



Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt?

Who is Hannah Arendt's animal laborans?

Adriano Correia

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO - Brasil, e-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

Resumo

Pretendo examinar nesse texto uma questão central à reflexão arendtiana sobre a modernidade política: a vitória do *animal laborans*. Para tanto, realizarei uma análise das variações semânticas do uso arendtiano do termo, cuja compreensão é central à articulação operada por ela entre a condição humana, o surgimento da sociedade e a prevalência de uma mentalidade atrelada à vida via trabalho e consumo. Concluímos que há ao menos três sentidos principais do emprego da expressão *animal laborans* na obra de Hannah Arendt: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; e como mentalidade e “modo de vida” extraídos das condições do mero viver. Pensamos que tal empresa é um passo fundamental à compreensão da relação entre economia e política na era moderna.

Palavras-chave: *Animal laborans*. Era moderna. Economia. Política.

Abstract

I intend to examine in this paper a central question to the Arendt's reflection on the political modernity: the victory of animal laborans. To accomplish this task, I will perform an analysis of the semantic variations of arendtian use of this term, whose understanding is central to her articulation between human condition, the emergence of society and the prevalence of a mindset tied to life through labor and consumption. We conclude that there are at least three main uses of the term animal laborans in Hannah Arendt's work: as a fundamental dimension of existence conditioned by life; as a product of the atomized society; as mindset and "way of life" extracted from the conditions of mere living. We think that this is a fundamental step to understanding of the relationship between economy and politics in modern age.

Keywords: Animal laborans. Modern age. Economy. Politics.

O termo *animal laborans* aparece pela primeira vez na obra publicada de Hannah Arendt no texto "Ideologia e terror" (1953), incorporado à segunda edição da obra *As origens do totalitarismo* em 1958, mesmo ano de publicação de *A condição humana*, na qual o conceito é claramente decisivo. Não é trivial, como buscarei indicar, que esse texto resulte das investigações arendtianas sobre a relação entre marxismo e totalitarismo imediatamente subsequentes à publicação original de *As origens do totalitarismo*, em 1951. No contexto em que aparece o termo, não obstante, está em questão um exame sobre as experiências básicas da vida humana em comum subjacentes às diversas formas de organização política, algo que ela depreende da observação de Montesquieu de que as diversas formas de governo possuem específicos princípios de ação consoantes à sua natureza: a virtude, que inspira as ações em uma república, brota do amor à igualdade, e a honra, que impele à ação em uma monarquia, surge do amor à distinção. Esse "amor", afirma Arendt, "a experiência fundamental da qual manam os princípios da ação, é para Montesquieu a conexão vinculante entre a estrutura de um governo representada no espírito das suas leis e as ações do seu corpo político" (ARENDDT, 2005a, p. 66). Se a honra e a virtude traduzem as possibilidades humanas, no viver e no agir juntos, de converter força em

poder e de responder dignamente às demandas da condição humana da pluralidade, o mesmo não se pode dizer do medo espreado nas tiranias.

Inicialmente, Arendt lamenta que Montesquieu não indique de que aspecto da condição humana provém o medo – e ainda o caráter assistemático e até casual de suas observações (ARENDR, 2011, p. 284) –, mas acaba por concluir que

a razão pela qual Montesquieu descuidou de nos fornecer a experiência fundamental da qual surge o medo do governo tirânico é que ele, como toda a tradição de modo algum concebia a tirania como um autêntico corpo político. Pois o medo como um princípio de ação público-política possui uma íntima conexão com a experiência fundamental da privação de poder que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir [...]. Por conseguinte, o medo propriamente dito não é um princípio de ação, mas um princípio antipolítico no interior do mundo comum (ARENDR, 2005a, p. 68).

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt emprega essa articulação conceitual para refletir sobre a dominação totalitária. Salienta a posição de Montesquieu acerca da imperfeição da tirania e de sua especial propensão a engendrar o próprio declínio com vistas antes de tudo a demarcar claramente o que separa tirania e totalitarismo – ainda que no totalitarismo o medo seja largamente alastrado, já não é capaz de inspirar ações, na medida em que elas, sob o terror, “não ajudam a evitar o perigo que se teme” (ARENDR, 2004, p. 520).

Em um perfeito governo totalitário, insiste Arendt, o terror opera simultaneamente como essência de governo e princípio de movimento (não de ação, portanto), e seu principal objetivo não é fornecer uma estrutura legal estável no interior da qual podem ocorrer as ações humanas, mas “‘estabilizar’ os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história”: “se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ausência de lei é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário” (ARENDR, 2004, p. 517)¹. Enquanto a

¹ “A ausência de lei denota muito mais que a vontade arbitrária: significa a destruição das relações, a exaustão de toda a esfera das relações humanas, a ‘quietude dos cemitérios e o deserto” (ARENDR, 1955, p. 024192).

tiranía destrói a liberdade política ao dissolver o espaço vital de liberdade circunscrito pela lei, o terror elimina ainda todo o espaço entre os homens ainda conservados em alguma medida no “deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si”: “comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade” (ARENDT, 2004, p. 518). Em acréscimo, o sistema totalitário necessita, antes de tudo, preparar suas vítimas para o ajuste simétrico tanto à posição de carrasco quanto à de vítima, e essa preparação é levada a cabo via ideologia, que, como lógica de uma ideia oníabrangente, substitui o princípio de ação na pretensão de explicação das transformações históricas. Isso se dá mediante o emprego da força resultante da inflexível coerção a presidir o processo de dedução, a partir de premissas relacionadas à raça, às classes etc.

