

# **O consumo como princípio de realidade<sup>1</sup>: a hegemonia do *animal laborans* na sociedade atual a partir de uma perspectiva arendtiana**

Ricardo Gião Bortolotti\*

## **RESUMO**

O presente artigo tem por objetivo apresentar as reflexões de Hannah Arendt no que concerne à modernidade e ao advento da sociedade, com o crescente domínio do *animal laborans*. Para isso, buscamos explorar os conceitos-chaves da autora nas transformações ocorridas na condição humana, no modo em que os homens se ajustam às exigências de seu meio. Arendt, como teórica da política, observa essas mudanças a partir da *polis* grega, espaço ideal em que o discurso ocupava lugar central na atividade do cidadão, mas que também deu lugar à filosofia e à concepção de verdade alienada da arena política. A consequência dessa alienação é o isolamento do ser humano, tornando-o distanciado do domínio público e, portanto, de seu estado de liberdade. Assim, incapaz de comunicar-se, submete-se à orientação de ideologias totalitárias e à perda do sentido de sua existência.

**Palavras-chave:** Ação. Hannah Arendt. Sociedade de massas.

## **Consumption as a reality principle: the hegemony of *animal laborans* in today's society from an Arendtian perspective**

## **ABSTRACT**

This paper aims to present the thoughts of Hannah Arendt regarding to the modernity and to the advent of society, with the growing domain of *animal laborans*. For this, we seek to explore the key concepts of the author in the transformations that have occurred in the human condition, in the mode in which the men fit the demands of the environment. Arendt, as political theorist, notes these changes from the Greek *polis*, ideal space in which the speech was the most important activity of the citizen, but it also gave way to the philosophy, and the conception of alienated truth of the political arena. The consequence of this alienation is the isolation of human being, and that keeps away of the participation of the public domain and, therefore, the state of freedom. So, unable to communicate, submits to the guidance of totalitarian ideologies and the loss of the sense of your existence.

**Keywords:** Action. Hannah Arendt. Mass society.

Artigo recebido em 09 jan. 2019.

Aprovado em 25 mar. 2019.

---

\* Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, professor doutor assistente do departamento de História da Unesp, campus de Assis. E-mail: [bortho@uol.com.br](mailto:bortho@uol.com.br).

Uma das condições da sociedade atual está na produção de uma cultura voltada para o consumo, impondo a seus membros um modo de vida que dispensa o esforço de reflexão, estimulando a busca do prazer imediato através do consumo. A sociedade capitalista procura integrar-nos a sua estrutura, identificando-nos como partes do processo de produção de mercadorias. E, assim inseridos, não conseguimos nos observar plenamente a fim de refletir sobre a perspectiva de crescente desamparo. Diante da possibilidade da alienação total, excitados pelo próprio narcisismo, somos presas fáceis das ideologias, que, propagadas desde tenra infância, investem em todos os meios para nos adequar a suas exigências.

Numa sociedade caracterizada pelo consumo, na qual, segundo Bauman, “ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria”, a própria subjetividade deve estar sempre pronta para manter-se como uma “mercadoria vendável” (Bauman, 2008). Assim, numa sociedade de massas, estamos reduzidos a um conjunto de escolhas de consumidor, daquele que vê o mundo ao seu redor como um meio para consumir. Uma sociedade, organizada nesses termos, não se preocupa com o mundo, mas com a vida, que se tornou, conforme a noção de cultura de massa de Arendt, um meio de entretenimento.

Este artigo explora o advento da sociedade de massas, a partir das transformações efetuadas no processo de trabalho, na luta pela sobrevivência e nas condições da existência do indivíduo. Para isso, partimos das teorias de Hannah Arendt, cujo pensamento resgata as mudanças ocorridas nas esferas pública e privada, as quais, mudanças, deram lugar ao espaço social e a uma sociedade de consumidores. Ora, a consequência desse processo é flagrante, uma vez que o consumo vale por si só, predominando o indivíduo alienado e solitário, sobre o qual pesam as várias ideologias que são aceitas como orientadoras, sem qualquer reflexão ou troca de opiniões. O homem de massa não tem voz, não participa da comunicação plural, e, portanto, assemelha-se “a um animal qualquer”, que caminha para a morte sem deixar vestígios (Aguiar, 2011).

A autora aborda a *polis* grega como espaço privilegiado da política, e que fora recusado pelos filósofos por constituir uma rede de opiniões (*doxa*). A partir desse pressuposto, a contemplação passa a ocupar o lugar da verdade, enquanto a ação, baseada na pluralidade de opiniões e nos embates na *ágora*, é a fonte do erro e das injustiças, como a cometida contra Sócrates, o homem justo. Ora, essas primeiras luzes do mundo antigo iluminam a trajetória do Ocidente e as transformações ocorridas na condição humana, especificamente no que se refere à *vita contemplativa* e à *vita activa*, e, por conseguinte, no modo de fazer política, culminando na sociedade de massas, um tanto frágil frente às determinações ideológicas de diversos matizes.

Antes de adentrarmos propriamente no nosso tema, vejamos algumas considerações sobre o uso de certas concepções. Para isso, seguimos as sugestões de Adriano Correia na apresentação de *A condição Humana* (Correia, 2012a), ou seja, por “trabalho” (*labor*) devemos entender a atividade cíclica da vida biológica; por “obra” (*work*), a atividade de construção de objetos duráveis, e que exige o planejamento técnico; por “ação”, as atividades discursivas e políticas, e que acontecem no espaço público. Além dessas concepções, também acompanhamos suas traduções para as de “isolamento”, “solidão” e “desamparo”. Por isolamento, o homem executa atividades solitárias, mas não destituídas de vínculo com o mundo, conforme realiza, por exemplo, o artífice em seu ofício. Por outro lado, o filósofo, embora exerça atividade isolada, está em solitude (*solitude*), ou seja, está em companhia de seus próprios pensamentos, atividade que não dispensa o “nós”, baseado na pluralidade de opiniões exercidas na esfera pública. O isolamento proporcionado pelo desamparo, tradução do inglês *loneliness* para a solidão, corresponde à condição do homem destituído da companhia dos outros e de si próprio. Esse homem desamparado é aquele que vive para o consumo.

### **As categorias da condição humana: *vita activa* e contemplação**

Em *A condição humana*, obra seminal de Arendt, a autora discute os elementos da *vita activa* e da *vita contemplativa*. Embora tenhamos uma queda para a busca da verdade, atribuindo ênfase às atividades do espírito, predomina, neste caso, a restrição do universo dos acontecimentos e do mundo dos homens, próprio da ação política. Esta última é um dos componentes da *vita activa*.

