terra que avança cada vez mais sobre a natureza diminuindo a fronteira entre animais e humanos, já que não nos cansamos de avançar sobre seus espaços. A ciência, cada vez mais distante da Terra, tem criado diversas possibilidades de extinção da vida na Terra e da própria Terra em si.

Apesar de muita especulação em relação à Covid-19 – e embora algumas autoridades norte-americanas ainda insistam que o vírus se disseminou a partir de um laboratório –, sabemos que provavelmente o vírus veio da relação do homem com os animais e o avanço das cidades nas florestas. Muitos especialistas já alertaram que a pandemia de Covid-19 foi um evento que tem grandes chances de acontecer de novo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Mesmo que não tenha sido vazado de um laboratório, cientistas criam vírus e os manipulam biologicamente para criar novas cepas. Não sabemos como essas experiências são feitas, e muito se fala sobre a segurança desses estabelecimentos ou mesmo o medo de que essas experiências, até agora inofensivas, acabem abrindo as portas para a possibilidades de grupos de pessoas que queriam usar armas biológicas como armas de guerra.

Como Arendt escreveu no começo de *A Condição Humana*, os cientistas serão os últimos a serem consultados sobre o uso político que será feito a partir de suas criações. A valorização da vida individual veio com uma radical desvalorização em relação à preocupação com o mundo. Recentemente, o relógio que marca o fim do mundo foi adiantado e nunca estivemos tão perto de um ponto de não retorno. São muitas as ameaças e tanto as autoridades quanto a sociedade civil não têm conseguido elaborar saídas possíveis. Estamos presos a interesses particulares que têm visão de curto prazo e seguem um sistema que não tem como, por questão de sua própria essência, elaborar saídas para a quantidade de problemas que têm se mostrado cada vez mais importantes em relação à destruição da vida na Terra e até da própria Terra. É por isso que se faz cada vez mais urgente e necessário o exercício de Arendt de pensar o que estamos fazendo. Isso não quer dizer que não devamos agir.

O subjetivismo da filosofia moderna, foi, para Arendt, uma das razões pelas quais o indivíduo mergulhou para dentro. Esse processo não é automático e demora a ser assimilado pela população de uma maneira geral, mas como, desde Descartes, os filósofos começaram a analisar a própria mente, com o tempo o senso comum foi atribuindo uma espécie de autorreflexão e um mergulho para dentro de si como norma. Esse movimento favoreceu a alienação do mundo e, em outra operação, a alienação da Terra se deu através do movimento da ciência, que buscou um ponto de referência qualquer no universo que retira o indivíduo de sua percepção de que a vida é uma dádiva divina e, mais tarde, de que a Terra é o centro do mundo.

Como Arendt diz, o ponto arquimediano apresentou consequências no mundo real apenas muito depois de seu acontecimento. Esses resgates históricos feitos por Arendt nos ajudam a acompanhar alguns pontos e eventos importantes na grande história que sirvam de chave de interpretação para fenômenos que acontecem nos tempos atuais, mas que não conseguimos ter uma ideia clara ou compreender melhor.

A revelação da verdade por ela mesma foi uma crença compartilhada por diversas correntes filosóficas e teológicas até a modernidade, Arendt entende que a filosofia

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

moderna se voltou tanto contra a tradição justamente pela noção de verdade ser algo compartilhado por diferentes correntes de pensamento ao longo da tradição.

Descartes foi responsável, obviamente não sozinho, por inaugurar uma enorme desconfiança no mundo e nas coisas do mundo. Sem um fio que, mesmo que tenhamos muitas críticas, ainda sirva como uma espinha dorsal, ou mesmo como um passado que pode oferecer base para um novo futuro, o homem e a mulher não conseguem navegar no mundo com alguma estabilidade. Daí o crescimento do desespero, mesmo com tantas evoluções percebidas como positivas.

Há que se ter algum conforto ou alguma estabilidade, alguma base para que o indivíduo possa agir, discursar e se sentir seguro dentro desse espaço construído por ele. Porém, não foi a incapacidade de se ver a verdade a pior consequência da dúvida cartesiana, mas, sim, a ausência de certeza que essa dúvida inaugurou na moralidade da era moderna.