Arendt assinala que a experiência humana básica do isolamento (e a impotência dela decorrente) sempre foi típica da tirania e, ainda que possa indicar o início do terror, é sempre pré-totalitária, na medida em que as tiranias tendem a manter intacta toda a esfera da vida privada, enquanto “o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir” (ARENDT, 2004, p. 527). O isolamento, ainda que possa ser produzido pela coerção violenta da tirania, é plenamente concebível como uma condição voluntariamente escolhida, como no caso da necessidade do homem como *homo faber* de se retirar temporariamente do âmbito político para fabricar os objetos de uso, as ferramentas ou as obras de arte, os quais, não obstante, ainda o mantêm vinculado ao mundo. “O que chamamos de isolamento [*isolation*] na esfera política é chamado desamparo [*loneliness; Verlassenheit*] na esfera das relações sociais” (ARENDT, 2004, p. 527), diz Arendt, e, ainda que possamos distinguir o estar isolado, sem companhia para a ação, do desamparo do pleno abandono de toda companhia humana a atingir a existência como um todo, não podemos desconsiderar a possibilidade nada remota de diluição de suas fronteiras.

No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas transformaram-se em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço por se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. 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 converte-se em desamparo (ARENDDT, 2004, p. 527)².

O desamparo (ou solidão) – experiência na qual está assentado o governo totalitário e que é o traço especificador de sua novidade com relação às tiranias – baseia-se “na experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDDT, 2004, p. 527) e encontra-se estreitamente conectado com o desarraigamento e a superfluidade das massas modernas desde a Revolução Industrial.

Esse vínculo entre a superfluidade residual da produção econômica e a fabricação da superfluidade sob a dominação totalitária – notadamente nos campos e seu “mundo dos agonizantes”, mas também fora deles – é decisivo para a compreensão da razão pela qual “os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos” (ARENDDT, 2004, p. 510) e índice da possível sobrevivência das soluções totalitárias, como tentação sempre presente, como resposta aos problemas engendrados pela condição humana da

² Em um trecho posterior, recolhido em *The promise of politics (A promessa da política)*, Arendt apresenta uma posição menos matizada: “as tiranias estão condenadas porque destroem o estar junto dos homens: ao isolar os homens uns dos outros, buscam destruir a pluralidade humana. Baseiam-se na experiência fundamental em que estou completamente só, isto é, inteiramente abandonado [*helpless*] (como Epiteto definiu certa vez o desamparo [*loneliness*]), incapaz de obter ajuda de meus semelhantes” (ARENDDT, 2005a, p. 69). Ou ainda: “A virtude, enquanto amor à igualdade, surge dessa experiência de igualdade de poder que sozinho protege os homens contra o pavor do desamparo [*loneliness*]” (ARENDDT, 2011, p. 285).

pluralidade. O problema é que no mundo pós-totalitário o desamparo deixou de ser uma experiência limítrofe para se tornar “a experiência diária de massas cada vez maiores” (ARENDDT, 2004, p. 530).

O preço do desarraigamento, residual ou deliberadamente fabricado, não é apenas potencialmente a superfluidade, mas a efetiva perda da experiência ou da realidade do mundo, sempre devedora da interação com nossos pares para a dissolução das nossas idiosincrasias; por seu turno, essa alienação do mundo é paga com o preço da própria identidade. Mesmo para aqueles que experimentam o “estar-só” ou solitude (*solitude*) como o diálogo do “dois-em-um” entre si e si mesmo, a identidade é sempre tributária da graça redentora do estar acompanhado que integra a dualidade em uma identidade, livrando assim da equivocidade e da dúvida, pois a companhia “poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única de uma pessoa impermutável” (ARENDDT, 2004, p. 529).

Em uma condição de completo isolamento, desamparo, desarraigamento e abandono, a suscetibilidade à força coerciva da inflexível articulação interna da ideologia é elevada ao paroxismo. O método totalitário consiste em aliar a ideologia ao cinturão de ferro do terror, capaz de destruir o espaço entre os homens e

mesmo o potencial produtivo do isolamento [...]. Quando comparamos esse método com o da tirania, parece-nos ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado (ARENDDT, 2004, p. 530).

A herança totalitária – o legado da ameaça permanente de devastação total – subsiste na sobrevida das massas supérfluas, substrato permanentemente repostado na dinâmica econômica e social da era moderna, pois as massas sempre ressurgem “dos fragmentos da sociedade atomizada, na qual a estrutura competitiva e o concomitante desamparo do indivíduo eram controlados apenas quando se pertencia a uma classe” (ARENDDT, 2004, p. 366-367), em que se compartilhavam ao menos interesses comuns traduzidos em objetivos determinados e

atingíveis. Mas, o que é possivelmente tanto insidioso quanto danoso, a fragilidade da política na modernidade talvez repouse ainda em traços menos flagrantes de alienação do mundo.

Hannah Arendt principia sua obra *A condição humana* com um exame das três atividades humanas fundamentais constituintes da *vita activa* e suas correspondentes condições. As condições da existência são efetivamente os condicionamentos mais gerais a recair sobre todos os homens, que nascem em um ambiente natural, ladeados pelo artifício humano que é o mundo, e sempre em meio a outros. Esses condicionamentos mais gerais são “a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra” (ARENDDT, 2010, p. 13). A natalidade, a mortalidade e a Terra trespassam toda a existência e seguramente são decisivas para a radicação ontológica da ação e do pensamento, por exemplo, mas ainda que decisivamente condicionantes, não apresentam propriamente demandas ou deflagram atividades no âmbito da *vita activa*. A vida, não obstante, consiste na “eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza” (ARENDDT, 2010, p. 122) – na formulação que Arendt reiteradamente toma de empréstimo a Marx –, de modo que a própria vida traduz-se como uma permanente reposição de necessidades que, por sua vez, protestam por atividade humana para sua saciedade.

