

O fenômeno da cultura de massas em Hannah Arendt*The phenomenon of mass culture in Hannah Arendt*Tamara Tainah Lopes e Silva¹
José Luiz de Oliveira²

Resumo: Quando se trata de compreender os temas políticos da contemporaneidade, Hannah Arendt (1906-1975) desponta como uma das pensadoras mais notáveis e engajadas com as questões de seu próprio tempo, retirando das experiências concretas a base para iluminar a reflexão política do século XX. Com efeito, o presente artigo tem como objetivo apontar um caminho para a compreensão do fenômeno da cultura de massas a partir das considerações feitas pela intelectual de origem alemã. Nossa pretensão é refletir, à luz do pensamento arendtiano, sobre a problemática relação entre a sociedade moderna e a cultura. No decorrer do desenvolvimento humano, quando a massa da população, livre das pesadas jornadas de trabalho, passa a dispor de momentos de lazer, torna-se necessário conceber novas formas de entretenimento. Nesse contexto, Arendt volta sua atenção para o que acontece à cultura sob as discrepantes condições desse novo tipo de organismo social.

Palavras-chave: Cultura. Massas. Sociedade.

Abstract: When it comes to comprehend the political themes of contemporaneity, Hannah Arendt (1906-1975) stands out as one of the most notable thinkers engaged with the issues of her own time, drawing from concrete experiences the basis to illuminate the political reflection of the 20th century. Considering this, the aim of the article is to point out a way of understanding the phenomenon of mass culture based on the considerations made by the German intellectual. Our goal is to reflect, in the light of Arendtian thought, on the problematic relationship between modern society and culture. In the course of human development, when the mass of the population, freed from heavy working hours, began to have leisure time, it became necessary to devise new forms of entertainment. In this context, Arendt turns her attention to what happens to culture under the discrepant conditions of this new type of social organism.

Keywords: Culture. Masses. Society.

¹ Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: tamaralopesttls@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Associado IV do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: jlos@ufsj.edu.br.

Introdução

No arcabouço filosófico de Hannah Arendt, encontra-se uma profunda contribuição teórica sobre o fenômeno da ruptura entre o passado e o futuro no contexto da sociedade moderna. De acordo com a autora, esse foi um fator determinante para a escalada do totalitarismo como sistema político e, conseqüentemente, abriu caminho para sua ascensão como poder vigente. Nesse ínterim, a pensadora faz emergir a discussão, que tange o fenômeno das massas, do qual decorre a inaptidão do indivíduo moderno em exercer a ação política; isto é, a atividade humana por excelência.

As análises arendtianas buscam traçar um paralelo entre os fenômenos nazista e stalinista, evidenciando o fato de que existe uma distinção entre os movimentos totalitaristas e sua forma de governo; ou seja, o totalitarismo propriamente dito. Desse modo, por meio de uma análise criteriosa do processo de massificação social, a autora investiga o que desencadeou tais movimentos. Nessa esteira argumentativa, a pensadora salienta que tanto o nazismo quanto o stalinismo se dirigem à massa da população, pois os líderes totalitários sempre comandam e se baseiam no apoio popular (ARENDR, 2012, p. 435).

A sociedade de massas surgiu no início do século XX como desdobramento de uma sociedade pautada pelos interesses burgueses. Por sua vez, a sociedade de consumo, criada por essa classe em ascensão, é marcada pela competitividade e pela mentalidade utilitarista. Tal fato gerou apatia e até mesmo hostilidade, por parte do sujeito, em relação à vida pública. Entrementes, no decurso da história humana, sempre existiu, em qualquer organização social, um número considerável de pessoas indiferentes, que não veem interesses comuns nos assuntos públicos. Entretanto, conforme evidencia Fábio Abreu dos Passos (2010, p. 62), “[...] o que se deve destacar é que nunca houve uma transubstancialização da raça humana em massa, tal como a que houve na modernidade”.

Ademais, consoante à pensadora, a maioria dos membros da sociedade convertida em massas consistia em elementos, que nunca antes haviam

participado da política, tão pouco se uniam por interesses de cunho público (Arendt, 2012, p. 439). Em outras palavras, o fenômeno da massificação pode acontecer em qualquer lugar do mundo e é constituído, em sua maioria, por pessoas indiferentes, que nunca se filiaram a um partido ou sindicato e raramente exerciam o poder de voto.

