

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL MESTRADO**

**JANICE AMARAL**

**A VIDA ADMINISTRADA DO *ANIMAL LABORANS*  
NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO:  
REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

**São Leopoldo**

**2023**

JANICE AMARAL

**A VIDA ADMINISTRADA DO *ANIMAL LABORANS*  
NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO:  
REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em 2023, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Azevedo

São Leopoldo

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

A485v Amaral, Janice.

A vida administrada do animal laborans no contexto contemporâneo : reflexões a partir de Hannah Arendt / Janice Amaral. – 2023.

140 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Azevedo.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, RS, 2023.

1. Filosofia. 2. Algoritmos. 3. Vida administrada.  
4. Lazzaratto. 5. Homo laborans. I. Arendt, Hannah.  
II. Azevedo, Marco Antônio. III. Título.

CDU 1

Bibliotecária responsável: Bruna Heller – CRB 10/2348

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia 1

JANICE AMARAL

**A VIDA ADMINISTRADA DO *ANIMAL LABORANS*  
NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO:  
REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em 2023, pelo Programa de Pós-Graduação em 2023 da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

**BANCA EXAMINADORA**

---

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar a vida administrada do *homo laborans* e a possibilidade de ação utilizando como base da pesquisa a obra “A Condição Humana”, de Hannah Arendt, assim como os conceitos de *trabalho*, *ação* e *obra*, buscando avaliar de que modo podemos pensar esses conceitos sob de quais formas a dimensão da vida ativa poderia ser vista como autônoma e livre. Apresentaremos as ideias de Lazzarato, filósofo e sociólogo, para discutirmos a vida administrada na contemporaneidade e compará-las às ideias de Arendt, concluindo que a perspectiva de que a ação e a liberdade só são possíveis no espaço público é insuficiente para compreender as complexas relações entre indivíduo, trabalho e sociedade na contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hannah Arendt; Lazzaratto; *homo laborans*; algoritmos; vida administrada.

## ABSTRACT

This work aims to investigate the administered life of *homo laborans* and the possibility of action, using as the research foundation Hannah Arendt's work "The Human Condition" as well as the concepts of *labor*, *action* and *work*, seeking to evaluate how we can think about these concepts in terms of how the dimension of active life could be seen as autonomous and free. We will present the ideas of Lazzarato, philosopher and sociologist, to discuss the administered life in contemporaneity and to compare with Arendt's ideas, concluding that the perspective that action and freedom are only possible in the public sphere is insufficient to understand the complex relationships between the individual, work, and society in contemporaneity.

**KEYWORDS:** Hannah Arendt; Lazzaratto; *homo laborans*; algorithms; life management.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>VITA ACTIVA E A CONDIÇÃO HUMANA</b>	<b>9</b>
<b>2.1</b>	<b>Trabalho (<i>animal laborans</i>)</b>	<b>10</b>
<b>2.2</b>	<b>Obra (<i>homo faber</i>)</b>	<b>14</b>
2.2.1	A Reificação	15
<b>2.3</b>	<b>Ação</b>	<b>16</b>
2.3.1	A imprevisibilidade, o perdão e o poder de prometer	18
2.3.2	O Domínio Privado: A Propriedade	21
2.3.3	O Domínio Público: Político ou Social?	24
2.3.4	Era moderna	27
<b>3</b>	<b>ANÁLISES DE MAURIZIO LAZZARATO SOBRE CONSUMO E ALGORÍTMOS</b>	<b>33</b>
<b>4</b>	<b>ARENDT E LAZZARATO</b>	<b>39</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>42</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>48</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No livro “A Condição Humana”, publicado originalmente em 1958, Hannah Arendt reflete sobre a vida ativa e aponta três atividades humanas fundamentais: *trabalho*, *obra* e *ação*. Cada uma delas corresponde a um aspecto da condição humana. Essa tripla distinção também nos permite compreender como se dá a perda do interesse pela vida pública do *homo laborans*, sua posterior alienação, seu comportamento uniforme e, por consequência, sua vida administrada.

As três atividades humanas são condições para a permanência dos seres humanos na Terra e preservação de sua memória através de sua biografia. O trabalho é necessário à sobrevivência biológica e efetiva-se na atividade do *animal laborans*, que significa um indivíduo humano escravo de suas próprias necessidades. *Animal laborans* é o ser humano que vivia no seu estado primitivo isolado dos outros seres humanos, regendo-se apenas pelas suas necessidades de vida animal. A obra é o estado do *homo faber*, que produz técnicas e objetos em sua mente para compartilhar com outros seres humanos, criando o mundo das “coisas”, o indivíduo *fabricador de coisas*. Na ação, o ser humano é visto como animal político, uma característica necessária para a liberdade. É a única característica que depende exclusivamente da presença dos humanos. Arendt (2014) defende que o ser humano é um ser social; que sua ação se dá no sentido político de *liberdade* no espaço público, em convívio com os demais, debatendo assuntos públicos e agindo em prol da sociedade. Por intermédio da ação, o *animal laborans* poderia libertar-se, deixando seu legado para a posteridade e sua história sendo contada por aqueles que presenciaram sua fala e, essa, transmitida de geração para geração.

A submissão do *animal laborans* às forças coercitivas do trabalho tornou-se algo naturalizado. Ele adere a essa engrenagem de forma automática e toda escolha simula ser autônoma e livre. No entanto, torna-se alienado ao mundo circundante. Essa submissão converte-se em nossa problemática de pesquisa, levando-se em conta a importância do tema a ser debatido em espaço público.

A vida contemporânea tem sido cada vez mais marcada pelo desenvolvimento de tecnologias que automatizam processos e substituem o trabalho humano. Nesse cenário, o *animal laborans*, figura analisada por Arendt em seu livro “A Condição Humana”, tem sido cada vez mais submetido às demandas do mercado de trabalho e à lógica do consumo. Contudo, a experiência do *homo endividado* revela que a



submissão do *animal laborans* não é mais apenas ao trabalho, mas também ao endividamento e à lógica dos algoritmos. Essas reflexões chamam a atenção para a necessidade de uma crítica à cultura do trabalho e da submissão, na qual o ser humano se torna um mero instrumento de produção e consumo. Este trabalho tem por objetivo analisar essa condição contemporânea do *animal laborans* sob a perspectiva da crítica de Hannah Arendt e pela perspectiva de Lazzarato sobre a cultura dos algoritmos e do *homo endividado*.

O trabalhador, para satisfazer seus apetites de consumo cada vez mais sofisticados e vorazes, torna-se um uma pessoa endividada, necessitando, assim, trabalhar cada vez mais para sair dessa condição. No entanto, Lazzarato afirma que a manipulação não se dê mais por meio de cunho ideológico, mas por meio de construções de subjetividades, sendo que essas construções exploram os gostos e o modo de vida dos indivíduos por meio de captação de dados algorítmicos. O espaço público se tornou o espaço das redes sociais, espaço onde as pessoas expõem suas conquistas materiais, pratos preferidos, marcas preferidas, interesses particulares. Os algoritmos captam esses dados para que serviços e produtos possam aparecer em suas *timelines* e essas propagandas de marketing induzam desejos e, com isso, cria-se um “mundo perfeito” a ser conquistado.

No primeiro capítulo, abordaremos *vita activa* como condição humana, bem como as três atividades humanas contidas nela e como elas imediatamente tornam-se uma condição para a existência humana. Além disso, verificar-se-á como o mundo em que transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas por essas atividades humanas: *trabalho, obra e ação*, e como as rupturas entre espaço público e privado são diluídas no espaço social e na era moderna.

No segundo capítulo, abordaremos as principais ideias de Lazzarato sobre o *homo endividado*, consumo e algoritmos.

No terceiro capítulo discutiremos Lazzarato em contraponto com o pensamento de Arendt sobre a vida administrada do *animal laborans*.

## 2 VITA ACTIVA E A CONDIÇÃO HUMANA

No livro “A Condição Humana”, publicado em 1958, Hannah Arendt reflete sobre a vida ativa e aponta três atividades humanas fundamentais: *trabalho*, *obra* e *ação*. Esses termos mostram-se com traduções diferentes em algumas obras. Na edição de 2014, traduzida por Roberto Raposo, os termos *labor* e *work*, traduzidos em outras edições por *labor* e *trabalho*, são substituídos por *trabalho* e *obra*, porém mantendo a distinção entre os termos, preocupação crucial de Arendt. Cada um desses termos corresponde à condição humana para que possamos compreender a perda de interesse pela vida pública do *homo laborans*, sua conseqüente alienação e seu comportamento uniforme. Como condição humana, Arendt compreende “muito mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem na terra” (ARENDR, 2014, p. 11). Para ela, os homens são seres condicionados porque tudo aquilo com o que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição para a sua existência, e o mundo onde transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas. Arendt apresenta uma distinção entre *natureza humana* e *condição humana*, sendo que, para ela, a primeira exige respostas teológicas e suas análises inspiram-se nas leituras de Santo Agostinho. A segunda está no âmbito da *práxis* e são as condições para a existência humana, condições que não dão conta de explicar *o que somos* ou *quem somos*.

A filósofa também recorre aos gregos e aos conceitos de mortalidade e imortalidade trazidos por eles para aprofundar o conceito de *vita activa*. Para ela, somente os deuses do Olimpo dispunham da natureza da imortalidade e da

[...] capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza divina’ (ARENDR, 2014, p. 23).

No entanto, nós, reles mortais, podemos eternizar nossa existência por meio da ação, agindo no espaço público, espaço de aparição, entre os homens, onde nossa singularidade vira plural. Esse é o paradoxo da condição humana: manter a subjetividade e, ao mesmo tempo, aparecer sem se condicionar ao comportamento dos demais, ou seja, não uniformizar o comportamento para ser aceito num

determinado grupo. Por meio da nossa subjetividade nos relacionamos com o outro, assumimos o papel de agente contando a nossa história, construindo uma biografia e, assim, eternizamos nossa existência. Essa biografia passa a ser contada por gerações, pois esse agente deixou um legado atrás de si. Sócrates, por exemplo, não deixou nada escrito, todavia tem sua biografia contada há séculos, pois ele foi coerente entre sua teoria e seu modo de vida. Influenciou e inspirou seus discípulos por meio de sua subjetividade, recusando-se a ceder às pressões sociais e jamais negando suas convicções. No entanto, o ser humano condicionado à mera manutenção biológica ante seu isolamento nos processos de trabalho, não possui tempo, nem disposição para agir no espaço público. Ele dilui sua essência no mero existir. A condição humana do *animal laborans* está na sujeição às forças coercitivas de trabalho e na obediência para a manutenção do emprego e, nessa situação, os humanos tornam-se acrílicos com relação ao seu papel social e político.

## 2.1 Trabalho (*animal laborans*)

O conceito de *animal* era utilizado para descrever aquele que trabalha apenas para a manutenção da vida biológica ou subsistência. Trabalhar pela subsistência significava estar escravizado pela necessidade e essa escravidão era inerente às condições de vida humana.

Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando os outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico (ARENDT, 2014, p. 103).

