

A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS EXPRESSA PELA APARIÇÃO DO DIREITO DO CONSUMIDOR ENTRE OS DIREITOS FUNDAMENTAIS

*** JOSÉ NAZARENO ATAÍDE**

Graduado em Filosofia - Seminário São Vicente de Paulo.

Graduado em Direito pela Faculdade de Direito do Vale do Rio Doce.

Graduado em Letras pela Faculdade de Filosofia de Caratinga.

Graduado em Teologia - Seminário São Vicente de Paulo.

Pós-graduado em Direito Processual Civil pela Faculdade de Direito do Vale do Rio Doce.

Mestre em Direito pela Universidade Gama Filho.

Atualmente é professor titular da Faculdade de Direito de Ipatinga. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Público.

**** LUIZ ANTONIO DA SILVA**

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho,

Graduado em Filosofia pelo Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto,

Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Atualmente é professor da Faculdade de Direito de Ipatinga e professor do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais.

Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em projetos interdisciplinares, atuando principalmente nos seguintes temas: transformações no mundo do trabalho; educação, cultura e movimentos sociais contemporâneos; democracia e cidadania ativa; processos educativos nos espaços extra escolares.

***** MARIA CLARA SILVEIRA E SILVA**

Graduada em Letras Neolatinas pela Faculdade de Ciências e Letras Santa Maria Universidade Católica.

Graduada em Direito pela Faculdade de Direito do Vale do Rio Doce.

Graduada em Estágio Pedagógico Para Professores de Francês pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Especialista em Língua Portuguesa pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Caratinga.

Especialista em Direito Público pela Faculdade de Direito de Ipatinga

Mestrado em Produção e Recepção de Textos pela Universidade do Leste de Minas Gerais.

Atualmente é professor titular da Faculdade de Direito de Ipatinga. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Portuguesa.

Atuando principalmente nos seguintes temas: LINGUAGEM, LÍNGUA, TEXTO, COESÃO, COERÊNCIA.

****** SAVANI DIAS ARAÚJO QUINTÃO**

Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Ipatinga

RESUMO

Este trabalho tem como ponto de partida a leitura da obra de filosofia política *A condição humana*, de Hannah Arendt, 1958. Nessa obra, a autora distingue três formas da condição humana, compondo o que ela chama de *vita activa*: a condição do *animal laborans*, marcada por restringir-se à condição de consumidor; a do *homo faber*, cuja principal característica é a de fabricar objetos que devem permanecer e constituir o mundo e sobreviver aos seus fabricantes; por fim, a da ação, a condição mais elevada, para a qual a pluralidade é um elemento fundamental. Sendo assim, objetiva-se analisar essas condições humanas e relacioná-las a teorias que indicam que a sociedade contemporânea é fundamentalmente de consumo e, por fim, destacar que os direitos à vida e os direitos do consumidor expressam a

vitória do *animal laborans*, a mais baixa das condições da tipologia de Arendt. Este trabalho não pretende exaurir nem abordar todos os conceitos de *A condição humana*, pois sua extensão e complexidade não poderiam restringir-se ao espaço de um trabalho de monografia, como é o caso.

Palavras-chave: Consumidor. Vida. Condição humana. *Animal laborans*.

1 INTRODUÇÃO

É notável, na contemporaneidade, o crescimento dos mecanismos de valorização do consumidor. O Código de Defesa do Consumidor, por exemplo, uma obra recente, entrou em vigor em 1990, dando início aos direitos protecionistas desta classe, no Brasil.

A Constituição Federal de 1988 já abordava e ainda aborda, de maneira superficial, mas não menos importante, os direitos do consumidor; em seu artigo 5º, inciso XXXII, trata-o como direito fundamental. Este foi um grande passo na história, pois os direitos fundamentais são os direitos considerados indispensáveis à pessoa humana, que asseguravam a essa uma existência digna, livre e igual; além disso, são direitos indisponíveis, ou seja, inalienáveis, imprescritíveis e irrenunciáveis. Esses direitos fundamentais, inerentes à condição humana, são produto de uma transformação histórica.

Nos dois primeiros capítulos, tratar-se-á dessa mudança histórica da aparição dos direitos de consumidor, bem como do direito à vida, entre os direitos fundamentais da sociedade moderna. A transformação está dividida, segundo Pedro Lenza, em quatro gerações: a dos direitos individuais, de liberdade; a dos direitos sociais, de igualdade; a dos direitos de fraternidade ou de solidariedade; e a da engenharia genética.

A proteção ao consumidor está introduzida, de forma clara, na terceira geração, que inseriu novos direitos de interesse coletivo e difuso, decorrentes de uma sociedade de massa, nascida junto com processos de industrialização e urbanização. Contudo, também é possível identificar alguns de seus traços na defesa da igualdade, da

engenharia genética e da proteção ambiental, como se evidenciará ao longo deste trabalho.

No terceiro capítulo, far-se-á um apanhado geral de teorias que apontam a sociedade contemporânea como sendo fundamentalmente uma sociedade de massa em acelerado ritmo de consumo.

Finalmente, o capítulo quarto tratará do estudo da obra filosófica *A condição humana*, 1958, permitindo-se uma análise crítica dessa ordem, que dá primazia à condição do consumo, utilizando três categorias básicas da *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. As atividades, denominadas pela autora como *vita activa*, são aquelas que têm um correlato na condição da vida humana, tal como ela se estabelece no mundo: o trabalho, realizado pelo *animal laborans*, é o mero processo biológico do corpo humano, a mais baixa de suas condições, equiparada à de qualquer outro animal; assim, o homem não despende nenhum esforço, a não ser o de estar vivo; a obra, realizada pelo *homo faber*, é a fabricação das coisas que se devem deteriorar naturalmente, ou seja, as coisas artificiais produzidas pelo próprio homem, mas que devem durar sempre mais do que os seus fabricantes; por fim, a ação, a condição mais elevada, ocorre entre os homens (sem intermédio das coisas), privilegiando a pluralidade, ligando o homem ao meio político e ao uso do discurso. Se a pluralidade é essencial para a ação, o que significa a possibilidade da manifestação das diferenças, então o conceito de igualdade pode ser pensado como seu antagonista.

O indivíduo, quando adota a característica de consumidor como condição, insere-se na igualdade das massas e na desvalorização da pluralidade e da exteriorização das diferenças.

O *animal laborans* como condição humana de consumidor, nivela os homens e impossibilita a manifestação da pluralidade. Dessa maneira, o trabalho pretende questionar, de forma geral, a hipótese, da vitória do *animal laborans* e a consequente derrota da pluralidade humana.

2 EVOLUÇÃO (GERAÇÃO) DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Os direitos fundamentais são produtos da transformação histórica, surgidos a partir das necessidades de uma determinada sociedade. Esses direitos adquiriram as seguintes características: inalienabilidade, direitos intransferíveis e inegociáveis; imprescritibilidade: não se extinguem com o transcurso do tempo; irrenunciabilidade: nenhum ser humano pode renunciar a eles, abrir mão de possuí-los; universalidade: em respeito à condição de ser humano, todos os seres humanos têm direitos fundamentais, que devem ser respeitados; limitabilidade: não são absolutos e podem ser limitados quando houver colisão de direitos fundamentais (LENZA, 2008, p. 590).

Alguns doutrinadores, como Pedro Lenza, classificam os direitos fundamentais em gerações, assim divididas: primeira geração, correspondendo aos direitos individuais, impondo limites à atuação do Estado, para resguardar os direitos indispensáveis a cada ser humano. Assim, o nacional deixou de ser considerado como mero súdito e passou à condição de cidadão, detentor de direitos tutelados pelo Estado (PINHO, 2006, p.68).

Nesse entendimento, Pedro Lenza comenta:

Direitos Humanos de primeira geração: alguns documentos históricos são marcantes para a configuração e emergência do que os autores chamam de direitos humanos de primeira geração (séculos XVII, XVIII e XIX): (1) Magna Carta de 1215, assinada pelo rei “João Sem Terra”; (2) Paz de Westfália (1648); (3) *Habeas Corpus Act* (1679); (4) *Bill of Rights* (1688); (5) Declarações, seja a americana (1776), seja a francesa (1789). Mencionados direitos dizem respeito às liberdades públicas e aos direitos políticos, ou seja, direitos civis e políticos a traduzirem o valor de liberdade (LENZA, 2008, p.588).

Como se verifica na citação acima, há vários documentos distintos que ratificam a ideia central do que se denomina primeira geração. Eles atenderam às reivindicações de liberdade e à consequente garantia daquilo que se acreditou ser a liberdade individual.

A segunda geração, por sua vez, correspondida por um conteúdo econômico e social, retrata os direitos sociais nascidos em razão de lutas dos trabalhadores;

melhoraram as condições de trabalho e, conseqüentemente, as condições de vida da população. Sobre a segunda geração, Pedro Lenza comenta:

Direitos Humanos de segunda geração: o momento histórico que os inspira e impulsiona é a Revolução Industrial européia, a partir do século XIX. Nesse sentido, em decorrência das péssimas situações e condições de trabalho, eclodem movimentos como o cartista – Inglaterra e a Comuna de Paris (1848), na busca de reivindicações trabalhistas e normas de assistência social. O início do século XX é marcado pela Primeira Grande Guerra e pela fixação de direitos sociais. Isso fica evidenciado, dentre outros documentos, pela Constituição de Weimar, de 1919 (Alemanha), e pelo Tratado de Versalhes, 1919 (OIT). Portanto, os direitos sociais, culturais e econômicos, correspondendo aos direitos de igualdade (LENZA, 2008, p.588).