Os novos cientistas passaram a ser a bússola do pensamento e, portanto, sua demonstração de veracidade passou a valer como resultado do fazer científico. Nas palavras de Arendt:

> Onde antes a verdade residia em um tipo de *Theoria* que, desde os gregos, significara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a recebe, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova <prática> – ou funciona ou não. O que era teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade. (ARENDT, 1981, p. 291).

Quando Descartes elaborou o *cogito*, ele não necessariamente valorizou o pensamento, pois, se assim o fosse, veríamos uma valorização do pensamento; não foi o que ocorreu, muito pelo contrário. Descartes provou que, através de uma operação lógica, podemos inferir que há como se concluir que a mente pode duvidar. Esses processos dentro da nossa mente podem ter certeza, já que podemos duvidar; essa seria a certeza. Arendt compara a garantia dos processos mentais única e exclusivamente para provar que a certeza da existência seria como acreditar que os processos naturais de manutenção da vida biológica podem nos dizer alguma coisa sobre a realidade do corpo.

As categorias que Arendt usa para qualificar os tipos de homens e mulheres nos servem para compreendermos, ao longo da história, qual ênfase cada categoria de indivíduo teve e tem em determinado período. Arendt faz resgates históricos para traçar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

um panorama da hierarquia das atividades humanas, e como essas podem influenciar os mais diversos campos da vida, desde a ciência até a política.

O *homo faber* passou a conceber o que era conhecimento como sendo apenas as coisas que ele poderia produzir. Dessa forma, assim como o criador, o conhecimento, para o *homo faber*, foi reduzido a processos. Com isso, a atividade de fazer passou a ganhar destaque dentro da hierarquia das atividades humanas e, junto a isso, a contemplação passou a ser vista com suspeita, pois já não podíamos mais confiar no que aparece, no que se apresenta para nós. Afinal, podemos estar sendo enganados até mesmo por nossos sentidos.

Esse movimento de introspecção e redução da possibilidade de conhecer processos é característico de uma sociedade de *homo fabers*. A teoria, que durante toda Antiguidade tinha grande estima dentro da hierarquia das atividades humanas, foi reduzida em possibilidade de produzir conhecimento, mesmo que os cientistas concordem que "a aplicabilidade técnica de suas pesquisas é mero subproduto do seu trabalho" (ARENDT, 1981, p. 310).

Como já foi mencionado antes, o artifício humano foi criado para dar permanência e segurança a uma vida de eterna mudanças, e, com isso, ganhar alguma imortalidade. A diferença na tradição é que tanto Platão quanto Aristóteles concordavam que o eterno só pode ser contemplado de maneira muda e não ativa. A grande questão que se apresenta para nós na confusão dentro da hierarquia das atividades humanas ao longo da tradição é que a ênfase do *homo faber* mudou de *o que* uma coisa é para *como* uma coisa é; quais são os processos que fazem chegar até ela.

O *homo faber* deixou de contemplar a ideia dos objetos, que, com isso, permitia que a operação de contemplação existisse dentro das dinâmicas do *homo faber*. O ideal de vida do *homo faber*, que era o do princípio da utilidade, foi substituído na derrota do *homo faber* para a vitória do *animal laborans*.

Como uma pensadora política, compreender as dinâmicas dentro da hierarquia das atividades humanas tem importância para Arendt, pois sua preocupação era com a atividade política. Quando os homens e mulheres deixaram de almejar imortalidade dentro do espaço mundano, pois este estava sendo destruído, e passaram a pensar a atividade política como fins para atingir a um meio, a dignidade do exercício da política fica diminuída. A influência cristã nessa questão é digna de nota, pois a própria vida passa a ser concebida como um milagre e, portanto, eterna. A vida individual de cada sujeito passou a ter a importância que a vida do corpo político tinha na Antiguidade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Se pensarmos a partir do conceito de liberdade, Arendt está mostrando como houve um declínio da atividade política, que é o próprio exercício da liberdade, e como a própria noção de liberdade ganhou diferentes significados ao longo do tempo. Sociedades onde a ação política fica reduzida e a introspecção passa a ser a norma estão mais sujeitas a serem vítimas de governos autoritários.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

6
Considerações finais

Os homens e mulheres sem um mundo ficam à mercê dos processos naturais da natureza e a toda sorte de riscos inerentes a ser um animal na natureza. Aos poucos, esses homens e mulheres começaram a criar utensílios que facilitaram a vida e reduziram as penúrias do labor e do trabalho. Com o acúmulo de utensílios, esses homens e mulheres começaram a criar um mundo, um mundo de coisas que viemos a chamar de artifício humano, esse espaço que mitiga as ações da natureza e cria um ambiente um pouco mais seguro, um pouco mais duradouro e que dá uma certa confiabilidade a vida. E que permite que esse indivíduo consiga fazer planos e desenvolver as potencialidades da vida. É nesse mundo criado por indivíduos que ações e discursos podem se dar.