Dentro desse contexto, ao longo de sua investigação acerca do desenvolvimento da sociedade de massas, a pensadora alemã volta sua atenção para a cultura ocidental³; isto é, “sobre o que acontece à cultura sob as díspares condições da sociedade e da sociedade de massas” (ARENDR, 2009, p. 252). Destaca-se que o fato mais importante acerca da recente história dos termos cultura de massas e sociedade de massas é que, “se ainda há alguns anos eram empregados com um enérgico senso de reprovação – implicando ser a sociedade de massas uma forma depravada de sociedade, e a cultura de massas, uma contradição em termos –, eles se tornaram hoje em dia respeitáveis” (Arendt, 2009, p. 249). O fato é que, como observa a teórica, esse novo modelo de organização social, gostemos ou não, irá continuar a fazer parte de nossas realidades presente e futura; por conseguinte, sua “cultura”, a cultura popular não pode ser menosprezada (Arendt, 2009, p. 249).

Arendt atenta para o fato de que é necessário ter cautela para não se ludibriar pela ideia de uma “Idade do Ouro” formada por uma “sociedade boa e bem-educada” (Arendt, 2009, p. 249). Tal visão é alimentada pelos críticos da cultura de massas, que acabam promovendo a monopolização da “cultura” em função de objetivos individuais, tais como posição social e *status*. De acordo com a pensadora, nessa batalha por reconhecimento social, a cultura passou a desempenhar um enorme papel; isto é, como uma verdadeira arma para progredir socialmente (Arendt, 2009, p. 254).

Contudo, sob a ótica da erudita, o problema relativo a esse novo tipo de sociedade é devido ao fato de que o fenômeno das massas se volta, essencialmente, para o consumo (Arendt, 2009, p. 264). Com efeito, nesse caso,

³ É importante ressaltar que, quando nos referimos no decorrer do presente artigo sobre o termo “cultura”, estamos nos referindo à cultura ocidental, herança legada ao Ocidente pela civilização greco-romana.

as horas de lazer não são mais empregadas para o aprimoramento próprio ou até com o intuito de ascender socialmente, como anteriormente se fazia, mas para o consumo desenfreado. E, visto que essa atitude condena à ruína tudo que toca, conseqüentemente, a cultura não escapa a esse jugo.

Diante do exposto, nossa proposta é explicitar, nas linhas que se seguem, a compreensão dos conceitos de massa e cultura trabalhados pela pensadora, desembocando no fenômeno da cultura de massas. Tendo em vista que o pensamento político de Arendt emergiu a partir de acontecimentos políticos concretos e neles encontra-se ancorado, partiremos dos primórdios da sociedade de massas e seus conseqüentes desdobramentos. Ademais, pretendemos, também, analisar, obviamente sem a pretensão de esgotar o tema, em que medida a intelectual considera a sociedade e a cultura de massas como uma ameaça à cultura propriamente dita.

O declínio da sociedade de classes

Hannah Arendt busca na Antiguidade, mais especificamente na *polis* grega, o paradigma de toda sua fundamentação teórica e política. Com efeito, a pensadora salienta que a liberdade como fenômeno político emergiu nas cidades-estados gregas (Arendt, 2011, p. 58). Em sua obra *A Condição Humana*, Arendt (2010) já argumentava que ninguém pode ser livre a não ser na presença de seus pares; isto é, somente na presença de outros, que gozem das mesmas condições que nós próprios, é garantida a nossa livre existência e, conseqüentemente, a realidade do mundo. Nesse âmbito, o totalitarismo, como sistema de governo, só se torna possível em um mundo, onde os indivíduos se

encontrem alienados do exercício de sua liberdade⁴; ou seja, em um mundo de completa destruição da esfera pública⁵.

Posto que a sociedade de massas surgiu como desdobramento da sociedade burguesa, para compreendermos o que vem a ser esse fenômeno precisamos identificar seu princípio ordenador. Segundo nossa pensadora, este se caracteriza pela desarticulação da sociedade com suas divisões em classes. A queda dessa organização social regulada pela estratificação transformou a população numa grande massa de indivíduos, que não dispunham de confiança ou não se sentiam representados pelas autoridades constituídas (Arendt, 2012, p. 439). Desse modo, o surgimento da sociedade convertida em massa “pode ser compreendido como um dos principais momentos de uma história que alcançaria seu apogeu quando o homem viesse a ser reduzido a uma única identidade de reações previsíveis, moldado pelas ideologias totalitárias” (Passos, 2010, p. 63).