Foi a Constituição alemã de Weimar que exerceu maior influência no constitucionalismo do Pós-Primeira Guerra Mundial, inclusive na Constituição brasileira de 1934 (SILVA, 2010, p. 160).

Por seu turno, a terceira geração, dos denominados direitos de fraternidade, são decorrentes de uma sociedade de massa, surgida com a urbanização e processos de industrialização. A proteção ao consumidor se encaixa nessa geração. Pedro Lenza dispõe:

Direitos Humanos de terceira geração: marcados pela alteração da sociedade, por profundas mudanças na comunidade internacional (sociedade de massa, crescente desenvolvimento tecnológico e científico), as relações econômico-sociais se alteram profundamente. Novos problemas e preocupações mundiais surgem, tais como a necessária noção de preservacionismo ambiental e as dificuldades para a proteção dos consumidores, só para lembrar aqui dois candentes temas. O ser humano é inserido em uma coletividade e passa a ter direitos de solidariedade (LENZA, 2008, p. 588-589).

Como se nota, na terceira geração, sobressai, principalmente, a preservação do meio ambiente e do consumidor. O consumidor tem, nesta monografia, um papel importante e será relacionado ao conceito de *animal laborans* e ao de trabalho, além da ideia do surgimento e afirmação das sociedades como fenômeno da modernidade, como manifestação da vitória do *animal laborans* – a mais baixa das três condições humanas descritas por Hannah Arendt.

Por último, a quarta geração dos direitos decorrentes do processo de globalização, Pedro Lenza dispõe:

Direitos Humanos de quarta geração: segundo orientação de Norberto Bobbio, referida geração de direitos decorreria dos avanços no campo da engenharia genética, ao colocarem em risco a própria existência humana, através da manipulação do patrimônio genético. Segundo o mestre italiano: "... já se apresentam novas exigências que só poderiam chamar-se de direitos de quarta geração, referentes aos efeitos cada vez mais traumáticos da pesquisa biológica, que permitirá manipulações do patrimônio genético de cada indivíduo (LENZA, 2008, p.589).

Na quarta geração, a preocupação central é o zelo pela vida humana enquanto espécie (genética), ou seja, vista de forma global, e não das expressões individuais—um tipo de desdobramento da terceira geração (MORAES, 2011, p.35). A Constituição Federal brasileira de 1988, em seu artigo 5º, aborda, no Título II, os direitos e garantias fundamentais; no Capítulo I, os direitos e deveres individuais e coletivos. O *caput* do artigo dispõe que todos são considerados iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos dos incisos e parágrafos seguintes. Trata-se de rol exemplificativo, não se impedindo a aplicação de outros direitos e garantias fundamentais.

É interessante notar que a Constituição Federal em vigor corrobora as ideias presentes nas classificações das gerações dos direitos fundamentais, basicamente afirmando os direitos humanos para uma condição que não confere individualidade aos cidadãos, mas uma existência genérica nivelada pela igualdade e pelo redundante direito à vida, como ficará mais claro nos capítulos que se seguem.

3 PROTEÇÃO DO CONSUMIDOR NO BRASIL

3.1 Os primeiros debates e consolidação

Esta matéria chegou ao Brasil no início dos anos 1970, proveniente dos Estados Unidos, mas com certo atraso em relação à Europa. Os questionamentos sobre o problema do consumidor, apareciam, nesta época, em debates apenas ligados à questão da regulamentação da publicidade (TASCHNER, 2009, p.168).

Surgiram, então, os primeiros projetos para criação de um órgão de defesa do consumidor. Em 1971, por exemplo, foi apresentado o projeto N.70-A, do Deputado Federal Nina Ribeiro, pretendendo vincular um novo órgão ao Conselho Nacional de Pesquisas (órgão governamental). Esses projetos foram rejeitados. Realizou-se, no mesmo ano, o I Congresso Nacional de Comunicação, em que, novamente, se reivindicou a criação de um órgão para defender o consumidor (FERRARI, 1981, *apud* TASCHNER, 2009, p.169).

Em 1973 foram realizados debates, um deles em São Paulo: um Programa de Debates sobre os Problemas do Consumidor, patrocinado pela Assembleia Legislativa (ZERIO, 1979 *apud* TASCHNER, 2009, p.169).

Em 1975, no Centro-Sul, na região mais rica do país, surgiram as primeiras associações civis para defesa do consumidor (TASCHNER, 2009, p.169). Nessa época, o Governo de São Paulo, pela Secretaria de Assuntos Metropolitanos e da Secretaria de Planejamento, fez um estudo baseado em reclamações que chegavam aos jornais, sobre a situação do consumidor no estado. A partir desse estudo, propôs-se a criação de um Sistema Estadual de Proteção ao Consumidor. Esse sistema foi aprovado por meio do decreto 7.890/1976, convertido, em 1978, na Lei n. 1.903. O sistema atuaria mediante dois órgãos: o Conselho Estadual de Proteção ao Consumidor e o Grupo Executivo de Proteção ao Consumidor. O primeiro, conhecido como PROCON, orientaria a política do sistema; o segundo acolheria as queixas e as encaminharia às entidades que pudessem resolver o problema (TASCHNER, 2009, p.169).

Em São Paulo, em 1978, no III Congresso Brasileiro de Propaganda, foi aprovado, por aclamação, o código de autorregulamentação publicitária, implementado pelo CONAR, Conselho Nacional de Autorregulamentação, em 1980 (TASCHNER, 2009, p.169-170).

A partir de 1983, surgiram PROCONs em outros Estados, e cresciam as associações civis. Em 1987, criou-se, em São Paulo, o Instituto de Defesa do Consumidor, o IDEC (TASCHNER, 2009, p.170). A autora Gisela Taschner, retratando essa transformação da proteção do consumidor no Brasil, narra:

O ano de 1985 é outro marco relevante: fechou-se o ciclo do autoritarismo no Brasil, com o início da “Nova República”. Foi criado então o Conselho Nacional de Defesa do Consumidor (CNDIC) para assessorar o presidente da República na elaboração de uma política nacional de defesa do consumidor. A questão entrou na agenda do Governo Federal. Na mesma data, foi promulgada a Lei dos Interesses Difusos, alterando os procedimentos jurídicos, na medida em que o processo judicial deixava de se restringir à defesa de interesses individuais. Com isso, a proteção do consumidor e a do meio ambiente foram amplamente beneficiadas. Instituíram-se também Juizados de Pequenas Causas em vários Estados do país (TASCHNER, 2009, p.169).

Como se verificou na citação, o ano 1985 foi fundamental para a concretização da proteção ao consumidor, pois se criou o Conselho Nacional de Defesa do Consumidor, que assessorou a elaboração de uma política nacional de defesa do consumidor; ainda no mesmo ano, promulgou-se a Lei dos Interesses Difusos, que deixaram de restringir-se à defesa de interesses individuais.

Em 1986, o Governo Federal implementou o Plano Cruzado, contendo medidas econômicas consideradas importantes para que o consumidor despertasse (FORNAZARO, 1992; LAZZARINI, 1992, apud TASCHNER, 2009,p.170).A autora expõe:

O pacote estabeleceu, entre outras medidas, um congelamento prolongado, sem que houvesse previamente um alinhamento dos preços das mercadorias e aqueceu a demanda por bens de consumo. Após certo tempo, começou a aparecer cobrança de ágio para certos produtos e a ocorrer ameaças de desabastecimento. O presidente da República, em pessoa, pediu pela “mídia” que o consumidor o ajudasse a fiscalizar o congelamento de preços e reclamasse. O consumidor entrou em cena em massa avolumando-se repentinamente o conjunto de queixas apresentadas aos órgãos de defesa do consumidor (basicamente os PROCONS e Superintendência Nacional de Abastecimento (SUNAB, que existia desde 1962)) (TASCHNER, 2009, p.169).

Em 1988, promulgou-se a nova e atual Constituição Federal; em suas disposições transitórias, ordenava ao Congresso Nacional a elaboração do Código de Defesa do Consumidor. Em 11 de setembro de 1990, o Código, Lei 8.078, foi sancionado. Nesse mesmo ano, o Conselho Nacional de Defesa do Consumidor extinguiu-se e foi criada, dentro do Ministério de Justiça, a Secretaria Nacional de Direito Econômico, que passou a abrigar os antigos CADE e CNDIC, que passaram a ser, respectivamente, Departamento Nacional de Proteção e Defesa Econômica e Departamento Nacional de Defesa do Consumidor (TASCHNER, 2009, p.170).

O Código de Defesa do Consumidor entrou em vigor em 91 e encontrou relutância no seu uso (TASCHNER, 2009, p.170).