A atividade humana que responde aos clamores da vida é o trabalho, que “corresponde ao processo biológico do corpo humano” (ARENDDT, 2010, p. 8), na medida em que produz e prepara as coisas naturais que nutrem, via consumo, as necessidades do constante metabolismo vital. Assim, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo incessante da vida biológica. Quando Marx fala de metabolismo, enfatiza Arendt, pensa de fato fisiologicamente: está em questão o processo vital circular no qual o trabalho sacia as necessidades vitais, ao produzir bens de consumo que regeneram o processo vital, e, finalmente, reproduz força de trabalho. Por conseguinte,

do ponto de vista das exigências do processo vital – a “necessidade de subsistir”, como afirmou Locke –, trabalhar e consumir seguem um ao outro tão de perto que quase constituem um único movimento, o qual

mal termina tem de começar tudo de novo. A “necessidade de subsistir” comanda tanto o trabalho quanto o consumo; e o trabalho, quando incorpora, “reúne” e “mistura-se” corporalmente às coisas fornecidas pela natureza realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intimamente quando consome seu alimento (ARENDDT, 2010, p. 122-123).

A atividade do trabalho se confunde com esse metabolismo, de modo que, inversamente, poder-se-ia sustentar que “o consumo, enquanto um estágio do movimento cíclico do organismo vivo, também é em certo sentido trabalhoso [*laborious*]” (ARENDDT, 2005b, p. 181). Mais ainda, na medida em que a vida se traduz no ciclo sempre recorrente da vida biológica nutrida pelo trabalho e pelo consumo, o viver mesmo é trabalhoso. Na solidão do próprio metabolismo, cada indivíduo humano converte-se em *animal laborans*, no sentido mais literal da expressão, ou seja: em “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (ARENDDT, 2010, p. 104). Assim compreendida, a condição do *animal laborans* corresponde à própria dinâmica do estar vivo que compartilhamos com os outros viventes³.

Arendt julga que Marx – para ela, “certamente o maior dos filósofos do trabalho” (ARENDDT, 2005b, p. 178) – acaba por definir, em todos os estágios da sua obra, “o homem como um *animal laborans*” (ARENDDT, 2010, p. 126, 129). Tal hipótese envolve uma série de dificuldades, tangenciadas por Arendt. A primeira delas diz respeito à distinção entre as atividades do trabalho (*labor*) e da obra ou fabricação (*work* ou *fabrication*), reconhecida por ela ao mesmo tempo como fundamental e inusitada (ARENDDT, 2010, p. 98). Segundo seu juízo, Marx teria se enredado em uma série de genuínas contradições, justamente por equacionar ambas as atividades, sendo a principal a dificuldade na distinção e a precária articulação entre a atividade que realiza o compulsório metabolismo do homem com a natureza, mediante a produção de coisas de curta duração, com aquela que retira dela a matéria-prima

³ “A diferença entre o metabolismo especificamente humano com a natureza, que é o trabalho, e o metabolismo animal consiste em que o trabalho produz sempre um *excedente*, ou seja, algo que não pode ser imediatamente consumido. Por causa desse *excedente*, Marx pôde identificar e confundir o trabalho com a fabricação. O trabalho excedente serve sempre apenas ao consumo *futuro*, mas nunca ao uso. Também aqui o defeito está em que se deixa de considerar o fator *tempo*” (ARENDDT, 2002, p. 357 [XV, 16, maio 1953]).

para a edificação de um mundo artificial objetivo de coisas duráveis. Desse modo, ele pode ao mesmo tempo afirmar que o homem se distingue dos animais mediante o trabalho e que, com a revolução comunista, o trabalho será abolido em nome da liberdade (ARENDDT, 2010, p. 129). Esse quadro se complexifica ainda mais se considerarmos, como nota Bikhu Parekh, que o conceito marxiano de trabalho acaba por incluir características das atividades do trabalho, da fabricação e da ação, tal como compreendidas por Arendt (PAREKH, 1979, p. 85-86). Isso teria feito com que a atitude de Marx para com o trabalho tenha sido sempre equívoca, para Arendt:

embora o trabalho fosse a “eterna necessidade imposta pela natureza” e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o “reino da liberdade” suplantiar o “reino da necessidade” (ARENDDT, 2010, p. 128-129).

É certo que, se Marx não distingue trabalho de fabricação, também não seria possível afirmar que em toda a sua obra ele define o homem como um *animal laborans*, no sentido da dinâmica mais elementar do estar vivo. O mesmo se aplica à afirmação marxiana de que a distinção entre os homens e os animais é devedora da capacidade humana de produzir seus meios de subsistência (ARENDDT, 2010, p. 122), pois para ele é decisivo, como tem de reconhecer Arendt, o projeto concebido pela imaginação produtiva do fabricante:

a aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha envergonharia muitos arquitetos na construção de seus alvéolos. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é o fato de que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo-de-trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo (MARX; ENGELS, 1906, p. 198 apud ARENDDT, 2010, p. 123).