É neste cenário, de colapso da sociedade de classes, que se formou a psicologia do homem de massas. De acordo com a intelectual, esse indivíduo era fortemente marcado pelo julgamento de si próprio em termos de fracasso individual, o que gerou uma crescente amargura e isolamento social (Arendt, 2012, p. 444-445). Essa visão individualista, pautada pelo egocentrismo, enfraquecia o instinto de autopreservação, que nada mais é que a tendência presente em todos nós, seres humanos, de conservar nossa integridade e

⁴ No âmbito das análises desenvolvidas por João Pedro Andrade de Campos (2019, p. 28): “A distinção entre uma liberdade enraizada no princípio da política e outra ligada, sobretudo, ao que diz respeito ao corpo – seja no modo pelo qual os seres humanos se voltam para si e se acolhem na interioridade, ou na satisfação das necessidades biológicas da vida –, foi realizada também por Benjamin Constant. No seu ensaio *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, Constant recupera o sentido de liberdade atribuído aos povos gregos e romanos da Antiguidade, e uma nova liberdade que nasce com os homens na modernidade. Para o autor, há, basicamente, uma distinção entre estas duas concepções, a saber: ‘o objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria’, enquanto que ‘o objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados’ (CONSTANT, 1985, p. 3). A análise do autor nos vale como mais um elemento para acentuarmos a interpretação de Arendt acerca do sentido de liberdade na Antiguidade [...]”

⁵ Conforme salienta Odílio Alves Aguiar (2011, p. 187): “O totalitarismo vai além de qualquer despotismo, anseia produzir a mais completa animalização da vida humana e é por isso que o campo de concentração é o seu emblema maior”.

existência. Em outras palavras, o homem de massas tinha consciência da sua dispensabilidade e essa frustração subjetiva tornava-se um fenômeno partilhado por todos os que faziam parte do movimento.

Os movimentos totalitários objetivam e conseguem organizar as massas, e não as classes. Melhor dizendo, essa organização só se torna possível onde quer que exista a possibilidade de massificação dos indivíduos, que, por um motivo ou outro, nunca antes haviam participado da política. Sendo assim, os movimentos puderam moldar um grupo, que nunca havia sido atingido por nenhum dos partidos tradicionais. Ainda de acordo com Passos (2010, p. 65), suprimidas as individualidades sociais, derivadas da separação em classes, “os homens passaram a formar uma unidade homogênea, na qual não se pode distinguir um indivíduo de outro. Não há mais indivíduos, mas somente seres da mesma espécie”.

A sociedade de consumo, caracterizada pelo antagonismo extremo e amplamente conhecida por medir todas as coisas pelo seu grau de utilidade, fortaleceu a indiferença e até mesmo a aversão em relação à vida pública. Esse fato resultou em uma concepção, na qual “o sucesso ou o fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia” (Arendt, 2012, p. 439). Consequentemente, o colapso do sistema de classes, que até então havia sido responsável por manter, em alguma medida, os interesses coesos, culminou no posterior declínio do sistema partidário.

Ademais, como afirma a autora, a organização das massas não foi resultado da crescente igualdade de condições entre os indivíduos ou da popularização do conteúdo cultural, resultante de uma expansão educacional, visto que até os indivíduos altamente cultos eram cooptados pelos movimentos de massificação (Arendt, 2012, p. 445-446). Assim sendo, o fato é que a individualização e a cultura não evitaram a formação de atitudes de massa. Segundo a pensadora, a atomização social e o individualismo extremo deram origem a esse fenômeno, que, por sua vez, acolheu os típicos “não alinhados”

que sempre haviam se recusado a reconhecer suas obrigações sociais (Arendt, 2012, p. 446).

Portanto, depreendemos que, enquanto a sociedade estava restrita a alguns setores da população, o indivíduo poderia se manter à margem da estratificação social; isto é, formar grupos, os quais a sociedade nunca absorveu completamente. No entanto, o sujeito, nas condições da sociedade de massa, não dispõe de tais meios de fuga, uma vez que a sociedade abarcou todas as classes da população, não lhe deixando outra possibilidade de existência. Nessa linha argumentativa, a autora volta sua atenção à cultura; ou melhor dizendo, para as mudanças concernentes à cultura sob as diferentes condições da sociedade e da sociedade de massa.

Arendt e a questão da cultura de massas

Segundo a representante da cultura de Weimar, a sociedade massificada é caracterizada pela incorporação dos indivíduos dispersos à massa da população e, conseqüentemente, à sociedade. O que fica implícito nesse prognóstico acerca do tema é que a cultura de massas, lógica e inevitavelmente, é a cultura que provém de uma sociedade de massas. À vista disso, Arendt (2009, p. 250) acredita que é preciso estabelecer como se dará a relação entre a sociedade de massas e a questão da cultura, ou seja:

[...] a sociedade, na acepção de 'boa sociedade', compreendia aquelas parcelas da população que dispunham não somente de dinheiro, mas também de lazer, isto é, de tempo a devotar 'à cultura', a sociedade de massas indica com efeito um novo estado de coisas no qual a massa da população foi a tal ponto liberada do fardo de trabalho fisicamente extenuante que passou a dispor também de lazer de sobra para a 'cultura'.