Arendt também explora o cenário europeu do século XIX no contexto da Revolução Industrial, e fala do desamparo dos seres humanos e sua solidão ao operarem uma máquina e se confundir com ela: “A atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante à pura necessidade de manter-se vivo” (Arendt, 2010, p.48). Mesmo no isolamento, não há espaço para a introspecção, pois há a necessidade de concentração no seu trabalho. Há um divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento, o que reduz o ser humano a um mero “estar aí” no mundo. Nesse caso, para Arendt, não há uma diferença específica entre os homens e os animais. O sujeito

permanece à sujeição da sociedade de suas necessidades, o que de fato nunca acontece. A quebra de paradigma do *animal laborans* está em libertar-se da escravidão de si mesmo, da vida biológica. Em Arendt (2014) a expressão *animal laborans* possui três desdobramentos fundamentais, apresentados a seguir.

O primeiro desdobramento é o de dimensão da existência humana, *animal laborans*, conceito utilizado para descrever aqueles que viviam à margem da sociedade, semelhante à vida animal, que corresponde à nossa condição de viventes em permanente metabolismo com a natureza e à conservação da vida, a exemplo, os escravos gregos: soldados que perdiam as batalhas nas guerras vendidos como escravos e indivíduos de povos nômades que viviam basicamente da caça e da pesca.

O segundo desdobramento descreve a condição daqueles que foram historicamente excluídos da vida social normal pela exploração capitalista e foram, assim, condenados ao ciclo de esgotamento e regeneração que preside o mero viver. Com o advento da revolução industrial na Europa, os trabalhadores camponeses deixavam a zona rural onde havia alimentos e formas de subsistência extraídos da terra e migravam para as cidades buscando ascensão material. Lá, deparavam-se com a realidade de que tinham apenas seu corpo como meio de subsistência e era preciso vendê-lo como força de trabalho por valores indignos para manterem-se vivos. O trabalho visto como alienação pelos mecanismos de controle dos detentores de capital. Para esclarecer essa argumentação, a autora utiliza conceitos marxistas, tais como a *alienação*. Para Karl Marx (2010, p. 29), “enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até a [condição] de máquina”.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2010, p. 80).

Para Marx, o desenvolvimento das forças produtivas tendia a transformar o trabalho, dentro do processo produtivo, em algo supérfluo. Daí ele ter vislumbrado que o modo de produção futuro seria o resultado da aplicação tecnológica da ciência.

O homem torna-se escravo da crescente riqueza dos detentores de capital, gerando cada vez mais lucro e ganhando cada vez menos.

Arendt utiliza a metáfora “mão invisível” – movimentos de fantoches conduzidos por uma mão invisível oculta nos bastidores – para falar sobre a submissão do *animal laborans* na modernidade, mais precisamente no século XIX, com a Revolução Industrial: “A mão invisível que guiou o movimento contínuo de fantoches do *animal laborans* parece ter se tornado visível, e sua aparência é de tirar o fôlego” (ARENDR, 2014, p. 46). A vida do *animal laborans* passa a ser administrada por essa mão invisível, a qual ela atribui a indústria e grandes corporações, ou seja, instituições, que se apropriam da mão de obra desse escravo das necessidades e determina padrões de comportamento previsíveis. Essas instituições, por serem detentoras do capital, passam a ditar as regras de comportamento e o governo pessoal torna-se inexistente, reduzindo-se à mera administração burocrática. O *animal laborans* atua como fantoche e todos se movimentam da mesma maneira. Guiados por essa “mão invisível” toda conduta parece natural e livre.

O terceiro desdobramento indica uma forma de vida extraída do mero viver – não mais uma dimensão da existência, não mais uma condição socioeconômica, mas um *éthos* cujas aspirações coincidem com a “felicidade” experimentada nos prazeres do mero viver, cristalizados na imagem do consumidor. Para melhor compreensão desse *éthos*, Arendt faz uma explanação sobre o tempo livre. Para ela, até mesmo nos momentos de lazer somos escravos de nosso trabalho, e utilizamos esse tempo para alienação. O homem trabalhador da modernidade, enquanto recupera as energias para um novo dia de trabalho, utiliza esse tempo para o consumo, ou seja, para gastar o dinheiro que ganhou, fruto de seu trabalho, em uma sociedade cuja única preocupação está em ocupar o tempo livre com futilidades e consumo. Os produtos adquiridos se extinguem antes mesmo da finitude humana, sendo necessário que sejam produzidos mais e mais, mantendo o ciclo. Arendt diz que isso ocorre porque o homem trabalhador não se deu conta da sua finitude e, por isso, utiliza seu tempo para recompensar as fadigas de seu corpo consumindo:

A bênção ou a alegria ‘do trabalho’ é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e inclusive único modo pelo qual também os homens podem permanecer e voltar com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, vida e morte sucedem um ao outro (ARENDR, 2014, p. 131).

O ciclo vida e morte prescrito para todo ser humano faz com que esses trabalhadores busquem satisfação em coisas rasas. As sensações corporais provocadas pelos sentidos fazem com que a sensação de dor pelos esforços do trabalho se esvaia enquanto os homens se ocupam em comer, comprar bens materiais que lhes tragam conforto e lazer e que os façam esquecer-se das rotinas de trabalho árduo.

O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato é de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo (ARENDRT, 2014, p. 165).

Hannah Arendt considera essa sociedade uma sociedade de seres atomizados, alienados, sem singularidade, suscetíveis à manipulação.

O motivo pelo qual os cientistas podem falar da vida do átomo – no qual cada partícula tem, aparentemente, a liberdade de comportar-se como quiser, e onde as leis que governam esses movimentos são as mesmas leis estatísticas que, segundo os cientistas sociais, governam o comportamento humano e fazem a multidão comportar-se como tem de se comportar, por mais livre em suas opções que pareça cada partícula individual (ARENDRT, 2014, p. 401).

Analogamente, a metáfora refere-se aos homens que se movimentam da mesma maneira, seguindo um padrão de conduta previsível, assemelhando-se com a massa atômica, o que impossibilita que possamos enxergar as partículas individuais, ou seja, não conseguimos ver as singularidades de cada um.

Para o *animal laborans*, a possibilidade de agir está no papel da valorização da vida, a cada novo nascimento um novo começo, um novo agir, ele deixa seu fruto na terra, por intermédio do legado deixado a seus filhos, deixa sua memória para a eternidade. “A recompensa das fadigas e penas repousa na fertilidade da natureza, na confiança serena de que naquele que fez sua parte, permanece uma parte da natureza, no futuro de seus filhos e nos filhos de seus filhos” (ARENDRT, 2014, p.131).

O papel da valorização é uma aparente solução. No entanto, reduz-se a mera reprodução biológica e, de certa forma, não seria uma redução à condição de animal, ou seja, de *animal laborans*?

## 2.2 Obra (*homo faber*)

O segundo conceito abordado por Hannah Arendt, o *homo faber*, trata-se do ser humano como fazedor de coisas, coisas úteis para seu próprio consumo cuja finalidade se extingue antes mesmo da finitude do próprio homem. Para analisar o *homo faber*, Arendt utiliza o conceito de *reificação*, obras criadas na mente do indivíduo que ficam para a posteridade (exceto aquelas que se extinguem antes mesmo da finitude do próprio homem que as criou), mesmo que seja um mundo artificial, mas que facilita a vida na terra. Ele continua sendo escravo, agora não só de si mesmo, mas de objetos que julga não poder viver sem. Ele trabalha para manter-se no mundo, mas também para satisfazer suas necessidades materiais, e isso não se esgota aí, torna-se um ciclo, porque esses produtos são substituídos por outros constituindo um círculo vicioso, uma necessidade nunca satisfeita em busca do preenchimento do vazio e uma recompensa pelas labutas.

O *homo faber* passa a utilizar o próprio *animal laborans* para atingir seu objetivo de fazedor de coisas. O ser humano que deveria ser o fim último para usufruir desses produtos passa a ser um apenas um meio, um objeto padronizado, coisificado. A necessidade de aumentar a produção de objetos de troca normaliza os padrões de conduta. A autora faz uma retomada do pensamento marxista sobre a Revolução Industrial na Europa quando houve um divórcio entre ciências humanas e conhecimento técnico, momento em que as escolas passaram a ensinar apenas o que era útil e necessário para os meios de produção.

A diferença decisiva entre ferramentas e máquinas talvez seja mais bem exemplificada com a discussão, aparentemente infindável, de se o homem deve ser 'ajustado' à máquina ou se as máquinas devem ser ajustadas à 'natureza' do homem. [...] o homem 'ajustou-se' a um ambiente de máquinas desde o instante que as concebeu' (ARENDR, 2014, p. 182.)

A grande preocupação de Arendt é que o ser humano, tentando provar matematicamente seus experimentos, sejam científicos ou tecnológicos, perca a capacidade do discurso. Para ela, tudo que os homens sabem ou experimentam só tem sentido quando podemos explicar suas funcionalidades, aplicações e consequências dessas aplicações.

Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento [...] e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de

nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (ARENDR, 2014, p.4).

Ela cita o exemplo dos cientistas que, ao criarem a bomba atômica, teriam sido ingênuos ou coniventes? Não estavam cientes de seu poder de destruição? Ou para que fins seria utilizada? E se seriam consultados quanto à utilização? A capacidade de falar sobre o que foi produzido é de suma importância, pois é no discurso que se articulam os argumentos políticos, e é o discurso que faz do homem um ser político. Quando se fala em política, trata-se de discutir o que é relevante para a sociedade. Segundo ela, o que está em jogo não é a instrumentalidade como tal, o emprego dos meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual serventia e utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Não há como negar a importância do *homo faber* no mundo moderno, pois sem ele não haveria avanços tecnológicos.

A crítica feita por Arendt ao *homo faber* salienta a natureza utilizada como um meio. Os recursos naturais se esgotam a cada dia. O ser humano fazedor de coisas, mas destruidor do mundo, será a herança deixada para seus filhos. Para a autora, enquanto o *homo faber* continua criando objetos de uso para a satisfação das necessidades imediatas e não cria uma obra que possa ficar para a posteridade, continuará deixando como legado um mundo artificial e uma natureza degradada que não pode ser restaurada.

O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore, que tem de ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore arrancados do ventre da terra (ARENDR, 2014, p. 173).

O perigo de tudo isso está em o ser humano achar que tudo que existe é um simples meio à sua disposição.

### 2.2.1 A Reificação

A reificação é a verdadeira obra, sendo que esta deve ser construída segundo um esboço mental, uma imagem vista pelos “olhos” da mente. Essa imagem mental – o *eido originário* de Platão – pode ser eternizada. Arendt afirma que essa imagem mental precede a construção de um objeto, contradizendo teorias empiristas. Segundo



ela, essa imagem mental não desaparece após a construção de determinado objeto, podendo sim ser aperfeiçoada de acordo com as necessidades humanas da época. Como seres fazedores de coisas, entre o que pode ser e o que será, a obra tem que ser criada primeiramente em nosso pensamento. Assim, tornamo-nos senhores de todas as coisas. Senhores de um mundo artificial, mas um mundo que proporciona conforto e se torna “necessário”:

O grande mérito do *homo faber*, que o diferencia das criaturas animais, é o fato de ele ser ao mesmo tempo artesão e produtor, ou seja, de ele não produzir apenas objetos, mas também a si mesmo e à sua própria identidade como ser humano. É aqui que entra em cena o terceiro modo de viver, que chamaremos de *vita activa*, e que se divide em três atividades essenciais: o labor, a obra e a ação. O labor é a atividade do *animal laborans*, que trabalha para suprir suas necessidades biológicas mais elementares, enquanto a obra é a atividade do *homo faber*, que produz objetos que perduram no tempo e que refletem sua capacidade de imaginação e de planejamento. A ação, por sua vez, é a atividade do *homo laborans*, que se projeta no futuro e busca dar sentido à sua própria existência e à sociedade em que vive (ARENDDT, 2014, p. 29).

