



Francisco Jameli Oliveira Reinaldo\*

## RESUMO

A temática da alienação é o fio condutor desta exposição. O que iremos chamar de *alienação* aqui tem a ver com as expectativas antigas e atuais de abolir o *trabalho* da condição humana, dos gregos até o recente fenômeno da *automação* e da cibernetização. Para articularmos a tríade trabalho, automação e alienação dividiremos esta exposição em três tópicos. Procuraremos, inicialmente, rastrear na bibliografia de Arendt o início de suas pesquisas sobre a categoria do trabalho, contextualizando o plano de fundo político desta investigação. Nesta contextualização inicial, indicaremos que a pesquisa parte de um diálogo com Marx, procurando dar conta da lacuna presente em *Origens do totalitarismo*. Essa lacuna consiste na ausência de tratamento sistemático dos elementos totalitários do bolchevismo/stalinismo, fato que justificaria a escrita de um segundo volume de *Origens*. Dado que a tese de Arendt é que o totalitarismo, cristalizado em duas formas de dominação, nazismo e stalinismo, representa uma ruptura na tradição política ocidental, e dado que tal ruptura precisou de elementos cristalizadores, num segundo momento procuraremos vincular as categorias trabalho e alienação na filosofia clássica, privilegiando a concepção aristotélica de trabalho, consoante a interpretação de Arendt. Por fim, indicaremos a urgência de se pensar a dignidade do trabalho frente ao moderno fenômeno da automação, que substitui a mão de obra humana pelas máquinas, que torna a condição do trabalhador cada vez mais precária e juridicamente insegura, e indicaremos, a título de conclusão, um fenômeno que Arendt encara como aterrador: a cibernetização como substituição, não só da mão de obra, mas da mente/espírito humana.

**Palavras-chave:** Trabalho. Automação. Alienação. Cibernetização.

## Considerations on the notions of labor, automation, and alienation in Arendt

### ABSTRACT

The theme of alienation is the guiding thread of this exhibition. What we will call alienation here has to do with the ancient and current expectations of abolishing labor from the human condition, from the Greeks to the recent phenomenon of automation and cybernetization. To articulate the triad of labor, automation, and alienation, we will divide this exposition into three topics. We will initially seek to trace the beginnings of Arendt's research on the category of labor in her bibliography, contextualizing the political background of this investigation. In this initial contextualization, we will indicate that the research begins with a dialogue with Marx, seeking to address the gap present in *The Origins of Totalitarianism*. This gap lies in the absence of a systematic treatment of the totalitarian elements of Bolshevism/Stalinism, a fact that would justify writing a second volume of *Origins*. Given that Arendt's thesis is that totalitarianism, crystallized in two forms of domination, Nazism and Stalinism, represents a rupture in the Western political tradition, and given that such a rupture required crystallizing elements, in a second moment we will seek to link the categories of labor and alienation in classical philosophy, privileging the Aristotelian conception of labor, according to Arendt's interpretation. Finally, we will point out the urgency of considering the dignity of labor in the face of the modern phenomenon of automation, which replaces human labor with machines, making the laborer's condition increasingly precarious and legally insecure, and we will indicate, by way of conclusion, a phenomenon that Arendt considers terrifying: cybernetization as a replacement not only for manual labor, but also for the human mind/spirit.

**Keywords:** Labor. Automation. Alienation. Cybernetization.

## Introdução

Este artigo é fruto de nossa comunicação intitulada *Trabalho, automação e alienação em Arendt*, proferida no IV colóquio Hannah Arendt, em setembro de 2025, em Sobral-CE. Resulta de uma seção de nossa tese, ainda em fase de elaboração, que trata categoria do trabalho em Hannah Arendt.

Dada a pressuposição de que parte das questões não formuladas no texto teriam ocasião de ser problematizadas *in loco*, optamos, um tanto pretensiosamente, por tratar, em linhas gerais, de três categorias conceituais indicadas no título: *trabalho*, *automação* e *alienação*. Dado que, à distância, não podemos pressupor a mesma deferência do leitor, convém indicarmos, de antemão, o que, no nosso entender, articula as três categorias: A temática da alienação é o fio condutor desta exposição. O que iremos chamar de *alienação* aqui tem a ver com as expectativas antigas e atuais de abolir o *trabalho* da condição humana, da solução grega até o recente fenômeno da *automação* e da cibernetização.