Como indicado em *A ideologia alemã*, o trabalho que opera como diferença humana específica não coincide com “a reprodução da

existência física dos indivíduos” (MARX; ENGELS, 1958, p. 22), mas com o trabalho racional nos moldes do que Arendt identifica como fabricação. De modo análogo, quando afirma, no âmbito de uma análise da distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, que “Milton produziu o *Paraíso Perdido* pela mesma razão que o bicho-da-seda produz seda” (MARX [1863] apud ARENDT, 2010, p. 123), como atividades que lhes são próprias, e não como parte do processo capitalista de produção de mais-valia, seguramente não buscava equiparar a atividade e a obra de Milton com a atividade do bicho-da-seda e o resultado dela.

Em todo caso, quando Arendt designa *animal laborans* à dimensão do mero estar vivo em metabolismo com a natureza e *homo faber* à dimensão da existência capaz de criar um mundo humano, artificialmente edificado a partir do material da natureza – “a criação prática de um mundo objetivo” –, parece em alguma medida concordar com Marx, nessa alteração de *animal* para *homo*, que o primeiro estágio da humanização do homem repousa na sua capacidade de edificação de mundo – em sua *mundanidade*, nos termos arendtianos. O *homo laborans*, portanto, não pode existir – ao contrário do que Giorgio Agamben, por exemplo, incidentalmente indica (2004a, p. 11). É o próprio Agamben, entretanto, que demarca com clareza a posição marxiana:

Marx pensa o ser do homem como produção. Produção significa: práxis, “atividade humana sensível”. Qual é o caráter dessa atividade? Enquanto o animal – escreve Marx – é imediatamente uma unidade com a sua atividade vital, é a sua atividade vital, o homem, ao contrário, não se confunde com ela, faz da sua atividade vital um meio para a sua existência, não produz de modo unilateral, mas de modo universal (AGAMBEN, 2012, p. 131-132, grifo do autor).

Por meio da produção, o homem se constitui como ser capaz de um gênero, ou como ser pertencente a um gênero (*Gattungswesen*), não no sentido naturalístico de espécie natural, mas no de que

há para o homem um *continente original*, um princípio que faz com que os indivíduos humanos não sejam estranhos uns para os outros, mas

sejam precisamente *humanos*, no sentido de que em todo homem está imediata e necessariamente presente o gênero inteiro (AGAMBEN, 2012, p. 134, grifo do autor)⁴.

A produção de um mundo objetivo é o princípio original ativo que redundando na autoprodução do homem.

Hannah Arendt, em cuja obra Agamben se inspira amplamente nas considerações anteriores, radicaliza essa interpretação, em um movimento central à sua compreensão do amplo significado do termo *animal laborans*: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; como mentalidade e “modo de vida” extraídos das condições do mero viver. Para ela, “o ideal infelizmente nada utópico que orienta as teorias de Marx” é o de “uma sociedade completamente ‘socializada’, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital” (ARENDDT, 2010, p. 109-110). E enfatiza:

uma sociedade de massas de trabalhadores, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma “humanidade socializada”, consiste em espécimes sem-mundo da espécie humana, quer sejam escravos domésticos, levados a essa infeliz situação pela violência de outrem, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções (ARENDDT, 2010, p. 146).

A não mundanidade decorre do fato da expelção do *animal laborans* do mundo (tanto do mundo artificial do *homo faber*, com qual tem contato apenas mediante as ferramentas e utensílios, quanto, principalmente, do mundo comum dos agentes políticos). Os produtos do trabalho realizado pelo *animal laborans* para nutrir o processo vital são os mais perecíveis dos produtos humanos, de modo que não demoram no mundo tempo suficiente para chegar a fazer parte dele⁵. Por outra

⁴ Em grande medida, tais observações reverberam a “paradoxal pluralidade de seres únicos” que para Arendt define a pluralidade humana, traduzida principalmente na singular capacidade para afirmar sua própria distinção, “comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo” (ARENDDT, 2010, p. 220).

⁵ “O defeito cardinal das análises econômicas consiste em que estas só conhecem o valor de uso e o valor de troca, fazendo desaparecer tacitamente o *valor de consumo* no valor de uso. Mas a questão especificamente econômica é precisamente a seguinte: quanto *tempo* deve uma coisa me servir? Isso determina seu ‘valor’ tanto quanto os demais fatores, pois lhe inere a questão sobre quantas vezes terei de renová-la. É notável que o *fator tempo* seja excluído. Precisamente quando na determinação do valor se parte da produção, e não da troca, deveria saltar aos olhos a distinção entre usar e esgotar = consumir” (ARENDDT, 2002, p. 355 [XV, 14, maio 1953]).

parte, o *animal laborans* permanece adstrito à satisfação de suas necessidades corporais compulsivas, incompartilháveis e significativamente incomunicáveis. Desse modo, quando ainda constrói uma vida social, ela é gregária e sem mundo, ao contrário do *homo faber*, que, ainda que não possa constituir um domínio político propriamente dito, tem em seu mercado de trocas seu domínio público próprio.

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 (ARENDDT, 2010, p. 265)⁶.

O que é notável nesse movimento é o deslocamento significativo da compreensão das dimensões fundamentais da existência para a tipificação de “modos de vida” constituídos a partir delas. Na qualidade de viventes, como indicado anteriormente, somos sempre *animal laborans*, ou seja: somos condicionados pelo processo vital biológico a realizar a atividade do trabalho, abandonados no âmbito da estrita privacidade das funções corporais e do lar no qual a vida é o bem supremo. Presidida por uma temporalidade cíclica tipificada no incessante metabolismo com a natureza, a atividade do trabalho não humaniza, não singulariza nem transcende a necessidade sem o auxílio da capacidade reificadora do *homo faber*, hábil na produção de objetos, dentre os quais cabe destacar as ferramentas e os instrumentos que vêm ao auxílio do *animal laborans* em sua liberação do aprisionamento ao imperativo da necessidade.