A autora mergulha no espaço da *polis* grega, procurando os fatores cruciais que desvalorizaram a atividade política, alçando a teoria ou a filosofia para o primeiro plano. Platão, com a morte de seu mestre, Sócrates, retira-se para o reino das ideias, e lá concebe o *sumo bem*, distante do mundo dos homens, dos conflitos expostos na *ágora*. Com efeito, a prática política somente poderia resultar numa ação autêntica nas mãos do sábio, daquele que tivesse enfrentado os níveis do método platônico e contemplado a verdade. Assim, a esfera política passa a ser contemplada a partir de teorias universais e não das opiniões oriundas da praça pública.

Ora, as teorias de Platão possibilitam um governo tirânico, uma vez que põem fim à pluralidade, que caracteriza o espaço público. Ao impor a universalidade de uma opinião para orientar a atividade política, Platão impede a livre manifestação das opiniões alheias. Em outros

termos, ao propor uma verdade, buscada pelo filósofo com o auxílio de seu método, e ao conferir ao sábio o governo da cidade, rejeita o pluralismo, originado do senso comum.

Diante desse retorno aos gregos, podemos imaginar o avanço da universalidade teórica em detrimento da prática política. Esse caminho, em direção à hegemonia da sociedade, com a justaposição das esferas pública e privada, não é tranquilo, mas repleto de acidentes graves para os seres humanos. Para compreender esse trajeto, de como a condição humana se transforma até aos nossos dias, Arendt analisa a *vita activa*, sob três categorias: trabalho, obra e ação. Essas atividades estão ligadas a duas condições da vida humana, denominadas de natalidade e mortalidade – o aparecer e o morrer. Nessas duas categorias amalgamam-se “as condições da existência humana”, ou seja, a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra (Arendt, 2012a, p. 13).

A modernidade contribuiu para a transformação dessas categorias. Por *trabalho (labor)*, a autora entende aquele movimento de transformação da natureza para garantir a sobrevivência, ou seja, um movimento de repetição interminável, que visa a assegurar a vida biológica. Predomina uma concepção de tempo circular, uma vez que a necessidade biológica mantém-se enquanto se é vivo. Tal necessidade é própria do *animal laborans*, inteiramente vinculado à natureza. Em suas mãos a matéria colhida não permanece, mas retorna quase que imediatamente ao lugar de onde foi retirada. Não deixa de ser uma condição pré-política, pois o organismo deve permanecer para efetuar qualquer tipo de ação. Na verdade, é o tipo de atividade comum ao reino animal (Voice, 2014, p. 37). Segundo Arendt, para se verem livres dessa condição, os gregos deixavam para os escravos todo tipo de atividade manual (Arendt, 2012a, p. 104).

Com o *animal laborans*, o mundo carece de permanência, participando das transformações cíclicas da natureza. Por outro lado, com o *homo faber*, responsável pela estabilidade da obra, os objetos mundanos conseguem se manter, permanecendo com o passar do tempo. A atividade de fabricação tornou possível um mundo habitável e distanciado da natureza. Em outros termos, foi possível a criação de uma segunda natureza. Essa operação exige um projeto: a participação do mundo inteligível e sua execução através da instrumentalização do material, transformando a matéria-prima em objeto utilizável e durável. Embora difiram do “pensar”, os produtos fabricados exigem a participação da atividade cognitiva, a qual possui começo e fim, cujo *sucesso* reside na sua própria utilidade, como bem afirma Arendt sobre o fracasso de um carpinteiro ao fabricar uma mesa de duas pernas (Arendt, 2012a, p. 214). À fabricação segue a comercialização, a qual, ainda que se depre com a participação do indivíduo, difere da atividade do *animal laborans*, “cuja vida social é sem

mundo e gregária.” (Arendt, 2012a, p. 200). Por outro lado, quando falamos em participação, no caso do *homo faber*, referimo-nos à atividade do comércio, na qual a exigência de diálogo é mínima, quando muita, para a simples exposição de seu produto. O *homo faber* habita certo domínio público, embora não o domínio em que age o político, mas o do mercado de trocas.

Distinta é a ação política, que não só exige a presença do homem enquanto agente do discurso, como também de um mundo garantido pela permanência dos objetos. Ainda, de nada valem os agentes e seus discursos se não fossem testemunhados pelos espectadores, os quais se incumbem de narrar os acontecimentos (Arendt, 2005). Com efeito, é sob essa categoria que os indivíduos fazem-se cidadãos participativos de um espaço político, segundo Arendt. Para tal, a manifestação da opinião em meio a opiniões diversas, no confronto de suas diferenças, é o que define o político. Difere, pois, do *animal laborans* e do *homo faber*, uma vez que suas ações, imortalizadas nas narrativas, não se comparam com o ato destruidor do *labor*, justificado pela necessidade biológica. Tampouco se compara com o resultado da obra, que exige o diálogo para a ocorrência da fabricação e do comércio. O político está num mundo, cujo sentido é expresso pela sua própria atividade. Para ele, a preocupação é com o espaço público, jamais com a sobrevivência ou com a obra. Possui a atividade de lançar-se no confronto de opiniões acerca do destino da cidade, assegurando “a sobrevivência das instituições através da criatividade.” (Lafer, 2009, p. 22). E faz isso a partir do agir, que, num dos seus significados, é “criar” (Lafer, 2009, p. 22). No entanto, não se confunde com “fabricação”, própria, como observamos, da atividade do *homo faber*, pois é criação de novos acontecimentos a partir de um mundo já concretizado. Enquanto “mundo”, é dotado de sentido, de diferenças e de identidades, ou seja, é o espaço plural do público.

## **A alienação e o advento do social**

O mundo moderno está fundado na alienação do ser humano. A transformação do espaço público e privado em espaço social criou as condições para um novo modo de viver. Um modo próprio do *animal laborans*. O que deseja esse indivíduo? Apenas manter a sua qualidade de vida, assentada inteiramente no consumo. Deseja o acesso a roupas de grife, carros importados, lazeres sofisticados etc. Tudo isso para garantir a qualidade de vida, a qual relega a seus representantes políticos, que, ainda mais gananciosos, conduzem a política a uma atividade comercial para o lucro de suas empresas. Seria esse o objetivo dos seres humanos, se, de fato, possuem um objetivo?