A criatividade humana é ilimitada, tanto que podemos exemplificá-la citando a invenção de veículos automotores para facilitar a locomoção em grandes centros e aperfeiçoar a questão do tempo, com a invenção de meios de comunicação cada vez mais eficazes, celulares, computadores e da internet.

### 2.3 Ação

Agir, no seu sentido geral, significa tomar iniciativa; iniciar, como indica a palavra grega *archei* traduzida por sinônimos tais como: começar e conduzir, e posteriormente, derivada da palavra latina *agere*. Desta maneira, a ação corresponde à capacidade humana de iniciar o novo e ocorre na esfera pública: “Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDDT, 2014, p. 27).

Na *polis* grega, os indivíduos eram valorizados pelas diferenças, ou seja, por suas peculiaridades. Em outras palavras, o espaço público era reservado para que os homens pudessem demonstrar seus feitos e façanhas e, assim, distinguirem-se uns dos outros. Seguindo modelo análogo, para Arendt, pensamentos e palavras só têm alguma relevância se levados à esfera pública, ou seja, se compartilhados com o outro. Levando nossas ideias privadas ao espaço público afirmamos nossa existência

no mundo. Conforme Arendt “o Homem só se insere no mundo por palavras e atos, uma espécie de segundo nascimento, por meio do qual confirmamos e assumimos nosso papel físico original” (ARENDDT, 2010, p. 48). Por exemplo, uma poesia ou uma letra de música não têm valor se não forem partilhadas, e é através dessa partilha que o autor mostra sua singularidade. Uma obra de arte digna de apreciação deve ser exposta e contemplada. A memória dos autores pode ser contada por outros ao longo de gerações. Por intermédio do drama, as pessoas que agem são imitadas. Para Arendt, o teatro é a arte política por excelência, levando em conta que os principais temas das peças teatrais gregas eram ligados ao cotidiano: fatos heroicos, problemas emocionais e psicológicos, lendas e mitos, homenagem aos deuses gregos e críticas aos políticos. O teatro romano, assim como toda a cultura da Roma Antiga, sofreu grande influência do teatro grego, desenvolvendo-se também na época clássica. Da mesma forma que o teatro grego, o teatro romano desempenhou um papel importante na sociedade, e influenciou a política e as crenças da população.

Na ação, pelo uso do discurso, o indivíduo conta quem ele é revelando assim sua identidade. Segundo a filósofa, a política ocorre na pluralidade e também está relacionada à finitude humana, por outro lado, está relacionada à perfeição moral, que une as pessoas e que desafia a morte com a memória, pois a ação política produz história. A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos, que no fim podem ser narrados como uma história [*story*] e estabelecer uma biografia. É na pluralidade que os homens revelam sua unicidade. O evento entre seu nascimento e morte somente pode ser contado, revelado ao outro, mediante a fala, capacidade especificamente humana que a diferencia das demais espécies:

Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa - como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos (ARENDDT, 2014, p. 218).

A alteridade (*alteritas*) apresenta-se na obra “A Condição Humana” como um aspecto importante a ser observado, pois se trata de algo que ocorre somente na pluralidade humana, sendo que todas as definições são distinções, na qual não podemos dizer que uma coisa é sem distingui-la de outra. “Analisando desta forma, um dos aspectos mais marcantes da complexidade da condição humana é certamente

o caráter ‘paradoxal’ dessa ‘pluralidade de seres únicos’, desse ‘viver como um ser distinto e único entre iguais’ (ARENDDT, 2014, p. 223). Por mais variados que sejam os seres vivos, e por mais que os seres da mesma espécie se assemelhem biologicamente, é impossível existirem na terra dois seres humanos exatamente iguais, pois cada um tem sua própria característica intelectual que o difere do outro, tais como valores, culturas e crenças.

Para Arendt, apenas existimos mediante os outros, no mundo das aparências. A ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações e, para ela, isso é o mesmo que ser livre. Sujeitos de ação escrevem sua própria biografia, revelando quem são. Histórias reais revelam “quem” as produziu, independentemente “do que” produziu. É a biografia do seu autor. A autora cita que conhecemos muito mais de Sócrates conhecendo sua biografia, mesmo que ele não nos tenha deixado nenhuma obra escrita, do que sobre Platão e Aristóteles, cujas obras permanecem até os dias de hoje. A cada nascimento vem ao mundo um ser livre, cuja singularidade radical o torna um verdadeiro estranho. Sobre a estranheza dessa existência singular, pode-se dizer que não há ninguém igual antes ou depois dela. É constitutivo desse ser livre e singular começar algo inteiramente novo, ilimitado e que, assim, não pode ser previsto. Detentor do “dom da ação”, dele se pode esperar o inesperado, pois ele é capaz de realizar o inantecipável.

Ação, para Arendt, tornou-se a condição preponderante para a possibilidade de autonomia dada aos seres humanos na Terra, ao que ela considera a liberdade plena.

A ação perde parte de sua relevância a partir do momento em que, ao agir, o homem não tenha total controle dos seus atos. Embora a ação seja o conceito de liberdade, a capacidade de instaurar o novo no mundo, enfraquece diante da irreversibilidade e da imprevisibilidade. Ainda assim, o perdão e a promessa mantêm o fluxo da ação diante da irreversibilidade e da imprevisibilidade.

### 2.3.1 A imprevisibilidade, o perdão e o poder de prometer

Arendt, na seção 33 de “A Condição Humana” afirma que “A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar” (ARENDDT, 2014, p. 292). Do mesmo modo, “[...] a solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na

faculdade de prometer e cumprir a promessa” (ARENDR, 2014, p. 293). Perdão e promessa são as duas faculdades humanas capazes de combater os limites impostos pelas condições irreversíveis e imprevisíveis da ação:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço. Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e desorientados, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos – trevas que só a luz derramada na esfera pública pela presença dos outros, que confirmam a identidade entre o que promete e o que cumpre, poderia dissipar (ARENDR, 2014, p. 295).

Foi Jesus de Nazaré o descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos, e Arendt discute o perdão para ressaltar que o perdão é crucial para superar a irreversibilidade da ação. Em outras palavras, as ações humanas têm consequências duradouras e muitas vezes irreversíveis, o que pode levar a uma sensação de impotência, raiva e ressentimento. No entanto, o perdão permite que esse ciclo de negatividade seja quebrado e que as pessoas possam seguir em frente. Para Arendt, o perdão é a única resposta verdadeira e efetiva à irreversibilidade da ação, pois permite que as pessoas se libertem do passado e construam um futuro melhor. No entanto, o perdão permite que esse ciclo de negatividade seja quebrado e que as pessoas possam seguir em frente. Para Arendt, o perdão é a única resposta verdadeira e efetiva à irreversibilidade da ação, pois permite que as pessoas se libertem do passado e construam um futuro melhor. Ao perdoar, a pessoa é capaz de desvincular-se do mal que foi feito e de afastar-se do papel de vítima ou de algoz. O perdão permite que a pessoa se torne responsável por seus próprios atos, sem ficar presa ao passado ou ser dominada por sentimentos de culpa ou vingança. Portanto, o perdão é uma atitude que nos permite lidar com as consequências duradouras de nossas ações, nos libertando do passado e nos permitindo construir um futuro melhor. É uma forma de superar a irreversibilidade da ação e de seguir em frente de forma mais positiva e construtiva

Arendt também mostrou, em suas obras, uma preocupação com a instrumentalidade da ação, bem como com a degradação da política como um meio para atingir determinados fins, pela tentativa de conferir maior estabilidade e solidez aos assuntos humanos por meio do esvaziamento da liberdade humana e de sua

espontaneidade. Entretanto, a filósofa ressalta que essas atitudes “[...] certamente jamais conseguiram eliminar de fato a ação, evitar que ela seja uma das experiências humanas decisivas, nem destruir por completo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 2014, p. 285).

A ação desencadeia processos que não podem ser desfeitos e que não podem ser completamente previstos; nisto consistiria a imprevisibilidade e a irrevogabilidade da ação, bem como o seu caráter agonístico para os seres humanos. Ela afirma que:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age (ARENDR, 2014, p. 289).

Desta forma, Arendt nega a identificação da liberdade humana com a ideia de soberania, pois, apesar de os humanos serem capazes de iniciar algo novo por conta da condição de pluralidade, são incapazes de dominar ou prever as consequências da ação. Assim, Arendt questiona-se sobre a existência de certas potencialidades na própria ação que “[...] lhes permitem sobreviver às inaptidões da não soberania” (ARENDR, 2014, p. 292), identificando as faculdades humanas de perdoar e prometer como remédios inerentes à ação. Esses remédios solucionariam questões que surgem na esfera pública, na comunidade de iguais, para que as condições nas quais a vida foi apresentada aos humanos sejam mantidas. O ato de fazer promessas tem o poder de dissolver parcialmente a imprevisibilidade inerente à ação, que se origina na inconfiabilidade dos seres humanos quanto a quem serão futuramente e na impossibilidade de preverem todas as consequências de seus atos dentro da esfera pública.

Arendt atribui o “poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas” a Abraão, o homem de Ur, que tem sua história contada na Bíblia. Por sua intensa inclinação a essa prática, obteve, da parte de Deus, o selamento de uma promessa. Essa prática reconhecida pela Bíblia tomou forma jurídica entre os romanos (ARENDR, 2014, p. 301): *pacta sunt servanda*, a inviolabilidade dos acordos e tratados.

Os cientistas, por exemplo, são aqueles que mais agem e se não fosse o poder da imprevisibilidade e perdão não haveria tantas descobertas científicas, uma vez que a ciência é feita de tentativas, erros e acertos. E, às vezes, é preciso errar muito para acertar. A ciência é imprevisível e indispensável.

### 2.3.2 O Domínio Privado: A Propriedade

A propriedade privada, na antiguidade, não era vista somente como condição para admissão no domínio público, mas como garantia da humanidade do homem, pois ser político significava atingir a mais alta possibilidade de existência humana e não possuir um lugar privado próprio significava deixar de ser humano. Aristóteles abordou esse tema em seu livro “A Política”. A Cidade-Estado e o domínio público só foram realmente possíveis devido à existência de uma esfera privada do lar e da família (*oikos*), destinada a manter as necessidades vitais para que os homens pudessem dispor de tempo livre para o exercício da política, contudo a propriedade privada como espaço para a autonomia e liberdade na antiguidade sofreu uma inversão de papel na atualidade, sendo hoje intitulada como riqueza.

Em Atenas, quem possuía propriedade e mantinha uma casa (*oikos*), poderia ser considerado cidadão por estar livre das necessidades do corpo e, assim, assumir os assuntos públicos da *polis*. A privacidade do lar era mantida e quem era o soberano da *oikos* era o patriarca, sem qualquer intervenção do estado. O acúmulo de riqueza estava fora das aspirações dos patriarcas e da *polis* grega, sendo considerado apenas como meio de subsistência das *fratrias*.