No início do século XXI, buscou-se a cooperação de atuações de ONGs e outros órgãos ligados à defesa do consumidor que, finalmente, se tornou amplamente aceito e difundido em todo o país (TASCHNER, 2009, p.170).

3.2 Defesa do consumidor na Constituição Federal

A Constituição Federal de 1988, em seu Capítulo I, intitulado “Dos direitos e deveres individuais e coletivos”, espécie do Título II- “Dos direitos e garantias fundamentais”, foi a primeira das constituições brasileiras a estabelecer os direitos não só individuais, como também os coletivos, ou de grupos sociais. Também, pela primeira vez, a Constituição Federal estabeleceu expressamente os deveres fundamentais, dando aos indivíduos e aos agentes públicos obrigações específicas, inclusive a de respeitar os direitos alheios.

Pedro Lenza dispõe que a Constituição Federal de 1988 foi influenciada pelas Constituições de Portugal (1976), que, de maneira pioneira, acolheu diversas normas de proteção ao consumidor e mostrou a preocupação do Estado com os problemas da sociedade de massa, especialmente a partir do Estado Social de Direito, e da Espanha, que, seguindo a mesma linha da Constituição Portuguesa, buscou inspiração em suas disposições (2008, p.610).

O referido autor destacada Constituição Federal as seguintes disposições referentes às regras protetivas para o consumidor:

Art. 5º, XXXII: O Estado promoverá, na forma da lei, a defesa do consumidor.

Art. 24: Compete à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar concorrentemente sobre: (...) VIII – responsabilidade por dano ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico.

Art. 129: São funções institucionais do Ministério Público: (...) III – promover o inquérito civil e a ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos.

Art. 150, § 5º: A lei determinará medidas para que os consumidores sejam esclarecidos acerca dos impostos que incidam sobre mercadorias e serviços.

Art. 170: A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observando os seguintes princípios: (...) V – defesa do consumidor.

Art. 48 (ADCT): O Congresso Nacional, dentro de cento e vinte dias da promulgação da Constituição, elaborará código de defesa do consumidor (LENZA, 2008, p.610).

Analisando-se a citação anterior, tem-se:

Tudo somado (as disposições constitucionais), tem-se o relevante efeito de legitimar todas as medidas de intervenção estatal necessárias a assegurar a proteção prevista. Isso naturalmente abre larga brecha na economia de mercado, que se esteia, em boa parte, na liberdade de consumo, que é a outra face da liberdade do tráfico mercantil fundada na pretensa lei da oferta e da procura. A defesa dos consumidores “responde a um duplo tipo de razões: em primeiro lugar, razões econômicas derivadas das formas segundo as quais se desenvolve, em grande parte, o atual tráfico mercantil; e, em segundo lugar, critérios que emanam da adaptação técnica constitucional ao estado de coisas que hoje vivemos”, imersos que estamos na chamada sociedade de consumo, em que “ter” mais do que o “ser” é a ambição de uma grande maioria das pessoas, que se satisfaz mediante o consumo (SILVA, 2011, p.263).

Como se verificou na citação acima, o constitucionalismo pretende incorporar a realidade à norma suprema. Por exemplo, constituições anteriores à de 1988, desde 1946, de forma incipiente e não muito eficaz, relacionavam-se com a figura do consumidor, quando dispunham sobre a repressão ao abuso de poder econômico. Outrossim, a atual Constituição, em seu art.173, § 4º, expôs sobre a repressão ao abuso do poder econômico com visão de dominação de mercados, eliminando as concorrências e aumentando arbitrariamente os lucros (LENZA, 2008, p. 611). Evidencia-se, com o exposto, que a Carta Magna atual promove os consumidores a titulares de direitos fundamentais e o próprio consumo, ora necessidade humana, ao estranho caráter de direito fundamental.

Atendendo aos preceitos constitucionais, o Código de Proteção e Defesa do Consumidor, Lei n. 8.078/1990, regula: “[...] os conceitos gerais de consumidor e fornecedor e a noção de produto e serviço” (LENZA, 2008, p.611).

Tal código estabelece também que as normas protetivas são de interesse social e de ordem pública (art. 1º, Lei n. 8.078/90); isso significa dizer que o juiz aprecia, de

ofício, questões dessa matéria, pois não incide o princípio dispositivo. Além disso, não se opera a preclusão e podem ser decididas e revistas a qualquer tempo e grau de jurisdição.

O fato de o consumidor figurar, na Constituição Federal, entre os Direitos e Garantias fundamentais, demonstra a importância dada a esse “papel” desempenhado pelos brasileiros; como se mostrará à frente, ele corresponde a uma condição humana.

4 SOCIEDADE DE CONSUMO

4.1 O rótulo

A sociedade contemporânea recebe várias rotulações; uma delas, utilizada por intelectuais, acadêmicos, jornalistas e profissionais de *marketing*, é “sociedade de consumo” (BARBOSA, 2010, p.7), como se verifica a seguir:

[...] Ao contrário de termos como sociedade pós-moderna, pós-industrial e pós-iluminista – que sinalizam para o fim ou ultrapassagem de uma época – sociedade de consumo, à semelhança das expressões sociedade da informação, do conhecimento, do espetáculo, de capitalismo desorganizado e de risco, entre outras, remete o leitor para uma determinada dimensão, percebida como específica e, portanto, definidora, para alguns, das sociedades contemporâneas (BARBOSA, 2010, p. 7).

Portanto, para Barbosa foi atribuída à sociedade contemporânea a qualidade de consumo, como aspecto definidor. Outro aspecto considerável é que o ato de consumir, tanto para satisfazer necessidades básicas como para as necessidades supérfluas, está presente em qualquer sociedade humana (BARBOSA, 2010, p.8).

Alguns autores, como Jean Baudrillard, definem a sociedade de consumo como um tipo específico de consumo, de signo ou *commodity sign*. Para outros, a sociedade engloba características sociológicas além da *commodity sign*, como consumo de massas, em altas taxas e descartes de mercadorias *per capita*, presença da moda,

sociedade de mercado, sentimento permanente de insaciabilidade e o consumidor como um de seus principais personagens sociais (BARBOSA, 2010, p. 8).

Segundo Taschner (2009, p. 25) são elos que ajudam a entender o desenvolvimento de uma sociedade de produção e consumo de massas e de uma cultura do consumidor: o crescente domínio do capital sobre o trabalho, além da especialização do trabalhador e dos instrumentos de trabalho, a alienação que daí decorre, a revolução industrial, o crescimento das empresas, a burocratização e a separação do capital e controle, o desenvolvimento do crédito, da publicidade, do *marketing* e da indústria cultural (TASCHNER, 2009, p.52).

Há muitas controvérsias quanto à origem histórica da moderna sociedade de consumo, mas ela tornou-se densa no início da década de 1980, quando “(...) historiadores começaram a oferecer novas leituras para antigos dados históricos, sinalizando para um revisionismo acerca da proeminência da revolução industrial no surgimento da sociedade contemporânea” (BARBOSA, 2010, p.15). As novas descobertas impulsionam essas transformações:

[...] as grandes invenções tecnológicas que estão associadas à Revolução Industrial ocorreram muito tempo depois dessa explosão do consumo a que todos esses autores se referem. As principais invenções mecânicas da indústria de tecidos, cabeça de lança da industrialização, só apareceram a partir da década de 1780, embora a indústria de roupas já funcionasse a pleno vapor, fundada no trabalho externo ou doméstico dos artesãos, permanecendo com essa estrutura produtiva até a década de 1830. O mesmo se refere à indústria de brinquedos, cujas inovações tecnológicas só vieram a afetá-la depois de plenamente estabelecida. Podemos concluir, portanto, que não foram essas invenções que criaram as condições materiais para as pessoas consumirem mais (BARBOSA, 2010, p. 16).

Nesse exame, os produtivistas e os que defendem a anterioridade de uma revolução de consumo e comercial à Revolução Industrial assume: “ou que as pessoas são, por definição, insaciáveis, ou que existe uma propensão natural a consumir” (BARBOSA, 2010, p.16). De todo modo, não se questiona a posição da natureza do consumo na relação das condições da existência humana, apenas se afirmando que faz parte de sua natureza.

4.2 O consumo, a perda de referências estáveis e a “massificação”

Embora haja divergência quanto à origem da sociedade de consumo, sabe-se que ela se configura entre os séculos XVI e XVIII. Há certo consenso quanto às mudanças ocorridas sobre a dimensão cultural, que assim podem ser listadas: a literatura se destaca, pois aparece o romance ficcional; aumenta o índice de literariedade da população; há prática da leitura silenciosa; preocupa-se com novas formas de lazer; valoriza-se o romantismo; constrói-se uma nova subjetividade e expande-se a ideologia individualista (BARBOSA, 2010, p.18-19). Além dessas, ocorrem duas mudanças de maior valor: “A passagem do consumo familiar para o consumo individual e a transformação do consumo de pátina para o consumo de moda” (BARBOSA, 2010, p.19). Nas sociedades tradicionais, a própria família produzia para o consumo:

Nas sociedades tradicionais a unidade de produção como a de consumo era a família ou o grupo doméstico. As famílias produziam em grande parte para o consumo de suas próprias necessidades de reprodução física e social. A sociedade era, por sua vez, composta por grupos de status. Grupos com estilos de vida previamente definidos e manifestos na escolha de roupas, atividades de lazer, padrões alimentares, bens de consumo e comportamento em relação aos quais as escolhas individuais encontravam-se subordinadas e condicionadas (BARBOSA, 2010, p.20).