É necessário um espaço em comum onde as pessoas possam aparecer, se mostrar e agir. Essa capacidade de ação foi muitas vezes identificada por Arendt como *liberdade política*, buscando comprovar seu ponto de vista com uma série de exemplos de como os antigos concebiam a liberdade.

Arendt é uma pensadora e filósofa política, com isso, sua maior preocupação sempre foi com a política e a liberdade – a autêntica, se é que se pode dizer assim – dos indivíduos. Em seus empreendimentos filosóficos mais importantes, Arendt buscou pensar o que estamos fazendo, e como evitar que sejamos escravos, seja de governos autoritários ou quaisquer outras ameaças que possam vir a surgir, das quais nós não nos damos conta pelo fato de algumas características e valores humanos terem sofrido alterações, inversões, que, ao longo da tradição, forjaram um novo indivíduo que pode não estar pronto para agir diante das novas ameaças.

Fazendo constantes resgates históricos, Arendt busca compreender em quais momentos houve um rompimento com o fio da tradição e quais eventos dentro da história podem nos servir como exemplo e chave de leitura que iluminem possíveis caminhos a serem seguidos. Como disse Arendt:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> Do ponto de vista do homem, que vive entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde 'ele' está, e a posição 'dele' não é o presente, na sua acepção usual, mas antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças a sua luta constante, a sua tomada de posição entre o passado e o futuro. (ARENDT, 1981, p. 37).

Sabemos que a questão da tradição é polêmica. Quem quer que defenda a tradição é logo identificado como conservador. Quem compreende a importância do mundo que foi criado entende que, mesmo com defeitos, fomos capazes de criar um mundo que existe para além de cada vida individual, onde histórias acontecem e são contadas criando memórias e gerando uma série de acontecimentos os quais sabemos como começam, mas não temos como saber como terminam.

O fato de estarmos neste entre faz com que o passado perca a sua importância como algo que poderia dar previsibilidade e segurança para a vida no mundo. Como Arendt lembra Tocqueville: "Quando o passado cessa de lançar luz sobre o futuro, o espírito humano vaga na escuridão. Isso não significa, claro, que o passado deixou de existir e de ser relevante, mas que perdeu sua validade inquestionável. E, apesar de eu duvidar muito de que, por isso, a mente do homem deva vagar nas trevas e na escuridão, devo admitir que o futuro, da mesma forma, perdeu muito da sua já bem precária previsibilidade. O fato simples, mas significativo, de que a arte moderna e a ciência moderna começaram suas carreiras espetaculares muito antes da Primeira Guerra Mundial, ou antes de qualquer evento drástico ter ocorrido no âmbito político, parece demonstrar que, para o bem ou para o mal, essa quebra na tradição – ou seja, a perda de normas e regras gerais – não pode ser desfeita" (ARENDT, 2020, p. 377). É interessante pensar se essa percepção de bem ou mal muda de acordo com quem enxerga essas perdas das normas e regras. Muitas dessas normas e regras provavelmente oprimiam muitas pessoas. Há oportunidades de se enxergar no passado possibilidades de maneiras de como não agir.

A ação é de fato imprevisível e talvez seja por isso que, desde os gregos, inspire tanta desconfiança por parte dos homens e mulheres que tentaram por vezes substituir a ação pela fabricação.