O *homo faber*, assim, traduz a capacidade propriamente humana de edificação de mundo e, desse modo, corresponde à condição

⁶ “O *animal laborans* corresponde ao *animal rationale*, não ao *zoon logon ekhon*. A força de trabalho, assim como a *ratio*, *radica* em nós, enquanto a palavra está imediatamente no mundo, refere-se ao mundo e parece quando se dirige apenas a nós mesmos. O próprio pensamento necessita do diálogo da solidão e se cinde. O trabalho e a razão são inteiramente subjetivos. Essa *subjetivização* pode ser constatada em toda parte, mas mais claramente quando a linguagem se converte em razão e a lei do limite *entre* homens passa a ser a lei *interior*. Nessa interiorização produz-se a despolíticação do homem, que agora vê no entre apenas o inimigo do interior, do homem *autêntico* [*eigentlichen*]. Vence o ‘privado’ sobre o público” (ARENDDT, 2002, p. 426 [XVIII, 10, ago. 1953]).

humana da mundanidade, a requerer um mundo artificial de coisas duráveis, destinadas ao uso, que instaura uma temporalidade linear na qual se podem reconhecer vidas individuais, e não apenas a vida da espécie. Não se trata mais de sintonizar o ritmo da existência ao ritmo da natureza, como no caso do trabalho, mas de violar a natureza para extrair dela material para a edificação do mundo. Ainda que pague o preço da ruína do significado em um mundo estritamente utilitário, o *homo faber* já vive uma vida humana, ainda que não na plenitude de suas potencialidades, alcançada apenas no mundo politicamente organizado como palco para a aparição via ação e discurso, no qual o intercâmbio das diferentes perspectivas constituem o sentido do mundo.

A era moderna tem em seu cerne, pensa Arendt, a vitória do *animal laborans*. Historicamente, essa vitória deveu-se à promoção do trabalho decorrente do advento do social, que pode ser mais remotamente remetido à Idade Média e aos primórdios do feudalismo (ARENDR, 2010, p. 40), quando o antigo abismo entre o restrito domínio do lar e o elevado domínio político foi progressivamente preenchido por uma “organização pública do processo vital” (ARENDR, 2010, p. 56). Nessa esfera social, os interesses privados adquirem relevância pública, ou, mais propriamente, o privado e o público dissolvem-se no coletivo, no qual não se espera por ação, mas por comportamento, “impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária” (ARENDR, 2010, p. 49). Assim, a igualdade moderna só pode redundar em uniformidade, na medida em que se baseia no conformismo constitutivo da sociedade.

Isso se dá porque, para Arendt, na modernidade não prevalece o mercado de trocas que é a forma de contato do *homo faber* com alguma dimensão pública da existência. A capacidade de reificação do *homo faber* foi absorvida, via industrialização, pela dinâmica do trabalho do *animal laborans* em uma sociedade de empregados. Esse trabalho, distintamente da atividade da fabricação do *homo faber*, não produz como efeito identidade alguma, pois há uma alienação constitutiva do estar junto do *animal laborans* em relação a qualquer espaço de aparência, já que seu estar junto se dá sob a forma do amálgama. A sociedade, em

analogia com uma grande família, tem, para Arendt, um caráter tão marcadamente monolítico que não se pode depositar em sua transformação qualquer expectativa de real emancipação com vistas à fundação da liberdade política. Paga-se, com a sociedade, preço análogo ao da tirania:

o principal objetivo do tirano é condenar os homens aos seus lares privados, o que equivale a privá-los da possibilidade da sua humanidade [...], [pois] apenas onde era percebido por outros alguém podia, ao distinguir-se, assenhorar-se de sua própria humanidade (ARENDR, 2011, p. 290-291).

Essa é, possivelmente, a razão de sua notável e incômoda negligência das implicações políticas do modo de produção capitalista.

Para Arendt, a

uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência (ARENDR, 2010, p. 53).

À hipótese liberal de uma “harmonia de interesses conflitantes”, enfatiza Arendt, subjaz a ficção ou o ideal comunista que supõe um interesse único da sociedade a articular os interesses conflitantes dos agentes individuais com uma “mão invisível”, implicando na progressiva transformação fundamental do governo em administração. Nesse cenário, a própria economia é substituída pelas “ciências do comportamento” (ARENDR, 2010, p. 55)⁷ –, ou, para dizer como Foucault (2008, p. 368), sobre o caso do neoliberalismo, ocorre uma progressiva imbricação entre economia e psicologia comportamental.

Para Arendt, Marx teria herdado acriticamente dos economistas políticos da era moderna a premissa axiomática de que “a política é apenas uma função da sociedade” (ARENDR, 2010, p. 39), equivocando-se,

⁷ “O problema com as modernas teorias do comportamentalismo não é que estejam erradas, mas sim que possam tornar-se verdadeiras, que realmente constituam a melhor conceituação possível de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (ARENDR, 2010, p. 403).

por conseguinte, ao julgar que uma completa vitória da sociedade conduziria à liberdade, em vez de provavelmente à tirania do governo burocrático de ninguém.