Cada família, então, encontrava sua maneira de subsistência. Suas escolhas expunham o *status*. Nessa época, havia as leis suntuárias, que regulavam e controlavam o estilo de vida desses grupos: “estas [leis suntuárias] definiam o que deveria ser consumido por determinados segmentos sociais e o que era proibido para outros” (BARBOSA, 2010, p.20). Essas leis possuíam várias razões para existir, sobretudo demarcar a posição social e mostrar uma relação com o luxo.

A sociedade contemporânea, individualista e de mercado, rompe com a relação de dependência entre *status*, estilo de vida e renda (BARBOSA, 2010, p.21).

Nesta [sociedade contemporânea individualista e de mercado], a noção de liberdade de escolha e autonomia na decisão de como queremos viver e, mais ainda, a ausência de instituições e de códigos sociais e morais com suficiente poder para escolherem por e para nós são fundamentais (BARBOSA, 2010, p.21).

A citação acima mostra a mudança da produção da família para sociedade atual individualista.

A segunda mudança na sociedade de consumo é retratada pela característica de falta de identidade fixa “três frases célebres de Stuart Ewen e Elizabeth Ewen [...]: ‘hoje não existe moda, apenas modas’; ‘não existem regras, apenas escolhas’; ‘todos podem ser qualquer um’” (BARBOSA, 2010, p.21).

Para Livia Barbosa, a instabilidade das referências de identidade encontra-se abalada, pois “[...] como não existem grupos de referências consolidados a orientar a escolha das pessoas, não existem regras e/ou restrições sobre aquilo que podemos consumir, como acontecia durante a vigência das leis suntuárias” (BARBOSA, 2010, p.22).

O critério para adquirir qualquer coisa passa a ser a escolha de cada um; por isso, todos têm legitimidade para criar sua própria moda. E continua: “finalmente, como não existem grupos de referência nem regras que decidem por e para nós, os grupos sociais são indiferenciados entre si em termos de consumo. Todos somos consumidores (BARBOSA, 2010, p.22).

Outro aspecto relevante, na sociedade contemporânea, é a mudança do consumo de pátina para o consumo de moda. A pátina demonstra, no objeto, as marcas do tempo da passagem, de geração a geração, conferindo *status* aos próprios objetos e aos seus proprietários, pela tradição. A moda caracteriza um consumo moderno, que valoriza o individual e o novo (BARBOSA, 2010, p. 24):

Ela [a moda] é o ‘império do efêmero’, no dizer de Gilles Lipovetsky. Como tal ela rejeita o poder imemorial da tradição (a pátina) em favor da celebração do presente social, do mundo da vida cotidiana, do aqui e do agora. Sua referência não são os antepassados, mas os contemporâneos (BARBOSA, 2010, p. 25).

A moda revela antes uma tendência ao novo que uma promoção de mudanças fundamentais, no dizer do filósofo Immanuel Kant: “o engenho é inventivo na moda, isto é, regras de comportamento adotadas que só agradam pela novidade, e, antes

de se tornarem (concorda com 'regras') costume, terão de ser trocadas por outras formas igualmente passageiras" (KANT, 2006, p.119).

Historicamente, ela é um fenômeno do mundo ocidental moderno, não pertence a todas as épocas nem mesmo a todas as civilizações. A moda não está ligada a um objeto específico, nem possui um conteúdo próprio; "inicia no âmbito do vestuário e entre os grupos aristocráticos. Posteriormente, ela se expande para todas as esferas da vida cotidiana e grupos das sociedades modernas" (BARBOSA, 2010, p.26).

Segundo a autora Barbosa, para alguns autores, "a disseminação da moda entre os diferentes segmentos estaria relacionada menos à democratização do consumo e mais à manutenção de *status*" (BARBOSA, 2010, p.26). Contudo, se se considera a citação de Kant, acima, dada a efemeridade da moda, percebe-se que essa manutenção do *status* é procurada, mas não pode ser atingida; tão logo ele é adquirido, deixa de existir.

No século XIX, tanto na Inglaterra como na França e Estados Unidos, criou-se uma suposta democratização do consumo com uma nova modalidade de comercialização e técnicas de marketing, facilitando-se a disseminação das tendências por todos os segmentos sociais, a partir da disponibilização para o público do que estava sendo ou iria ser usado, por meio de manequins de papelão e vitrines voltadas para a rua (BARBOSA, 2010, p.27).

A loja de departamentos [...] inaugurou padrões de comercialização que permanecem até hoje. O auto-serviço foi um deles, bem como o preço fixo nas mercadorias. Ela congregava, debaixo de um mesmo teto, todas as mercadorias necessárias para o lar e o vestuário fornecendo economia de tempo e conforto aos consumidores das intempéries do tempo e obtendo lucro através da rápida circulação dos estoques e barateando as mercadorias (BARBOSA, 2010, p. 28).

Nos Estados Unidos, no início do século XX, essas características mercadológicas foram consolidadas pelos supermercados e permanecem até os dias de hoje (BARBOSA, 2010, p.28).

Desse modo, a da sociedade contemporânea facilita e estimula o acesso aos produtos para consumo e "[...] ilude a consciência do consumidor, fazendo-o

acreditar que ele se diferencia dos demais usando determinada roupa ou consumindo dado produto, quando, em verdade, ele apenas transferiu sua capacidade de decisão aos ditames estilistas”. Ao mesmo tempo, o mercado promete a diferenciação, o atendimento exclusivo, a individualização; produz a massificação: “o sociólogo estadunidense Richard Sennett (1943) destaca que o consumidor busca o estímulo da diferença em produtos cada vez mais homogêneos” (BITTENCOURT, 2012, p.17).

Para Colin Campbell, o consumismo moderno caracteriza-se pelo lugar ocupado pela emoção e pelo desejo de subjetividade; isso faz com que se procure mais a gratificação emocional do que a satisfação das necessidades. Isso atribui o caráter individualista da escolha, pois enquanto as necessidades de uma pessoa podem ser objetivamente estabelecidas, os desejos são identificados apenas subjetivamente (BARBOSA, 2010, p.49). Esse subjetivismo não revela o indivíduo, mas o mascara, envolvendo-o em um apreço geral pela satisfação emotiva e compondo uma massa indiferenciada de consumidores.

Campbell defende a estranha tese de que: “[...] o consumismo moderno, ao invés de exacerbar a ‘crise de identidade’, tão discutida pelos pós-modernos, é, na verdade, uma atividade através da qual os indivíduos conseguem resolvê-la”. Essa “resolução” parece, ao contrário, apenas o resultado daquilo que faz da identidade deixar de ser pensada como problema, ou seja, não é que o consumo seja capaz de oferecer identidades bem definidas e estáveis, mas simplesmente ela não é mais uma questão relevante no horizonte humano, pois já não faz sentido a individualidade. Campbell, contudo, advoga a tese contrária: que as identidades e as variáveis sociais servem para definir cada indivíduo; “os nossos *se/ves* são definidos pelos nossos gostos e preferências pessoais, e o consumo funciona, nesse contexto, como uma avenida de conhecimento e reconhecimento do que sou” (BARBOSA, 2010, p.50).

Campbell propõe duas hipóteses: uma, de que o romantismo foi fundamental na formação da sociedade de consumo moderna; a outra, de que o consumo moderno é originário de uma mudança na concepção das fontes do prazer, relacionadas ao

hedonismo e ao subjetivismo. Ele afirma que essa sociedade é movida por uma insaciabilidade de consumir (BARBOSA, 2010, p.50).

Essa sucessão interminável de 'necessidades vitais', que surgem umas dentro das outras, é qualificada. Não é a simples permanência de um sentimento de insatisfação, de um eterno 'querer mais', mas a existência de uma insaciabilidade para com novos produtos (BARBOSA, 2010, p. 50).

Essa insaciabilidade ocorre com a mudança do hedonismo tradicional para o moderno, no século XVII. O hedonismo tradicional é caracterizado pelo prazer originado das sensações; já o hedonismo moderno é caracterizado por deslocar a preocupação primordial das sensações para as emoções (BARBOSA, 2010, p.51).

Para o mencionado autor, a essência do consumismo moderno “é tudo, menos materialista”:

Se os consumidores desejassem realmente a posse material dos bens, se o prazer estivesse nela contido, a tendência seria a acumulação dos objetos, e não o descarte rápido das mercadorias e a busca por algo novo que possa despertar os mesmos mecanismos associativos. O desejo dos consumidores é experimentar na vida real os prazeres vivenciados na imaginação, e cada novo produto é percebido como oferecendo uma possibilidade de realizar essa ambição. Mas, como não sabemos que a realidade sempre fica aquém da imaginação, cada compra nos leva a uma nova decepção, o que explica a nossa determinação de sempre achar novos produtos que sirvam como objetos de desejo a serem repostos (BARBOSA, 2010, p.53).