Para articularmos a tríade, trabalho, automação e alienação dividiremos esta exposição em três tópicos. Procuraremos, inicialmente, rastrear na bibliografia de Arendt o início de suas pesquisas sobre a categoria do trabalho, contextualizando o plano de fundo político desta investigação. Nesta contextualização inicial, indicaremos que a pesquisa parte de um diálogo com Marx, procurando dar conta da lacuna presente em *Origens do totalitarismo*. Essa lacuna consiste na ausência de tratamento sistemático dos elementos totalitários do bolchevismo/stalinismo, fato que justificaria a escrita de um segundo volume de *Origens*. Dado que a tese de Arendt é que o totalitarismo, cristalizado em duas formas de dominação, nazismo e stalinismo, representa uma ruptura na tradição política ocidental, e dado que tal ruptura precisou de elementos cristalizadores, num segundo momento procuraremos vincular as categorias trabalho e alienação na filosofia clássica, privilegiando a concepção aristotélica de trabalho, consoante a interpretação de Arendt.

Por fim, acenaremos para a urgência de se pensar a dignidade do trabalho, frente ao moderno fenômeno da automação, que substitui a mão de obra humana pelas máquinas, que torna a condição do trabalhador cada vez mais precária e juridicamente insegura, e indicaremos, a título de conclusão, um fenômeno que Arendt

encara como aterrador: a cibernética como substituição, não só da mão de obra, mas da mente/espírito humana.

### **O trabalho como problema em Arendt**

A proposta de pensar a tríade trabalho, automação e alienação em Arendt, vislumbra reflexões que, para efeito desta exposição, não teriam lugar, dadas a amplitude e profundidade das pressuposições teóricas que atravessam a compreensão desses três tópicos. Não obstante, todas elas, em alguma medida, estão vinculadas ao diálogo entre Arendt e Marx, diálogo que, segundo nossa autora, acena para toda a tradição de pensamento filosófico ocidental. Não nos ateremos, em minúcias, à descrição desses pressupostos, mas, para contextualizar tais categorias, cabe mencioná-los, de passagem. Já aqui é conveniente grifarmos a complexidade do problema: a reflexão sobre a categoria do trabalho em Arendt parte, inicialmente, de um diálogo com Marx e, por tabela, com toda a tradição filosófica ocidental. Esse diálogo não é de modo algum arbitrário. Não é fruto de inclinações da Hannah Arendt jovem estudante de filosofia e teologia, na Alemanha que antecedeu a ascensão de Hitler, nem de acidentes de percurso, tão comuns a nossa formação acadêmica, tais como a afinidade com algum professor estudioso do tema, ou a necessidade de dar conta de alguma pesquisa financiada por algum órgão de fomento. Trata-se, inicialmente, como veremos, de localizar “elementos totalitários presentes no marxismo”. Trata-se de enfrentar o esfacelamento da tradição política ocidental, com o surgimento do totalitarismo de matiz bolchevista.

A leitura de Arendt dos textos de Marx se deu em dois momentos radicalmente distintos: ainda sem o interesse específico sobre a categoria do trabalho, se confiarmos no testemunho de Anne Weill, sua amiga desde os tempos de universidade, o contato de Arendt com Marx teve início em 1933, ano em que Hitler tornou-se chanceler Alemão, ano do incêndio do parlamento, da onda de perseguição contra os judeus e a consequente concessão de um estado de sítio que instaurou o domínio nazista, estendido até o final da Segunda Guerra Mundial, em 1945. O fato de ter iniciado seu diálogo com Marx em 1933 talvez seja indicativo de que Arendt buscasse inicialmente nele um guia para a ação, pois foi justamente nesse ano que Arendt tomou consciência da urgência de, se “sentir responsável” (Arendt, 2008, p.

