



AÇÃO, TRABALHO E LABOR SEGUNDO HANNAH ARENDT

ACTION, WORK AND LABOR ACCORDING TO HANNAH ARENDT

Ricardo Luiz de Souza¹

Resumo

Os conceitos de ação, trabalho e labor, e as diferenças entre eles são de fundamental importância para a compreensão do pensamento político e filosófico de Hannah Arendt. A autora também foi uma estudiosa dos vínculos entre tradição e modernidade, pensando a modernidade, frequentemente, por meio de uma sensação de perda, sem que possa, com isto, ser meramente definida como conservadora. Meu objetivo é estudar como Arendt pensa os conceitos de ação, trabalho e labor e os diferencia, tomando como ponto de partida uma análise crítica do pensamento de Karl Marx, definido por ela como o momento em que a tradição política sofreu uma ruptura irreversível. E meu objetivo, igualmente, é salientar como a análise que a autora faz da modernidade possui vínculos com os referidos conceitos, bem como tal análise é estabelecida a partir da diferenciação estabelecida entre eles.

Palavras-chaves: Trabalho; Modernidade; Tradição.

Abstract

The concepts of action, work and labor, and the differences between the three are of fundamental importance to the understanding of Hannah Arendt's political and philosophical thinking. The author was also a scholar of the links between tradition and modernity, thinking of modernity often through a sense of loss, without being able to be merely defined as conservative. My goal is to study how Arendt thinks the concepts of action, work, and labor and differentiates them, starting with a critical analysis of Karl Marx's thinking, defined by it as the moment when the political tradition has suffered an irreversible rupture. And my goal

¹ Mestre em Sociologia pela UFMG, Doutor em História pela UFMG e Pós-Doutor em História pela UNESP. Professor do UNIFEMM e FAMINAS. Autor de 55 livros e 53 artigos publicados em revistas acadêmicas.
Autor para correspondência. E-mail <riclsouza@uol.com.br>.

is also to emphasize how the author's analysis of modernity has links to these concepts, as well as such analysis is established from the differentiation established between them.

Keywords: Work; Modernity; Tradition.

Hannah Arendt, como acentua Hansen (1993, p. 14), certamente não era marxista e tinha muito pouca simpatia pelo marxismo em todas suas formas, “ortodoxa” ou “crítica”, “soviética” ou “ocidental”. Mas Karl Marx, segundo Arendt, representa melhor que nenhum outro pensador a ruptura representada pela modernidade, ao mesmo tempo em que se situa em sua base. A narrativa filosófica arendtiana, segundo Fine (2001, p. 101), segue o seguinte delineamento: a forma tradicional da filosofia, que tem sua origem em Platão, vê os acontecimentos da esfera humana em termos de “trevas, confusão e decepção”, e efetua a busca pela Verdade, pela Beleza e pela Justiça além da esfera mundana das necessidades empíricas, ao passo que Hegel e Marx recolocam a filosofia neste mundo e a reconectam com a vida política e social dos seres humanos.

Marx efetua, segundo Arendt, ao glorificar a violência e ao situar o trabalho no centro da esfera política, uma negação radical dos pressupostos do pensamento grego. Afirma, então, a autora: “A teoria das superestruturas ideológicas de Marx, assenta-se, em última instância, em sua hostilidade antitradicional ao discurso e na concomitante glorificação da violência” (ARENDR, 1972, p. 50). E é tal concepção que Arendt busca contestar, ao dissociar política e atividade econômica, associando-a a reflexão e à ação individual, acentuando: “A sociedade é a 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” (ARENDR, 1981, p. 56). Fazendo isto, porém, ela cria uma perspectiva aristocrática da *polis*, não mais aceitável. Kohn (2008, p. 15) acentua:

O fato de o marxismo ter rompido a autoridade da tradição era uma condição maximamente negativa do totalitarismo bolchevique. O fato de nem a tradição nem a sua autoridade poderem ser restauradas no mundo pós-totalitarista era decisivo para Arendt.