Campbell acredita que o *marketing* e a propaganda não têm um papel importante nesse cenário, pois servem apenas como “sistema de oferta de informação” e “a fonte da nossa insaciabilidade por novos produtos se encontra na forma em como obtemos prazer” (BARBOSA, 2010, p.53-4):

À ideia de que o consumo ocupa na vida contemporânea o lugar de outras instituições que não possuem mais legitimidade para definirem o que somos e devemos ser – e, portanto, somos aquilo que possuímos, e como tal somos sujeitos desconstruíveis e permanentemente mutáveis –pode ser contraposta a um outra perspectiva. Qual seja, o verdadeiro local da nossa identidade deve ser encontrado não nos produtos que consumimos ou naquilo que possuímos, mas na nossa reação a eles. Para Campbell nós nos descobrimos ao nos expormos a uma grande variedade de produtos e serviços. E é através da monitoração de nossa reação a eles, observando o que gostamos e detestamos, que vamos descobrindo quem verdadeiramente somos. Como o autor conclui, o consumo na sociedade de consumo moderna não deve ser visto como uma busca desesperada pela ausência de significado, mas a solução desta busca (BARBOSA, 2010, p.56).

Embora Campbell defenda a hipótese contrária àquela levantada neste trabalho, ele ratifica a ideia de que a sociedade contemporânea se entrega violentamente ao consumo. Percebe-se, pela menção às outras características da sociedade de consumo, que sua hipótese é inconsistente e que o consumo não pode ser fonte de identidade, embora possa ser a destruição, inclusive de que ela mesma venha a ser colocada como problema relevante na atual condição humana.

5 A CONDIÇÃO HUMANA

5.1 Os conceitos de imortalidade e de eternidade

Antes de adentrar as condições humanas relativas à *vita activa*, conforme a classificação de Hannah Arendt, convém abordar dois de seus conceitos preliminares, o de imortalidade e o de eternidade. Na Grécia antiga, era comum a percepção de que o homem é mortal num mundo que é imortal. A ideia de imortalidade, posteriormente, deve orientar a compreensão de como o homem de ação e o *animal laborans*¹, cada qual em seu momento histórico, lidou, ou lida com a vida no mundo. Pode-se verificar a concepção de mortalidade/imortalidade da antiga Grécia por meio da citação:

Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo. Contra este pano de fundo – da vida perpétua da natureza e das vidas dos deuses, isentas de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais em um universo imortal, mas não eterno; defrontados com as vidas imortais dos seus deuses, mas não sob o domínio de um Deus eterno (ARENDT, 2010, p.21-22).

Como se verifica, a ideia de eternidade não habitava a percepção grega de mundo. Essas concepções sobre a mortalidade influem naqueles que orientam a vida na Terra, como se pode verificar ao longo deste trabalho, e constroem o modo de o homem se perceber a si mesmo, conforme a concepção grega:

¹ Animal laborante, que trabalha.

Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica (ARENDT, 2010, p.22).

Por meio desse trecho, pode-se perceber que a individualidade de cada ser humano é parte da vida, que não se reduz ao ciclo, tão característico da natureza. Essa diferença fundamental, que destaca os indivíduos humanos em relação à natureza, compunha a concepção grega da vida humana por excelência, ou essencialmente, como se verifica:

A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam ser os melhores [...] e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. Essa era a opinião de Heráclito, opinião da qual dificilmente se encontra equivalente em qualquer filósofo depois de Sócrates (ARENDT, 2010, p.23).

Portanto, na Grécia, a ideia de fama era uma possibilidade de imortalidade para o único ser cuja mortalidade significava escapar dos ciclos e realizar um movimento retilíneo, ou seja, ter um início e chegar a um fim, sem ser perenemente retomado no ciclo natural. Já em Platão e Aristóteles, porém, surge a ideia da experiência filosófica do eterno, conceito que se destaca em relação às concepções prevalecentes sobre a mortalidade:

A experiência que o filósofo tem do eterno – experiência que, para Platão, era *arrheton* (“indizível”) e, para Aristóteles, *aneu logou* (“sem palavras”), e que, mais tarde, foi conceitualizada no paradoxal *nunc stans* (“aquilo que é agora”) – só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens [lembre-se da alegoria da Caverna de Platão, em *A república*, em que o filósofo contempla, do lado de fora, as verdades eternas sozinho, e é assassinado enquanto intenta falar sobre sua experiência, que não pode ser ouvida nem compartilhada com os outros homens]. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é definitiva (...) (ARENDT, 2010, p.24).

Então, surge, com Platão e Aristóteles, a possibilidade de experimentar a eternidade, uma tentativa humana de escapar de sua condição mortal. Todavia,

essa “fuga” é diferente da imortalidade, uma vez que a imortalidade diz respeito à fama e esta supõe o discurso que compartilha com outros homens um feito, ou uma ação, e que não há outro *locus*, senão o terreno, como se explicita na citação abaixo:

No entanto, é decisivo que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponda a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria (ARENDT, 2010, p.24-5).

Conforme se percebe, a experiência do eterno não é, como pode parecer a princípio, uma experiência do pensamento; pelo contrário, eles são incompatíveis: onde entra o pensamento, já não se tem a *theoria*, a contemplação, ou seja, o eterno. É possível que a descoberta do eterno pelos filósofos tenha surgido pela desconfiança sobre a *pólis*, no tocante à imortalidade. Portanto, se a experiência do imortal e do eterno são modos humanos de “escapar” da morte, enquanto a imortalidade se alcança na arena política, ou, ao menos, pública, a eternidade se experimenta no isolamento (ARENDT, 2010, p.25). O eterno é endossado, em seguida, pela tradição cristã:

Contudo, a vitória derradeira da preocupação com a eternidade sobre todos os tipos de aspiração à imortalidade não se deveu ao pensamento filosófico. A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activae* o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para resgatar do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa* (ARENDT, 2010, p.25).

Assim, se a experiência do eterno acontece no isolamento, ela não pode ser uma experiência política, que demanda sempre a relação entre muitos homens. Portanto, a derrota da imortalidade, concluída pela queda do Império Romano (que se imaginava imortal) e pela ascensão do cristianismo, implicou a diminuição do espaço político, ou sua submissão à eternidade.

5.2 A diferença entre o social e o político

A *vita activa* se caracteriza por estar “empenhada em fazer algo, estar sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona, ou chega a transcender completamente” (ARENDT, 2010, p.26). Nesse sentido, a eternidade é contrária ao Mundo e à *vita activa*; sobretudo, é contrária à ação, como aqui se atesta:

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode se quer ser imaginada fora das sociedades dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e construindo um mundo habitado somente por ele mesmo, seria ainda um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (ARENDT, 2010, p.26).

Desse modo, percebe-se que os homens podem viver isoladamente, mas não sem a consequente perda de seu próprio valor humano. A constatação simples de que o homem vive junto a outros, entretanto, produziu um conceito pobre de convívio e que muito se confundiu com a concepção grega do homem como ser político:

Essa relação especial entre a ação e estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: (...) “o homem é, por natureza, político, isto é, social” (ARENDT, 2010, p.27).

A partir de Sêneca, como se nota, inicia-se a confusão, ou melhor, a equação entre o homem político e o social. Trata-se, realmente, de uma perda, de uma redução, pois implica o desaparecimento da pluralidade (da diversidade dos indivíduos humanos, então igualados); além disso, o fator meramente gregário aproxima o homem da condição dos outros animais:

Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características

especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal (ARENDDT, 2010, p.28).

A característica do social, da vida gregária, não era considerada, para Platão e Aristóteles, uma característica especificamente humana, mas característica da vida animal, embora tenha passado para a tradição como elemento distintivo do homem, como visto no caso da tradução equivocada de *zoon politikon* de Aristóteles por *animal socialis*, desde Sêneca. Como se percebe, a organização política é fundamentalmente diferente da união parental:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDDT, 2010, p.28-9).

Cada cidadão tem dois modos de existir: um que lhe é próprio ou privado, e outro comum ou público. Nesse domínio público, surgem duas atividades centrais para a política, conforme Aristóteles:

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (...), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil (ARENDDT, 2010, p.29).

Ao contrário das atividades da ação e do discurso, a violência é uma atividade típica dos registros não políticos, ou pré-políticos:

Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característico do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica (ARENDDT, 2010, p.31-2).

Portanto, a força violenta e muda está mais ligada ao espaço doméstico, em que o homem senhoreia sobre os escravos e a família. O discurso, por seu turno, é uma virtude política que se contrapõe à violência. Assim, além de *zoon politikon*, para Aristóteles, o ser humano é por definição, também, *zoon logon ekhon* “um ser vivo dotado de fala” (ARENDT, 2010, p.32). A expressão *zoon logon ekhon* foi equivocadamente traduzida (como aconteceu com *zoon politikon*, por *animal socialis*) por *animal rationale*, trazendo o elemento “razão” à tradição filosófica como essência do homem enquanto, para Aristóteles, o que diferenciava o cidadão da *pólis* de escravos e bárbaros não era a razão, mas que estes eram “*aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros” (ARENDT, 2010, p. 32).