34). Em 27 de fevereiro de 1933, Arendt, então com 26 anos, confessa posteriormente, na entrevista a Gaus, em outubro de 1964, “não achava mais que pudesse ser um simples expectador” (Arendt, 2008, p. 34-35). Não há indícios, nas publicações dos anos 1930, de que a pesquisa sobre Marx tenha gerado grandes resultados. Constitui uma exceção a influência marxista na resenha do texto *Sobre a emancipação das mulheres*, desse mesmo ano (1933). Nela, Arendt, segundo sua biógrafa (Young-Bruehl, 1997, p. 100), opõe-se ao movimento das mulheres da mesma maneira que Rosa Luxemburgo e ecoa conclusões de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels, reivindicando, para além de uma emancipação genérica, infértil, que a luta feminina se associe à luta política mais ampla, à luta do proletariado.

O diálogo com Marx retornou, num segundo momento e num estado de coisas completamente distinto, no início da década de 1950. Após se dar conta da lacuna presente em *Origens do totalitarismo*, Arendt propôs investigar o que seria uma espécie de segundo volume da obra. Aqui, se possivelmente representou, Marx já não representa um guia para a ação. O diálogo com Marx se dá de maneira radicalmente crítica, pondo em suspeição as bases do pensamento marxista, a definição do homem como *animal laborans*, definição que eleva o trabalho ao status de categoria ontológica fundamental.

Como dissemos no início, a pesquisa de Arendt sobre Marx vai além de interesses puramente acadêmicos, ainda que não lhes sejam, de todo, indiferentes. Trata-se de compreender o esfacelamento da tradição que se deu com o surgimento das formas totalitárias de domínio, nazismo e bolchevismo. Ao justificar a necessidade de dar continuidade à pesquisa sobre o totalitarismo, Arendt explica:

A lacuna mais séria de *As origens do totalitarismo* é a falta de uma análise histórica e conceitual da moldura ideológica do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. Todos os outros elementos que finalmente se cristalizam em formas totalitárias de movimentos e governos podem ser retraçados até as correntes subterrâneas da história ocidental que só emergiram quando e onde a moldura social e política da Europa se rompeu. O racismo e imperialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e do antissemitismo não têm conexão com as grandes tradições políticas e filosóficas do Ocidente. A originalidade chocante do totalitarismo, o fato de suas ideologias e métodos de governo terem sido inteiramente sem precedentes e de suas causas desafiarem uma explicação adequada nos termos histórico usuais, é facilmente negligenciável quando se enfatiza demais o único elemento que tem por trás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos princípios básicos da filosofia política do Ocidente – o marxismo (Young-Bruehl, 1997, p. 152-153).

Enquanto o submundo da tradição ético-político-filosófica do Ocidente fomentou os elementos totalitários do nazismo, para Arendt, o marxismo remonta às bases dessa mesma tradição, ainda que pondo-a de cabeça para baixo. Marx inverte a hierarquia das atividades que compõem a condição humana e transforma o trabalho, tido como a mais vil das atividades, em elemento fundamental. A busca, nas palavras de Arendt, dos “elementos totalitários do marxismo”, procurando enfrentar o fenômeno do totalitarismo de esquerda, stalinista, encontra na definição marxista do homem como *animal laborans* um ponto decisivo. Ao elevar a estatura do trabalho à dignidade de categoria ontológica fundamental, Marx, segundo Arendt, acaba por nivelar, e aviltar, outras categorias constitutivas da condição humana, a saber, a obra e a ação.

O trabalho, como conhecemos a partir das páginas iniciais d’*A condição humana* (2014), corresponde à dimensão que vincula mais imediatamente o homem à natureza e aos demais seres vivos. Trabalhamos para assegurar que o metabolismo da vida não cesse. Ainda que a condição de trabalhador não exclua radicalmente o elemento da consciência, como *animal laborans*, dirá Arendt páginas depois, o homem é apenas uma das espécies que povoam a terra, “na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (Arendt, 2014, p. 104).

O *homo faber*, por sua vez, transcende potencialmente a natureza à medida que produz coisas que sobrevivem além da vida do artífice. A obra de arte é o exemplo mais eloquente dessa potencial transcendência do artificio do *homo faber*, dado que, uma vez feitas, adquirem independência do artífice. Mas só na condição de homem de ação é que o indivíduo pode transcender completamente a natureza, instituindo um espaço público de configuração política, dotado de significado. Em última análise, a potencial transcendência da obra não seria possível sem o homem de ação que conservasse seu significado.