A ruptura promovida por Marx é associada, portanto, à ruptura promovida pelo totalitarismo. E Arendt, como ressalta Duarte (2000, p. 94), não compartilha das esperanças relacionadas a esta ruptura:

Se Arendt e Marx concordam quanto aos efeitos desumanizadores do trabalho sobre o trabalhador, ela não guardava qualquer expectativa quanto à possibilidade de sua abolição em uma sociedade futura, organizada a partir da socialização dos meios de produção e da abolição da propriedade privada.

Mas, que ruptura, afinal, Marx promoveu? A obra de Marx representa o ponto de chegada da tradição clássica, o que Arendt (1972, p. 43) acentua: “A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx”. Mas representa, também, o ponto no qual esta foi destruída, o que Arendt (p. 44) acrescenta: “O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política”. Segundo Arendt (2006a, p. 70), o grande mérito de Marx consiste em fundar a vida pública e o ser do homem no trabalho e não na família. Por outro lado, Marx, segundo Arendt (p. 253), queria conferir à política a dignidade da história e ao trabalho a dignidade da produtividade, mas o certo, conclui ela, é que ele pôs tudo a perder. E isto ocorre na medida em que ele, segundo Arendt (1981, p. 117) valoriza o trabalho em detrimento da ação:

O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como *animal laborans* para levá-lo depois a uma sociedade na qual este poder, o maior e mais humano de todos, já não é necessário. Resta-nos a angustiada alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva.

Alves Neto (2008, p. 256) acentua:

Hannah Arendt considera que ninguém melhor que Karl Marx anteviu e analisou as implicações da introdução do conceito de processo na atividade fabricadora, mas ele não teria sido capaz de perceber o caráter desastroso dessas consequências para o lado público do mundo.

Marx soube, então, perceber e delinear os pressupostos da modernidade, mas contribuiu, de forma desastrosa, para sua consolidação. Para Arendt, segundo Chenavier (2001, p. 303), Marx soube revelar o caráter desmesurado do “processo vital da sociedade”, mas a contradição marxiana, segundo ela, foi tentar resolver o problema a partir da ampliação deste mesmo caráter a partir do desenvolvimento supostamente ilimitado das forças produtivas. O que, portanto, para Marx, seria a solução, é visto por Arendt como o cerne problemático da modernidade. Arendt (2007, p. 74) acentua: “O que os tempos modernos esperavam de seu Estado e o que esse Estado fez, de fato, em grande escala foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais” ou “para a produção comum de mercadorias necessárias para uma vida ‘feliz’. Tal libertação ocorreu,

efetivamente, mas pode se transformar cada vez mais em maldição. Afinal, Arendt (1990, p. 174) ressalta: “O crescimento econômico pode, algum dia, vir a ser antes uma maldição do que uma benção, e, em nenhuma condição, pode levar à liberdade ou servir como prova de sua existência”!

Arendt diferencia pensamento e cognição. Segundo ela, “a cognição sempre tem um fim definido, que pode resultar de considerações práticas ou de mera curiosidade; mas, uma vez atingido esse fim, o processo cognitivo termina”. Já o pensamento não é prático, não gera um conhecimento que possa tornar-se útil_ isso é função da cognição_ e a “filosofia utilitária do *homo faber*” não se cansa, segundo ela, de proclamar a inutilidade do pensamento. (1981, p.184) Ainda segundo Arendt (1972, p. 113), “nem a liberdade nem qualquer outro significado podem ser jamais o produto de uma atividade humana no sentido de que a mesa é, evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro”. A autora ainda acentua: “Do ponto de vista de ‘prover o próprio sustento’, toda atividade não relacionada com o labor torna-se ‘hobby.’” (1981, p. 140). Toda e qualquer atividade que não esteja diretamente relacionada à sobrevivência perde, assim, seu caráter essencial, tornando-se secundária. A valorização do trabalho representa, portanto, a desvalorização do pensamento e da liberdade que lhe é própria; consequência da ruptura promovida por Marx. A partir desta ruptura, para Arendt, segundo Gottsenen (1994, p. 78), a existência do *homo politicus* tem sido eclipsada na era moderna primeiro pelo *homo faber* e, mais recentemente, pelo *animal laborans*, devendo, porém, ser restaurado seu predomínio. E Arendt (1981, p. 232) acentua: “Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação era visível em todos os argumentos contra a ‘democracia’, os quais, por mais coerentes e racionais que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política”. E acrescenta:

Toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de “instrumentalidade”.

É decisivo no pensamento de Arendt, portanto, o contraste entre vida econômica e vida política, com a ação política dissociando-se da ação produtiva. Consiste, nas palavras de Jovenel (1978, p. 193), em um “contraste que representa a discussão pública moderna, alimentada por todas as preocupações materiais que, segundo assevera essa escritora, costumavam permanecer na obscuridade familiar, mas hoje são espalhadas pela praça”. O que tornam dramáticas, ainda, as consequências da valorização do trabalho feita por Marx é o fato



de o trabalho, segundo Arendt (1989, p. 527), ser apolítico por definição: “O homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política’. E segundo ela, ainda, “historicamente, a última esfera política, o último lugar de reunião, que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber*, é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos” (ARENDR, 1981, p. 175). A esfera pública correspondente ao trabalho, portanto, é o mercado, enquanto a esfera pública correspondente ao ócio é a assembleia. Arendt reafirma, assim, sua concepção aristocrática da política. Valle (2005, p. 59) acentua a distinção arendtiana entre o mundo do trabalho e o mundo da política:

Arendt posiciona-se de forma totalmente contrária à crença de que por meio do labor e do trabalho_ indispensáveis à manutenção da vida_ seja possível vislumbrar a “excelência” destinada à política, única instância capaz de “transcender a mortalidade terrena” pela realização de um “mundo comum”.

Mas o que ocorreu, segundo Arendt (1981, p. 146), foi a ocupação_ o que, no caso, significa a destruição_ da esfera pública pelo *animal laborans*:

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público.

Na obra de Arendt, segundo Taminiaux (1992, p. 132), os fatos que constituem a atividade de fabricação ou reprodução são definidos de maneira unívoca, ao passo que a ação é subtraída à univocidade e marcada pela ambiguidade. Com isto, a esfera do trabalho ignora a pluralidade que caracteriza a esfera política e a torna necessariamente ambígua. E mesmo a estabilidade que caracterizaria a esfera do trabalho, definida em oposição à instabilidade permanente da esfera política, marcada que é pela ação e pelo diálogo, revela-se enganosa. É Arendt (1981, p. 303) quem acentua: “Seja como for, a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre a contemplação e a ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos”. Mas tal experiência, ressalta Arendt (p. 306), traz consequências dramáticas:

A convicção de que a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas de uma descoberta demonstrável e, portanto, não leva a resignação, mas a uma atividade redobrada ou ao desespero.

Arendt (p. 333) acentua que: “O único fato de que podemos estar seguros é que a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a inversão precedente entre a vida e o mundo veio a ser” de acordo com ela “o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno”. Com isto, o conceito platônico de modelo, baseado no elogio da contemplação, foi substituído pelo conceito de processo, sendo esta, segundo Arendt (1981, p. 309), outra consequência do triunfo da esfera do trabalho: “No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo”. Afinal, possui validade apenas aquilo que é fabricado, e não aquilo que é pensado, mas, novamente, é construída uma estabilidade ilusória, o que Arendt (p. 313) acentua: “A ideia de que só aquilo que vou fazer será real_ perfeitamente verdadeira e legítima na esfera da fabricação_ é sempre derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado”.