As *fratrias* eram os agrupamentos desses lares onde existia a submissão natural: o senhor é para a esposa um político e para os filhos um Rei. Esses grupos possuíam suas próprias leis e protegiam todos que acolhiam. A condição de escravo era tida como uma condição por natureza, aquele que não era permitido comandar a si mesmo, mas que acatava bem as ordens do senhor e essa era considerada a sua maior virtude. Ele era uma extensão do senhor para executar as tarefas do cultivo, enquanto o senhor se ocupava dos problemas do estado. O senhor era o patriarca que podia acolher irmãos que ainda não constituíram suas próprias famílias, ficando responsável por todos, suas leis que os protegiam. Sendo assim, aquele que estava fora das *fratrias* era considerado um *idiota*, sem leis e sem direito a nada. Aquele que se afastava da sociedade ou era um bruto ou um Deus. O estado era governado pelos

cidadãos, ou seja, por iguais, e os chefes das *fratrias* eram os cidadãos. Dentre eles, qualquer um poderia assumir o poder.

Com o advento do cristianismo, a sociedade cristã defendia que cada um deveria cuidar de seus afazeres e que a política constituía, antes de tudo, um ônus, aceita por aqueles que libertam os demais da preocupação dos assuntos públicos e a propriedade era apenas para manter a subsistência.

Já a modernidade reduziu a política a uma esfera ainda mais restrita e impessoal da administração, sendo que a esfera pública tratava de zelar pela propriedade privada. Portanto, o mundo moderno, ao tentar tornar todos os seres humanos iguais, do ponto de vista da igualdade social e não política, rompe com a diferenciação presente na antiga política grega entre esfera pública e privada, fazendo com que essas duas esferas se diferenciem o quanto menos entre si. Na modernidade, o abismo entre o privado e o público foi destruído por completo, pois, mesmo durante a Idade Média, ele ainda existia de certa forma, embora não tivesse a mesma importância que nutria para os antigos. Desse modo, o conceito de “bem comum”, presente no pensamento político medieval do cristianismo, defendia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, não tendo nenhuma pretensão política, isto é, sem concentrar qualquer importância pública às atividades pertencentes à esfera privada. Com o advento da modernidade, essas duas esferas, privada e pública, são diluídas numa única esfera social.

Arendt defendia a manutenção de duas esferas distintas, e que fosse levado à esfera pública somente assuntos dignos de serem expostos e compartilhados.

Viver uma vida inteiramente privada significava, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida (ARENDR, 2014, p. 72).

A autora segue afirmando que:

A segunda característica não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum [...] uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se como se diz, superficial [...] o único modo de manter a escuridão do que deve ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada, um lugar possuído privadamente para se esconder (ARENDR, 2014, p. 88).

A sociedade de massas destituiu essas duas esferas, transformando a propriedade e o domínio privado em benefício da crescente riqueza social. Na sociedade atual, aqueles que possuem propriedade são considerados ricos, enquanto a inexistência dela os torna pobres. Com essas denominações, trabalha-se cada vez mais para adquirir propriedades e o status social, sem qualquer preocupação com a ação política. De qualquer forma, os modernos defensores da propriedade privada, que unanimemente a veem como riqueza privada e nada mais, pouco têm para apelar a uma tradição segundo a qual não podia existir um domínio público livre sem o devido estabelecimento e a devida proteção da privacidade” (ARENDR, 2014, p. 81). O espaço público é de suma importância para a manutenção da liberdade: liberdade de expressão, exposição de assuntos pertinentes à sociedade, para o que ela entende por *política*.

Apesar de a filósofa inspirar-se no modelo de política de Aristóteles, ela não compreende o homem como animal político, mas entende que o homem se torna político mediante a ação, com palavras e atos. Arendt avalia o conceito aristotélico de *zoon politikón*, termo grego que remete à ideia de que haja algo político inato no homem, concluindo que isso não procede, pois para ela, a política surge *entre os homens*, ou seja, algo que é desenvolvido de acordo com suas vivências coletivas. Tanto o *animal laborans* quanto o *homo faber* careceriam libertar-se das necessidades do corpo para poder agir no espaço público através de palavras e atos, ou seja, para tornar-se um ser humano *político*, o mesmo que ser livre. “A pergunta sobre o sentido da política exige uma resposta tão simples e conclusiva em si que poderia dizer que outras respostas estariam dispensadas por completo. A resposta é a liberdade” (ARENDR, 2017, p. 38). No entanto, para Arendt, a vida em sociedade é dominada pela necessidade, não pela liberdade.

A sociedade é um espaço inventado na modernidade. Sua característica principal é que, não sendo privada nem pública, possibilita administrar a vida humana como recurso útil para as forças produtivas. Como destaca Ruiz:

A sociedade é o espaço moderno onde se nega a política; nela não existe autogestão dos sujeitos nem exercício da autonomia, mas gestão das suas habilidades e competências. Na sociedade se dilui o ser da política; não se visa a construção da autonomia dos sujeitos, mas a normalização dos seus comportamentos. O social é o espaço em que a política se torna cada vez mais biopolítica (RUIZ, 2012).



De acordo com Arendt, a sociedade espera de cada um de seus membros um determinado tipo de comportamento, impondo regras que, em sua totalidade, tendem a normalizar seus comportamentos, fazendo com que sua vida passe a ser administrada pelos detentores de capital, por meio de propagandas e conceitos de felicidade pré-fabricados e com ideologias vazias.

É verdade que o governo de um só homem, o governo monárquico [...] é transformado na sociedade [...] em uma espécie de governo de ninguém. Mas esse ninguém, o suposto interesse da sociedade como um todo em questões econômicas, assim como a suposta opinião única dos salões [...] O governo de ninguém não é necessariamente um não-governo, pode, de fato, em certas circunstâncias, ser uma das mais cruéis e tirânicas versões (ARENDDT, 2014, p. 49).

A grande preocupação de Arendt está no fato de que os seres humanos, ao não se interessarem pela vida política, permitam que sistemas totalitários se insiram facilmente em seus governos. Outro fato para o desinteresse pela política é o preconceito. Entende-se a política como uma relação entre dominadores e dominados, associando-a a grandes catástrofes como a criação da bomba atômica e o medo de a humanidade ser varrida da face da terra. Contudo, diz Arendt:

[...] os preconceitos contra a política, a concepção de a política ser, em seu âmago interior, uma teia feita de velhacarias de interesses mesquinhos e de ideologia e mais velhacaria ainda, ao passo que a política exterior oscila entre a propaganda vazia e pura violência, têm data muito mais remota do que a invenção de instrumentos com as quais pode destruir toda a vida orgânica da face da terra (ARENDDT, 2017, p. 27).

Enquanto a política não for vista como algo que todos nós podemos atuar, visando o bem de toda a sociedade e não por interesse próprio ou terceirizado, teremos cada vez menos seres atuantes em nossa sociedade.

### 2.3.3 O Domínio Público: Político ou Social?

Para Arendt, o domínio público não deveria abrigar o irrelevante. Assuntos privados são levados à esfera pública não pelo seu valor intrínseco ou por ser algo que possa ser deixado para a posteridade, mas em busca de reconhecimento, por pura vaidade e busca de reconhecimento social. O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos uns com os outros e mesmo os sentimentos mais íntimos ganham relevância quando tornados públicos, assumindo o aspecto adequado para aparição

pública em forma de poesia, música ou livro. Embora cada membro da sociedade tenha opiniões variadas sobre determinado assunto, o que garante essa realidade no mundo é o senso comum. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana (ARENDDT, 2014, p. 71).

No entanto, a sociedade de massas tira a privacidade dos assuntos que deveriam ficar no recanto dos lares ao mesmo tempo que tira a importância dos assuntos políticos, levando todos ao mesmo interesse comum, assim extinguindo a pluralidade e o mundo comum. A futilidade do reconhecimento ou mera remuneração por seu trabalho leva médicos, advogados, poetas, filósofos ou outros profissionais a buscarem a aprovação do outro, a aceitação de seu trabalho ou obra, aniquilando assim a pluralidade de opiniões e a eternidade da obra. “[...] A futilidade da admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é tal que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais ‘objetiva’ e mais ‘real’” (ARENDDT, 2014, p. 70).

A admiração pública passa a ser buscada por pura vaidade individual e passa a ser um objeto de consumo. Por serem condicionados pelo comportamentalismo, todos tendem a ir na mesma direção, impedindo que se crie algo. Para Arendt, o que torna a sociedade de massas insuportável não é o número de pessoas, mas a incapacidade de diferenciá-las. A esfera pública é utilizada na defesa de interesses privados, ou seja, na busca de status. Se todos buscam aprovação, como podem ser livres ou autônomos? Para manter a privacidade dos assuntos privados é necessário mantê-los entre as quatro paredes do nosso lar. A propriedade privada nos garante a preservação da nossa intimidade.

Adriano Correia, estudioso e comentador de Arendt, faz uma análise em seu artigo “A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos” sobre a distinção da esfera pública e da esfera privada e os eventos que tornaram essa distinção obsoleta na contemporaneidade. Diz Correia:

Estes eventos podem ser compreendidos, em sua obra, no movimento de ascensão da esfera social e do surgimento da sociedade de massas, que, embora distintos, fazem parte do mesmo processo de expansão (e simultânea diluição) da privacidade, de elevação da satisfação das necessidades vitais (a dependência mútua em prol da subsistência) a aspecto

vinculante fundamental da política, de promoção da uniformidade e da decorrente identificação entre ação e comportamento (CORREIA, 2008, p. 102).

Para ele, essa distinção tornou-se obsoleta pelo fato de Hannah Arendt ainda estar arraigada ao modelo de sociedade grega, sendo que esta distinção não dá conta de explicar o modelo de sociedade contemporâneo, uma vez que esta leva em conta a emancipação da mulher e a violência doméstica, temas privados que se tornaram questões políticas. Na diluição da esfera pública na esfera social, analisada por Arendt, há uma severa ruptura entre os espaços público e privado, entre esferas de igualdade e desigualdade legítimas, impedindo o tratamento público de questões privadas publicamente relevantes, nas quais podemos indicar gritantes desigualdades sociais.

Seyla Benhabib (1988), por sua vez procura refutar o conceito arendtiano de esfera pública, pois esse conceito, para ela tornou-se contraditório confrontado com a realidade sociológica da modernidade, assim como, com as modernas disputas políticas por justiça. Como nos diz Correia:

O conceito arendtiano de esfera pública reserva um potencial emancipatório significativo, aliado a uma valorização da dignidade da política, quando insiste que emancipação social não equivale à emancipação política. A despeito das dificuldades para pensar a nossa época, decorrentes do rigor com que Hannah Arendt exclui tudo o que é da ordem do econômico do domínio público... (CORREIA, 2008, p. 111).

No entanto, Correa mostra a lucidez de Arendt sobre essas questões citando um trecho de suas memórias póstumas:

O que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão?] [...] realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta ‘felicidade pública’ de que falei – é um luxo; uma felicidade adicional para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do ‘público’ (ARENDR *apud* CORREIA, 2008, p. 111).