Voltando a Marx, a fim de evitar algum mal-entendido, cabe notar que foi o fato de o stalinismo ter usado e abusado dos pressupostos de sua filosofia, a ponto de subvertê-los, que fez com que Arendt se voltasse para Marx e para os assim chamados elementos totalitários do marxismo. Não se trata de acusar Marx (Hegel, Platão ou Nietzsche) de totalitaristas por antecipação, como se o fenômeno estivesse diretamente conectado, numa linha imaginária incorruptível, com nossa tradição de pensamento ocidental. Dizer isso é ignorar a tese arendtiana fundamental de que o totalitarismo, seja qual for o seu matiz, quebra com as molduras conceituais que,

desde os gregos, serviram de corrimões nos auxiliando a interpretar o mundo. Não se trata de imputar a Marx a culpa pelo totalitarismo, mas de perceber onde a versão ideológica do marxismo claudica; trata-se de identificar os elementos que fizeram com que a versão totalitária de esquerda se sentisse “em casa” com Marx, por assim dizer.

Arendt descreve o que chama de atitude de “rebelião consciente” de Marx contra a tradição, como resposta às transformações modernas, advindas com fenômeno da industrialização, que trouxeram à cena pública, pela primeira vez, os trabalhadores e forçaram uma revisão da estatura do trabalho. O homem moderno não é tanto aquele ser dotado da faculdade noética de contemplar, descrita por Aristóteles como último grau da hierarquia das atividades humanas, mas um ser capaz de transformar a si mesmo e as condições de vida, mediante o trabalho, segundo Marx. É essa transformação mediante o trabalho que Arendt censura em Marx. Para Arendt, vislumbrando a emancipação da classe trabalhadora, o autor confunde a produtividade do trabalho com a durabilidade da obra e concebe trabalho e obra como equivalentes. A glorificação do trabalho vai além ao esperar que, via trabalho, via necessidade, o gênero humano se encaminhe para o reino da liberdade. Em última análise, portanto, não é possível separar, em Marx, trabalho, obra e ação.

### **Trabalho e alienação**

A crítica de Arendt a Marx, como vimos, apoia-se, dentre outras coisas, na distinção entre trabalho, obra e ação. N’A *condição humana*, onde comparece essa distinção, Arendt parece encontrar em Aristóteles um suporte para a separação da tríade e um contraponto à glorificação marxista do trabalho. Se Marx, no entender de Arendt, peca pelo excesso, ao incutir no trabalho as características da obra, Aristóteles peca pela falta, no expediente de procurar eliminar o trabalho da condição humana. Uma das feições do que identificamos como alienação patenteia-se nessa recorrente tentativa, por parte da filosofia, de abolir o trabalho da condição humana.

Arendt reconhece na tradição grega, antes e depois do surgimento da *polis*, essa tentativa de abolir o trabalho da condição humana e o conseqüente desprezo pela atividade do trabalho. Tal atividade era tida por Aristóteles como indigna de instituir um *bíos*, uma vez que não era escolhida livremente, por se ocupar com o que é *necessário*, e não com o que é *belo*. Vale lembrar que Aristóteles elege apenas três

atividades capazes de instituir um *bios*, segundo Arendt, excluindo aquelas cuja execução é exigência da necessidade. São elas:

[...] a vida de deleites dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano (Arendt, 2014, p. 16).

Para o estagirita, a liberdade era um pré-requisito de um *bios* que excluía qualquer forma de existência dedicada tão-somente à preservação da vida. E não só ela: “não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando de seu senhor, mas também a vida de fabricação dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador” (Arendt, 2014, p. 15). Na classificação das atividades dignas de instituir um *bios*, nem mesmo o artesão, cujo produto de seu ofício é naturalmente reconhecido, senão como necessário, como útil à *polis*, adquire uma estatura propriamente humana, no entendimento aristotélico. “Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um bios, [...] uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas” (Arendt, 2014, p. 16).

Há aqui um elemento decisivo. Vale dizer, é ainda dessa distinção aristotélica entre necessidade e liberdade que Arendt, segundo B. Parekh, a despeito de ocasionais hesitações, salienta os elementos constitutivos da condição humana. Ao tomar a natureza (necessidade), como ponto referencial, segundo ele (1982, p. 23), Arendt divide as atividades humanas em três categorias: “primeiro, aquela em que o homem está perdido na natureza e não se distingue do animal; em segundo, aquela em que o homem ‘manda e governa’ sobre a natureza e cria um mundo caracteristicamente humano; e em terceiro lugar aquela que o homem ‘transcende’ a natureza inteiramente”. Segundo o autor, é de inspiração aristotélica a distinção arendtiana entre os diferentes componentes da vida ativa e dos elementos que a constituem.