Arendt percebeu, em alguns pontos da história, mudanças de curso que podem ter produzido os efeitos que sentimos agora. Claro que tais alterações não se desenrolam de maneira contínua e sem mudanças, mas dão origem a eventos que produzem choques e alteram o curso da humanidade. Para a ação acontecer, ela precisa da segurança do mundo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

e das estruturas montadas dentro do artifício humano. A pluralidade é a condição primordial para a ação; só em conjunto com os demais indivíduos podem uma ação e um discurso de desenrolar. E é por isso que os resgates históricos têm tanta importância para as explicações de Arendt: agir não é apenas cumprir tarefas dentro do mundo, a ação para ser uma ação precisa da pluralidade e precisa de um mundo que lembre de seu feito, e que, se esse feito for digno, que seja memorizado e posteriormente contado para que não seja esquecido.

Até agora, parece que os homens e mulheres têm conseguido se adaptar às rápidas transformações que a sociedade vem experimentando. Nunca na história as transformações foram tão velozes e tão disruptivas. Parece que, agora, os novos desafios relacionados à inteligência artificial têm colocado em questão a própria condição humana. Será que chegamos em um ponto de inflexão que mudará a nossa própria natureza?

Os desafios que esta nova tecnologia apresenta são inúmeros. Desde o clássico medo do potencial disruptivo que a tecnologia pode ter no mercado de trabalho até mesmo implicações em diversas outras áreas. A inteligência artificial pode ser muito boa e encurtar mais ainda o tempo do labor e do trabalho, mas a tecnologia é tão sofisticada que impõe uma série de dilemas éticos.

E uma questão importante que surgiu no debate público foi a capacidade dessas inteligências artificiais de criarem as chamadas *deep fakes*, que são imagens falsas de qualquer pessoa performando o que quer que o *input* for fornecido à tecnologia. Sofremos muito nos recentes anos com as *fake News*. Ainda é cedo para dizer o efeito prático que eles tiveram nas eleições mundo afora, e mesmo na opinião pública, mas é conhecido que a maneira com que as pessoas se informam mudou. Assim, se o senso comum antigamente era em grande parte formado por uma mídia tradicional, hoje o mesmo já não pode ser dito. Por um lado, é interessante que o acesso a diversas informações tenha se democratizado, mas, por outro, qualquer informação, mesmo que sem ter sua veracidade confirmada, pode circular. Além disso, quando uma pessoa transmite uma informação alarmante mas falsa, ela se sente contribuindo, de uma certa maneira, ajudando a alertar outros. Isso tem um efeito cascata que faz com que falsas informações bombásticas circulem mais do que as informações corretas. Os dilemas éticos que os diferentes usos da inteligência artificial vão apresentar vão depender de em que campo esta tecnologia for usada.

No RH de empresas, por exemplo, sistemas de inteligência artificial têm reproduzido padrões de preconceito encontrados entre os humanos, o que não parece ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

nenhum espanto já que essas ferramentas são alimentadas por humanos que reproduzem seus preconceitos. No campo da educação, resta saber como os professores saberão lidar com essas ferramentas para aprimorar o aprendizado ao invés de encurtá-lo. O mundo está mudando e essas ferramentas aos poucos vão se democratizando e popularizando. Devemos, sim, questionar seu uso e nos mantermos atentos, mas não há como nos alienarmos.

A professora e pesquisadora da *North West University* (da África do Sul), Chantelle Gray, escreveu em 2022 um texto chamado *Algopopulism and recursive conduct: grappling with fascism and the new populisms vis-à-vis Arendt, Deleuze and Guattari, and Stiegler*, no qual faz um paralelo entre esses autores, o que pode ser um avanço, não no sentido de melhora, mas no sentido de levar adiante alguns pensamentos e debates propostos por Arendt.

Gray propõe que Arendt e Deleuze se complementam em alguns aspectos. No texto, ela discute os sistemas de crédito social, como o apresentado no episódio "Nosedive" da série Black Mirror, e como eles estão presentes sob várias formas em nossa sociedade, como avaliações em mídias sociais e classificações de anfitriões do Airbnb. Gray também menciona o sistema de crédito social na China, que é uma iniciativa do governo para incentivar o comportamento confiável e a promoção da confiança.

No entanto, destaca que esses sistemas também são mecanismos de disciplina e controle, o que pode levantar questões sobre voluntariedade, vigilância e segurança. Mais adiante, Gray usa o infame *QAnon Shaman* – um seguidor da teoria da conspiração QAnon que participou do ataque ao Capitólio dos EUA em 6 de janeiro de 2021 – como exemplo que destaca como a pandemia de Covid-19 desempenhou um papel na popularização do movimento QAnon e como ele distorce realidades culturais e sociopolíticas em um esquema ideológico.