Arendt entende que não há como exigir uma consciência social de um indivíduo ou até mesmo exigir sacrifícios para o bem comum sem antes este indivíduo suprir suas necessidades básicas e usufruir dessa felicidade de aparências felizes do espaço público. Enquanto não fizer parte do social, ele continuará alienado no seu processo vital para manter sua existência. Ela atribui parte dessa alienação às grandes transformações econômicas, políticas e sociais que ocorreram na Europa no fim do século XVIII e início do século XIX e que foram acompanhadas por teorias e doutrinas que buscavam condenar ou reformar a ordem capitalista burguesa. Estruturaram-se então as teorias socialistas vinculadas a um novo ramo da ciência, a economia política. Com a industrialização e o êxodo rural, com o predomínio dos latifúndios no campo e das fábricas nas cidades, onde vivia grande número de miseráveis, a Inglaterra adquiriu uma nova configuração social. Não existia nenhuma legislação trabalhista. As jornadas de trabalho nas fábricas, instaladas em locais insalubres, eram, na maioria, superiores a 14 horas. Além das condições sub-humanas de trabalho, os operários enfrentavam enormes dificuldades em época de guerra, como as do período napoleônico, quando a fome se disseminou pelo continente europeu, em consequência dos elevados preços dos gêneros alimentícios. Mais grave ainda era o efeito provocado pela utilização cada vez maior de máquinas no processo produtivo, momento em que o trabalho humano ficava sujeito a uma menor remuneração. Para ela, a luta pela emancipação das mulheres é inseparável da luta pelo fim da sociedade desigual, isto é, da luta pelo social.

#### 2.3.4 Era moderna

Arendt atribui parte dessa alienação do *animal laborans* à quebra da tradição, com relação à política, na modernidade. Consequentemente, a forte influência do pensamento marxista nesse período somada à crescente exploração capitalista aumentava o descontentamento dos trabalhadores, então surgiram os críticos que propunham reformulações sociais para a criação de um mundo mais justo, os teóricos socialistas. Entre os vários revolucionários, o mais célebre teórico socialista foi o alemão Karl Marx, com passagem pela França e pela Inglaterra. Marx testemunhou as transformações sociais decorrentes da industrialização. Com a colaboração do pensador também alemão Friedrich Engels, às vésperas da Revolução de 1848 na França, publicou o “Manifesto Comunista”. Nele, Marx critica o capitalismo, expõe a

história do movimento operário e termina com o apelo pela união dos operários no mundo todo. Em 1867, publica sua mais importante obra, “O Capital”, onde sintetiza suas críticas à economia capitalista, o que causou nas décadas seguintes uma revolução na economia e nas ciências sociais. Para Marx, as condições econômicas e a luta de classes são agentes transformadores da sociedade. O triunfo do proletariado e o surgimento de uma sociedade sem classes seriam alcançados pela união da classe trabalhadora organizada em torno de um partido revolucionário. Em “A Condição Humana”, Arendt inicia uma crítica ao pensamento Marxista. Para ela, ele rompeu com a tradição, pois era contra as abstrações da filosofia e seu conceito de *animal racional*, tão defendido pelos gregos. Ele atribuiu à filosofia um sentido prático de transformação do mundo e não de interpretação do mesmo: “Ele quis transformar o senso comum do mundo dos negócios humanos idêntico ao domínio das ideias dos filósofos, transformando a filosofia em mera banalidade cotidiana” (ARENDR, 2014, p. 169). Para Arendt, embora suas afirmações fossem baseadas na filosofia tradicional, suas contradições eram salutares e insolúveis.

Em “Entre o Passado e o Futuro”, publicado em 1968, Arendt esclarece o que entende por quebra da tradição. Ela argumenta que a tradição é o pensamento político baseado na *polis*, lugar onde o indivíduo necessitava de tempo livre para se tornar um cidadão e debater assuntos pertinentes ao bem comum. Uma *polis* onde os homens ganhavam a eternidade através de grandes feitos, através do sofrimento e dor narrados pelos poetas. Essa tradição começou quando os romanos se apropriaram do pensamento clássico grego, da sua cultura e tradição espiritual, o que passou a ter forte influência formativa permanente sobre a civilização europeia. O fio condutor do passado ligava as novas ideias em suas compreensões de mundo e em suas experiências.

Marx sofreu forte influência das ideias de Hegel, que sustentava que a transferência das energias para o objeto de trabalho formava a consciência do indivíduo produtor e permitia a sua emancipação. Marx partilhava desta compreensão filosófica. No entanto, entendia que Hegel apenas identificou o aspecto positivo do trabalho, dado que esse último “apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma” (MARX, 2010, p. 14) e não como a essência que se nega por meio da exploração do capital (este ponto converge com as ideias de Arendt). Foi, portanto, sob esse último ponto que Marx analisou o trabalho e como este se apresentava na sociedade industrial. Segundo ele, nessa forma de

organização da sociedade, preponderava o aspecto negativo do trabalho frente à exploração pelo capital, ou seja, o homem trabalhador tendo sua vida administrada pelos detentores de capitais, assim como Arendt defendia. Então, Marx apresenta aspectos positivos e negativos com relação ao conceito de trabalho: trabalho como produtor de emancipação do homem trabalhador e trabalho como alienação pelos mecanismos de controle dos detentores de capital. Marx afirmava que: “enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até a [condição] de máquina” (MARX, 2010, p. 29). Para ele, o desenvolvimento das forças produtivas tende a transformar o trabalho, dentro do processo produtivo, em algo supérfluo. Daí ele ter vislumbrado que o modo de produção futuro seria o resultado da aplicação tecnológica da ciência. O homem torna-se escravo da crescente riqueza dos detentores de capital, gerando cada vez mais lucro e cada vez ganhando menos. Ele é coisificado pelo sistema capitalista, reduzido a mero objeto ou uma mercadoria.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato mercadorias em geral (MARX, 2010, p. 80).

Para Arendt, Marx coloca o trabalho como a atividade mais humana de todas e que está acima do pensamento e afirma que o trabalho produz ser humano, adotando como pressuposto de seu pensamento o fato de que os seres humanos, para manterem sua existência, devem transformar constantemente a natureza. Com base nesse pressuposto, também sustentou que o trabalho é o elemento definidor da espécie humana, pois suas atividades modificam a natureza, os próprios indivíduos e a sociedade. Por isso, afirmava que os seres humanos coincidem com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. Portanto, o ser humano se constitui como ser social por meio de suas atividades de trabalho. Segundo o filósofo, o exercício dessas atividades diferencia os homens do ambiente natural, porque lhes permite criar uma sociedade não apenas biológica, mas essencialmente social. Esta compreensão está na raiz de sua clássica distinção entre o pior arquiteto humano e a melhor abelha. Marx quis evidenciar o fato de que os

animais, quando realizam transformações no meio ambiente, o fazem respondendo a instintos biológicos, enquanto os homens o fazem porque, ao enfrentar uma realidade concreta, primeiro idealizam e posteriormente executam.

Arendt refuta a afirmação de Marx de que o trabalho é a mais humana e mais produtiva atividade do homem, questionando o que acontecerá, quando, depois da revolução, o trabalho for “abolido”? Outra ideia defendida por Marx, baseada num modelo de sociedade centrado na revolução para conquistar seus ideais, é refutada por Arendt – A *polis* grega utilizava a dialética e a persuasão, o *logos*, o pensamento. Essa teoria Marxista é uma negação do *logos* (razão). Se a violência é a parceira da “liberdade” e da história, e a ação violenta a mais honrada atividade humana, o que acontecerá após a luta de classes, após o desaparecimento do estado, quando mais nenhuma violência sequer seja possível? Para Arendt, Marx coloca a filosofia no sentido prático, como fator de transformação da sociedade, o que para ela é algo inadmissível, pois quando a filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida no futuro, nesse modelo de sociedade, que espécie de pensamento restará? Ela atribui essas contradições ao fato de Marx ter de lidar com problemas novos da era industrial, ainda atrelado à velha tradição filosófica, quando somente grandes pensadores teriam essa capacidade.

Na ideia clássica, a história é a “imitação” da ação, como lembrança dos feitos e sofrimentos de Homero, enquanto na ideia moderna, a história é traduzida como um mero processo de fabricação e elaboração humana, tendo como consequência a realização da ideia de liberdade, e essa, por sua vez, é vista como produto da fabricação. Arendt não vê a liberdade assim. Para ela, a liberdade deveria ser um fim em si mesmo.

Arendt e Marx concordavam que o trabalho, em condições de manutenção biológica, é escravizante e alienante, sendo o trabalhador colocado na condição de objeto ou mercadoria. Ao investigar o *animal laborans*, aquele homem desamparado diante dos processos de produção, assemelhando-se às máquinas e até mesmo confundindo-se com elas, no contexto da revolução industrial, Arendt afirma que:

Não se sabe ao certo se os movimentos dos homens se ajustaram aos movimentos das máquinas ou se as máquinas foram adaptadas aos movimentos dos homens. Ao contrário das ferramentas de manufatura, que em cada momento dado no processo da obra permanecem servas da mão, as máquinas exigem que o trabalhador as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas (ARENDR, 2014, p. 183).

Essa relação maquínica do homem trouxe consequências graves na vida desse trabalhador, como, por exemplo, a alienação diante dos processos, a dissociação da totalidade, tendo como consequência a impossibilidade de falar sobre o que foi produzido; o conhecimento limitado à execução de uma tarefa. A grande preocupação de Hannah Arendt é de que o ser humano, tentando provar matematicamente seus experimentos tecnológicos, perca a capacidade de discurso sobre eles. Para ela, tudo o que os homens sabem ou experimentam só tem sentido quando podem falar sobre. Por isso, ela afirma que:

Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (...) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (ARENDR, 2014, p. 4).

No filme “Tempos Modernos”, Charles Chaplin usa a metáfora do homem sendo engolido pelas máquinas e confundindo-se com elas. O indivíduo está trabalhando e para ele há uma racionalidade nisso, está cumprindo seu dever, sua obrigação como trabalhador. No entanto, não há o ato reflexivo sobre o porquê de ele estar fazendo isso ou se poderia fazer de outra forma. Utilizamos esse exemplo para deixar mais clara a crítica feita por Arendt:

A diferença decisiva entre ferramentas e máquinas talvez seja mais bem exemplificada com a discussão, aparentemente infundável, de se o homem deve ser ‘ajustado’ à máquina ou se as máquinas devem ser ajustadas à ‘natureza’ do homem. [...] o homem ‘ajustou-se’ a um ambiente de máquinas desde o instante que as concebeu (ARENDR, 2014, p. 182).

Essa servidão maquínica do homem trabalhador e sua consequente alienação pode levar à manipulação dos comportamentos. A sociedade espera de cada um de seus membros um determinado tipo de comportamento, impondo regras que tendem a normalizar seus comportamentos.

Michel Foucault, em “Vigiar e Punir” (1987), relata os processos de normalização e comportamento do homem e descreve os recursos para o bom adestramento. No século XVII, o panóptico foi inventado para vigiar os trabalhadores. Os sujeitos vigiados eram controlados em tempo de trabalho e conduta. Nenhum segundo de produção poderia ser desperdiçado. Os desvios eram corrigidos e, se o trabalhador não se adaptasse, era excluído. Nas escolas, eram seguidos os mesmos padrões. Foucault afirmava que o estudante era visto como “um indivíduo descrito,



mensurado, medido, comparado a outros, isso em sua própria individualidade, e é o indivíduo que tem que ser treinado ou retreinado, tem que ser classificado, normalizado ou excluído” (FOUCAULT, 1987, p. 170). Diante desse modelo normalizador de comportamento, onde os trabalhadores são vigiados e adestrados, a conduta *disciplinada* passa a ser normal, naturalizada, e a virtude do trabalhador continua sendo a obediência. Esta normalização de comportamento desencadeia uma sociedade massificada, ou seja, todos se comportam da mesma maneira, perdendo a subjetividade em meio à multidão, o que faz surgir uma massa atômica onde, embora haja o indivíduo, é impossível perceber suas diferenças.