A economia clássica pressupunha que o homem, na medida em que é um ser ativo, age exclusivamente por interesse próprio e é movido por um único desejo, o desejo de aquisição. A introdução, por Adam Smith, de uma “mão invisível para promover um fim que não fazia parte da intenção [de ninguém]” demonstra que mesmo esse mínimo de ação, com a sua motivação uniforme, contém ainda demasiada iniciativa imprevisível para o estabelecimento de uma ciência. Marx desenvolveu a economia clássica mais ainda ao substituir os interesses individuais e pessoais por interesses de grupo ou de classe, e ao reduzir esses interesses de classe a duas classes principais, de capitalistas e operários, de sorte que só lhe restou um conflito em que a economia clássica enxergava uma multidão de conflitos contraditórios. O motivo pelo qual o sistema econômico de Marx é mais consistente e coerente, e, portanto, aparentemente muito mais “científico” que os de seus predecessores, reside primordialmente na construção do “homem socializado”, que é um ser ainda menos ativo que o “homem econômico” da economia liberal (ARENDDT, 2010, p. 51)⁸.

Assim, Marx representa teoricamente, para Arendt, o ponto de inflexão legitimador da vitória do *animal laborans*, na medida em que teria concebido a imagem de uma humanidade socializada na qual não está em jogo a vida egoísta do indivíduo a agir por interesse próprio, mas a vida social em que há sempre interesses de classes em conflito: o sujeito do interesse único da humanidade socializada “são as classes ou o gênero humano, mas não o homem nem os homens” (ARENDDT, 2010, p. 401). Com isso, pensa Arendt, o último vestígio de impulso individual para a ação se desvanece e o que resta é a assimilação da vida individual à dinâmica de manutenção do processo vital. Ela julga que em Marx “a ação política é motivada por interesses materiais e não

⁸ “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”. (ARENDDT, 2004, p. 527). O governo sobre o agente econômico como “parceiro da troca”, como pensado no liberalismo clássico, seria assim menos oníabrangente que o governo dos indivíduos na sociedade de empregados, que agem como “empresários de si mesmos” e são amplamente adaptáveis às variáveis do meio que habitam.

por princípios políticos” (PAREKH, 1979, p. 91), algo de que não pode partilhar.

Esse cenário não se alteraria nem pela emancipação da classe trabalhadora nem pela emancipação progressiva e generalizada com relação ao trabalho. Com ironia e hipérbole aparentemente involuntárias, Arendt afirma que os “homens socializados”, tal como pensados por Marx, “gozariam sua liberação do trabalho naquelas atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo que hoje chamamos de ‘passatempos’ [hobbies]” (ARENDRT, 2010, p. 145) – ou seja, todas as atividades não inteiramente relacionadas à manutenção do processo vital, da pintura à crítica cultural. Para Arendt, o que é mais grave, o otimismo mecanicista de Marx, a confiar que a força liberada no processo vital seria investida automaticamente em atividades eventualmente mais elevadas, revelou-se historicamente uma falácia: “o tempo excedente do animal laborans jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites” (ARENDRT, 2010, p. 165). Arendt assinala, entretanto, que Marx parece ter antevisto o risco de a emancipação dos trabalhadores não implicar em liberdade quando defendeu a emancipação em relação ao trabalho como uma emancipação da necessidade – portanto, como vimos, também em relação ao consumo. A realização possível dessa utopia via automação, como se imaginava nos tempos de Arendt, trazia não obstante o temor de que restasse do trabalho apenas ou principalmente o esforço de consumir – ou de que a economia utilitária se converta em definitivo em economia do desperdício. Em todo caso, cabe notar na posição de Arendt o subjacente otimismo acrítico, por assim dizer, a respeito das implicações políticas da moderna tecnologia, em sua relação com a ideologia e a economia capitalista. Apenas isso poderia explicar sua suposição de que “a tecnologia, em contraste com a socialização, é politicamente neutra” (ARENDRT, 2008, p. 100). A relação entre Arendt e Marx é um capítulo ainda a ser escrito na recepção da sua obra, pois seguramente não é um equívoco afirmar que a atualidade do seu pensamento é devedora tanto da sua distância de Marx quanto da sua proximidade dele.

A era moderna, desde seu início até nossa época, comporta entre suas características fundamentais as atividades típicas do *homo faber*:

a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na onia-brangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como “um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos” [Bergson], o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como “primeiro passo [...] para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de ferramentas para fabricar outras ferramentas e para variar sua fabricação indefinidamente” [Bergson]; e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação (ARENDDT, 2010, 381-382).

Entretanto, diz Arendt, foi vencido pelo *animal laborans* – o qual não coincide com “classe social” alguma, mas com uma “mentalidade”, ou, como indicaremos, um paradoxal “modo de vida”. Os ideais da permanência, da estabilidade e da durabilidade, do *homo faber*, foram vencidos pelo ideal da abundância que o *animal laborans* compreende como felicidade (ARENDDT, 2010, p. 156) – seguramente uma felicidade paradoxal, como nota Giorgio Agamben⁹. Assim, o *homo faber* perdeu com o declínio da contemplação e das medidas permanentes que operavam na concepção dos seus modelos de produção; perdeu mais quando o materialismo mecanicista foi derrotado pelo naturalismo vitalista; foi derrotado, ainda, com a promoção da introspecção a experiência humana fundamental, em vez da relação com o mundo; e, por fim, a mudança moderna da ênfase de “o que” para “o como” e a resultante centralidade do conceito de processo foi devastador para uma atividade que extrai seu sentido da relação “meios-fim” (ARENDDT, 2010, p.

⁹ A específica aporia da democracia moderna em relação à clássica “consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão” (AGAMBEN, 2004a, p. 17; ARENDT, 1998, p. 74).