De fato, a distinção entre o que é necessário à vida e o que propicia uma vida mais que necessária, uma vida qualificada, boa, é decisiva para Aristóteles. A discussão surge num momento crucial da argumentação aristotélica, e, a despeito

disso, algumas interpretações desatentas tendem a deixar passar despercebido um elemento fundamental: ao apontar que vidas valem a pena ser vividas, Aristóteles também nomeia aquelas que diminuem a estatura humana, iniciando uma argumentação que se tornou embaraçosa para seus intérpretes posteriores, a discussão sobre a escravidão natural.

Arendt procura indicar que o tema da escravidão natural em Aristóteles, viés pelo qual o autor caracteriza a noção de trabalho, se analisado com acuidade, não deve constituir um embaraço para os comentadores do estagirita. Aristóteles não tenta justificar a escravidão em função da natureza essencialmente servil do “escravo”, como algumas interpretações sugerem, mas da natureza *escravizante* da atividade que executa, impedindo-o de dedicar-se às atividades essencialmente livres. N’A *condição humana* Arendt recorda, numa nota de rodapé do texto, que “Aristóteles inicia sua famosa discussão da escravidão (*Política*, 1253b25) com a afirmação de que, ‘sem o necessário, nem a vida nem a vida boa é possível’” (Arendt, 2014, p. 102)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> De fato, considerando o rigor com que Aristóteles estabelece distinções conceituais e a habilidade com que formula classificações, é desdenhoso supor que o estagirita faça uma distinção substancial entre a “natureza” de um escravo, de um estrangeiro, ou de uma mulher, e a de um cidadão grego, concedendo veto à participação no conceito de humanidade a qualquer um deles e, conseqüentemente, justificando a escravidão natural. Nesse caso, ao discutir sobre o tema da escravidão, Aristóteles mais parece atuar como intérprete da cultura grega, dedicada sobremaneira à grandeza da *polis*, cuja solução foi o impor o trabalho aos que não eram admitidos como cidadãos, do que como filósofo. Por outras palavras, aqui, a visão do historiador e o faro experimental do cientista político tomam lugar da argumentação propriamente filosófica. Giuseppe Tosi reconstrói o percurso em que Aristóteles conceitua o problema da escravidão natural indicando que ela é antecedida, no Livro I da *Política*, pela discussão sobre os diferentes âmbitos de governo (*arché*), o despótico (*despolitiké*), entre senhor e escravo, o nupcial (*gamiké*), entre marido e mulher, e o paterno (*patriké*) entre pai e filho, mas é também mediada pela censura à indistinção socrático-platônica entre os governos da *polis* e da família (Cf. *Pol.*, I, 1252a 7-16). Em última análise, segundo Giuseppe Tosi, ao distinguir entre as formas de governos, criticando as transposições das alegorias platônicas da esfera da família para o âmbito político, Aristóteles aceita a crítica dos que consideram injusto fundar o âmbito da política e do direito na violência e busca uma justificação mais racional para o fenômeno da escravidão, uma vez que quer “distinguir e preservar o espaço da liberdade dos cidadãos, os quais não podiam ser governados como se fossem escravos” (Tosi, 2003, p. 73). Permanece, não obstante, o problema de fato: se não há uma distinção substancial entre escravos e livres, como admitir que haja pessoas escravizadas entre os gregos? Não querendo fundar os domínios do direito e da política na violência, Aristóteles tenta e, no entender de Tosi, falha nas quatro tentativas de justificar a escravidão natural. Primeiro definindo o escravizado como “objeto de propriedade e instrumento de produção” (*Pol.*, I, 4, 1253b 27- 1254a 8): aqui, segundo Tosi (2003, p. 79), Aristóteles fornece tão-somente a “definição do ‘estatuto jurídico’ do escravo por lei e não do ‘estatuto ontológico’ do escravo por natureza”. (Cf. *Pol.*, I, 5, 1254a 18-20). Depois, ao comparar a estrutura de um organismo social e a estrutura dos seres vivos, — como a mente domina o corpo, a razão deve dominar um organismo social, — argumento curiosamente presente na arquitetura conceitual da *República* de Platão e que obteve, em parte, a censura do próprio Aristóteles (Cf. *Pol.*, I, 1252a 7-16), o estagirita justifica, não a escravidão, mas o governo (Cf. Tosi, 2003, p. 80-81), justifica distinções (qualitativas), mas não a desigualdade (substancial). As outras duas tentativas de justificar a escravidão natural constituem variações da anterior. Aristóteles apresenta, de início, uma