5.3 A dimensão doméstica como prisão às necessidades da vida

Como se viu no capítulo anterior, desde o pensamento romano, produziu-se a confusão entre o político e o social, contudo:

[...] a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação (ARENDT, 2010, p.33).

Assim, o que se chama social é um fenômeno moderno e não uma existência natural resultante de uma suposta natureza humana, qual seja, de *animal socialis*. O social coincide com a ascensão da esfera privada do lar e com a diminuição e quase extinção do domínio público. A diferença entre o público e o doméstico determinava o espaço da liberdade e de sua ausência:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nessa última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre (ARENDT, 2010, p.37).

Desse modo, a esfera privada é necessária, mas, por meio dela, é possível a liberação em relação às necessidades vitais para o exercício da liberdade na esfera política. Na dimensão do lar, um estado hierárquico cria governante e governados, amarrando-os entre si, mas cada qual eminentemente diferente:

A *polis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar (...). É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado (ARENDT, 2010, p.38-39).

A esfera doméstica, dessa forma, abrigava os “diferentes”, no sentido em que todos estavam privados da liberdade e deviam executar papéis preestabelecidos e necessários, enquanto, na esfera pública, as relações se davam entre iguais, já que não havia diferença hierárquica prévia entre eles. Assim, a perda do limite profundo entre ambas as esferas é uma característica da modernidade:

A ascendência da sociedade, isto é, do ‘lar’ (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação ‘coletiva’ (ARENDT, 2010, p.39-40).

Essa mudança marcada pela perda da distinção entre o privado e o público também caracteriza uma alteração entre aquilo que é virtude em uma ordem, mas não em outra:

Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e propósito e que por isso mesmo transcendia o mero estar junto imposto igualmente a todos – escravos, bárbaros e gregos – pelas premências da vida. A “vida boa”, como Aristóteles nomeava a vida do cidadão era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados e mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do trabalho e da obra e superando anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida (ARENDT, 2010, p.43-4).

Para Aristóteles, a vida política era, por excelência, o lugar da liberdade e, por esse motivo, também, do que ele chama de vida boa. Assim, essa concepção grega contraria o que se tornou muito comum em nosso tempo, que a política tenha como papel supremo zelar pela vida dos cidadãos: “[...] a política jamais existe em função da vida. No que tange aos membros da *pólis*, a vida no lar existe em função da “vida boa” na *pólis*” (ARENDT, 2010, p.45).

5.4 A esfera social

O surgimento da esfera social é um fenômeno moderno que não pode ser bem caracterizado nem como espaço privado, nem como político, tratando-se de um híbrido: o público invadido por valores privados.

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis (ARENDT, 2010, p.46).

Dessa forma, a política perde seu lugar ou sua importância, enquanto o espaço privado se torna destacado e, portanto, a esfera social se configura de modo completamente diferente daquele como se organizava a *pólis*:

Não se trata de mera mudança de ênfase. Na percepção dos antigos, o caráter privativo da privatividade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – um homem que, como escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privatividade”, e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo (ARENDT, 2010, p.46-7).

Assim se percebe que a esfera social tende a não ter um espaço público para acolher a ação e o discurso, atividades centrais para a política. Há uma crescente

substituição da ação – quer e quer o extraordinário daquele que deve mostrar-se como único – pelo comportamento, basicamente um condicionamento à vida cotidiana e ordinária:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (ARENDT, 2010, p.49).

Na sociedade, há a vitória da igualdade sobre a liberdade, enquanto as diferenças são confinadas nos espaços domésticos. Assim, os indivíduos aparecem conformados a uma norma, todos igualados por ela e pelo que se chamou de comportamento. Na cidade-Estado grega, a diferença e o extraordinário eram esperados no domínio público em que os cidadãos podiam mostrar-se como diferentes, fazendo a diferença:

Mas a sociedade iguala em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo. Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-Estado grega. Pertencer aos poucos “iguais” (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre os pares; mas o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos (*aienaristeuein*). Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis (ARENDT, 2010, p.50).

Portanto, enquanto, na sociedade moderna, o espaço político minguava, também as possibilidades de os indivíduos se manifestarem, encontra-se aviltadas. Ao contrário do que defende Campbell (que o consumo possa conferir identidade ao consumidor), na modernidade, não há sequer espaço que acolha as diferenças; portanto, nem as identidades. Além do elemento massificador da igualdade das relações humanas em quaisquer circunstâncias, na sociedade moderna, que valoriza apenas o espaço privado ou seus assuntos, a economia surge como elemento crucial, tendo como instrumento técnico a estatística:

É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais, que está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com seu principal instrumento técnico, a estatística, se tornou a ciência social por excelência. A economia (...) só veio a adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados associais ou anormais (ARENDT, 2010, p.50-51).

A economia, portanto, só ganha importância na era moderna, e a estatística só tem validade numa sociedade de massa, pois demanda um grande número para sua coleta de dados, de tal modo que a ampliação do espaço social implica a redução do espaço político:

Não obstante, como as leis da estatística são perfeitamente válidas quando lhe damos com grandes números, é óbvio que cada aumento populacional significa um aumento da validade e uma nítida diminuição dos “desvios”. Politicamente, isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público. Os gregos, cuja cidade-Estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência de que a *pólis*, com a sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito (ARENDT, 2010, p. 52).

A vitória da sociedade com o crescimento demográfico e a igualdade significa, nesse caso, uma massificação e indiferenciação dos indivíduos. Segundo Hannah Arendt, há alguns caracteres que comprovam essa alteração na ordem da existência, como a substituição da ação pelo comportamento; do governo pessoal pela burocracia (o governo de ninguém); a ascensão da economia e das ciências sociais, que, por fim, “visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado” (ARENDT, 2010, p.55).

Além disso, a sociedade é formada por trabalhadores, o que não significa que todos os seus membros sejam trabalhadores ou operários, mas que suas atividades se destinam primordialmente ao sustento de suas próprias vidas e de suas famílias: a sociedade é uma ordem na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público (ARENDT, 2010, p.56).

Portanto, o domínio social banuiu a ação e o discurso do domínio público para a esfera do íntimo e do privado, e a excelência, que era a virtude dos indivíduos que se faziam ver e ouvir no espaço político na cidade-Estado antiga, deixa de ter valor na modernidade; doravante, só se considerará a excelência em termos de trabalho, atividade apolítica, destinada meramente à manutenção da vida (ARENDT, 2010, p.60).

5.5 A obra

A *vita activa* é descrita por Arendt na tríade: trabalho, obra, ação. A obra, produzida pelo *homo faber*, que consiste em uma atividade intermediária em uma hierarquia de valores engendrados por suas respectivas condições. A obra é fruto das mãos humanas e destina-se a criar e permanecer no mundo de coisas artificiais, que, por sua vez, se torna condição da existência humana:

A obra é atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*] (ARENDT, 2010, p. 8).

O fruto da obra visa a permanecer no mundo além da vida daquele que o produziu e, nesse sentido, rompe o ciclo típico da natureza e produz um mundo permanente característico apenas dos homens; nos termos de Livia Barbosa, a obra corresponderia aos objetos de consumo de pátina, ao passo que os produtos do trabalho (de Arendt) corresponderiam aos objetos de consumo de moda, por assim dizer. Os seres humanos são duplamente condicionados, pois o são por aquilo com que entram em contato e por aquilo que eles mesmos produzem, tanto pela natureza (trabalho), quanto por seus artifícios, obras e ações:

A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos

desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (ARENDT, 2010, p.11).

Então, o homem é capaz de dar um sentido e uma ordem, para que o mundo humano exista. Os objetos criados pelo *homo faber*² destina-se a compor uma ordem cuja estabilidade lhe permita reconhecer o próprio mundo como tal. Enquanto o *animal laborans* consome os produtos de seu trabalho de modo quase imediato, as obras visam à estabilidade:

Além disso, embora o uso esteja vinculado à deterioração desses objetos, a deterioração não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade.

(...) Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. (...) Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade (ARENDT, 2010, p.170-1).

Assim, a obra permite o reconhecimento ou a construção da objetividade. Na modernidade, contudo, há um fenômeno novo que altera a função da obra, que, antes, deveria ser meio para se alcançar fins cotidianos, tornando-se meios cujos fins se perdem numa cadeia interminável de meios que Arendt denomina processo; por exemplo, a finalidade da produção de uma cadeira era evidente; seu uso, ou seja, de e para assentar-se; doravante, o processo ganha tal importância que vence a finalidade. (ARENDT, 2010, p.189). Essa perda do objetivo central da obra deve-se à ascensão do *animal laborans*:

As frequentes queixas que ouvimos quanto à perversão de meios e fins na sociedade moderna, acerca de homens que se tornam servos das máquinas que eles mesmos inventaram e são 'adaptados' às suas exigências, ao invés de usá-las como instrumentos para satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação factual do trabalho. Nessa situação, na qual a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber*, simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último (ARENDT, 2010, p.180).

² Homem fabricante.

O *animal laborans* entra numa espécie de simbiose com as máquinas, submetendo-se e domesticando-se pelo seu ritmo. Com isso, há uma consequente perda dos valores do *homo faber*, isto é:

[...] assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas. Uma coisa é certa: o contínuo processo automático da manufatura eliminou não apenas a “premissa injustificada” de que “mãos humanas guiadas por cérebros humanos constituem a eficiência ótima”, mas também há outra premissa, muito mais importante, de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender do projeto humano e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade ou de beleza (ARENDT, 2010, p.188-189).