Dessa maneira, a incipiente sociedade de massas aponta para um novo modo de organização social, na qual, depois de atendidas as necessidades biológicas e do *labor*, no tempo "restante" entre as ações de produzir e consumir o necessário para viver, o indivíduo passa a sentir necessidade de se

entreter. Todavia, o anseio da sociedade massificada não é pela cultura, mas sim pela diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de entretenimento são consumidos pelos indivíduos exatamente como qualquer outro bem de consumo. Esses produtos, ainda que não façam parte das necessidades fisiológicas do ser humano, servem à engrenagem, a qual move a sociedade, para preencher o tempo vago, que, nada mais é, além de um hiato no ciclo de trabalho.

Ademais, enquanto a organização social estava restrita a alguns setores da população, o indivíduo poderia formar grupos, que se mantinham à margem da sociedade com suas divisões em classes. Por outro prisma, a autora nos informa que o ser humano, submetido às condições de massificação, não possui essa via de escape, pois a sociedade incorporou todas as camadas da população, não restando a ele outra possibilidade de subsistência (Arendt, 2009, p. 252).

Desse modo, concernente à teórica, a sociedade inicia um processo de apropriação da “cultura”, para atingir determinados objetivos individuais, tais como posição e *status* social; isto é, a fim de progredir socialmente (Arendt, 2009, p. 256). Com efeito, nessa luta voraz por ascensão, a cultura foi relegada ao patamar de mera ferramenta, para obter reconhecimento social e para “educar-se”, o que, no entendimento da pensadora, provavelmente, foi o fator decisivo na rebelião dos artífices, pois “eles pressentiram o perigo de serem banidos da realidade para uma esfera de tagarelice refinada, onde aquilo que faziam perderia todo sentido” (Arendt, 2009, p. 254). Em sua contribuição acerca da tópica da educação em uma sociedade de massas, Sônia Maria Schio (2011, p. 18) faz a seguinte análise:

A cultura, nessa sociedade, perde o próprio significado e também não educa. Isto é, ela não torna alguém mais culto ou refinado, pois o sentido, a mensagem que seus objetos portavam não é mais transmitida ao serem utilizados para ‘passar o tempo’, ‘para divertir’. Eles são, assim, desviados para um objetivo imediato e utilitário, de satisfação básica, e não como meio de informação, de reflexão, de crítica ou de deleite, como deveriam sê-lo.

Por conseguinte, a pensadora alemã salienta que a insatisfação do artista contra a sociedade foi sintetizada, no final do século XVIII, numa única palavra: “filisteísmo”⁶. O cerne da questão é que, inicialmente, os objetos culturais foram desprezados pelo filisteu – que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e valores materiais – até o filisteu educado servir-se deles como uma mercadoria comum; ou seja, uma moeda de troca para valores sociais e individuais⁷. Nesse processo, os valores culturais eram tratados como outros valores quaisquer. Assim sendo, as obras imortais tornam-se objetos de prestígio social do indivíduo e, portanto, perdem sua qualidade mais importante, que é a de apoderar-se de quem as contempla, causando comoção ao longo dos séculos.

Em suas análises sobre a questão referendada, Arendt considera que a principal diferença entre a sociedade e a sociedade de massas, possivelmente, esteja no fato de que a sociedade sentia necessidade de cultura, exaltava ou menosprezava os objetos culturais, usava e abusava deles em proveito de seus fins sórdidos ao transformá-los em valores de troca, porém não os “consumia” (Arendt, 2009, p. 257). Em contrapartida, a sociedade de massas não anseia pela cultura, mas sim pelo entretenimento, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são, de fato, consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens.

Na perspectiva da pensadora, as mercadorias que a indústria de divertimentos proporciona não são objetos culturais, nem tampouco são valores que existem para serem usados e trocados. Entretanto, são bens de consumo,

⁶ Sobre o conceito de filisteu, Hannah Arendt (2009, p. 255) destaca: “Quando foi utilizado pela primeira vez como termo – penso que pelo escritor alemão Clemens von Brentano, que escreveu uma sátira acerca do filisteu *bevor, in und nach der Geschichte* –, designava uma mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e de valores materiais, e que, por conseguinte, não tinha consideração alguma por objetos e ocupações inúteis tais como os implícitos na cultura e na arte”.