Arendt percebe os processos de gestão e administração da vida *homo laborans* nas sociedades modernas através do entorpecimento das massas, devido ao consumismo exacerbado e aos prazeres experimentados pelos trabalhadores por estarem inseridos no mundo de consumo. Isso os leva a uma servidão voluntária, gerida e administrada pelos donos do capital. A centralidade do consumidor como forma de vida indica o caráter apolítico, prevalecendo a aceitação do mundo tal qual ele é. Para ela, os indivíduos resolveram não deixar a “caverna” de Platão dos assuntos cotidianos. A sociedade competitiva de consumo produziu apatia e mesmo hostilidade em relação à vida pública, considerando-a perda de tempo.

O panóptico não faz mais sentido no contexto contemporâneo, pois o olhar hierárquico tornou-se desnecessário e ultrapassado visto que a autocobrança, o olhar posto no seu próprio desempenho meritocrático, a busca de ascensão profissional e social, o medo da reprovação e da exclusão fazem com que o *homo laborans* se auto-monitore. Ainda assim, a vigilância hierárquica pode ser exercida por computadores, tablets e celulares apenas apertando um botão para acessar as câmeras.

Para compreendermos melhor a vida administrada do *animal laborans* atualmente, recorreremos ao filósofo e sociólogo contemporâneo Maurizio Lazzarato, que faz uma análise de uma nova sujeição do *animal laborans* por intermédio dos algoritmos.

### 3 ANÁLISES DE MAURIZIO LAZZARATO SOBRE CONSUMO E ALGORÍTMOS

Maurizio Lazzarato nasceu em 1955, em Voghera, na Itália. Ele é filósofo, sociólogo e teórico político, e tem se dedicado a analisar as transformações do capitalismo contemporâneo, especialmente as relacionadas à produção imaterial e à economia digital. Lazzarato é um dos principais expoentes da teoria do pós-operarismo, que busca entender as dinâmicas de produção e exploração no mundo do trabalho pós-fordista.

Sua obra é vasta e inclui livros como “As Revoluções do Capitalismo” (1989), “As Revoluções do Presente” (2005), “Governo das Singularidades: Para uma Teoria da Subjetividade Contemporânea” (2015) e “Signos, Máquinas e Subjetividades” (2019). Em seus escritos, Lazzarato investiga a relação entre o trabalho, o poder, a subjetividade e a resistência. Ele critica o modelo de produção capitalista que explora a vida dos trabalhadores e subordina a subjetividade à lógica do mercado, e propõe formas alternativas de organização social e política.

Uma das teorias mais recentes de Lazzarato é a dos algoritmos. Em seu livro “As Revoluções do Capitalismo”, ele fala sobre a “automação do imaginário”, ou seja, a capacidade que as tecnologias digitais têm de moldar a percepção e a ação das pessoas. Ele argumenta que as plataformas digitais como Google, Facebook e Amazon utilizam algoritmos para monitorar e regular as atividades dos usuários, criando um ambiente de controle e condicionamento.

Para Lazzarato, os algoritmos são um novo meio de controle social que se baseia na coleta e análise de dados pessoais. Ele critica a ideia de que a tecnologia é neutra e que o seu uso depende apenas das escolhas dos indivíduos. Na verdade, segundo Lazzarato, as plataformas digitais são projetadas para incentivar certos comportamentos e limitar a liberdade de escolha.

Lazzarato também destaca a importância das lutas políticas na era dos algoritmos. Ele afirma que a resistência deve ocorrer não só no nível da ação política, mas também na esfera da subjetividade. A resistência deve se dar na forma como os usuários se apropriam da tecnologia, no modo como constroem suas identidades e relações sociais.

Em suma, a teoria dos algoritmos de Lazzarato é uma reflexão crítica sobre as tecnologias digitais e seu impacto na sociedade. Ele desafia a ideia de que a tecnologia é uma força neutra e argumenta que o seu uso está enraizado em relações

de poder e controle. Sua teoria é uma inspiração para as lutas políticas contemporâneas que buscam construir uma sociedade mais justa e igualitária.

Maurizio Lazzarato critica o fenômeno do *homo endividado* por considerá-lo uma expressão da lógica do capitalismo financeirizado e especulativo. Segundo Lazzarato, o endividamento massivo que caracteriza as sociedades atuais é uma forma de governar as subjetividades, submetendo-as à lógica do mercado e do consumo.

Lazzarato argumenta que o endividamento é uma técnica de captura das subjetividades, e que as dívidas são mecanismos de controle e ajuste social, que visam mantê-las na precariedade e na dependência do mercado. Ele critica o sistema financeiro por criar uma economia da dívida, onde as pessoas se endividam com base em expectativas futuras de ganhos, criando uma instabilidade permanente que beneficia apenas os agentes financeiros.

Para Lazzarato, o *homo endividado* é uma figura que representa a captura da subjetividade pelas forças econômicas, que moldam as aspirações e expectativas individuais de acordo com os interesses do mercado. Ele critica a ideia de que o endividamento é uma forma de liberdade individual, argumentando que o peso das dívidas limita as possibilidades de escolha e reduz a autonomia dos indivíduos.

Lazzarato afirma que a economia produz e governa uma força de trabalho, no sentido amplo, que compreende uma subjetividade para o consumo, para a comunicação e para os serviços. Empresas privadas investirão massivamente em marketing para incentivar o consumo. O governo dos indivíduos não afetará apenas comportamentos, mas também os componentes pré-individuais: as modalidades de percepção e as maneiras de sentir, ver e pensar. A indústria não se limita apenas a fabricar coisas, pois também fabrica valores e um inconsciente – instrumentos incorporais. A governança é um capitalismo de estado, mas passa a ser privatizada. A propriedade do estado continua a ser pública, mas ela trata de fazer a “propriedade privada” prosperar economicamente. Lazzarato aprofunda essas questões atribuindo esse governo de ninguém à economia.

O ponto culminante da individualização no contexto neoliberal contemporâneo, segundo Lazzarato, evidencia-se no empreendedor de si mesmo e se manifesta de forma peculiar. Ele se mostra como capital humano que é a completa realização da sujeição, fazendo da pessoa um capital, que exacerba o individualismo, que impõe avaliá-lo pela lógica de perdas e ganhos, da oferta e da demanda e do investimento e

da sua rentabilidade. Lazzarato argumenta que a organização pós-fordista reivindica a esse sujeito que ele negocie consigo mesmo, entre seu “eu” e o seu “supereu” *economicus*, através de sua suposta liberdade e autonomia, pois é responsável por sua própria sorte (Será que trabalho ou tiro férias? Será que desligo o celular ou deixo ligado?). Isolado pela sua própria liberdade, ele é obrigado a competir não só com os outros, também consigo mesmo. Esse “consigo mesmo” é a modalidade da subjetivação e do controle próprios das sociedades liberais. É importante que a ordem ou comando deem a impressão de vir do próprio indivíduo. O sujeito é o seu próprio patrão e o seu próprio juiz. O sujeito que dá ordens obedece a si mesmo e leva o individualismo à sua completa realização. A frustração, o ressentimento, a culpabilidade e o medo constituem as paixões da relação a si neoliberal. Já as promessas de realização de si, de liberdade e autonomia se voltam contra uma realidade que as nega sistematicamente. Para ele, a obediência não se dá linguisticamente, mas por semióticas que não dão ordem expressas agindo diretamente sobre o “existencial” e o “vivido”. O sistema de signos é indireto, sendo explorado primeiramente pela publicidade, não por discursos ideológicos, mas aderindo à semiótica do mundo – a música, o corpo, a roupa, as marcas...

Para Lazzarato, não há como fazer uma crítica ao trabalho sem falar de “vida”, sendo preciso abandonar o binômio disciplinar “indivíduo-massa”. Para ele, os indivíduos se tornam “dividuais” e as massas transformam-se em dados, mercados ou bancos. Nesse ponto, Lazzarato e Hannah Arendt divergem, pois para Arendt o homem é um sujeito massificado, que se deixa influenciar pelo comportamento dos outros, uma massa difícil de ser suportada, pois todos agem da mesma maneira, sendo impossível diferenciá-los. Então existe uma coerção externa para seu comportamento. Já para Lazzarato, o ser humano é individual, tendo sua subjetividade explorada parcialmente. Os signos agem como pontos de poder intervindo sobre os fluxos materiais. A moeda, as cotações da bolsa, os algoritmos constituem semióticas que fazem funcionar a máquina social com vistas em valorar e produzir subjetividades sem passar pela representação e pela consciência. A eficácia da linguagem reside na capacidade de se agenciar com as semióticas da moeda, com as semióticas financeiras, com os algoritmos, com linguagens de computadores etc. A obediência não se dá através da linguagem, mas através da construção de significados que não dão ordens expressas agindo diretamente sobre a existência do indivíduo e suas preferências. O sistema de signos é indireto, sendo explorado primeiramente pela

publicidade, não por discursos ideológicos, como acreditava Arendt, mas aderindo ao que possui “significado” para o indivíduo. A música, o corpo, a roupa, as marcas são exemplos de signos que representam a construção de identidade, de status, de poder.

O computador, diz Lazzarato, é uma máquina de descodificação instantânea e generalizada que instala, organiza e estrutura não apenas fluxos, mas também a comunicação de imagens, escrita e consumo, atravessando e reconfigurando as modalidades de percepção, atenção, sensação, visão e de pensamento, criando uma servidão maquínica e uma nova axiomática. A governamentalidade da servidão se exerce não sobre a subjetividade como um todo, mas sobre os vetores de subjetivação humanos e não humanos que perpassam componentes somáticos, biológicos, químicos, genéticos e neuronais que constituem o corpo. Os vetores de subjetividade pré-individual emitem informações que interessam às empresas de consumo e de comunicação. As mídias e as indústrias agem como módulos de subjetividade. A desterritorialização do indivíduo fornece elementos para reconstruir não os sujeitos, mas eleitores, consumidores, dentre outros. Para o autor, o capitalismo é um maquinismo, e hoje a produção de subjetividade e as técnicas de governamentalidade são inconcebíveis sem a intervenção das máquinas. Se as máquinas não falam, elas funcionam como vetores de subjetividade ou focos de enunciação. As máquinas, signos e diagramas constituem focos de protoenunciação e protosubjetivação.

Nas análises biopolíticas de Lazzarato, há uma preocupação com a administração da vida do indivíduo, não pelo estado ou por um governante, mas pelos donos do capital. Essa manipulação maquínica ocorre de forma mais sistemática e está relacionada com a construção de subjetividades. Ela não é coerciva, mas está implícita e tida como espontânea. Toda conduta do homem no contexto neoliberal contemporâneo é tida como autônoma. Para Lazzarato, o *homo laborans* transforma-se em homem endividado (*homo economicus*), aquele que produz e consome e que está inserido neste mundo de consumo de forma “livre”. Neste contexto, cita Deleuze e Guatarri, afirmando que eles, embora não tenham produzido uma teoria sobre a governamentalidade por meio de uma teoria do capital, levaram as categorias para pensar a governamentalidade como um conjunto de técnicas que não podem ser atribuídas somente ao estado. Empresas privadas investirão massivamente, por meio do consumo e do marketing no governo dos indivíduos. Essas técnicas de governamentalidades afetarão não apenas os comportamentos como também

componentes pré-individuais: as modalidades de percepção e as maneiras de sentir, ver e pensar.