Nas páginas iniciais do capítulo três de *A condição humana*, Arendt justifica que o desprezo que a filosofia e a política gregas nutriam pelo trabalho relacionava-se com as reivindicações de uma vida dedicada aos assuntos da *polis* e da filosofia cada vez mais absorventes. A “solução grega” para superar o domínio das necessidades se deu através da submissão dos escravizados ao trabalho compulsório. “Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que, à força, sujeitam à necessidade” (Arendt, 2014, p. 103). Comparecem, nessa “solução grega”, mais de razões culturais, tais como o tempo que a participação nos assuntos da *polis* era exigido de cada cidadão, e de ordem familiar, ou doméstica (*oikonomia*), do que justificações ontológicas. De todo modo, é dessa constatação, da exigência de dominar a esfera das necessidades da vida, que o trabalho herda uma semântica depreciativa, acompanhando o esforço aristotélico de alienar o trabalho da condição humana.

Dado que as demandas do trabalho tornam impossíveis o reconhecimento de todo tipo de grandeza (*arete*), Aristóteles opera como se pudéssemos abolir o trabalho da condição humana, por meio do trabalho compulsório imposto a classes tidas como inferiorizadas. E de fato, considerando que a mão de obra escravizada representava o suporte material para as atividades políticas, esse expediente funcionou, temporariamente<sup>2</sup>.

---

“analogia crua” entre “aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal” (Cf. *Pol.*, I, 5, 1254b 15-20), aparentemente anunciando uma distinção substancial entre uns e outros. Tais distinções, porém, “são incongruentes com a antropologia geral de Aristóteles que considera o homem como *infima species* e não admite a existência de subespécies humanas tais como os ‘instrumentos inanimados’” (Tosi, 2003, p. 84). Por fim, deixemos que Tosi encare o argumento mais plausível, mas, no entender do autor, igualmente infundado. Aristóteles considera escravo natural “quem pode perceber, mas não possuir razão” (Cf. *Pol.*, I, 5, 1254b 20-24). Ocorre que, segundo Tosi (2003, p. 85-86), “nesse caso, a relação patrão/escravo torna-se parecida com a relação homem/mulher, ou pai/filho, porque, como o estagirita havia afirmado antes: ‘a alma domina o corpo com a autoridade de tipo despótico e o intelecto (*nous*) comanda ao apetite (*orexis*) com a autoridade de tipo político ou régio (*basiliké*)’. Desta maneira cai a distinção fundamental entre livres e escravos e a relação ‘despótica’ não mais se justifica. Assim como não se justifica a tentativa de encontrar diferenças qualitativas entre livres e escravos”.

<sup>2</sup> Além disso, Arendt recorda que, mesmo antes do surgimento da polis, havia a percepção de que o trabalho era o ônus da condição humana. Essa percepção não sofre modificações significativas entre Homero, Platão e Aristóteles. Em conformidade com o ideal formativo homérico, segundo Jaeger (2001, p. 26), “o homem comum não tem *arete* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *arete* e ele deixa de ser quem era antes. A *arete* é o atributo próprio de nobreza”. Arendt (2014, p. 59), por sua vez, acrescenta que, “embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência”. Uma vez que a excelência não pode prescindir da presença de iguais, condição para que o primeiro entre eles (*primus inter pares*) possa se sobressair (Cf. Arendt, 2014, p. 51), o trabalho, por circunscrever o homem ao domínio privado, onde as necessidades são supridas, inviabiliza o ideal de *arete* grego.