Para Arendt, não há uma “natureza humana”, no sentido de um conceito fixo e imutável (Duarte, 2011)<sup>2</sup>, mas podemos falar de mudança de formas de se viver: o homem do século XIV, obviamente, procurava viver com o que aquele período oferecia, mantendo-se com um instrumental mental da época (Febvre, 2009). Seu mundo não incluía ainda a América. O homem do século XXI está muito distante daquele homem, cujos esforços para a sobrevivência baseiam-se em outros meios. Além disso, o que dizer de sua visão de mundo? As fronteiras do universo estão esgarçadas, estendendo-se a cada passo da ciência: descoberta de buracos negros, incontáveis planetas, exploração de novas regiões do espaço etc. No plano da vida, deparamos com a engenharia genética e a criação de novos mundos, incapazes de serem imaginados antes de nossa era. Com efeito, o homem atual está em condições de superar incapacidades geradas por problemas genéticos e de saúde, com medicamentos, cirurgias de correção e próteses que lhe prolongam a vida, oferecendo-lhe, além disso, qualidade. Ora, diante disso, o que dizer da condição do homem atual?

Para a autora, a gênese dessas transformações partiu de três grandes acontecimentos: a “descoberta” da América, a Reforma e o advento da ciência moderna, com a invenção do telescópio. Tais fatos contribuíram para a alienação do homem no mundo moderno. A América por deslocar o indivíduo de seu espaço local, possibilitando, com o encolhimento do globo, certa abstração do espaço. Atualmente podemos ir de um canto a outro do planeta em poucas horas. Isso para não falarmos da Internet, que nos traz qualquer parte do mundo para dentro de nossa casa em tempo real. Segundo Arendt, a alienação está nessa abstração, na distorção do nosso entorno, de nosso lugar no globo. Em suas palavras,

Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a Terra, mais ele poderá perquirir e medir, e menos espaço mundano e terrestre lhe restará. O fato de que o apequenamento decisivo da Terra foi consequência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, é como um símbolo para o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato (Arendt, 2012a, p. 12).

Ora, embora o solo de outros planetas já não esteja tão distante da imaginação humana, uma vez que atualmente existem propostas de várias empresas para a exploração espacial, o espaço sideral ainda não passa de uma realidade apreciável somente com o auxílio das ferramentas científicas, especificamente, da matemática. Contudo, essa volta para o espaço significa mais um passo para a perda do referencial humano.

A Reforma também contribuiu para a alienação, uma vez que a privação de terras e de riquezas da Igreja, segundo a autora (Arendt, 2012a, p. 312), conduziu ao capitalismo, além de deslocar o indivíduo de seu lugar no mundo. Além disso, impôs novos meios de ganhar a vida com o fim do campesinato, e que incluem indivíduos desgarrados (sem um local apropriado para viver) e assalariados. Ora, sem um local específico, segundo Arendt, perde-se o espaço público e o privado, facilitando o domínio do capital. Com Arendt (2012a, p. 317):

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e a nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista.

Afinal, por que perdemos em estabilidade no mundo fabricado? Porque a produção em massa é para o consumo imediato. Os objetos produzidos pelo *homo faber* eram feitos para durarem, assim como suas ferramentas, porém, com o capitalismo, tais produtos têm duração efêmera, sendo motivada por um sistema que opera a partir do controle da mídia, criando necessidades e satisfazendo, provisoriamente, a angústia existencial. No sistema capitalista, a velocidade de produção deve acompanhar a velocidade do consumo, estimulando novas necessidades, rapidamente satisfeitas. E, como o homem de massa vive sob os auspícios de um princípio de realidade criado para essa atividade, ou seja, o consumo, dificilmente a reflexão crítica, que suspende o prazer imediato, seria possível. Mesmo o lazer, segundo Arendt, não passa do tempo de sobra, o tempo do descanso da labuta, do ciclo biológico (Arendt, 2009, p. 257-258), distinto da *skholé* grega, por exemplo, em que o tempo livre era o da atividade política (Arendt, 2009, p. 46).

Para completar esse quadro de transformações, o avanço da ciência acaba produzindo mais fatores de alienação. Com o telescópio o universo se abriu para o homem. O mundo aristotélico, cuja finitude parecia aconchegante, e mais próximo dos homens, juntamente com a Igreja medieval, com sua hierarquia celeste, rompeu-se com o advento da ciência moderna: a quantificação matemática substituiu os cálculos mirabolantes do horóscopo e o vaticínio dos profetas. O temor e a angústia suscitam a pergunta que se repete incansavelmente: “Onde nos encontramos? Nosso planeta vaga sem rumo no espaço infinito, frio e desolado?” A falta de referência exigia um ponto no qual se apoiar, um ponto de vista arquimediano; porém, um ponto a partir do espaço sideral, de fora de nosso planeta (Arendt, 2012a, p. 212). O homem já não podia contar com a localização corporal, terrena, mas somente com o cálculo matemático almejava chegar a alguma conclusão sobre o seu lugar. Em outros termos: a localização passa a depender da referência escolhida, uma vez que o espaço é infinito e aberto. Não se trata mais do

mundo fechado e hierarquizado pela religião. Com efeito, a localização não se baseia mais no local material e perceptível, mas na fórmula matemática, a qual apresenta um número. Ademais, com as descobertas de Galileo aboliu-se a antiga dicotomia em prol de um universo unificado, cujas leis terrenas correspondem às leis celestes. Podemos dizer que, atualmente, com o salto da ciência, com a descoberta de galáxias e a possibilidade de encurtar a distância do homem a outros planetas, o homem afirma-se como um ser universal (Arendt, 2012a, p. 328).

Ora, com a matemática a mente humana conseguia atingir os detalhes da natureza a partir de “um ponto de vista universal e astrofísico” (Arendt, 2012a, p. 331), ou seja, fora do espaço terreno. Com Descartes, e sua geometria analítica, as configurações e verdades do mundo externo reduziram-se ao espaço geométrico, à extensão, à figura e ao volume. De fato, o método cartesiano, inteiramente voltado para a busca da verdade enquanto entidade mental, com o auxílio de símbolos e fórmulas que se ajustam aos seus próprios padrões, distancia o homem do senso comum.