⁷ No âmbito das análises desenvolvidas por Arendt (2009, p. 255), “o que irritava no filisteu educado não era que ele lesse os clássicos, mas que ele o fizesse movido pelo desejo dissimulado de auto aprimoramento, continuando completamente alheio ao fato de que Shakespeare ou Platão pudessem ter a dizer-lhes coisas mais importantes do que a maneira de se educar; o lamentável era que ele escapasse para uma região de ‘pura poesia’ para manter a realidade fora de sua vida”.

destinados a se extinguirem no uso, exatamente como quaisquer outros (Arendt, 2009, p. 258). Dessa maneira, esses bens de consumo são necessários à vida e, com efeito, desaparecem no decurso do processo vital. Em outras palavras, na ótica do consumo, eles devem ser constantemente produzidos e ofertados às massas, garantindo a continuidade do processo num ciclo infinito. Os padrões pelos quais devem ser julgados são a novidade e o ineditismo, o que, para a pensadora, indica, claramente, o grau com que a necessidade de entretenimento começou a ameaçar o mundo cultural (Arendt, 2009, p. 258).

No entanto, o ponto fulcral da questão, sob à luz da reflexão arendtiana, é o fato de que “a indústria de entretenimentos se defronta com apetites pantagruélicos, e visto seus produtos desaparecerem com o consumo, ela precisa oferecer constantemente novas mercadorias” (Arendt, 2009, p. 255). Nesse sentido, a produção desenfreada para o dispêndio das massas se apodera de todo arcabouço cultural já produzido, alterando sua essência, para ser facilmente consumido por elas.

Retomando a Antiguidade greco-romana, Arendt (2009) salienta que tanto a palavra cultura quanto seu conceito tiveram origem em Roma. O termo procede de “*colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar – e relaciona-se essencialmente com o trato do homem com a natureza, no sentido do amanho e da preservação da natureza até que ela se torne adequada à habitação humana” (Arendt, 2009, p. 265). Isso posto, entendemos que a cultura se relaciona com os objetos, é um fenômeno do mundo e que, portanto, um bem é considerado cultural na medida em que sua durabilidade é inversamente proporcional à sua funcionalidade. A esse respeito, Fábio Abreu dos Passos (2017, p. 11) esclarece:

Para Arendt, ao contrário do processo de massificação da cultura, o mundo só se torna o que ele está destinado a ser, ou seja, um lar sobre a Terra durante o período em que durar a estada do homem sobre ela, quando a totalidade das coisas produzidas pelas mãos do *homo faber* for organizada de modo a poder resistir e sobreviver ao forte e irresistível processo vital do consumo.

Ademais, a autora defende que a produção cultural é colocada em risco no cenário em que “todos os objetos e coisas seculares, produzidos pelo presente ou pelo passado, são tratados como meras funções para o processo vital da sociedade, como se aí estivessem somente para satisfazer a alguma necessidade” (Arendt, 2009, p. 261). Porém, essa perspectiva utilitarista está em total desacordo com o verdadeiro papel desempenhado pela obra de arte, que transcende as necessidades do ciclo vital e tem potencial para sobreviver ao passar das gerações, tornando-se até mesmo imortais.

Nessa perspectiva, concernente à erudita, qualquer discussão acerca de cultura deve, de algum modo, tomar como ponto de partida o fenômeno da arte. É justamente a virtude desse ofício e, conseqüentemente, da cultura que faz com que o lar terreno se torne um mundo no sentido próprio da palavra. No âmbito das análises arendtianas, apenas quando as coisas fabricadas são munidas da capacidade de sobreviver ao ciclo biológico e, portanto, ao processo de consumo, podemos falar em obra de arte (Arendt, 2009, p. 263).

Por conseguinte, Arendt (2009, p. 272) destaca que “a cultura indica que o domínio público, que é politicamente assegurado por homens de ação, oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas”. Dito de outro modo, a cultura aponta para o fato de que arte e política, a despeito de seus conflitos e tensões, estão diretamente relacionadas e são, de certa maneira, dependentes. Para a intelectual, o elemento comum, que liga ambas, é o fato de que tanto a arte quanto a política são fenômenos da esfera pública (ARENDR, 2009, p. 272).