Os processos adquirem, então, um tipo de automatismo, afastando-se dos projetos e do controle humanos, bem como, tornando-se alheios aos critérios de utilidade e de beleza a que anteriormente a obra se submetia. O *animal laborans* é incapaz de compreender a utilidade da obra, como o *homo faber* é incapaz de compreender o significado de uma ação:

O *homo faber*, na medida em que é apenas um fabricante de coisas em que pensa somente em termos dos meios e fins que decorrem diretamente de sua atividade da obra, é tão incapaz de compreender o significado como o *animal laborans* é incapaz de compreender a instrumentalidade (ARENDT, 2010, p.193).

A ascensão do *animal laborans* significou, pois, a derrota dos valores e da forma de compreensão típicos do *homo faber*, e a condição humana sofreu uma evidente perda em relação às coisas que deveriam construir o mundo e fazê-lo permanecer; com o advento do automatismo dos processos de produção, o homem também perdeu o lugar daquele que projeta, domina e, ao fim, poderia avaliar o que foi produzido, se ótimo ou não em relação aos critérios de utilidade e beleza.

5.6 A ação

A ação é a mais elevada das formas que compõem a *vita activa* e é uma característica necessária para a existência do domínio político, uma vez que ela é a condição de relacionamento entre os homens em sua liberdade:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*) (ARENDT, 2010, p.8-9).

Essa condição é a mais elevada, porque nela os homens existem não apenas como seres vivos, mas também aparecendo humanamente, ou seja, não se trata apenas de um aglomerar-se, mas de fazer-se ver e ouvir e revelar-se entre seus pares: “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua*³ homens (ARENDT, 2010, p.220).

Além de propiciar aos homens a dignidade de suas aparições entre homens *qua* homens, a ação ainda possui a distintiva característica de permitir-lhes iniciar algo novo, imprevisto, rompendo com as cadeias naturais e renovando as estruturas criadas por eles próprios:

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza. (...) o fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado (ARENDT, 2010, p.222).

Desse modo, a ação, mesmo que se constate a vitória do *animal laborans*, ainda é a esperança do surgimento de uma situação em que os homens resgatem a dignidade de suas condições e de suas relações entre si e com o mundo. Enquanto prevalecem os valores do *animal laborans*, o discurso perde espaço e advém a ação muda e desprovida de significado, impedindo o alcance de sua magnitude, porque é por meio dele – do discurso – que os homens se fazem ver *qua* homens, isto é, revelando sua identidade, sua individualidade:

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em

³ *Qua* homens, como homens.

lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis (ARENDT, 2010, p.223).

Agindo e falando, os homens revelariam suas identidades como pessoas únicas (por seus dons, qualidades, talentos e feitos), aparecendo no mundo humano. Na sociedade, em que vence o *animal laborans*, valoriza-se o espaço privado em detrimento do público, o que deve indicar o império do medo, pois a política exige a virtude da coragem:

E essa coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição para arcar com as consequências; a coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio (ARENDT, 2010, p. 233).

A ação era entendida, na *polis* grega, como uma possibilidade humana de imortalidade, pela fama, enquanto os cidadãos conseguiam desapegar-se de suas vidas e lançar-se ao feito público:

Em outras palavras, a convivência dos homens nos moldes da *polis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem, os feitos e as histórias que deles resultam se tornariam imperecíveis. A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível -, é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* podiam assistir à curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero (...) para apresentá-lo aos que não estavam presentes. Segundo essa autointerpretação, o domínio político resulta diretamente da ação em conjunto, do ‘compartilhamento de palavras e atos’ (ARENDT, 2010, p.247).

O *homo faber* tende a reconhecer a imortalidade apenas na obra, ao passo que o *animal laborans* somente percebe essa imortalidade na vida do homem enquanto espécie:

A convicção de que o máximo que o homem pode atingir é seu aparecimento e sua atualização não é, de modo algum, algo óbvio. Contra ela há a convicção do *homo faber* de que os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais – e não apenas mais duradouros – que o próprio homem, como há também a firme crença do *animal laborans* de que a vida é o bem supremo. A rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade – intrometimento ocioso ou conversa ociosa – e, de modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres: no caso do *homo*

faber, tornar o mundo mais útil e belo; no caso do *animal laborans*, tornar a vida mais fácil e longa (ARENDT, 2010, p.259-60).

Na era moderna, o espaço político parece tornar-se cada vez mais restrito, ao ponto de ser difícil reconhecer seus valores que, para os gregos, eram tão nítidos. Os valores do *animal laborans* chegam a ser, segundo Arendt, antipolíticos:

A obra [*workmanship*], portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está sujeito ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo. É verdade que também vive na presença e na companhia de outros, mas esse estar junto [*togetherness*] não possui nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade. Não é a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações, como no caso da feitura de uma obra (para não falar das relações entre pessoas únicas), mas existe na multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como meros organismos vivos (ARENDT, 2010, p.265).

O universo do *animal laborans* é, portanto, antipolítico, e sua vitória coincide com a derrota da política.

5.7 O trabalho

Na antiguidade, o escravo não era explorado com fins lucrativos, mas para tentar excluir o trabalho das condições da vida do homem: “tudo que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano”. (ARENDT, 2010, p.104). O escravo não era considerado incapaz, mas submetido a uma condição de necessidade que tornava inadequado considerá-lo humano. Arendt verifica que a modernidade, diferentemente do contexto da *pólis*, não diferencia *animal laborans* de *homo faber*:

[...] é surpreendente que a era moderna (...) não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente o animal laborans e o homo faber, ‘o trabalho do nosso corpo e a obra das nossas mãos’. Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, e, um pouco mais tarde a diferenciação entre obra qualificada e não qualificada, e, finalmente, sobrepondo-se a ambas, por ser aparentemente de significação mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual (ARENDT, 2010, p.105).

A era moderna não apenas deixa de fazer a distinção entre *animal laborans* e *homo faber* como, por meio de Karl Marx elevou o trabalho a uma nobreza sem precedentes:

O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava. Ademais, tanto Smith quanto Marx estavam de acordo com a opinião pública moderna quando menosprezavam o trabalho improdutivo, por considerá-lo parasitário, realmente uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigna desse nome toda atividade que não enriquecesse o mundo (ARENDT, 2010, p.106-7).

Portanto, o trabalho é enobrecido, por sua produtividade, servindo às necessidades vitais, diferindo-se da obra, pois é distinto, aquilo que é produzido para servir às necessidades vitais do homem, daquilo que é produzido para compor o mundo de coisas e artefatos:

Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na “força” humana, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um “excedente”, isto é, mais que o necessário à sua própria reprodução. [...] Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão ‘vida’ (ARENDT, 2010, p.108-9).

Os processos do trabalho são envolvidos pelo processo vital da natureza; por isso, eles são absolutamente passageiros:

A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição.

[...]

Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova “força de trabalho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento (ARENDT, 2010, p.119 e 122).

Nota-se que o trabalho serve unicamente ao processo natural e que seus produtos não perduram, nem deixam rastro; não configuram, por assim dizer, o mundo das

coisas humanas, justamente porque tais produtos deixam de existir tão logo são consumidos.

5.8 A vitória do *animal laborans*

Há algumas considerações para a compreensão do motivo por que o *animal laborans*, a condição humana do trabalho, se tornou a mais elevada na sociedade moderna. Segundo Hannah Arendt, o cristianismo, com a sacralização da vida, teria legitimado essa ordem:

O motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último de referência na era moderna e permaneceu como bem supremo para a sociedade moderna foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacralidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la. Em outras palavras, a moderna inversão seguiu, sem questionar, a mais significativa inversão com a qual o cristianismo irrompera no mundo antigo, uma inversão politicamente de alcance ainda maior e, pelo menos historicamente, mais duradoura que qualquer crença ou conteúdo dogmático específicos (ARENDR, 2010, p.392).

Desse modo, embora a vida nos pareça o bem supremo e inquestionável, isso só é possível porque o cristianismo a sacralizou, fazendo que isso pareça natural, mas, em um mundo político, como a *pólis*, a vida é apenas um elemento da necessidade que, por si só, não traz mais valor do que aquele que se atribui às outras espécies. O cristianismo, portanto, criou as disposições fundamentais para a inversão dos valores das hierarquias das condições humanas.

A grande aspiração dos homens, enquanto agem politicamente, é a imortalidade e, se se aceita, a premissa cristã de que a vida é imortal (pela salvação, a eternidade), a busca pela imortalidade, pela fama e pela glória perde o sentido:

Essa inversão só podia ser desastrosa para a estima e a dignidade da política. A atividade política, que até então retirara sua maior inspiração da aspiração à imortalidade mundana, baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade do homem, e, de outro, a atender às carências e interesses legítimos da vida terrena. Daí por diante, qualquer aspiração à

imortalidade só podia ser equacionada com a vanglória; toda fama que o mundo pudesse outorgar ao homem era ilusória, uma vez que o mundo era ainda mais perecível que o homem, e uma luta pela imortalidade mundana era sem sentido, visto que a própria vida era imortal (ARENDT, 2010, p.393).