Para Arendt, segundo Nancy (2001, p. 197), o trabalho é, por si próprio, estranho à esfera propriamente humana, qual seja, a esfera da cidade e do espaço político. Mas, segundo Arendt (2006a, p. 413) a emancipação das classes trabalhadoras significa, essencialmente, não o domínio das massas, mas a transformação do trabalho em algo público e político. Com isto, trabalhar deixa de ser uma atividade privada para se transformar em algo público, com a necessidade, então, sendo introduzida na ação política. Arendt (1981, p. p. 90) alerta: “A distinção que proponho entre labor e trabalho é inusitada”. Tomemos, então, a fundamental distinção efetuada pela autora entre labor, trabalho e ação:

O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história.

O trabalho diferencia-se do labor, portanto, a partir da durabilidade de seus produtos: “Vistos como parte do mundo, os produtos do trabalho_ e não apenas os produtos do labor_ garantem a permanência e a durabilidade sem as quais o mundo simplesmente não seria possível” (p. 105). Correia (2001, p. 233) acentua:

No que diz respeito ao trabalho, o único elemento que goza de relativa durabilidade é o processo. Enquanto a durabilidade empresta uma certa independência aos objetos em relação aos homens que os produziram e os utilizam, a assimilação dos produtos destinados ao consumo pelos organismos vivos os destituem de qualquer existência independente.

Já o labor, diferentemente do trabalho, é incapaz, por si só, de estabelecer uma rede de relações sociais, já que o corpo, nele, “concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento” (ARENDDT, 1981, p. 127). Por isso, finalmente, a atividade dos seres que a ele se dedicam é naturalmente limitada: “O *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas ainda é servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a terra” (p. 152). Para Arendt, segundo Taminiaux (1992, p. 42), a atividade do trabalhador interrompe, viola, subjuga ou destrói os processos naturais. E gera, com isto, a distinção básica entre trabalho e labor. Arendt (1981, p. 99) diferencia:

Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”.

E diferencia ainda:

Ao contrário do processo de *trabalhar*, que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo (p. 109).

Arendt (p. 319) acentua: “De modo geral, a mais antiga convicção do *homo faber* _de que ‘o homem é a medida de todas as coisas’_ foi promovida ao posto de lugar-comum universalmente aceito”. Com isto, contudo, temos uma inversão radical no que tange aos ideais ligados às diferentes esferas da vida humana. Se o ideal da política é a liberdade e o ideal do trabalho é a permanência, o ideal do labor é a abundância, e é este ideal, segundo Arendt (p. 138), que tem prevalecido no mundo moderno: “Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*”. Arendt (p. 167) acentua: “A perplexidade do utilitarismo é que se perde na cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade”. E para Arendt, segundo Santalices (1999, p. 66), a



utilidade como ideal conduz ao utilitarismo, posição extrema e paradoxal, na qual nada vale por si próprio e possui sentido, uma vez que é apenas um meio para a obtenção de outra coisa que, uma vez alcançada, sofrerá a mesma degradação, ou seja, sua redução à categoria de objeto de uso, com o utilitarismo gerando, por fim, o relativismo universal de todos os valores e a perda do valor intrínseco em geral. E Zuben (1989, p. 159), da mesma forma, acentua:

Enquanto *homo faber*, o homem instrumentaliza, vale dizer, constrói um mundo de coisas-utensílios, ele emprega todas as coisas como instrumentos; isso acarreta um rebaixamento das coisas à categoria de meios e perdem seu valor em si (seu significado); ou então, seu significado é definido pela sua serventia.

Mas é o ideal da abundância, que ignora o valor das coisas e as vê apenas como algo a ser utilizado ou consumido, o que coloca em risco a própria sobrevivência da civilização. Afinal, o mundo para Arendt, lembra Bernstein (1996, p. 312), não é uma totalidade de objetos, nem uma totalidade de fatos e, sim, um artefato humano produzido pelo trabalho de seres humanos. A adoção da abundância como ideal supremo está na origem da sociedade de consumo, o que transforma a durabilidade, de pressuposto para a existência de um mundo em comum, a obstáculo ao desenvolvimento. É o que Arendt (1981, p. 265) acentua:

Nas condições modernas, a bancarrota decorre não da destruição, mas da conservação, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cuja velocidade em constante crescimento é a única coisa constante que resta onde se estabelece este processo.