Arendt, em sua interpretação da *Crítica do Juízo* (1790), de Immanuel Kant (1724-1804), traz para o debate um conceito denominado “mentalidade alargada” (*eine erweiterte Denkungsart*), que, em síntese, consiste na atitude de alguém em ser capaz de pensar no lugar de todas as demais pessoas⁸. Na esteira argumentativa da pensadora, sobre a temática da união entre os dois

⁸ É a faculdade do juízo que permite ao homem, enquanto ser político, se orientar na esfera pública. Na Antiguidade, como nos informa a autora, os gregos davam a essa habilidade o nome de *phrónesis* (*φρόνησις*) – que em nosso vernáculo equivaleria a termos como discernimento ou sabedoria prática – considerada a principal virtude do político (ARENDR, 2009, p. 275).

fenômenos do âmbito social, presentes no pensamento arendtiano acerca da obra kantiana, José Luiz de Oliveira (2001, p. 119) ressalta: “Unir arte e política [...] é o que o possibilita compreender a Terceira Crítica do ponto de vista das faculdades políticas. Na observação de uma obra, o indivíduo, mesmo chegando a uma observação subjetiva, depende sempre do olhar dos outros”.

No tocante aos julgamentos de gosto, estes são abertos à discussão, pois esperamos que sejam partilhados por todos os demais. A pensadora é categórica ao afirmar que tais juízos não podem ser impostos forçosamente e, do mesmo modo que a opinião política, devem contar com o poder de persuasão (Arendt, 2009, p. 278). Sob essa perspectiva, é como se a faculdade do gosto determinasse quem pertence a uma mesma classe de pessoas. À vista disso, Arendt (2009, p. 281) ressalta o modo como os romanos acreditavam ser uma pessoa culta, a saber, “alguém que soubesse como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado”.

Sendo assim, a eficácia do juízo está diretamente ligada a uma concordância potencial com o outro. É por intermédio desse acordo que ele obtém sua validade específica. Tal fato implica que esses juízos devem se despir das condições subjetivas pessoais, que são legítimas enquanto opiniões particulares, mas que não são adequadas a ingressar no âmbito social⁹. Sem essa faculdade, desvinculados dos interesses de cunho coletivo e da vida pública; isto é, isolados do diálogo com seus pares, os indivíduos tornam-se desinteressados da atividade de pensar o mundo, a vida e as relações humanas. Desse modo, tornam-se massa disforme capaz de cometer barbáries, como aquelas que aconteceram na história recente da humanidade, posto que os sujeitos abdicam de pensar e refletir sobre suas atitudes, individuais e coletivas, podendo, assim, acarretar fenômenos como o totalitarismo.

⁹ Sobre o exercício da faculdade do julgar, Odílio Alves Aguiar (2004 p. 9) assinala que, “na sociabilidade atual, na qual a esfera e os padrões provenientes do social estão em vigor, o exercício da faculdade de julgar é dificultado, prevalecendo um horizonte meramente funcional e condicionado”.

Uma sociedade pautada pelo consumo

O termo sociedade de consumo é bastante utilizado para representar o crescimento da mentalidade consumista e utilitarista na organização social vigente. Ademais, as frequentes inovações tecnológicas e a modernização dos meios de produção provocaram um crescimento conspícuo dos níveis de consumo, assim como, desembocaram em uma, cada vez mais notável, necessidade de publicidade dos produtos nas mais diversas áreas da vida cotidiana sem deixar de abranger o que é relativo à cultura e aos meios de entretenimento. A temática em questão torna-se cada vez mais relevante, visto que é concebível que, no que se refere ao âmbito social contemporâneo, o consumo dita a vida e as relações humanas.

Em termos arendtianos, uma afirmação dessa natureza evidencia o fato de que vivemos em uma sociedade de trabalhadores, posto que trabalho e consumo são apenas dois estágios do mesmo processo (Arendt, 2010, p. 156). Conforme a pensadora, isso não quer dizer que os trabalhadores, finalmente, tenham sido inseridos com direitos iguais na esfera pública, mas sim que, basicamente, todas as atividades humanas foram reduzidas ao princípio de assegurar as necessidades vitais e ao produtivismo. Consequentemente, tudo é feito tendo em vista “promover nosso próprio sustento” e decresce cada vez mais o número de profissões com possibilidade de desafiar essa lógica (Arendt, 2010, p. 157).