Para onde nos remete a filosofia de Descartes? Para o mundo interno, para o nosso eu. O ponto de Arquimedes, um satélite abstrato imaginado no universo infinito, transfere-se para o eu, para o mundo interno (Correia, 2014, p. 48). Os homens viam o universo semelhante a uma redoma, hermeticamente fechado e protegido pela religião. Sete planetas e as estrelas giravam em círculos em torno do sol. A harmonia perfeita. O olho, nu, era responsável pelo que conhecíamos. Na Idade Média tínhamos acesso apenas ao visível. Entretanto, com o telescópio, os sentidos já não garantiam a verdade, uma vez que o *cosmo* passou a ser concebido pela razão, pelas abstrações, longe do senso comum.

Esses acontecimentos conduziram os homens à perda do senso comum, ou seja, da pluralidade, somente possível no ato de relacionar-se. Sem o lugar no mundo e sem uma verdade comum, uma vez que a verdade se deslocou para o eu, a esfera pública deturpa-se, deixando de existir enquanto espaço de participação. Da mesma forma, a esfera privada, na qual o homem cuidava de suas necessidades biológicas. Tais mudanças fragilizaram a situação do homem, que vagueia sem orientação, o que possibilita o surgimento de ideias sedutoras, as quais explicam sua situação a partir de “ideologias totalitárias” (Arendt, 2012b, p. 512-539). Para onde ir? Em que pensar? Em que acreditar? São questões, as quais, juntas com a condição precária, gerada pelo capitalismo, criam dificuldades para a sua própria sobrevivência, facilitando a ascensão de ideologias totalitárias. Tais sistemas partem de princípios *a priori*, lançados para serem seguidos; são, pois, complexos elaborados sem discussão e troca de opiniões entre os membros do espaço público. São impostos pela necessidade e a falta de reflexão dos indivíduos.



O espaço público não se coaduna com a tirania do chefe de família, próprio do espaço privado, no qual domina o *labor*, a luta pela sobrevivência. Nesse espaço, conforme observamos na cidade grega, o homem era senhor de tudo que se encontrava em suas terras: escravos, mulher e filhos (Arendt, 2012a, p. 35). E, ali, erigia-se como chefe absoluto, impondo-se como proprietário. A situação de possuidor facultava-lhe o direito de participar como cidadão dos destinos da *polis*. Algo que não era permitido aos melhores escravos, pois não possuíam o direito de ir e vir, e tampouco possuíam propriedades. No entanto, é justamente essa condição de dono que possibilita o cumprimento da cidadania, da participação na praça. Com efeito, tal atividade, tida como política, iguala e separa os homens, uma vez que devem ser iguais na condição de cidadãos da *polis*, mas devem se diferenciar quanto às suas posições políticas. Para a execução dessa atividade, o cidadão deveria ter suas condições de sobrevivência satisfeitas, ou seja, ali, na praça, sua preocupação deveria ser apenas com a cidade, esmerando-se na sua aparição em público, discutindo os destinos da *polis*. Com a autora,

Ser político, viver em uma *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica (Arendt, 2012a, p. 31-32).

Na *polis* grega a separação entre essas duas esferas, pública e privada, era bem marcada. Com a emergência da modernidade e a criação do Estado-nação ocorreu o distanciamento das duas, emergindo, entre elas, a esfera social. Na verdade, deparamos com essa noção desde a Antiguidade Grega, mas a confusão entre ambas é bem maior na modernidade.

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação (Arendt, 2012a, p. 33).

Segundo a autora, não é mais a política que corresponde a esse desdobramento, e que caracteriza o Estado-nação, mas a economia. Em suas palavras,

O pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a 'economia nacional', ou a 'economia social', ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de 'administração doméstica coletiva', o que chamamos de 'sociedade' é o conjunto de famílias

economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada 'nação' (Arendt, 2012a, p. 34).

A sociedade restringe a liberdade política em prol da igualdade de seus membros. A administração dos bens e a distribuição de justiça possuem esta justificativa: manter os indivíduos unidos conforme um único interesse. A liberdade política, segundo a *polis grega*, está no lançar-se em nome do amor à cidade, impondo-se, a partir da persuasão, frente ao outro, também em pé de igualdade, mas sem reprimir suas diferenças. Ora, a opinião única e incondicional era válida no seio da vida familiar, imposta pelo chefe de família, que evitava assim a desunião de seus membros. Segundo Arendt,

A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra antes de tudo a igualdade dos membros do lar ante o poder despótico do chefe do lar, exceto pelo fato de que, na sociedade, onde a força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo puro número, o efetivo poder exercido por um único homem [...] (Arendt, 2012a, p. 48).

Nas sociedades modernas já não contamos com um governante, mas com um “governo de ninguém”, preso nas garras firmes da máquina burocrática, como bem notou Weber (Arendt, 2012a, p. 49). Com a ciência econômica e com o controle burocrático, a ação individual não podia ser bem vista, uma vez que a singularidade fugia do comportamento padrão, essencial ao cálculo estatístico. Ora, segundo Arendt (Arendt, 2012a, p. 52):

Aplicar à política ou à história a lei dos grandes números e dos longos períodos equivale a obliterar voluntariamente o próprio objeto dessas duas; é uma empresa inútil buscar o significado na política ou a importância na história quando tudo o que não é comportamento cotidiano ou tendência automática é descartado como irrelevante.

É interessante notar que o crescimento populacional corrobora a especificação do comportamento, uma vez que a ciência econômica está ditando as normas e condições de garantia do comércio e distribuição de bens. Assim, a validade das leis estatísticas é justificada conforme grandes números estejam em jogo.

[...] cada aumento populacional significa um aumento da validade e uma nítida diminuição dos “desvios”. Politicamente, isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público (Arendt, 2012a, p. 54).

Ora, a uniformidade passa a ser o ideal político, maculando os eventos que poderiam iluminar o tempo histórico. O “voltar-se para o passado” não passaria de uma narrativa abstrata conforme os cânones oficiais da disciplina. O brilho do acontecimento apagou-se, para, em seu lugar, entrar a “verdade” oficial.

A harmonia presente na sociedade já era uma proposta dos economistas liberais e do próprio Marx. Nas palavras de Arendt,

Uma vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de ‘ficção comunista’, cuja principal característica política é a de que realmente será governada por uma ‘mão invisível’, isto é, por ninguém. O que chamamos de Estado e governo cede lugar aqui à mera administração – um estado de coisas que Marx previu corretamente como o ‘definhamento do Estado’, embora estivesse errado ao presumir que somente uma revolução pudesse provocá-lo, e mais errado ainda quando acreditou que essa completa vitória da sociedade significaria o eventual surgimento do ‘reino da liberdade’ (Arendt, 2012a, p. 54).