E Arendt (2006, p. 275) menciona, também, a absorção da produção e dos objetos fabricados _ com sua possível eternidade_ em uma torrente de mudanças na qual tudo é consumido em um metabolismo cada vez mais rápido. Com isto, o fundamento da vida em comum passa a ser o consumo, e não mais a preservação. Segundo Arendt (p. 459), o *circulus vitiosus* da economia moderna é: consumimos para viver, produzimos para consumir, consumimos para produzir e, portanto, consumimos por consumir. Criam-se, a partir daí as bases da sociedade de consumo, cujo fundamento é a substituição da cultura pela diversão. A sociedade de massa, segundo Arendt (1972, p. 257), “não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo”. E tal processo, ressalta Arendt (p. 261), coloca em risco a própria cultura:

A cultura é ameaçada quando todos os objetos e coisas seculares, produzidos pelo presente ou pelo passado, são tratados como meras funções para o processo vital da sociedade, como se aí estivessem somente para satisfazer a alguma necessidade_ e nessa funcionalização é praticamente indiferente saber se as necessidades em questão são de ordem superior ou inferior.

Também a atividade política tem sua sobrevivência ameaçada, como ressalta Cardoso Jr. (2005, p. 85), por entrar no rol das coisas desnecessárias:

Para Hannah Arendt, a natureza competitiva e consumista da sociedade de consumidores que emergiu no início do século XX aprofundou o isolamento individual das pessoas (capazes de consumir), tornou-as até mesmo hostis com relação às atividades políticas, consideradas como desnecessárias” perda de tempo e energia”.

E tal sociedade, por fim, tem no isolamento, como acentua Aguiar (2009, p. 189), uma de suas principais características: “Nas atuais formas de vida, centradas no progresso, a circulação e o consumo dos objetos dispensam a criação de elos e cadeias entre os homens que possam ser chamados de mundo”, isto é, “com capacidade de estabelecer os homens e proteger os homens da natureza e das suas próprias relações”. Arendt (1981, p. 81) acentua: “O único modo eficaz de garantir a sombra do que deve ser escondido contra a luz da publicidade é a propriedade privada_ um lugar só nosso, no qual podemos nos esconder”. É a existência da propriedade, portanto, que permite a sobrevivência da esfera privada. E, ao mesmo tempo, a propriedade é definida por Arendt como fundamento da permanência do mundo, o que Cardoso Jr. (2005, p. 44) acentua: “Para Hannah Arendt, a propriedade, que não deve ser confundida com a riqueza, está na base da constituição das famílias e de todas as civilizações”. E o capitalismo, ao contrário de fortalecer a propriedade como núcleo estruturante das relações sociais, promoveu sua expropriação. Arendt (2006b, p. 183) acentua:

Todas as nossas experiências_ e não teorias ou ideologias_ nos contam que o processo de expropriação, que começou com a ascensão do capitalismo, não cessa com a expropriação dos meios de produção; só instituições legais e políticas independentes das forças econômicas e seu automatismo podem controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes a este processo.

E, buscando definir as origens deste processo, Arendt (2008a, p. 105) as encontra na Revolução Industrial:

Foi somente com a súbita e desconcertante investida dos gigantescos desenvolvimentos técnicos posteriores à Revolução Industrial que a experiência da fabricação atingiu uma predominância avassaladora a ponto de relegar as incertezas da ação ao total esquecimento; foi possível começar a falar em “fabricar o futuro” e

“construir e aperfeiçoar a sociedade” como se se tratasse da fabricação de cadeiras e da construção e reforma de casas.