Nesse cenário, a autora de origem alemã afirma que “a única exceção que a sociedade está disposta a admitir é o artista, que, propriamente falando, é o único ‘operário’ [*worker*] que restou em uma sociedade de trabalhadores [*laboring society*]”¹⁰ (Arendt, 2010, p. 157). Diante de tal afirmação, é nítida a

¹⁰ Conforme Arendt (2010, p. 59): “Todas as palavras europeias para ‘trabalho’ – o latim e o inglês *labor*, o grego *ponos*, o francês *travail*, o alemão *Arbeit* – significam dor e esforço e são usadas também para as dores do parto. *Labor* tem a mesma raiz etimológica que *labare* (‘cambaleiar sob uma carga’); *ponos* e *Arbeit* têm as mesmas raízes etimológicas que ‘pobreza’ (*penia* em grego e *Armut* em alemão). Mesmo Hesíodo, tido como um dos poucos defensores do trabalho na Antiguidade, via *ponon alginoenta* (‘o trabalho penoso’) como o primeiro dos males que atormentavam os homens (Teogonia, 226)”.

intenção da pensadora em se reportar à diferenciação existente entre trabalho e obra, ambas atividades humanas fundamentais, que, juntamente com a ação¹¹, formam a *vita activa*, investigada com tenacidade pela intelectual. Sobre o referido conceito explicitado por Arendt, Shênia Souza Giarola (2018, p. 21) esclarece que a

[...] *vita activa*, para a filósofa alemã, refere-se ao âmbito das atividades humanas fundamentais. Para repensar os atuais modos de vida, a pensadora recorre ao pensamento grego antigo, no qual a *vita activa* relaciona-se a duas esferas: pública e privada. Isso ocorre porque as atividades humanas são provenientes e se manifestam apenas nestes espaços.

Por conseguinte, a pensadora explicita que o trabalho “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital” (ARENDR, 2010, p. 8). Além disso, o indivíduo trabalhador, para que possa se configurar como ser humano, primeiro precisa garantir o acesso material à sua própria subsistência. Portanto, evidencia-se que “a condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDR, 2010, p. 8).

A obra, por sua vez, “é a atividade correspondente à não naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, [...] [que] proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (Arendt, 2010, p. 8). Dentro dessa perspectiva, sua função é sobreviver e transcender todas as necessidades biológicas. Ademais, levando em conta o fator durabilidade, as obras de arte têm um caráter superior aos demais objetos, posto que sua permanência no mundo transcende gerações; portanto, são o que há de mais mundano entre todas as coisas. Com efeito, nos termos da

¹¹ Arendt (2010, p. 7) ilumina: “A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem o intermédio 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, é especificamente a condição – não a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”.

própria autora, “a condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]” (Arendt, 2010, p. 8).

Entretanto, sob o jugo de uma ordem social norteada pelo consumismo, a qual separa as atividades conforme sua necessidade e em termos de utilidade, nem mesmo a “obra” do artista escapa ao crivo da sociedade capitalista. Dessa maneira, o arcabouço cultural foi reduzido à categoria de divertimento, isto é, parte do ciclo biológico humano, perdendo, assim, sua essência secular. À vista disso, Arendt (2010, p. 158-159) salienta:

A emancipação do trabalho não resultou em uma equiparação dessa atividade a outras atividades da *vita activa*, mas em seu predomínio quase incontestável. Do ponto de vista de ‘prover o próprio sustento’, toda atividade não relacionada com o trabalho torna-se um ‘passatempo’.

No contexto histórico da Antiguidade ocidental, as necessidades humanas, que fazem parte do ciclo biológico e são consideradas vitais, foram encaradas como um tipo de violência imposta ao indivíduo. Essa mentalidade fez com que o povo grego enxergasse as tarefas domésticas, essenciais para pôr fim às necessidades mais elementares do dia a dia, como algo que só poderia ser equiparado à tortura¹² na medida em que privariam o homem da vida pública. Dessa maneira, por muito tempo, os antigos cidadãos justificaram o uso da força bruta, da guerra e até mesmo argumentaram em favor da escravidão com o intuito de colocar os vencidos a serviço dos vencedores. Com efeito, foram capazes de fazer sobressair a vida pública e manter a necessidade em suspenso durante o mais longo período de que se tem registro na história da humanidade (Arendt, 2010, p. 160).

¹² Hannah Arendt (2010, p. 98) destaca que a origem etimológica da palavra trabalho possui elementos, que se relacionam, mesmo que indiretamente, à tortura: “[no] latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de ‘trabalho’ têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (cf. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854 ss., e Lucien Fèbre, ‘*Travail: évolution d’un mot et d’une idée*’, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1, 1948)”.