Essa “ficção” é o ideal da economia política à época de Marx. Entretanto, as ciências sociais, como estudo do comportamento na sociedade, ultrapassam as fronteiras da economia e de seu ideal burocratizante: buscam cientificamente uniformizar o comportamento dos indivíduos, isto é, “[...] visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado.” (Arendt, 2012a, p. 55). Significam, na verdade, o estágio final do desenvolvimento iniciado com a economia, “[...] quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o ‘comportamento social’ converteu-se em modelo de todas as áreas da vida.” (Arendt, 2012a, p. 55).

O domínio público mudou juntamente com a natureza das atividades. O trabalho, antes legado à esfera privada, caracterizado pelos processos cíclicos ligados à vida biológica, invadiu a esfera pública, possibilitando o crescimento artificial do natural, tornando inócuo o esforço das esferas pública (política) e privada. A gênese dessa mudança encontra-se na divisão do trabalho, anterior à Revolução Industrial e à mecanização; fatores que contribuíram para a condição da sociedade moderna.

### **As transformações na condição do homem e a importância adquirida pelo trabalho**

A obra (*work*) assume um papel importante na época moderna. O que antes era realizado no interior da vida doméstica, transfere-se para a sociedade. A noção de processo, de fabricação, subordina até a ação política, que concebe a fabricação de um estado de coisas a

partir de um projeto. Segundo esta concepção, evidencia-se a ideia de que o homem transforma a própria natureza, agindo sobre ela em conformidade com o conhecimento científico, da mesma forma que fabrica a história, como observamos em Vico, frente ao racionalismo cartesiano (Lafer, 2009, p. 18). A transferência do pensamento em si para as mãos, para a valoração da obra, pode ser vista em Descartes, na proposta de seu método, com o qual possibilitava, a qualquer um que o aplicasse, o acesso a verdades claras e distintas. Com a palavra, Correia (2014, p. 49):

A transferência, levada a cabo por Descartes, do ponto arquimediano do conhecimento de um ponto fora da terra para a própria estrutura da mente humana canalizou a confiança humana exclusivamente para os processos que desencadeava e controlava. Esta fé no engenho das próprias mãos configura o pano de fundo ante o qual se desenrolará a inversão da posição hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*.

O *homo faber* desbanca o filósofo contemplativo, trazendo para a terra os processos de pensamento. O procedimento orientado pelo método proporciona à fabricação papel essencial em detrimento do produto acabado. Por isso, Arendt afirma que “no lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (Arendt, 2012a, p. 370; Correia, 2014, p. 51). Com efeito, a verdade, tão cara às exegeses contemplativas, é substituída pelo processo racional, vinculado à atividade do fabricante, ou seja, projeta-se e reifica-se, concretizando no objeto o resultado previsto pelo método. Com o *homo faber* o porquê das coisas não tem importância, mas o como, realizado a partir da experiência (Correia, 2014, p. 52; Arendt, 2012a, p. 369). Atenemos às palavras de Arendt (Arendt, 2012a, p. 369):

O emprego da experimentação para fins de conhecimento já era consequência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz, pois essa convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se representasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir. A tão discutida mudança de ênfase na história da ciência, da velha questão sobre ‘o que’ e ‘por que’ algo é para a nova questão de ‘como’ veio a existir, é decorrência direta dessa convicção, e a resposta só pode ser encontrada no experimento. Este repete os processos naturais, como se o próprio homem estivesse a ponto de produzir os objetos da natureza [...].

O mundo assim criado pelo *homo faber* é permanente, estando à mercê do desgaste do tempo, estando sob a orientação do uso, da utilidade que a obra oferece. Entretanto, a modernidade deu um passo além da fabricação, uma vez que cedeu espaço para o *animal laborans*, para o trabalho (labor), para o processo mecânico. Vivemos numa sociedade de trabalhadores, e não de fabricantes, que produziam com o conhecimento de seus meios e fins. Na modernidade, os trabalhadores consomem, transformando os produtos em novos produtos,

cujas finalidades estão na própria destruição do objeto. Essa mudança, da obra em trabalho, está bem sintetizada nas palavras de Correia (2014, p. 60):

A grande transformação da obra em trabalho dá-se em grande medida devido a que todas as atividades antigamente tidas como servis por possuírem somente relevância para as necessidades vitais privadas ganharam relevância pública com o aparecimento de uma esfera e um ponto de vista social. Arendt sustenta que nessa esfera importa primariamente o processo vital da humanidade a promover a diluição progressiva da fronteira entre o público e o privado. Uma sociedade ‘completamente’ socializada, como sociedade de massas dos trabalhadores, a conceber todas as coisas como funções do processo vital, a distinção entre fabricação e trabalho passa a não fazer sentido, sendo abandonada em favor do trabalho, a reunir enfim ambas as atividades, transfiguradas e assimiladas.

O *homo faber* representava um papel na construção do espaço público cujo significado estava no uso para determinados fins (ou seja, fabricar para o uso), possibilitando um “mundo” dos homens, um espaço de convivência para a atividade política (Correia, 2014, p. 86)<sup>3</sup>. Com o social, a mistura das esferas permitiu que o privado, com orientação para o consumo imediato, definisse o trabalhador como uma engrenagem do processo de produção. A sociedade, atualmente, transformou-se no espaço do trabalho (*labor*), como um meio de garantir o consumo e, portanto, o espaço do *animal laborans*. O domínio das máquinas, bem distinto do domínio do artesão com a sua ferramenta, exige que estejamos sob o seu controle. Basta, para verificarmos isso, como ajustamos nossas capacidades, adequando-nos às suas condições, pois, do contrário, correríamos o risco de não só perder parte da produção, como de sofrermos prejuízos com a saúde.

A ação do *animal laborans* está bem caracterizada nas palavras de Correia (2014, p. 58-59):

Enquanto o *homo faber* constrói um mundo de coisas para serem usadas, o *animal laborans* simplesmente mecaniza o seu trabalho com instrumentos fabricados, utiliza-os para aumentar sua fertilidade natural e produzir uma abundância de bens de consumo, de forma que os instrumentos constituem os únicos elementos duráveis no processo de consumo. [...]. O único ‘fim’ é, mais uma vez, o processo, só que agora o processo vital.