Embora a vida tenha permanecido como valor máximo na modernidade já não se vive, contudo, uma vida cristã:

A vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização, a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade, ou pelo menos da certeza da imortalidade. A vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na Antiguidade, e o mundo passou a ser menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora durante a era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo; longe de crer que este mundo pudesse ser potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real (ARENDT, 2010, p.400).

Ao perder a fé na vida eterna, o homem foi arremessado para dentro de si mesmo, restando ao homem apenas processos e cálculos vazios, além dos apetites, desejos e anseios sem sentido de seu corpo. Agora, a única coisa que poderia ser imortal seria o próprio processo vital da espécie humana:

Vimos anteriormente que, no surgimento da sociedade, foi a vida da espécie que, em última análise, se afirmou. Teoricamente, o ponto de inflexão da insistência sobre a vida “egoísta” do indivíduo, e os primeiros estágios da era moderna, para a ênfase posterior na vida “social” e no “homem socializado” (Marx), ocorreu quando Marx transformou a noção mais grosseira da economia clássica – de que todos os homens, na medida em que agem de algum modo, agem por razão de interesse próprio – em forças de interesse que informam, movimentam e dirigem as classes da sociedade, e mediante seus conflitos dirige a sociedade como um todo. A humanidade socializada é aquele estado da sociedade no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou o gênero humano, mas não o homem, nem os homens (ARENDT, 2010, p.401).

Desse modo, a vitória do *animal laborans* implica a perda das diferenças das individualidades em uma massa uniforme de um interesse dado como pertencente ao gênero humano. Assim, a sociedade é incapaz de acolher a pluralidade dos homens. A massa uniformizada, dada pelo homem como espécie, esvaziou também o pensamento:

Não foi apenas, e nem sequer basicamente, a contemplação que se tornou uma experiência inteiramente destituída de significado. O próprio pensamento, quando se tornou um “cálculo de consequências”, passou a ser uma função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os

instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de produzir e de fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente diferença à vida, era agora visto como apenas uma outra forma de trabalho como uma função mais complicada, mas não mais misteriosa, do processo vital (ARENDT, 2010, p.402).

Portanto, todas as atividades humanas foram reduzidas ao processo vital que, ademais, é automático como todos os fenômenos naturais:

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento (ARENDT, 2010, p.403).

Hannah Arendt, apesar de descrever esse quadro desalentador da modernidade, deixa a esperança de que a atividade de pensar ainda é possível em condições de liberdade política. Contudo, a ação se torna prerrogativa dos cientistas e eles perdem de vista a teia das relações humanas; assim, ela “carece do caráter revelador da ação e da capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica, caráter e capacidade que constituem juntos a própria fonte da qual brota a significância que ilumina a existência humana” (ARENDT, 2010, p.405-6). Então, a sociedade e as vidas que ela abriga estão destituídos de sentido, estando impossibilitada a narrativa coerente que seriam as histórias humanas (ARENDT, 2010, p.405).

6 CONCLUSÃO

Este trabalho, portanto, aponta inúmeros aspectos que indicam a vitória do *animal laborans*, como fenômeno moderno do Ocidente. As teorias que intitulam a sociedade contemporânea de sociedade de consumo apontam, sem dúvida, para o fato de que o consumo – e não a cidadania, ou a pluralidade – é a característica mais candente daquilo que se destaca na atualidade. O consumo acontece em alta escala, configurado pelo contingente extraordinário de uma sociedade que também pode ser intitulada de sociedade de massa, o que também aponta para outro caráter

típico da vitória do *animal laborans*, ou seja, a existência de uma forma única de desejo e de apetite pertencente, por assim dizer, à espécie humana em geral.

O momento histórico de seu surgimento não é tão preciso, mas os traços que configuram a vitória do *animal laborans*, na sociedade contemporânea, são claros; por exemplo, a passagem do “consumo familiar” para o “consumo individual”, do “consumo de pátina” para o “consumo de moda”, a decadência das leis suntuárias, o fim dos *status* dos objetos como indicadores de categorias sociais distintas, a aquisição de autonomia quase absoluta da escolha subjetiva – embora se possa questionar se se trata de escolha verdadeiramente. Constata-se a efemeridade dos objetos de consumo, como os objetos de moda, que já não podem constituir, por isso, nem identidade, nem o mundo estável humano.

A economia ascendeu ao posto máximo na direção dos assuntos humanos, coagindo ou eliminando o espaço político. Os indivíduos são estimulados ao consumo, a buscar nele sua diferenciação, e não no cenário público, onde, por meio da ação e do discurso poderiam realmente mostrar-se como únicos e insubstituíveis. Os objetos de consumo, paradoxalmente, oferecem a exclusividade e a distinção, mas são destinados intrinsecamente a deixar de existir, tão logo são produzidos, levando aquele que consome, outra vez, ao vazio inicial, compelindo-o a um ciclo sem fim.

É característico do *animal laborans* e, portanto, da sociedade contemporânea, a vida isolada, valorizando o espaço privado, destruindo o espaço político, que, afinal, só pode existir, segundo Hannah Arendt, na relação entre homens, por meio do discurso e da ação. O espaço privado, ao contrário de sua existência na *pólis*, já não existe como privação, mas como lugar em que o indivíduo tem sua vida protegida e resguardada para desfrutar de sua exuberância.

À derrota do espaço político, que supõe o encontro de pares, sobreveio a união gregária voltada unicamente para a produção e para o consumo, em que todos se comportam e ninguém aparece como único e insubstituível no sentido político. O próprio conceito de sociedade, segundo Arendt, remete à constituição de um agrupamento que já não distingue espaço público e privado, apenas exalta este

último. Como a liberdade é o exercício da atividade política enquanto essa se distancia das obrigações domésticas e das necessidades vitais, doravante a vitória do *animal laborans* representa a perda da liberdade e a submissão última à vida.

Enfim, segundo Arendt, há alguns caracteres que comprovam essa alteração na ordem da existência, como a substituição da ação pelo comportamento; do governo pessoal pela burocracia (o governo de ninguém); a ascensão da economia e das ciências sociais, que “visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado”. Além disso, a sociedade está voltada para o trabalho, o que demonstra sua total submissão à vida, pois o trabalhador está comprometido, unicamente, com o seu sustento e o de sua família (ARENDT, 2010, p.55).

As máquinas, que, a princípio, seriam (na perspectiva do *homo faber*) instrumentos e coisas que habitariam o mundo, permanecendo para além do curto espaço de tempo da existência humana, agora elas – as máquinas – ditam o ritmo com o qual o *animal laborans* se integra em um tipo de simbiose.

A cidade-Estado grega apostava que a ação e o discurso poderiam ser imortalizados pela memória, pela fama, enquanto seus cidadãos realizassem feitos extraordinários; o *homo faber*, por seu turno, acreditava que as mãos humanas poderiam produzir coisas imortais, permanecendo no mundo imortal, ultrapassando a mortalidade humana; por fim, o *animal laborans*, depois da queda do Império Romano – que demonstrou a inexorável fragilidade do mundo – e da sacralização da vida pelo cristianismo, investiu na própria vida como elemento imortal. Acontece que a vida, em sua imortalidade, devolve o homem à natureza e, ao defender a imortalidade da vida, não faz outra coisa senão existir como membro de uma espécie dentre outras.

Desse modo, o redundante e paradoxal direito à vida – paradoxal e redundante por descrever como direito aquilo a que todo ser humano, em princípio, está obrigado – expressa e legitima a vitória do *animal laborans*. Esse direito encontra-se inscrito tanto na teoria da geração dos direitos – na forma do direito do consumidor, da proteção do ambiente, da engenharia genética, que nada mais é do que a

preocupação em resguardar a vida da espécie humana – quanto na Constituição Federal brasileira.

REFERÊNCIAS

ALBERGARIA, Bruno. **Histórias do direito**. São Paulo: Atlas, 2011.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BITTENCOURT, Ricardo Nunes. Moda: uma sociedade com sentidos embotados. **Revista Filosofia**. São Paulo: Araguaia, nº 73, ago. 2012.

CORRÊA, Darcísio. **Estado, cidadania e espaço público**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2010.

GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri. **Dicionário técnico jurídico**. 11. ed. São Paulo: Rideel, 2008.

HENRIQUES, Antônio; MEDEIROS, João Bosco. **Monografia no curso de Direito: Como elaborar o trabalho de conclusão de curso (TCC)**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LENZA, Pedro. **Direito constitucional esquematizado**. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

MACIEIRA, Sílvia; VENTURA, Magda. **Como elaborar projeto, monografia e artigo científico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2007.

MORAES, Alexandre. **Direito constitucional**. 27. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

PINHO, Rodrigo César Rebello. **Teoria geral da Constituição e direitos fundamentais**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

SILVA, José Afonso. **Curso de direito constitucional positivo**. 34. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

TASCHNER, Gisela. **Cultura, consumo e cidadania**. São Paulo: Edusc, 2009.