À medida que o mundo começa a tentar “conviver” com a Covid-19 e a vida “normal” retoma, embora de forma um pouco alterada, muitas pessoas estão tentando lidar com os últimos dois anos, contextualizando onde estamos e para onde podemos estar indo. Mas, com tantas opiniões opostas, é mais difícil do que se pode imaginar. Por um lado, há pessoas como o filósofo Giorgio Agamben que, nos primeiros meses da pandemia, escreveu um texto no qual afirmou que a pandemia da Covid-19 era "uma suposta epidemia de coronavírus" encontrada com "medidas de emergência frenéticas, irracionais e totalmente infundadas” – pouco mais do que uma desculpa para os governos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

de todo o mundo “usarem um estado de exceção como um paradigma normal para o governo” (AGAMBEN, 2020a).

Dado o que sabemos sobre o 11 de setembro e a subsequente “guerra ao terror”, que foi usada para racionalizar a enorme centralização e expansão do poder do Estado e da segurança, esse tipo de afirmação não parece totalmente infundado, embora prematuro.

Agamben escreveria vários textos desse tipo, declarando vociferadamente em um que a vacina é “uma espécie de símbolo político-religioso destinado a criar discriminação entre os cidadãos” através de “jargão fascista” que compara pessoas hesitantes em relação à vacina a “portadores de uma estrela amarela virtual” (AGAMBEN, 2021). Embora muitos filósofos tenham reagido fortemente contra Agamben, especialmente Jean-Luc Nancy, até mesmo aqueles que foram simpáticos no início traçaram a linha aqui porque, como Benjamin Bratton apontou, cada texto se tornou “mais absurdo e estridente que o anterior” (BRATTON, 2021). Bratton, na verdade, comparou o post de Agamben com o da congressista americana Marjorie Taylor Greene, influenciada pela QAnon, que havia tweetado algo muito próximo aos sentimentos de Agamben alguns meses antes dele.

Agamben teria caído sorrateiramente em sentimentos populistas de direita? Ele teria sido “incapaz de dar conta da realidade epidemiológica da contágio mútuo” porque estava muito ligado “a um conjunto insustentável de fórmulas, reflexivamente suspeito de quantificação proposital” e, como resultado, incapaz de articular “uma ética de um comum imunológico”, como afirma Bratton (2021)?

Talvez ele tenha caído nas garras do poder dos algoritmos e das formas como eles priorizam certos tipos de conteúdo com base em históricos de pesquisa para individualizar os *feeds* de mídia social? Ou seria a Covid-19 de fato uma “plandemia”, como o documentário de mesmo nome lançado nos primeiros meses da pandemia anuncia? E é fascismo? E, se sim, quem são os fascistas? Não há respostas simples, mas cada um desses três exemplos está, pelo menos de alguma forma, relacionado com o populismo e o fascismo.

Gray lembra que Arendt acreditava que os quadros políticos e morais existentes não eram suficientes para entender a ascensão do fascismo e do totalitarismo. E tentou oferecer um novo quadro filosófico que proporcionasse uma perspectiva fresca sobre a natureza da vida política, que distinguisse entre autoritarismo, totalitarismo e fascismo, sendo o fascismo a forma extrema que combina os piores aspectos tanto do autoritarismo quanto do totalitarismo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

Arendt argumentou que a figura do espião se tornou internalizada e constituía a realização prática do estado totalitário, permitindo o escudo do "verdadeiro segredo" do estado totalitário, os campos de concentração, dos olhos de seu próprio povo, bem como de todos os outros. Arendt afirmou que o isolamento é o início do terror e seu terreno mais fértil, tornando a ação e a ajuda mútua impossíveis. Para um regime fascista funcionar, ele deve transformar classes em massas, o que se baseia no isolamento, porque as classes ainda permitem conexão humana e um senso de camaradagem por meio de alianças de classe.