O autor afirma que “um dos limites do pensamento contemporâneo reside na ausência quase total do conceito de máquina” (LAZZARATO, p. 169), com exceção de Deleuze e Guattari, pois, para ele, o capitalismo é um maquinismo e ele não pode ser concebido sem o uso delas, com a algoritmização sendo utilizada para captar informações pessoais, utilizando-as como ferramenta dividual de interesses e gostos. O capitalismo explora essas subjetividades induzindo os indivíduos a consumirem esse ou aquele produto. No capitalismo, os indivíduos não se limitam a fabricar coisas, também fabricam valores e um inconsciente – uma subjetividade. O computador é uma máquina de descodificação instantânea e generalizada que instala, organiza e estrutura não apenas fluxos, como também a comunicação de imagens, escrita e consumo, atravessando e reconfigurando as modalidades de percepção, de atenção, de sensação, de visão e de pensamento, criando uma servidão maquínica e uma nova axiomática. O dividual engaja um tipo específico de governança que obriga os conceitos de *biopolítica* e *biopoder* a se confrontarem à produção técnico-semiótica das subjetividades. O individual é indivisível, já o dividual, ao desconstruir esse sujeito, pode ter suas subjetividades exploradas parcialmente, é infinitamente divisível e, por isso, mais infinitamente manipulável: “A desterritorialização decompõe o indivíduo em seus elementos constitutivos (memória, percepção, intelecto, sensibilidade) da mesma forma que a ciência desarticula a matéria em seus componentes químicos tornando suas funções e potencialidades específicas” (LAZZARATO, 2017, p. 182).

Para as empresas de gestão de redes sociais e de pesquisa, tais como Facebook e Google, não existe um sujeito, mas antes uma fonte de troca e de transformação da informação. A informação torna-se a principal ferramenta da sujeição e da servidão maquínica. A sujeição tem a ver com o uso das máquinas para captar as informações necessárias: “A sujeição implica técnicas de governo, e que mobilizam a representação (política e linguística), os saberes e práticas discursivas visuais etc., e produzem ‘sujeitos de direitos’, ‘sujeitos políticos’ e sujeitos tão simplesmente ‘eus’ indivíduos” (LAZZARATO, 2017, p. 172). Sujeitos individualizados têm uma identidade fixada. Eles se tornam um sujeito, um sexo, uma profissão, que faz de cada um de nós um capital humano responsável por suas ações e culpado por seus comportamentos. O “sujeito livre” de toda a subordinação realiza-se na figura do empreendedor de si e na figura do consumidor que escolhe de maneira “soberana”

em meio a infinidade de mercadorias. A servidão maquínica é a ação que remete às técnicas operacionais que funcionam explorando a subjetividade parcial, modular e subindividual. Funciona como fonte de informação: “Na servidão a relação é de ‘comunicação mútua interior’ entre o humano e a máquina” (LAZZARATO, 2017, p.172).

#### 4 ARENDT E LAZZARATO

É possível comparar os pensamentos de Maurizio Lazzarato e Hannah Arendt, especialmente em relação à construção de subjetividade nas sociedades contemporâneas. Lazzarato argumenta que as novas formas de subjetividade são construídas pelos algoritmos, que regulam e controlam nossas práticas cotidianas, além de moldar nossas preferências e desejos. Ele chama isso de “capitalismo algorítmico”, em que as empresas utilizam a coleta de dados e a análise algorítmica para criar formas de subjetividade e criar sistemas de controle cada vez mais precisos.

Arendt e Lazzarato desenvolveram críticas à vida administrada do trabalhador, concebida como a submissão do ser humano ao sistema burocrático e à dominação tecnológica. Ambos os pensadores revelam os efeitos negativos da racionalidade instrumental sobre a liberdade e a autonomia individual. No entanto, suas reflexões sobre a vida administrada do trabalhador diferem em alguns aspectos.

Lazzarato argumenta que a vida administrada do trabalhador é um efeito da governamentalidade neoliberal, caracterizada pela utilização do dispositivo da dívida para gerir indivíduos e comunidades. Ele destaca que o sujeito *homo economicus* é um resultado da lógica do capital, que implica a submissão aos imperativos da concorrência e do mercado. Nesse sentido, Lazzarato aponta para a precarização do trabalho e a valorização do capital humano em detrimento do bem-estar coletivo. Para Lazzarato, a vida administrada do trabalhador é a realização do neoliberalismo em sua plenitude, em que os indivíduos são disciplinados pelo mercado financeiro.

Já para Arendt, a vida administrada do trabalhador é uma consequência da instrumentalização do trabalho, concebido como meio para fins fora dele mesmo. Arendt critica a confusão entre *fazer* e *agir*, apontando que o trabalho é uma atividade que não é voltada para a liberdade, mas para a subsistência, sendo caracterizado pela repetição e rotina. Arendt define a vida administrada como uma vida banalizada, sem singularidade e sem espaço para o florescimento da subjetividade, na qual o trabalhador está submetido à produtividade e ao conformismo.

Apesar de algumas diferenças em suas abordagens, Lazzarato e Arendt compartilham uma crítica aguda à vida administrada do trabalhador, caracterizada pela submissão ao sistema burocrático, tecnológico e capitalista. Ambos os pensadores revelam que a subjetividade é fragmentada e disciplinada, em detrimento da liberdade e da autonomia pessoal. A compreensão da vida administrada é,



portanto, um convite à reflexão sobre as formas de resistência contra a dominação dos sistemas capitalistas.

Na análise de Arendt, até mesmo nos momentos de lazer somos escravos de nosso trabalho e utilizamos esse tempo para alienação. O trabalhador da modernidade, enquanto recupera as energias para um novo dia de trabalho, utiliza esse tempo para o consumo, ou seja, para gastar o dinheiro que ganhou, fruto de seu trabalho, configurando uma sociedade cuja única preocupação está em ocupar o tempo livre com futilidades e consumo. Os produtos adquiridos se extinguem antes mesmo da finitude humana, sendo necessário produzir mais e mais, mantendo o ciclo. Ela diz que isso ocorre porque o *animal laborans* não se deu conta da sua finitude e, por isso, utiliza seu tempo para recompensar as fadigas de seu corpo, consumindo.

A bênção ou a alegria 'do trabalho' é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e inclusive único modo pelo qual também os homens podem permanecer e voltarem com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, vida e morte sucedem um ao outro (ARENDR, 2014, p. 131).

O ciclo vida e morte prescrito para todo ser humano faz com que busquemos satisfação em coisas rasas. Os trabalhadores criam um exílio, um novo mundo criado por eles mesmos que lhes traga felicidade e/ou fuga da dor. A ação política e até mesmo a reflexão, para esses trabalhadores, é considerada perda de tempo, pois esse tempo pode ser utilizado para o seu lazer e para a busca desenfreada de prazer e fuga desesperada da dor.

O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato é de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo (ARENDR, 2014, p. 165).

Enquanto assistem televisão recebem ideias prontas, o que os torna alienados e destituídos de autonomia. Por outro lado, Arendt argumenta que as sociedades de massa regulam o comportamento humano por meio da propaganda e do conformismo. Ela vê a sociedade moderna como dominada pela cultura de massa, que homogeneiza as pessoas e as transforma em consumidores passivos.

Atualmente, o tempo livre também é gasto em frente a tablets, celulares e computadores, fazendo com que tenhamos uma geração com excesso de informação e pouca introspecção. O excesso de informação e agilidade com que tudo acontece hoje nos impede de vivermos experiências reais, que seriam a autorreflexão, a introspecção, aquilo que constrói a nossa subjetividade. Com o excesso de objetividade do mundo contemporâneo, o conhecimento é algo que deve ser útil e usado puramente para a troca monetária. O objetivo maior da vida é ter acesso a informações e opinarmos sobre elas, sem que isso nos provoque uma “catarse” psicológica. É algo imediato, momentâneo, que nos permite passar imediatamente de uma informação para a próxima sem que isso nos tenha causado nada de experiência. Trata-se de sentimentos efêmeros e volúveis típicos do que Hannah Arendt considera uma sociedade de massas composta por seres atomizados, sem singularidade, suscetíveis à manipulação.

Em ambos os pensadores há uma preocupação com os processos de alienação do *homo laborans* e com a consequência de sua vida administrada pelos detentores de capital, tendo as máquinas como meios de subjetivação. Enquanto Arendt valoriza a ação como forma de intervenção no mundo e de criação de novas formas de subjetividade, Lazzarato valoriza a multidão como força subversiva da sociedade pós-industrial e analisa as mudanças nas formas de subjetividade nesta nova época. Ambos apresentam críticas ao sistema capitalista, mas a partir de perspectivas diferentes.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, foi discorrido sobre os conceitos do livro “A Condição Humana: Trabalho, obra e ação” de Hannah Arendt. O primeiro conceito foi definido pela condição de *animal laborans*, cuja definição remete à manutenção da vida biológica, devido às fadigas do corpo e da necessidade de manter-se vivo. Ele é escravo de si mesmo, e sua maior virtude é a obediência, o que o impede de exercer sua liberdade. Por sua vez, a obra também é protagonizada pelo *homo faber*, definido como o homem fazedor de coisas, escravo de si mesmo e dos objetos que julga não viver sem. Culmina numa sociedade de consumidores e tudo passa a ser um meio para essa finalidade, inclusive o *animal laborans*. Sendo assim, ele julga ser livre diante de suas escolhas pela capacidade de criar e reificar coisas, porém torna-se escravo de sua própria obra. A ação representa, para a autora, a capacidade humana de desenvolver o novo e se dá na esfera pública, onde o ser humano afirma sua existência. Para Arendt, a ação é a única forma de liberdade.

Apresentamos a importância da distinção entre o domínio público e privado elaborada por Arendt, pois ela é crucial para a compreensão da construção das subjetividades do *animal laborans*. Enquanto o domínio privado deve abrigar nossas particularidades, os momentos de ação e discurso são vivenciados no domínio público, onde as interações com os outros são possibilitadas, levando a público assuntos relevantes à sociedade. Assim, é através dessas interações que a liberdade é alcançada, uma vez que a ação política e a reflexão crítica são fundamentais para a construção de uma nova concepção de mundo e de si mesmo. Em última análise, a importância do domínio público e privado no pensamento de Arendt reside na possibilidade de transcender o mundo da necessidade e acessar o mundo da liberdade. No entanto, ela reconhece que essa distinção tem sido gradualmente diluída com a ascensão da sociedade de massa e a privatização de muitos aspectos da vida cotidiana.

Assim, Arendt argumenta que é necessário criar novas formas de espaços públicos que permitam a inovação social e a tomada de decisão coletiva, enquanto preservam a privacidade e a individualidade dos cidadãos. Ela enfatiza a importância da participação ativa e do diálogo público para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Nesse sentido, é importante pensar em como os espaços públicos e privados podem ser integrados de forma mais adequada e consciente, para que a convivência em sociedade seja mais equilibrada e harmônica. É necessário promover ações que resgatem a importância do debate público e da interação social, e buscar soluções que mantenham a privacidade e a individualidade dos cidadãos, sem sacrificar o bem coletivo e o interesse público.