Ora, diante dessa transformação, com a hegemonia do *animal laborans* e da sociedade de consumo, a liberdade perde espaço para o comportamento mecânico, condicionado pela velocidade das mercadorias, pelos relacionamentos efêmeros e sem perspectivas de domínio de si. O homem de massa procura ganhar no consumo, mas, por outro lado, desumaniza-se, perdendo o contato com o outro, ou seja, deixa de participar da edificação de um espaço para a experiência da liberdade, da escolha possibilitada da comunicação plural.

## **Espaço social e ação livre**

O homem do consumo não pode ser livre, uma vez que está preso à sua necessidade. Qual a razão? A facilidade do consumo, possibilitada pela abundância, torna o esforço para a sua libertação menos intenso (Arendt, 2012a, p. 150). A sociedade moderna trouxe conforto para o homem, que se sujeita às condições de *animal laborans* por viver sob as benesses da produção industrial. Ademais, o mundo atual reproduz-se continuamente, criando, a partir do domínio da publicidade, novas necessidades, satisfazendo, provisoriamente, a angústia existencial dos cidadãos. Estes não possuem voz, mas estão sujeitos à necessidade natural. Assim, como falar de liberdade a partir do *animal laborans*? A liberdade está na participação da esfera pública, na discussão sobre os rumos da cidade, exigindo a troca de opiniões e a manifestação de sua singularidade em presença dos outros. Ora, a aparição de um indivíduo no palco da política distingue-o de todos os outros, criando um novo evento no contínuo público. Não o diferencia enquanto cidadão e do uso do senso comum, mas de sua opinião enquanto emerge da pluralidade de opiniões. As massas, ao contrário, não são dotadas de opinião, mas estão igualadas como “entes naturais”, comportando-se de modo domesticado, como ovelhas no pasto. A manifestação, que porventura possa ocorrer, não difere de nenhum outro membro. Com efeito, o homem livre não está preso às suas necessidades vitais.

Segundo Correia, o trabalho, antes, parte da esfera privada, dominou a esfera pública, absorvendo todos os domínios do mundo da vida.

O problema não reside no fato de que a atividade do trabalho efetivamente se confunde com a dinâmica do estar vivo, mas em sua predominância sobre todas as atividades da *vita activa*, impondo a elas a mentalidade e o modelo do consumo paradoxalmente extraído do ciclo biológico da espécie como modo de vida. (Correia, 2014, p. 67)

Ora, com o trabalho liderando, juntamente com o consumo, as atividades ditas superiores, ou que envolvam algum tipo de participação do indivíduo - a atividade do *homo faber*, na fabricação para o uso; a atividade política, no diálogo plural, e, por fim, a atividade contemplativa, levada a termo pelo filósofo -, ficam comprometidas pelo único tipo de atividade: a biológica. Com efeito, nada pior do que a despolitização do homem, e que significa alienação de sua condição humana. Em outros termos, a massa apenas consome e produz para consumir, predominando a denominada “cultura de massas” (Correia, 2014, p. 68). Segundo Correia, o

perigo de uma sociedade de consumo é a obnubilação que a abundância pode gerar, impedindo o homem do consumo de reconhecer a futilidade de sua existência (Correia, 2014, p. 69).

## **A multidão e o homem solitário**

Mas quem é esse homem? É o homem solitário; não o filósofo, que vive isolado da multidão para realizar a atividade pensante, mas o homem do consumo, que vive isolado no ato de satisfazer suas necessidades biológicas. Não é, portanto, aquele que vive em solitude, que não se encontra desamparado, sem contato consigo mesmo, mas o que vive na mais completa desolação. É o homem banal.

A ação, enquanto atividade plural, acontece entre os homens no ato de comunicar-se. Isso, portanto, não se dá na solidão, mas na presença do outro. Em contrapartida, o *homo faber*, ao conduzir o seu trabalho de fabricação, o faz isolado em sua oficina, embora não esteja totalmente apartado do mundo, uma vez que recorre ao mercado para as trocas de produtos. O *animal laborans*, por seu turno, no seu trabalho cíclico e mecânico apenas atenta para o consumo, estando em completa solidão. Não necessita do outro para o processo metabólico. Com efeito, o homem de massa vive como se estivesse num banquete sem atentar para os outros participantes de sua mesa, os quais também são cegos para o outro. Não se trata de uma atividade apenas antipolítica, mas do abandono do humano, pois este se encontra perdido no processo de consumo, no metabolismo vital da necessidade de sobrevivência.

Assim, Arendt caracteriza o isolamento:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário 'metabolismo com a natureza' não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse 'trabalhadores', como por exemplo o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária. (Arendt, 2012b, p. 527)

Ora, quem é esse homem? Ele habita a solidão do deserto, pois abriu mão de sua própria individualidade pelo comportamento entorpecido e próprio da massa. Em outros termos: o deserto é a ausência da vida política (Kohn, 2012c, p. 36). Com Almeida (2011, p. 67):

Abrir mão da individualidade é adaptar-se ao deserto da sociedade. Uma completa adaptação é a total ausência de experiências singulares que pudessem provocar qualquer ato não previsto, o que, por si só, já representaria uma resistência ao deserto. O deserto, no entanto, possui mecanismos eficazes de acomodação.

Para Arendt, na sequência do trecho acima, a psicologia, ao invés de nos ajudar a abandonar o deserto da sociedade, torna-nos adaptados à sua condição. E é nisso que reside o problema: sentirmo-nos verdadeiramente habitantes do deserto, como se estivéssemos em casa (Arendt, 2012c, p. 267; Almeida, 2011, p. 68). A adaptação nas condições do *animal laborans* entorpece os seus sentimentos em relação à luta, necessária para retirar-se dessa condição, humanizando-se pela integração ao mundo plural. Assim, na sociedade moderna, a promessa do fim do sofrimento, com tecnologias avançadas, prevê um mundo de prazeres, com o mínimo de sofrimento. Com efeito, não se almeja o que está distante, e que exigiria a suspensão da satisfação imediata. Na verdade, o homem de massa não enxerga o oásis que permeia o deserto em que se encontra e, por isso, não consegue adentrar no mundo da filosofia, da arte, do amor e da amizade (Kohn, 2012c, p. 35). Comunicar-se é, pois, romper com a solidão, no sentido de ouvir o que o outro tem a dizer, distanciando-se de si mesmo.