A análise de Arendt da figura do espião e seu papel no estado totalitário é uma contribuição importante para entender a natureza do fascismo e do totalitarismo. Em outras palavras, ao invés de ser relegado à esfera da polícia secreta, a figura do espião se torna um modo internalizado de ser, pois a sensação generalizada de estar sendo espionado faz da suspeita um mecanismo de sobrevivência e a espionagem, o dever assumido de todo nacional, seja em casa ou no exterior. A figura do espião constitui, assim, a realização prática do estado totalitário, pois é a espionagem que permite que o "verdadeiro segredo" do estado totalitário – ou seja, "os campos de concentração" e outros "laboratórios no experimento da dominação total" – seja protegido "dos olhos do seu próprio povo e de todos os outros" (ARENDT, 1989, p. 436). Isso, Arendt oferece, é um dos fatores centrais para argumentar que "o governo totalitário nos confronta com um tipo totalmente diferente de governo" (ARENDT, 1989, p. 461).

A diferença, gerada pela figura do espião, é a de que o totalitarismo mobiliza o isolamento através de um modo generalizado de espionagem que despoja as pessoas tanto da solidão quanto da companhia, tornando a ação e a ajuda mútua impossíveis. Em suas palavras: "O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é seu terreno mais fértil; sempre é seu resultado" porque "a banda de ferro do terror total não deixa espaço para" uma "vida privada" assim como "a auto-coerção da lógica totalitária destrói" a "capacidade de experiência", pensamento e ação de uma pessoa (ARENDT, 1989, p. 474). Não é suficiente, portanto, deslocar o centro de poder do militar para a polícia secreta para realizar o fascismo. Em vez disso, toda a nação precisa funcionar como a polícia secreta, porque isso sozinho é o que garante o isolamento de massa e, concomitantemente, a obediência de massa.

Gray aponta que a transformação na subjetividade para uma espionagem generalizada é o gênio da análise de Arendt, e é precisamente a figura do espião que é o elemento ontológico, "tanto visível quanto invisível, tanto fenomenal quanto não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

fenomenal". Como Gray lembra que Derrida falou em suas entrevistas, há um *priori* histórico invisibilizado e estruturante. Isso é especialmente importante para entender a governamentalidade algorítmica e sua dependência da vigilância, que Gray defende com o termo *algopopulismo*.

Gray discute como os algoritmos têm implicações geopolíticas e filosóficas significativas e são fundamentais para a disseminação da política populista e autoritária. Há uma longa história entre tecnologia e populismo, e a governamentalidade algorítmica efetua uma conduta destrutiva, que faz emergir disso uma racionalização, elaboração e centralização do poder e das relações de poder. A transição para a governamentalidade algorítmica é caracterizada pela convergência de cinco desenvolvimentos principais, e essa mudança é importante para pensar sobre novas formas de populismo e fascismo, pois os algoritmos são imbricados conosco em processos de criação de mundo.

Além disso, Gray também discute como a perda de conhecimento, tanto através da mecanização do trabalho quanto do consumo e digitalização, cria condições para o surgimento de populismos, especialmente quando algoritmos são usados, e isso leva à proletarização generalizada da sociedade. Esse processo é responsável pelo surgimento do "algopopulismo", que é uma forma de política com traços fascistas impulsionada por algoritmos e que gera uma paralisia do espírito humano, interrompendo processos tanto individuais quanto coletivos de sublimação, levando a uma destruição das sociedades. Gray argumenta que, apesar desse novo tipo de governamentalidade não ser exatamente fascismo, tem traços do mesmo e apresenta uma nova forma de controle e direção das classes em massas, como argumentou Arendt em *Origens do Totalitarismo*; resta saber se seremos capazes de nos adaptar de forma resiliente e se saberemos resistir a esses mecanismos de controle. Qual o antídoto para a velha questão sobre a capacidade humana de agência, quando nosso *input*, como dos algoritmos, é tão feito sob medida para produzir efeitos desejados?

Arendt falou sobre a capacidade do ser humano em se adaptar em uma conferência e parecia esperançosa:

> Tem sido questionado se uma sociedade pode se adaptar rapidamente e de forma espontânea a um conjunto completamente novo de circunstâncias. Estou muito inclinada a dizer que os seres humanos – condicionados como são, por definição – podem se ajustar voluntária e rapidamente. O homem não é apenas condicionado pelo seu ambiente; ele também condiciona. Esse ciclo particular, que agora é chamado de feedback, é bastante óbvio ao longo da história da raça humana. O homem sempre se adaptou às novas condições com mais rapidez do que se julga capaz. Uma vez que o ambiente realmente mudou, somos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

> condicionados – mesmo que não saibamos, mesmo que possamos saber muito pouco sobre as condições que nos moldaram. (ARENDT, 2020, p. 375).