A análise arendtiana remete, no caso, à análise marxiana. Arendt (2006a, p. 508), assim como Marx, define a revolução industrial como o momento histórico no qual o trabalho se converte em força de trabalho, e ambos veem nela uma potencial desestabilização das estruturas sociais, derivada do reconhecimento da exploração à qual o trabalhador está submetido. A diferença é que, se Marx deposita nesta contestação as suas esperanças de um mundo melhor, Arendt a vê como um mal inerente à dominação do capital. Para Arendt, este tem caráter processual, e, não, estruturante, daí a instabilidade intrínseca ao capitalismo. E, assim como Marx ressalta como o capitalismo enfraquece as tradições que, até então fundamentaram as relações sociais, Arendt (2008b, p. 72) acentua:

Apenas quando o lugar do indivíduo no mundo é determinado pela condição econômica, e não pela tradição, é que ele perde sua moradia. Apenas nesse momento surge a questão do *significado*, nascida da possibilidade de se contestar a própria situação pessoal.

Há, ainda, uma evidente analogia entre as análises que Arendt e Marx fazem da Revolução Industrial no que tange ao desenraizamento por ela promovido, mas Arendt conecta tal processo ao surgimento das massas supérfluas que viabilizariam o surgimento do totalitarismo e marcariam com sua presença os tempos modernos. Assim, segundo Arendt (2006a, p.330), a revolução industrial foi possível devido à exploração e proletarização, ou seja, devido ao desenraizamento e devido ao fato de muitos homens se terem tornado supérfluos. E a ideia de que os homens são supérfluos ou são parasitas que impedem a marcha da história ou da natureza se apresenta pela primeira vez quando está concluída a transformação da sociedade em uma sociedade de trabalhadores (p. 327). Segundo Arendt (2007b, p. 320), um peculiar deslocamento na balança de poder ocorreu durante o que ela chama de Era de Ouro da Segurança, com o enorme desenvolvimento industrial e econômico promovendo o enfraquecimento dos fatores puramente políticos, ao mesmo tempo em que as forças econômicas tornavam-se dominantes no jogo internacional de poder. Tal processo trouxe vantagens materiais que a autora reconhece, embora conteste seus efeitos. E quando Arendt contesta as vantagens derivadas do desenvolvimento capitalista, é toda uma concepção desenvolvimentista que, como ressalta Aguiar (2009, p. 227) está sendo contestada:

Nessa sociedade pautada pelo desenvolvimentismo não se constrói nem se respeita mais o mundo de artifício humano e muito menos as relações humanas. A ação humana assemelha-se, assim, à de qualquer organismo vivo cuja sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas.

E, com isto, é o próprio conceito de progresso enquanto evolução linear rumo a um futuro necessariamente melhor que o passado que é posto em questão quando Arendt (2008b, p. 225) acentua:

O mito do progresso pressupõe que o início da humanidade foi o inferno e que avançamos na direção de alguma espécie de paraíso; o mito do declínio pressupõe que o começo foi o paraíso e que a partir daí, possivelmente com a ajuda do pecado original, nos aproximamos cada vez mais do inferno. Sem dúvida, houve grandes historiadores que usaram o mito do progresso, ao passo que outros, igualmente grandes, usaram o mito do declínio. Mas, se quisermos ser sérios na questão da verdade na história, seria melhor deixar o delicioso parque de diversão das mitologias.