O problema, na verdade, aponta para o estado de coisas que caracteriza a sociedade, diferentemente das circunstâncias quando da divisão dos espaços em público e privado. A mistura desses espaços, com a predominância do social, marcou um ponto com os acontecimentos já relacionados. Entretanto, o social, no qual a igualdade predomina, com interesses privados invadindo a cena pública, resvalou para o consumo fácil, para um estado de coisas em que a produção visa apenas à satisfação imediata. O risco desse modo de vida está na “apatia”, ou seja, no abandono das preocupações próprias do mundo comum. Indiferentes às mazelas que perfazem a vida do cidadão no espaço público, a massa segue como a um barco perdido no oceano, a espera de uma corrente que a conduza.

A liberdade, segundo Arendt, está na participação de um mundo comum, no exercício de sua comunicabilidade. Emitir opiniões é manifestar-se para o outro, e é o que define o espaço político. Estar em presença é essencial para o exercício da liberdade (Arendt, 2012, p. 267), uma vez que é na presença do outro, na atividade de partilhar interesses (Rocha, 2016, p. 106), que realizamos a ação importante para a liberdade e para a humanização do homem, ou seja, a comunicação. A falta de diálogo do diálogo, que configura a participação no espaço público, e com a facilidade em satisfazer-se nas condições oferecidas pela sociedade em que predomina uma cultura voltada para o consumo, o homem sente-se fragilizado para o diálogo, para a manifestação de sua singularidade diante da pluralidade de opiniões. É num espaço assim criado, onde não há lugar para o individualismo, para posições singulares, mas apenas para o previsível, que grupos de interesses e ideologias totalitárias acabam orientando o comportamento do indivíduo. Passos acerta ao definir a multidão com uma metáfora sugestiva:



Na feitura de uma ‘massa’, quando essa já está pronta, não se distingue mais os ingredientes que a possibilitaram vir-a-ser: ovos, leite, farinha, fermento transubstanciam-se e perdem sua identidade, sua individualidade, passando agora a chamar-se ‘massa’. Essa poderia muito bem ser somente a definição de uma das atividades corriqueiras de um chefe de cozinha ou de uma dona-de-casa, mas esta, infelizmente, extrapola o âmbito da culinária e demonstra a perversão que a Era Moderna impõe à condição humana. (Passos, 2010, p. 62)

A apatia e a falta de energia para resistir aos apelos do prazer fácil abrem caminho para políticas totalitárias, as quais apresentam esquemas mirabolantes de salvação da economia, de melhoria da qualidade de vida, de gozo em reinos celestes após a morte ou em vida. Diante desse estado, o indivíduo é presa fácil da sedução de novos produtos, incansavelmente veiculados nos dramas e seriados, apresentados até a exaustão nas telas do mundo. No palco da política, com a hegemonia da esfera privada, observamos políticos gladiarem-se diante da possibilidade de um cargo ou nova candidatura, tendo em vista a facilidade do ganho fácil. Onde estará a liberdade? Para a autora, a restrição à liberdade deixaria a vida política “destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2009, p. 192).

A liberdade está na ação, como bem afirma Arendt, “ser livre e agir são o mesmo” (Arendt, 2009, p. 199; Duarte, 2011, p. 29). Por outro lado, não agir é deixar de participar a partir da palavra, juntos, no espaço comum. Duarte, ao discutir a ideia de comunidade, define com maestria a atividade do homem político, a qual se contrapõe à do homem do consumo:

Se Arendt puder ser considerada como uma pensadora da comunidade, então, em sua reflexão, a comunidade política será pensada como designando aqueles laços, vínculos ou teias de relações que se formam entre agentes que se engajam politicamente em torno de alguma causa comum no interior das modernas democracias. Assim procedendo, eles criam entre si, por meio da performance de seus atos e palavras, novas formas de vida e novos espaços comuns destinados a durar enquanto persista o seu manter-se juntos, prescindindo, para tanto, de qualquer exigência relacionada à posse de propriedades essenciais ou substanciais compartilhadas por certo número de sujeitos, a exemplo do que ocorre entre os pensadores da comunidade. (Duarte, 2011, p. 29)

A “performance” não significa a “arte de fazer”, que envolve um produto externo, um produto fabricado. Com o fim da performance, a ação termina semelhante à execução de um concerto musical. Diferentemente da fabricação de algo, que exige um público (Duarte, 2009, p. 31). Na verdade, ao afirmar como condição essencial a presença de um público na definição da ação política e, portanto, da ação no mundo comum, afirmamos a pluralidade do humano, único ser cuja existência é marcada pela performance em público (Duarte, 2011, p. 31).

Que diferença do *animal laborans*! Na sociedade de massa, a pluralidade não coexiste com a singularidade, com a criação de novos relacionamentos. A singularidade torna a *performance* daquele homem única, mas não foge da ação motivada a partir da pluralidade. O *animal laborans*, por outro lado, como afirmamos no exemplo da massa de bolo, é indistinguível de qualquer outro; apático e anestesiado, não nota o outro, a não ser a sua própria necessidade. Por que criar novos espaços se o que se encontra lhe fornece o que deseja? A resposta para a criação de novos espaços, com Duarte (2011, p. 32):

[...] para o exercício da cidadania e como invenção de novas formas de relacionamento, de sensibilidade e de amizade entre os agentes, criações para as quais se prescinde de qualquer consideração a respeito de uma identidade comum que unificaria *a priori* tais agentes.

A sociedade de massa está sob o domínio de grupos, cujo interesse é o lucro, o uso dos homens enquanto mercadoria, orientando-os cada vez mais para um comportamento apático, ambicionando o controle absoluto de suas mentes e corpos. Assim coisificados, os homens apenas respondem com uma atitude positiva para o consumo. Não se vislumbra qualquer sombra da “possibilidade de co-criação de um destino comum.” (Rocha, 2016, p. 100). O isolamento, a falta de perspectiva, motivada pela adequação à facilidade do gozo fácil, abrem espaço para o domínio de políticas totalitárias (Aguiar, 2011, p. 134), para interesses de grupos impostos sem resistência, uma vez que a realidade não pode ser percebida de outra forma. Em outros termos, a vida pautada pelo consumo acomoda-se a soluções fáceis e imediatas, apacando a angústia com necessidades criadas para essa única finalidade, ou seja, a de alimentar os interesses privados.