383-384). Apenas tendo isso em consideração poderíamos em alguma medida compreender porque o princípio de utilidade do *homo faber*, tão típico do espírito moderno, foi rapidamente substituído pelo “da maior felicidade do maior número” – não mais a utilidade das coisas produzidas em um mundo, mas a “felicidade’, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (ARENDDT, 2010, p. 386).

A mentalidade do *animal laborans*, como a do último homem do *Zarathustra* (NIETZSCHE, 2010, p. 41), inventou a felicidade e anda na terra aos pulinhos, a tudo apequenando. Para Arendt, o que se chama eufemisticamente de *cultura de massas* traduz apenas a funcionalização do domínio público para a exibição de atividades privadas em público, com sua consequente dissolução. O arraigado problema dessa cultura de massas

é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio. A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente. Pois somente o *animal laborans*, e não o artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser “feliz” ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes (ARENDDT, 2010, p. 166).

Com a moderna divisão do trabalho e a mecanização do processo de produção, a fabricação assume o caráter de trabalho, dada tanto a ausência de autoria quanto a repetição e a interminabilidade do processo, algo que só é possível, assinala Arendt, porque a abundância mesma condena os objetos de uso a bens de consumo, algo concebível apenas “se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante” (ARENDDT, 2010, p. 155). Em última instância,

temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. *É como se houvésssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza*, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano (ARENDDT, 2010, p. 155-156, grifo nosso).

A destruição da fronteira natureza-mundo, só pode redundar, pensa Arendt, na devastação do mundo, tanto como artifício humano quanto como mundo comum, mas também potencialmente da natureza, com a inserção de processos novos a contaminá-la com a imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação humana. Cabe perguntar por que o mesmo não se aplicaria à relação entre economia e política. Com efeito, um dos preços que Arendt tem de pagar por sua análise do social é justamente a dificuldade na compreensão dos vínculos estreitos entre economia e política no âmbito do capitalismo¹⁰. Para Arendt, com efeito, a economia parece ser apenas o primeiro âmbito de que se apoderou a sociedade (ARENDDT, 2002, p. 355 [XV, 15, maio 1953]).

O *animal laborans* vencedor traduz antes um “modo de vida” paradoxalmente extraído das características do mero viver, em seu ciclo permanente de esgotamento e regeneração, dor e prazer. Paradoxal porque o caráter compulsório da necessidade que está na base do mero viver, comparável apenas à violência da tortura (ARENDDT, 2010, p. 160), não permite que se conceba um modo de vida, isto é, uma forma de vida livremente escolhida no âmbito das possibilidades humanas de autoconfiguração deliberada¹¹. Para Arendt, a constituição de um *bíos*, uma vida individual identificável da qual se pode contar uma

¹⁰ Essa é uma das críticas feitas a ela por Maurizio P. D’Entrèves. Pra ele, Arendt teria sido realmente “incapaz de reconhecer que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determinando a alocação de recursos e a distribuição dos ônus e benefícios. Ao se apoiar na analogia enganosa com a família, Arendt sustentou que todas as questões relativas à economia eram pré-políticas e, portanto, ignorou a questão crucial do poder econômico e da exploração” (D’ENTRÈVES, 1994, p. 60).

¹¹ “Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna, em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*” (AGAMBEN, 2004a, p. 17).

história, a partir da *zoé*, do mero viver, em seu metabolismo de trabalho e consumo, pode ser algo apenas aporético, portanto, com implicações altamente danosas à dignidade humana, indissociável da singularidade e da capacidade de distinção de cada indivíduo. Pois a abundância não redime a futilidade: “o consumo isento de dor e de esforço não mudaria o caráter devorador da vida biológica, apenas o aumentaria até que uma humanidade completamente ‘liberada’ dos grilhões da dor e do esforço estivesse livre para ‘consumir’ o mundo inteiro e reproduzir diariamente todas as coisas que desejasse consumir” (ARENDDT, 2010, p. 163). Antes o contrário, trata-se de uma sujeição pelo fomento e da produção de uma nova superfluidade, pois

quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade (ARENDDT, 2010, p. 167-168).

Os homens são seres condicionados, diz Arendt, e não apenas por suas condições fundamentais, mas também “porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDDT, 2010, p. 10). A diluição da fronteira entre uso e consumo e a conseqüente ilimitabilidade de um consumo desatrelado das necessidades vitais imediatas, em um “modo de vida” biológico, por assim dizer, promove a desertificação do mundo do *homo faber* de modo análogo a como o terror o faz, no âmbito da dominação totalitária, com o mundo comum do homem de ação. A mundanidade do homem e a sua possibilidade de emancipação da necessidade estão em permanente risco ante a alienação do *animal laborans* em relação ao mundo, tanto como artifício humano quanto como espaço da aparência. Está em questão o fato de “que uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas,

visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca” (ARENDDT, 1993, p. 211). E *animal laborans*, como uma espécie animal entre outras, “vive em um mundo próprio” (ARENDDT, 1992, p. 18) e, em certo sentido, é do mundo e não apenas está nele, mas não constitui mundo nem define o modo da sua aparição, pois mundo aí não passa de meio, ou ambiente.

A fronteira entre ambiente e mundo, ou Terra e mundo, é também o que está em questão quando Heidegger busca explicitar a sua tese de que o animal é pobre de mundo, em contraposição à pedra, que é sem mundo, e ao homem, que é formador de mundo. O animal, a despeito da diferença entre os mais e os menos complexos, permanece “fechado nos poucos elementos que definem seu mundo perceptual” (AGAMBEN, 2004b, p. 51), e em vista disso pode apenas se comportar, mas nunca agir. Penso que o emprego alegórico que farei dessas análises heideggerianas neste texto resulte iluminador.