Resta saber se haverá mundo para os homens e mulheres poderem se adaptar. As transformações têm colocado cada vez mais a vida humana em risco, então, por mais que tenhamos a capacidade de nos adaptar às circunstâncias novas e adversas, se não houver mais mundo, não teremos espaço para poder nos adaptar. A constante busca por vida fora da terra e condições mínimas de sobrevivência parecem indicar que alguns de nós se dão conta de que destruímos as coisas de forma bem mais veloz do que as construímos. E que, muitas vezes, a própria construção pode ser a degradação. O caminho da adaptação parece que será árduo e requererá a destruição de mundos.

A dúvida cartesiana produziu alguns efeitos e contribuiu para que os homens e mulheres buscassem dentro de si a certeza que antes vinha o mundo. Antes de Descartes os indivíduos buscavam compreender a realidade através do senso comum. Era assim que as pessoas ajustavam suas percepções individuais com as demais e, assim, o senso comum era criado, desempenhando grande papel na percepção da realidade. Arendt mesmo observa que, quando o senso comum está em declínio, há um recrudescimento das religiões e superstições.

A partir de Descartes, a certeza passou a vir de se observar a possibilidade de se duvidar como uma certeza. Com esse mergulho para dentro de si e a pretensão de que só podemos conhecer o que conseguimos fazer, a ciência como a compreendíamos mudou radicalmente para uma ciência de criação e observações de processos. Arendt pensou sobre a hierarquia das atividades humanas e como cada época elegeu o que era visto como alto na hierarquia das atividades humanas e o que não tinha valor. Para ela, a mais alta posição na nossa sociedade é a do *animal laborans*, cuja única preocupação é a manutenção da vida através do consumo desenfreado.

Desde os gregos, a contemplação vem sofrendo mudanças dentro da hierarquia das atividades humanas; ora seu valor é invertido, ora ocupa o mais alto grau dentro das atividades humanas. Ao identificar a queda da contemplação em todas as esferas da nossa sociedade, Arendt teme que sejamos presas fáceis de governos autoritários ou mesmo de avanços tecnológicos produzidos por uma ciência que é a última a pensar sobre as implicações políticas de suas criações, assim como os cientistas são os últimos a serem consultados sobre o uso de suas criações.

As preocupações de Arendt e seus alertas parecem fazer ainda mais sentido hoje em dia, na medida em que estamos transformando o mundo de maneira tão veloz que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

sequer somos capazes de registar subjetivamente as mudanças em nossas consciências. Os políticos profissionais já não são capazes de compreender os desenvolvimentos tecnológicos e não sabem mais defender o mundo e os homens e mulheres de uma maneira geral das próprias criações dos indivíduos. Nunca, na grande história, estivemos tão perto do ponto de não retorno em relação às mudanças climáticas, o que coloca toda a vida humana e o mundo em risco.

A humanidade está diante de uma série de desafios os quais não está preparada para resolver e sequer tem um plano de ação. De um lado, a exploração da Terra, que tem como efeito a produção de gases do efeito estufa e o aumento dos eventos climáticos extremos. De outro, vemos no mundo uma insurgência de governos autoritários que, munidos de altas tecnologias de controle, conseguem fazer vigilância em suas populações de maneira a dar inveja a qualquer governo totalitário.

Para que haja ação e discurso, precisamos conservar o mundo. Isso não quer dizer não estar aberto a mudanças, mas que essas mudanças precisam de alguma base, de alguma estrutura, nem que seja um ponto de partida seguro. O mundo foi a casa do animal humano durante muito tempo e ainda não temos outra localização de morada, por maiores que sejam nossos esforços em direção ao extraterrestre. A resposta prática tem que vir dos líderes e políticos profissionais, mas cabe aos homens e mulheres pensar sobre o que estamos fazendo e para onde queremos ir.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

7
Referências

AGAMBEN, G. 2020. The invention of an epidemic (column entry). **Quodlibet**, 26 February. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia. Acesso em: 23 nov. 2022.