A crítica arendtiana volta-se contra ela própria, contudo, quando ela situa na *polis* grega o ideal político do qual a modernidade é a negação. Segundo Bergen (1998, p. 122), o espaço privado foi onde os gregos, segundo Arendt, trabalharam na construção das coisas duráveis necessárias para a continuidade da vida, enquanto o espaço público era utilizado para a efetivação da ação política. Por outro lado, por ser o domínio da necessidade, a vida privada é regida pela violência e, neste sentido, é pré-política. A *polis* começa onde terminam a necessidade e a violência. O mundo grego é descrito por Arendt a partir desta dualidade e, por isto, é visto por ela como um ideal político, não importando, no caso, o quanto entra de idealização nesta descrição, uma vez que ela pode ser definida antes como a construção de um ideal do que como uma análise histórica preocupada com a transcrição fidedigna do passado. E a sociedade moderna, tal como descrita por ela, pode ser definida como o avesso deste ideal, uma vez que, segundo Arendt (2004, p. 276), “o poder da sociedade em nosso tempo é maior do que jamais foi anteriormente, e não restam muitas pessoas que conhecem as regras de uma vida privada e como vivê-la”. Neste caso, como ao longo de toda a análise arendtiana da modernidade, o que fica é uma sensação de perda, declínio e desalento.

Para muitos analistas, segundo Benhabib (2003, p. 21), Arendt é uma pensadora nostálgica e antimodernista, que vê na modernidade o declínio da esfera pública e a emergência de uma realidade amorfa, anônima e uniforme que ela define como “social”. E todo o pensamento político arendtiano é, de fato, perpassado pela sensação de declínio.



A *polis* grega foi, afinal, estruturada a partir do estabelecimento de uma distinção entre público e privado que tem sido obscurecida nos tempos modernos por uma terceira categoria, definida por Arendt como “social” e por seu crescente domínio, sendo a sociedade vista por ela, acentua Canovan, em contraposição à possibilidade de uma república de cidadãos. (CANOVAN, 1994b, p. 115 e 120) Tais dicotomias, contudo, são claramente excludentes, e Heller (1991, p. 88) critica, na visão política de Arendt, o que define como a exclusão de uma ampla variedade de temas que pertencem ao cotidiano dos cidadãos.

Quando Arendt faleceu, lembra Bernstein (1996, p. 295), poucos sabiam de sua vida privada, à exceção de um pequeno círculo de amigos íntimos. Sua própria vida foi estruturada, portanto, a partir de uma rígida distinção entre esfera pública e esfera privada e, distinção esta, vista por ela como essencial para a sobrevivência de ambas; tão essencial que nenhuma delas sobreviveu. Segundo Arendt (1981, p. 79), “a contradição entre o público e o privado, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da própria diferença entre as esferas pública e privada, a submersão de ambas na esfera do social”. Se a indistinção entre esfera política e esfera econômica e entre atividade pública e atividade particular corrói a dignidade da política, para usar uma expressão arendtiana, o totalitarismo, por fim, significa a própria negação da política, com Arendt dedicando parte considerável de sua obra ao afã de compreendê-lo, bem como à tarefa de definir suas origens, sendo o individualismo, na perspectiva arendtiana, a melhor garantia contra o totalitarismo, descrito por ela como a eliminação do espaço entre as pessoas. Arendt (1981, p. 269) acentua:

A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.

E qual foi a origem da esfera social? A esfera social para Arendt, como acentua Canovan (1994, p. 188), surgiu apenas com o aparecimento da economia de mercado, a partir do século XVI. Já segundo Duarte (2004, p. 46) acentua: “A tese arendtiana é a de que, a partir do século XIX, cada vez mais o político e seus traços constitutivos se viram sobre determinados por interesses socioeconômicos privados e pelo saber técnico que transforma o político em um tecnocrata”. Tal processo tem como fundamentos, portanto, o eclipse da esfera pública e a concomitante transformação da ação política em um processo técnico



voltado para a satisfação de necessidades materiais, o que elimina seu caráter gratuito e discursivo. Arendt (1981, p. 54) acentua: “Qualquer vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de ‘ficção comunística’, cuja principal característica política é que será, de fato, governada por uma ‘mão invisível’, isto é, por ninguém”. E esta “mão invisível” é a mão do burocrata; do técnico alheio à política e movido pelo conhecimento tecnológico e não pela ação discursiva, definida por Arendt como a expressão da liberdade humana.