## **Considerações finais**

O homem moderno está constantemente sob o jugo das regras de uma cultura atroz, constituída das condições impostas pelo domínio dos interesses privados, cuja finalidade é alimentar-se das angústias existenciais com a promessa de satisfação plena e imediata a partir do consumo. Com a substituição da obra, que partia das mãos do *homo faber* e que servia à permanência do mundo, a automação e a produção em larga escala deram lugar ao trabalhador (*animal laborans*) que produz para consumir. Esse estado de coisas predispõe o homem à solidão, pois a sua experiência de vida volta-se para a sobrevivência, equivalendo ao ciclo de vida dos animais em geral, os quais repetem incessantemente o mesmo ciclo determinado pela natureza. Com efeito, qual a finalidade de uma sociedade em que predomina o consumo, a não

ser estimulá-lo como bem maior? Assim, da labuta diária ao entretenimento, nossas opções já se encontram determinadas: pacotes de viagens e locais agradáveis para o emprego de nosso salário.

Ora, Arendt avaliou muito bem a cultura da modernidade, a partir da visão histórica das transformações da sociedade e do lugar que ocupa o trabalho. A comparação das condições de vida dos gregos com o advento da modernidade não só apresentou a existência do homem destituída de sua opinião participativa, mas também lhe homogeneizou sua condição, ou seja, reduziu-o àquele que trabalha para garantir a sua sobrevivência. Enquanto os gregos se preocupavam com o espaço público, encarregando o trabalho manual para o escravo, o homem da modernidade o tem como o principal fator de exortação. Com efeito, um dos aspectos dessa transformação, segundo Arendt, está na mudança ocorrida na concepção de trabalho desde os gregos, passando por Marx, e chegando à sociedade de consumo. Em outros termos, o *homo faber*, perde o terreno para o *animal laborans*, ou seja, a fabricação do mundo comum é substituída pela produção em larga escala de produtos industriais, criando condições para o consumo, independente de qualquer reflexão, exigida, ao menos, da necessidade do uso da imaginação ao planejar o produto final pela obra (*work*).

Assim, em nosso tema, apresentamos a característica das mudanças da experiência humana, conforme edifica o mundo à sua volta, integrando-a ou perecendo na luta diária para garantir a sobrevivência. Contudo, notamos que a inserção do homem não se dá mais no espaço de ação pública, no qual a palavra e o convívio diário são essenciais para a liberdade, mas, sim, no espaço que se sobrepõe ao público e privado, denominado pela autora de espaço social. Nele, a desvalorização do embate de opiniões criou uma cultura de massas, sob a qual os homens são estimulados ao prazer imediato do consumo. O resultado de tal experiência é inviabilizar o homem para o mundo comum, tratando-se da morte em vida, do fim da comunicação, própria da comunidade, do espaço público. E é justamente na experiência de comunicar-se que reside a liberdade, ou seja, expressar-se é aparecer em sua singularidade, no que há de diferente, mas também no que o identifica com o outro. Com um espaço assim formado, tendo em vista a importância da comunidade, da rede de opiniões estabelecidas, vivencia-se a experiência do ser humano. Distinta, pois, do homem de massa, que não possui opinião própria, sendo conduzido por grupos das mais diversas ideologias. Essa situação, de seres destituídos de opinião, satisfeitos em garantir a sobrevivência, torna-os desumanos. Torna-os seres perdidos no deserto, completamente desamparados, isolados na sua tarefa de repetir o ciclo natural.

## Referências

AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar*, n.28, 2011, p. 131-144.

[http://oquenofazpensar.fil.pucrio.br/import/pdf\\_articles/OQNEP\\_28\\_07\\_odilio\\_alves\\_aguiar.pdf](http://oquenofazpensar.fil.pucrio.br/import/pdf_articles/OQNEP_28_07_odilio_alves_aguiar.pdf).

ALMEIDA, Vanessa S. de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo e o deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

ARENDT, Hannah. Ideologia e terror. In: *As origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b, p. 512-539.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2012c.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n° 7, 2005, p. 175-201 (Traduzido por Adriano Correio/Revisão de Theresa Calvet de Magalhães).

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. A transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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

CORREIA, Adriano. Nota à nova edição brasileira e Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, n° 29, 2011, p. 21-40.

<[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/hannaharendt\\_e\\_o\\_pensamento\\_da\\_comunidade\\_notas\\_para\\_o\\_conceito\\_de\\_comunidades\\_plurais/andre\\_duarte\\_21-40.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/hannaharendt_e_o_pensamento_da_comunidade_notas_para_o_conceito_de_comunidades_plurais/andre_duarte_21-40.pdf)>.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. Tradução de M. L. Machado e J. E. dos Santos Lohner (latim). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr., 4ª ed., Rio de Janeiro: Difel, 2012c, p. 07-38.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand L. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAFER, Celso. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 10-27.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, n/d.

PASSOS, Fábio Abreu. Uma análise da Sociedade de Massa a partir da perspectiva de Hannah Arendt. *Saberes Interdisciplinares*, v. 5, 2010, p. 61-78.

[http://www.iptan.edu.br/publicacoes/saberes\\_interdisciplinares/pdf/revista05/Hannah%20Arendt.pdf](http://www.iptan.edu.br/publicacoes/saberes_interdisciplinares/pdf/revista05/Hannah%20Arendt.pdf).

VOICE, Paul. Labour, work and action. In: HAYDEN, Patrick (ed.). *Hannah Arendt: key concepts*. Bristol: Acumen, 2014, p. 36-51.

---

<sup>1</sup> “Princípio de realidade” é uma expressão freudiana utilizada junto à expressão “princípio de prazer” para diferenciar o estado em que o indivíduo vive sob a tutela do prazer imediato, próprio das condições infantis, em prol das exigências da realidade. Na definição sintética de Laplanche (2001, p. 368): “Um dos princípios que, segundo Freud, regem o funcionamento mental. Forma par com o princípio de prazer, e modifica-o; na medida em que consegue impor-se como princípio regulador, a procura da satisfação já não se efetua pelos caminhos mais curtos, mas desvios e adia o seu resultado em função das condições impostas pelo mundo exterior.” A importância do estabelecimento do princípio de realidade estaria na garantia de proteção para si, uma vez que os processos infantis consistem em exigências instituais imperativas. Com efeito, o título faz alusão ao consumo desenfreado de uma sociedade de homens de massa. Um uso semelhante desse conceito associado ao pensamento de Marx pode ser encontrado em Marcuse (n/d).

<sup>2</sup> Sobre essa questão, a autora esclarece: “Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’” (Arendt, 2012a, p. 12).

<sup>3</sup> “A obra (*workmanship*), portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (Arendt, 2012a, p. 265).