Heidegger fornece um exemplo concreto para encaminhar a sua tese de que o animal é pobre de mundo, no sentido de ser incapaz de percebê-lo como algo simplesmente dado.

Colocou-se a abelha diante de um pequeno recipiente cheio de mel, de modo que ela não poderia sugar o mel presente de uma vez só. Ela começa a aspirar. Depois de certo tempo, ela interrompe esta atividade pulsional de sucção, voa dali e deixa para trás o mel restante ainda presente. Se quisermos esclarecer esta atividade pulsional de maneira correspondente, precisamos dizer: a abelha constata que ela não consegue dar conta de todo o mel presente [...]. A questão é que se observou que uma abelha, quando se secciona cuidadosamente o abdômen durante a sucção, tranquilamente continua bebendo, enquanto o mel não para de escorrer por detrás dela. Mas isto mostra de maneira concludente – diz ele – que a abelha não constata de maneira alguma o excesso de presença de mel. Ela não constata nem isto, nem mesmo apenas – o que é menos compreensível – a falta de seu abdômen (HEIDEGGER, 2003, p. 277).

A abelha está simplesmente presa ao alimento, e é justamente esse estar preso que a impede de se contrapor à comida, de reconhecê-la como um objeto. Examinando o experimento, Heidegger relata ainda que não é a constatação do excesso de mel que inibe

a atividade de sucção, mas a saturação. Assim, diz ele, tal “atividade pulsional não é um direcionar-se para coisas objetivamente presentes a partir de uma constatação, mas um *comportamento*” (HEIDEGGER, 2003, p. 278).

Deslocando das considerações heideggerianas esse exemplo, importa assinalar, mais do que isso, consoante ao que aqui apenas aludimos no que concerne ao *animal laborans*, que uma perturbação da relação entre necessidade e saciedade pode fazer com que a necessidade trague tudo à sua volta. O *animal laborans*, como a possibilidade mais remota da configuração do humano, circunscreve o espaço de satisfação possível no horizonte restrito da fruição inscrita na mera condição de membro de uma espécie animal. Não obstante, uma vez convertido de mais remota configuração do humano em mentalidade prevalente como modelo do desenvolvimento humano e de suas aspirações, o *animal laborans* traduz a imagem de um animal degenerado.

O *animal laborans* assim compreendido, ao contrário das outras espécies animais, pode deslocar sempre mais adiante, indefinidamente, o horizonte da sua saciedade, por meio da promoção cada vez mais intensa da indistinção entre desejo e necessidade, assim como entre consumo e uso, sendo um animal potencialmente devastador. Se o *animal laborans*, como animal condicionado que pode ampliar o espectro das necessidades que lhe imprimiu a natureza, maximiza suas necessidades por meio da identificação da máxima felicidade com a máxima saciedade, ele pode tragar não só a natureza como mundo ambiente, mas também o mundo compreendido como artifício humano. Assim, “a natureza do homem está descoberta no *animal laborans*; esse é o fim do humanismo. Ele atingiu sua meta” (ARENDRT, 2002, p. 558 [XXI, 84, jan. 1956]). Animal transfigurado como o cão de Pavlov – não se trata de um retorno à natureza, portanto –, o *animal laborans* é o análogo da abelha com o abdômen seccionado, para quem a saciedade é a meta cristalizadora de todo seu comportamento, sem ser ao mesmo tempo um limite.

Referências

- AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. H. Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004a.
- AGAMBEN, G. **The open**: man and animal. Trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004b.
- AGAMBEN, G. **O homem sem conteúdo**. Trad. Cláudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2012.
- AGUIAR, O. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- ARENDDT, H. History of political theory: Montesquieu. In: ARENDT, H. **Hannah Arendt's papers**. Manuscript Division, Library of Congress, Washington, Box. 58, 1955.
- ARENDDT, H. **The origins of totalitarianism**. 2. ed. Cleveland: Meridian, 1966.
- ARENDDT, H. The crisis in culture. In: ARENDT, H. **Between past and future**. New York: Penguin Books, 1993. p. 197-226.
- ARENDDT, H. **O que é política?**. Trad. R. Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARENDDT, H. **Denktagebuch – 1950-1973**. Munique: Piper, 2002. v. 1.
- ARENDDT, H. **As origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDDT, H. **The promise of politics**. Nova York: Schocken Books, 2005a.
- ARENDDT, H. Trabalho, obra, ação. Trad. A. Correia. **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 7, p. 175-201, 2005b.
- ARENDDT, H. **A promessa da política**. Trad. P. Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDDT, H. **A condição humana**. 11. ed. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDR, H. A grande tradição. Trad. P. Bodziak e A. Correia. **O que nos faz pensar**, n. 29, p. 273-298, maio 2011.

BODZIAK, P. **Categorias de validade exemplar**: sobre a distinção entre político e social em Hannah Arendt. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, 2013.

D'ENTRÈVES, M. P. **The political philosophy of Hannah Arendt**. Londres: Routledge, 1994.

FOUCAULT, M. **O nascimento da bipolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. E. Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2008.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

MARX, K.; ENGELS, F. **Die deutsche ideologie**. Berlin: Dietz, 1958.

MARX, K. **Capital**: a critique of political economy. New York: Modern Library, 1906.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PAREKH, B. Hannah Arendt's critique of Marx. In: HILL, M. (Ed.). **Hannah Arendt**: the recovery of the public world. New York: St. Martin's Press, 1979.

Recebido: 10/07/2013

Received: 07/10/2013

Aprovado: 16/09/2013

Approved: 09/16/2013