Para Arendt, segundo Hayden (2009, p. 94), a diferença primária entre o político e o social é que a esfera política é criada e sustentada pela livre atividade política, viabilizada pela pluralidade de atores, ao passo que a esfera social emerge e é perpetuada através da crença intratável na inevitabilidade e homogeneidade das leis naturais e da necessidade histórica. Com isto, as relações entre os seres humanos deixam de serem relações políticas para se transformarem em relações naturais, ou seja, não regidas pela liberdade, mas presas às necessidades naturais.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. **Filosofia UNISINOS**, v. 9, n. 3. São Leopoldo: UNISINOS, 2008

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981

_____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008^a

_____. **Compreender: formação, exílio, totalitarismo (ensaios)**. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008b

_____. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2006b

_____. **Da revolução**. São Paulo: Ática, 1990

_____. **Diário filosófico, 1950-1973**. Barcelona: Herder, 2006^a

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972

_____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007^a



SOUZA, R. L.

Ação, trabalho e labor segundo Hannah Arendt

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

_____. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. **The jewish writings.** New York: Schocken Books, 2007b

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt.** Lanham: Rowman & Littlefield, 2003

BERGEN, Bernard. **The banality of evil: Hannah Arendt and the “final solution”.** Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998

BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the jewish question.** Cambridge: The MIT Press, 1996

CANOVAN, Margareth. **Politic as culture: Hannah Arendt and the public realm.** In: HINCHMAN, Lewis P. and HINCHMAN, Sandra K. (Org.). **Hannah Arendt: critical essays.** Albany: State University of New York Press, 1994

CARDOSO, JR. Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública.** Brasília: Senado Federal/Secretaria Especial de Editoração e Publicação/Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005

CHENAVIER, Robert. **Du bom usage des contradictions de Marx.** In: NARCY, Michel et TASSIN, Étienne (Dir.). **Les catégories de l’universel. Simone Weil et Hannah Arendt.** Paris: L’Harmattan, 2001

CORREIA, Adriano. **O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo.** In: MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTTO, Newton (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000

_____. **Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente.** In: DUARTE, André, LOPREATO, Christina, MAGALHÃES, Marion Brepohl de (Orgs.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004

FINE, Robert. **Political investigations: Hegel, Marx, Arendt.** London and New York: Routledge, 2001

GOTTSENGEN, Michael G. **The political thought of Hannah Arendt.** Albany: State University of New York Press, 1994

HANSEN, Phillip. **Arendt: politics, history and citizenship.** Stanford: Stanford University Press, 1993

SOUZA, R. L.

Ação, trabalho e labor segundo Hannah Arendt

HAYDEN, Patrick. **Political evil in a global age: Hannah Arendt and international theory**. London and New York: Routledge, 2009.

HELLER, Agnes. **Historia y futuro**. Barcelona, Península, 1991.

JOUVENEL, B. **As origens do Estado moderno: uma história das ideias políticas no século XIX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio, totalitarismo (ensaios)**. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008.

NARCY, Michel. La pertinence politique du christianisme. In: NARCY, Michel et TASSIN, Étienne (Dir.). **Les catégories de l'universel**. Simone Weil et Hannah Arendt. Paris: L'Harmattan, 2001.

SANTALICES, Gloria M. Comesaña. El trabajo como productor del “artificio humano” em Hannah Arendt. **Reflexão**, v. 73. Campinas: PUCCAMP, 1999.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger**. Paris: Éditions Payot, 1992.

VALLE, Maria Ribeiro do. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ZUBEN, Newton Aquiles von. O “homo faber” e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt. In: MORAIS, Regis de (Org.). **Filosofia, educação e sociedade (ensaios filosóficos)**. São Paulo: Papyrus, 1989.

Artigo recebido em: 09 de outubro de 2016.

Artigo aceito em: 10 de outubro de 2017.