Por tudo o mais, pode-se perguntar: Aristóteles almejaria, de fato, abolir o trabalho da condição humana, de modo geral? Se nos for permitido formular uma transposição histórica abrupta, para a compreensão do nosso problema, podemos dizer que o recente fenômeno da automação e o avanço voraz das tecnologias da informação e comunicação (TICs) tornam essa expectativa viável para algumas ocupações, mas não havia sequer o vislumbre dessa situação no mundo grego. Embora Aristóteles tenha, ao menos conceitualmente, abolido o trabalho da condição humana ao negar conceder a estatura de um *bios* aos que se ocupavam com as necessidades da vida, permanecia o problema de alguém ter que se encarregar do trabalho. Em vista da impossibilidade de abolir, em absoluto, o trabalho da condição humana, a “solução grega” consistiu na imposição dele aos escravizados e na consequente elevação de fronteiras rígidas entre os que se dedicavam à manutenção da vida e os que tinham tempo suficiente para investir em outras *bioi* propriamente humanas, a dedicada aos prazeres, a vida contemplativa, ou a vida ativa.

Em suma, com os gregos, se, por razões econômicas, o trabalho permaneceu ligado às condições de vida que nos foram dadas nesta terra, condição que inviabilizou pensá-lo distante da condição humana, ainda que atribuindo-lhe um reconhecimento diminuto, pode-se sem dificuldade traçar uma fronteira entre as atividades, em alguma medida, enobrecedoras, e a atividade aviltante do trabalho.

### **Trabalho e automação**

Depois de rastrear em Marx uma valorização do trabalho que contrasta com a percepção da tradição que o institui como ônus da condição humana, com os gregos, Arendt demonstra preocupação com a solução moderna, que, paradoxalmente, elevou o trabalho ao status de atividade superior, com a *vitória no animal laborans*, ao mesmo tempo em que excluiu classes inteiras de trabalhadores do desempenho dessa atividade, via automação. Dizendo de outra maneira, parafraseando Arendt, estamos prestes a vivenciar, via automação, uma sociedade de trabalhadores sem trabalho. Dado que pensamos o mundo em termos utilitários, segundo ela, “nada poderia ser pior” (Arendt, 2014, p. 6). Mesmo a condição atroz da escravidão, considerando que pensamos o mundo em termos utilitários, é melhor que uma sociedade que subsumiu

todas as outras atividades à condição de trabalho e sistematicamente vetou a inserção e permanência de classes inteiras no mundo do trabalho. Para Arendt,

A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num momento em que só pode ser contraproducente. É uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada (Arendt, 2014, p. 5).

Ao afirmar, n' *A condição humana*, que nada poderia ser pior que uma classe de trabalhadores sem trabalho, ou seja, que frente à vitória do *animal laborans* tentassem abolir, não no plano teórico, mas na prática, o trabalho da condição humana, pelo menos para algumas classes, Arendt talvez tivesse em mente as ameaças que ela mesma vivenciara, no que ela considerou a maior catástrofe do século XX. As soluções totalitárias para as massas economicamente supérfluas, que, de resto, não se restringiram aos simpatizantes do nazismo, ainda ecoavam. Vale lembrar:

O jornal oficial da ss, [...], disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugo da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comesçassem a atormentá-los em suas fronteiras (Arendt, 2012, p. 372).

A melancólica sabedoria com que Arendt encerra *Origens do totalitarismo* grifa suficientemente o problema do surgimento de classes subsidiadas pelo trabalho de outrem, as economicamente miseráveis, os apátridas, os despossuídos, sem-terra, sem-teto, mas também das parasitárias, os super-ricos, rentistas, exploradores do trabalho alheio. Todos esses casos exemplificam o desequilíbrio do ciclo vital que, por ora, põe o trabalho como necessidade imperiosa, a todos. Negar o trabalho como componente constitutivo da condição humana, aliená-lo das condições de vida que nos foram dadas nesta terra, faz o pêndulo pender em favor da catástrofe. Lembra Arendt, ao final de *Origens do totalitarismo*, que

Os nazistas e os bolchevistas podem estar certos de que as fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem

raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda do regime sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (Arendt, 2012, p. 610).