Portanto, a ideia de diluição entre espaço público e privado traz desafios relevantes à democracia e à vida em sociedade e exige reflexão constante sobre as novas formas de organização social, que leve em conta a complexidade das relações humanas e a diversidade de interesses em jogo.

Por último, apresentamos crítica de Arendt a Marx como fundamental para uma compreensão mais ampla da vida administrada do *animal laborans* e sua servidão maquínica. Arendt argumenta que a perspectiva marxista ignorou a dimensão política da vida humana, concentrando-se apenas na dimensão econômica. Isso resultou em uma visão do ser humano essencialmente como um trabalhador e em uma concepção reducionista das relações sociais.

Ao negar a dimensão política da vida humana em suas teorias, Marx não considerou o impacto da administração e do controle na vida dos trabalhadores. Arendt, por outro lado, criticou a ideologia da burocracia e a alienação do trabalhador moderno que é privado de sua capacidade de pensar e agir politicamente.

A crítica de Arendt a Marx é importante para esclarecer a vida administrada do *animal laborans* e sua servidão maquínica. Através dessa análise, é possível perceber que a perda da dimensão política da vida humana tornou-se um obstáculo à busca pela liberação do trabalhador moderno e sua capacidade de pensar e agir politicamente. Somente quando se leva em consideração a dimensão política da vida humana é possível transcender a servidão maquínica e alcançar um nível mais elevado de liberdade e autonomia.

No segundo capítulo, discutimos as principais ideias de Lazzarato sobre algoritmos e consumo, concluindo que o consumo e os algoritmos no contexto contemporâneo demonstram como a tecnologia está afetando a vida humana em muitos aspectos. A relação entre os consumidores e as empresas mudou significativamente devido à utilização de algoritmos que determinam nossas escolhas e preferências. Nesse sentido, é importante estarmos sempre atentos à maneira como a tecnologia está sendo utilizada e como isso está afetando nossa vida cotidiana.

As reflexões de Lazzarato são fundamentais para entendermos melhor as mudanças em curso e nos prepararmos para enfrentar os desafios impostos pela sociedade do século XXI.

No segundo capítulo apresentamos as principais ideias de Lazzarato sobre a vida administrada do *homo economicus*. Neste capítulo, pudemos observar a importância de compreender a figura do *homo economicus* e como ela se encaixa dentro da lógica do capitalismo. A partir da leitura de Lazzarato, percebemos como a vida administrada deste sujeito é um reflexo da crescente influência que o mercado exerce sobre as mais diversas esferas da vida social. Dessa forma, concluímos que, para além de uma simples análise econômica, é fundamental entender as implicações deste modelo de vida sobre a subjetividade humana e a própria estruturação das relações sociais. Somente assim poderemos refletir sobre os processos que nos levaram a aceitar uma visão de mundo limitada e, mais importante, buscar alternativas possível para uma vida mais livre e emancipada de amarras econômicas.

No terceiro capítulo, traçamos convergências entre o pensamento de Arendt e Lazzarato. Em suma, tanto Arendt quanto Lazzarato discutem a vida administrada no contexto atual, onde o domínio da técnica e da economia parece ter usurpado a autonomia e a liberdade do indivíduo. Para Arendt, o *homo laborans* é subordinado aos processos de produção e se vê fadado a uma existência esvaziada de significado. Na mesma linha, Lazzarato aponta como os algoritmos traçam as escolhas e os desejos do *homo economicus*, reduzindo a posição do indivíduo a uma série de interações impessoais, mediadas pela tecnologia. Ambos entendem que a vida administrada implica na perda da capacidade de reflexão e julgamento, necessárias para uma vida política autêntica. Por isso, as análises desses autores são imprescindíveis para uma reflexão mais profunda sobre os desafios atuais à vida pública, que necessita de indivíduos conscientes e críticos para se manter viva.

Neste trabalho, foi analisada a crítica de Arendt à figura do *animal laborans* e a defesa da importância da ação como forma de intervenção no mundo e de manutenção da liberdade individual e coletiva. A autora apresenta uma visão crítica do sistema capitalista de produção, que tende a valorizar o trabalho em detrimento da ação, diminuindo a capacidade de ação do indivíduo no mundo. Diante disso, Arendt propõe a valorização da ação como uma forma de resistência e luta por uma vida mais livre e autônoma. Cabe, portanto, aos indivíduos pensarem e agirem de forma

autônoma e criativa para transformarem o mundo e transcenderem a condição de *animal laborans*.

Ao abordar a condição humana, Arendt nos mostra a importância da liberdade e da autonomia individual, que são negadas pela vida administrada no trabalho e pela instrumentalização do trabalho. Para Arendt, a vida administrada é uma vida banalizada e sem singularidade, em que o trabalhador está submetido à produtividade e ao conformismo. Essa crítica é retomada por Lazzarato, que aponta para a submissão dos indivíduos aos imperativos do mercado financeiro, característicos do neoliberalismo.

Enquanto Arendt destaca a falta de espaço para a liberdade na condição de vida administrada do trabalhador, Lazzarato explica como a governamentalidade neoliberal, através do dispositivo da dívida, gerencia e subordina indivíduos e comunidades. Apesar de suas teorias enfatizarem aspectos diferentes, ambos os pensadores revelam a fragmentação da subjetividade e a diminuição da liberdade e da autonomia do indivíduo na vida administrada.

A comparação entre a abordagem de Arendt e Lazzarato demonstra que a vida administrada é uma questão presente desde o advento da racionalidade instrumental e que sua crítica é fundamental para a promoção da liberdade e da autonomia individual. Enquanto Arendt se concentra na instrumentalização do trabalho como meio para fins fora dele mesmo, Lazzarato destaca a submissão dos indivíduos ao dispositivo da dívida, ambos concordando que o sujeito *homo economicus* é resultado da lógica do capital. Por fim, a reflexão sobre as ideias desses dois filósofos é um convite a repensarmos os valores que orientam a organização do trabalho e da nossa sociedade em geral, a fim de promover o florescimento da subjetividade e da liberdade individual.

Diante das reflexões apresentadas, pode-se concluir que a perspectiva de que a ação e a liberdade só são possíveis no espaço público é limitada e insuficiente para compreender as complexas relações entre indivíduo, trabalho e sociedade na contemporaneidade. Embora o *animal laborans* possa estar submetido a diversas formas de opressão e exploração, é possível encontrar brechas de resistência e autonomia no interior do próprio mundo do trabalho, bem como nas esferas privadas e virtuais. Além disso, é preciso considerar as novas formas de mobilização e organização social que surgem graças ao uso das tecnologias da informação e comunicação, possibilitando a criação de redes de apoio mútuo e a articulação de

demandas coletivas. Dessa forma, é importante defender uma compreensão mais ampla e plural da liberdade, capaz de abarcar as múltiplas dimensões da vida social e individual, incluindo o trabalho, o lazer, o afeto e a cultura. Somente assim poderemos superar os obstáculos que impedem a realização plena da dignidade humana e construir uma sociedade mais justa e solidária.

Para este trabalho de pesquisa, a ideia inicial era ater-se à obra “A Condição Humana”, de Hannah Arendt. No entanto, no decorrer das pesquisas, percebemos a necessidade de recorrermos a filósofos contemporâneos para falar sobre a vida administrada do *animal laborans* na atualidade e sua possibilidade de ação.

Na antiguidade a liberdade era vista como algo que deveria ser exercido exclusivamente no espaço público, como o direito de expressão, o direito de reunião e o direito de livre circulação. No entanto, devido às mudanças na sociedade e na economia, o trabalho se tornou uma figura central na vida ativa das pessoas. O trabalho é uma das principais maneiras pelas quais as pessoas podem exercer sua liberdade e autonomia. É através do trabalho que as pessoas ganham a capacidade de sustentar a si e suas famílias, bem como a possibilidade de alcançar uma autorrealização e satisfação pessoal

No contexto contemporâneo, muitas pessoas passam uma grande parte de suas vidas trabalhando. Como resultado, a liberdade no local de trabalho é tão importante quanto a liberdade no espaço público. Os trabalhadores devem ter direitos básicos, como tratamento justo, segurança no ambiente de trabalho e a possibilidade de lutar por seus próprios interesses e necessidades. Além disso, a liberdade no local de trabalho também está relacionada com a diversidade e a inclusão. Os trabalhadores devem poder expressar suas crenças e opiniões sem medo de retaliação ou discriminação. Deve haver espaço para o diálogo e o respeito mútuo entre todas as partes envolvidas.

Estamos condicionados a trabalhar, seja por mera sobrevivência, para satisfazer nossos luxos supérfluos ou para a autorrealização. Professores, médicos, cientistas, dentre outras profissões, na condição de assalariados, necessitam de seu trabalho para garantir sua sobrevivência, mas, ao mesmo tempo, são seres atuantes no espaço público, seja nas escolas, nas reuniões de condomínio, na comunidade onde vivem. Essa pesquisa não tem como objetivo criticar o trabalho, mas os mecanismos de controle, e explorar a possibilidade de ação do *animal laborans*.

Pensar por si mesmos, pensar e dialogar sobre questões importantes para a comunidade são soluções apontadas por Arendt.



## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução de N. de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1989.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução e ensaio de André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mario da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ARISTÓTELES. **Política**. Ética a Nicômaco. Tradução de Mário Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENHABIB, S. Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought. **Political Theory**, v.16, n.1, 1988.

CORREIA, Adriano (Org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CORREIA, Adriano. O pensar e a moralidade. *In*: CORREIA, Adriano (Org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 139-157.

CORREIA, Adriano. Introdução. *In*: CORREIA, Adriano (Org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 1-9.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.

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

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. *In*: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução e ensaio de André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 109-139.

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

DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. *In*: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion (Orgs.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p. 35-54.

DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica ao presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão** (1ª parte). Tradução de Tânia M. Bernkopf. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** [1785]. Lisboa: Edições 70, 1991.

LAZZARATO, M. A nova razão do mundo. *In*: SADER, E. (Org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 33-50.

LAZZARATO, M. Perversões pós-modernas. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 3 jun. 2001, Mais!. p. 3.

LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, M. Bioeconomia e capitalismo cognitivo: do biopoder à biopolítica. **Crítica Marxista**, Campinas, n. 35, p. 79-98, 2012.

LAZZARATO, Maurício. **O Governo do Homem Endividado**. Tradução Daniel P.P da Costa 2014-n1 edições 2017.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. A atividade do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Revista Ensaio**, São Paulo, n. 14, p. 131-168, 1985.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade do querer. *In*: CORREIA, Adriano (Org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 10-31, 2002.

MARX, K.; ENGELS, F. **O Manifesto Comunista**. 9. ed. São Paulo: Global, 1988.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). **Justiça e Memória**: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Leituras biopolíticas em Hannah Arendt. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. São Leopoldo. UNISINOS, nº 392, ano XII, 14.05.2012.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Poder, violência e biopolítica: diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault. **Revista Veritas**. Porto Alegre, PUCRS, v. 59, n. 1, jan-abril, p. 10-37, 2014.

SOUKY, Nádia. **Hannah Arendt e banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.