AGAMBEN, G. 2021. Second-class citizens (column entry). **Quodlibet**, 16 July. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-cittadini-di-seconda-classe Acesso em: 23 nov. 2022.

AHMED, S. 2019. The messy truth about social credit. **Logic**. 1 May. Disponível em: https://logicmag.io/china/the-messy-truth-about-social-credit/. Acesso em: 23 nov. 2022.

AMOORE, L.; PIOTÜKH, V. **Algorithmic life**: calculative devices in the age of big data. London; New York: Routledge, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.4324/9781315723242. Acesso em: 23 nov. 2022.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo: Ed, Universidade de São Paulo, 1981.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. **A vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. New York: Viking Press, 1968.

ARENDT, Hannah. **Eichamnn em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo, Perspectiva, 2005b.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo, Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

ARENDT, Hannah. **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

ARENDT, Hannah. **Pensar Sem Corrimão**. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra e ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo, n. 7, 2005b.

ARGENTINO, M-A. QAnon and the storm of the U.S. Capitol: the offline effect of online conspiracy theories. **The Conversation**. 7 January, 2021. Disponível em: https://theconversation.com/qanon-and-the-storm-of-the-u-s-capitol-the-offline-effect-of-online-conspiracy-theories-152815. Acesso em: 23 nov. 2022.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2018.

BEINER, R. Hannah Arendt – sobre 'O Julgar'. *In*: ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. *In*: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Thovsand Oaks: Sage Publications, 2003.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. *In*: BERLIN, I. **Quatro ensaios sobre liberdade**. Brasília: UNB, 1981.

BRATTON, B. 2021. Agamben WTF, or how philosophy failed the pandemic [blog]. **Verso**. 28 July. Disponível em: https://www.versobooks.com/blogs/5125-agamben-wtf-or-how-philosophy-failed-the-pandemic. Acesso em: 23 nov. 2022.

D'ENTRÈVES, MP. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London, New York: Routledge, 1993.

DERRIDA, J. Spectrographies. *In*: DERRIDA J.; STIEGLER, B. (eds). **Echographies of television**: filmed interviews. Cambridge: Polity Press, 2002.

DILLET, B. Proletarianization, deproletarianization, and the rise of the amateur. **Boundary 2**, v. 44, n. 1, 2017, p. 79-105. Disponível em: https://doi.org/10.1215/01903659-3725881. Acesso em: 23 nov. 2022.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA

DUARTE, André. Direito a ter Direitos como Performatividade Política: reler Arendt com Butler. **Caderno CRH**. Salvador, 2014.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o Pensamento `da' Comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. **O que nos faz pensar**, n. 29, maio 2011.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**: Revista de filosofia online, ano 5, n. 9, jan./jun. 2013.

DUARTE, André. **Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo**: Repensar a Ética e a Política. Curitiba: PUCPRESS, 2016.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. **Cadernos de Filosofia Alemã**: Crítica e Modernidade, v. 21, n. 3, p. 13-27, 2016.

FRECCERO, C. Queer spectrality: haunting the past. *In*: PILAR BLANCO, M.; PEEREN, E. (eds). **The spectralities reader**: ghosts and haunting in contemporary cultural theory. London; New York: Bloomsbury Press, 2013.

GRAY, Chantelle. Algopopulism and recursive conduct: grappling with fascism and the new populisms vis-à-vis Arendt, Deleuze and Guattari, and Stiegler. **Acta Academica**, v. 54, 2022. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2415-04792022000300008. Acesso em: 23 nov. 2022.

GRAY, Chantelle. **Anarchism after Deleuze and Guattari**: fabulating futures. London, New York: Bloomsbury, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.5040/9781350132429. Acesso em: 23 nov. 2022.

KALPOKAS, I. **Algorithmic governance**: politics and law in the post-human era. London: Palgrave Macmillan, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-030-31922-9. Acesso em: 23 nov. 2022.

LOUCAIDES, D. 2019. What happens when techno-utopians actually run a country. WIRED, 14 February. Disponível em: https://www.wired.com/story/italy-five-star-movement-techno-utopians/. Acesso em: 23 nov. 2022.

MARX, Karl. **O Capital.** São Paulo: Boitempo, 2011.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Lafonte, 2017.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 2011705/CA