Ao indicar, no prólogo d'*A condição humana*, conforme citamos acima, o paradoxo da sociedade que glorifica o trabalho ao mesmo tempo em que anseia por um conto de fadas em que o trabalho seja abolido da condição humana, Arendt provoca nesse texto, embora não desenvolva, o seguinte questionamento: o que seria da condição humana se o trabalho fosse dela abolido? Dado que, como explica logo em seguida, “a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana” (Arendt, 2014, p. 12), é perfeitamente possível imaginar a condição humana sem trabalho. Sem ele, ainda restariam as atividades enobrecedoras da obra e da ação, além das atividades espirituais da vida do espírito.

Mas se mesmo o trabalho, que corresponde ao metabolismo do homem com a natureza, pode ser abolido da condição humana, não apenas com a solução clássica de legar o trabalho a classes consideradas inferiores, mas com a automação que potencialmente libera todos do ônus do trabalho, as outras atividades também não estão perpetuamente asseguradas.

Se ousarmos dar um passo além do que Arendt disse tacitamente em seus escritos, ainda que ancorando-nos em seus pressupostos, podemos afirmar, num prognóstico mais pessimista, que o ser resultante da vitória do *animal laborans* não é apenas aquele que considera o trabalho um valor absoluto. Tal indivíduo existiu, como uma espécie de “tipo ideal histórico”, ao presenciar as transformações tecnológicas, sociais e econômicas da Revolução Industrial do século XVIII e teve como consequente espiritual a filosofia de Karl Marx, mas talvez esteja em vias de extinção. Uma mudança radical na condição humana pode estar sendo preparada, gerando um *modus vivendi* desvinculado do trabalho, da obra e da ação, com a substituição, não apenas do trabalho, mas da *mente* humana, com a cibernetização. Se for possível nomear a forma de vida resultante desse processo, tal classificação deverá considerar as flutuações de uma vida marcada pela incerteza, será o “homem de Heisenberg” (Aguiar; Reinaldo, 2014, p. 8).

## À guisa de conclusão

Embora a distância temporal cada vez mais alivie o temor das soluções totalitárias para as massas economicamente supérfluas, para concluir, sem deixar de mencionar a atualidade do pensamento de Hannah Arendt, cabe recordar que, num texto de 1966, a autora sinalizou para os riscos da atual alienação da condição do trabalho: a cibernetização (Cf. Arendt, 2021, p. 371). Se a automação facilitou o trabalho, preservando a estatura do ser que se dedica exclusivamente ao metabolismo de manutenção da vida, a cibernetização torna incertas todas as outras atividades. Na cibernetização,

[...] o que a tecnologia vai substituir não é a força humana, como na automação industrial, mas a mente, a capacidade de processar informações, a atividade mental. Nesse caso, o resultado não é só a passividade e a indiferença do homem de massa, mas a ruptura com a condição humana. A cibernetização gerou uma conjuntura trágica. A harmonia do ciclo vital será posta à prova por uma espécie de fim da atividade do trabalho. Esse novo paradigma do trabalho produziu uma situação avassaladora para a condição humana. Ao gerar o tempo vago (*vacant time*) ou tempo ocioso (*idle time*) passamos a conviver com uma situação que os homens não têm condição de se adaptar (Aguiar; Reinaldo, 2024, p. 9).

Embora indique que a condição humana implica a possibilidade de os homens se adaptarem às mais variadas situações, Arendt sinaliza para os riscos dessa mudança radical nas condições que impliquem a reavaliação total da estatura humana. Se não somos capazes de antever o que está por vir com a cibernetização, ou com os novos dilemas que o avanço da assim chamada inteligência artificial suscitam, cabe, mais uma vez, “pensar o que estamos fazendo”, enquanto tal pensar ainda nos dignifique enquanto seres humanos, e cabe assumir nossa cota de responsabilidade pelo mundo, enquanto ainda persistam as potencialidades do trabalho, da obra e da ação humanas.

## Referências

AGUIAR, Odílio Alves; REINALDO, Francisco Jameli Oliveira. Trabalho e condição humana. **Revista ILLUMINUS**, São Luis, v. 1, n. 1, p. 1-12.

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDR, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDR, Hannah. **Pensar sem corrimão**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira, 2001.

PAREKH, Bhikhu. **Pensadores políticos contemporâneos**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

TOSI, Guisepe. Aristóteles e a escravidão natural. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 15, p. 71-99, jan./jun. 2003.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido: 28/11/2025  
Aprovado: 12/12/2025