Arendt (2010) destaca que Karl Marx (1818-1883) já havia previsto o risco de que a emancipação do trabalho na Modernidade não só fracassasse em instaurar uma era de liberdade para todos, mas, para além disso, acabasse por submeter, pela primeira vez, toda a humanidade ao domínio implacável da necessidade. Sendo assim, ao insistir que o objetivo de uma revolução não podia ser a já alcançada emancipação das classes trabalhadoras, o filósofo apontava para o fato de que o ponto salutar da questão seria a liberação do indivíduo em relação ao trabalho (Arendt, 2010, p. 162). Ou seja, o cerne do debate continua sendo a libertação do ser humano das amarras da necessidade, o que significaria, em última análise, a autonomia em relação ao consumo.

Embora tenham olhado a sociedade capitalista sob perspectivas diferentes, tanto Marx quanto Arendt têm em comum o fato de que ambos se ancoraram nos conceitos tradicionais da *polis* pré-filosófica – presentes na tradição de pensamento ocidental – para a fundamentação de suas teorias, mas também é nítido que ambos são cômicos e adotam como parâmetro as tendências inerentes às suas épocas históricas; isto é, a realidade concreta de seu tempo. Além do que, os dois pensadores ganharam notoriedade e tornaram-se referências nos quesitos de perceber, investigar, analisar e problematizar as características fundamentais da realidade tanto da época moderna, no caso de Marx, quanto na contemporaneidade, no caso de Arendt.

No diálogo com a argumentação marxiana, a pensadora alerta para o fato de que os dois estágios, trabalho e consumo, ambos partes do ciclo biológico da vida¹³, podem passar por uma inversão “até o ponto em que quase toda a ‘força de trabalho’ humana seja gasta em consumir, acarretando o grave problema social do lazer” (Arendt, 2010, p. 163). Nessa perspectiva, a questão desponta na

¹³ De acordo com Aguiar (2010, p. 188), em decorrência dessa inversão, “a reprodução [se transformou] na categoria central e a vida no bem supremo na modernidade. Controlar, reproduzir e prolongar a vida tornou-se o centro de todos os investimentos da civilização ocidental. O preço foi o abandono da vida como uma categoria mundana. Poderíamos dizer que a obra *A condição humana* (1958) examina exaustivamente o processo de substituição do mundo pela vida. Essa biologização das esferas da existência destrói as condições mundanas e plurais, torna-se a regra da organização uniformizada e padronizada dos homens e nega o mundo como regra de organização política da pluralidade humana”.

organização social contemporânea e na problemática de como proporcionar um período de tempo suficiente para manter intacta a capacidade para o consumo inerente à sociedade capitalista, levando em conta as longas jornadas de trabalho e a exaustão diária. Na esteira desse entendimento, Odílio Alves Aguiar (2011, p. 188) infere que

[...] Arendt afirma que a era moderna realiza a glorificação do trabalho (*labor*) em detrimento da obra (*work*) e da ação (*action*). Isso significou que o conjunto das atividades humanas é, agora, avaliado a partir dos critérios com os quais se ponderava a atividade do trabalho e sustentava a vida. Essa mudança na hierarquia das atividades humanas no interior da *vita activa* provocou a fixação do homem na atividade do trabalho e sua transformação em *animal laborans*. Por essa razão, as demais atividades, antes tidas como superiores (a arte, a política, a filosofia, a religião e as ciências), tiveram de se render ou resistir aos critérios da laborização e funcionalização em tempos de prevalência da vida nua.

A economista e filósofa Eugênia Sales Wagner (2018), em seu livro *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*, contrapõe o pensamento dos dois autores citados, buscando um limiar para pensar o mundo do trabalho contemporâneo à luz das reflexões propostas pelos dois teóricos, constituindo-se em uma contribuição relevante para a temática em questão. Nesse sentido, Wagner (2018, p. 190-191) afirma:

Porque o *animal laborans* ocupou o espaço público no mundo moderno, um óbice à criação de uma esfera pública livre – o que existe são apenas ‘atividades privadas exibidas em público’ –, o perigo, para Arendt, é que, uma vez abolida a necessidade e, a exemplo da utopia de Marx, restem tão somente os *hobbies* como ocupação para os homens, ‘atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo’. Além disso, uma vez que a crença de Marx na sociedade utópica estava associada, também, à ideia de que, uma vez conquistadas as horas vagas não destinadas à dor e ao esforço do labor, o *animal laborans* se dedicaria a atividades ‘superiores’.

Todavia, no âmbito das considerações arendtianas, “o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites” (Arendt, 2010, p. 165). Outrossim, o consumo não se limita a uma determinada esfera da existência humana, mas é, hoje em dia, generalizado,

tornando-se parte das relações sociais. Por conseguinte, o risco iminente delineado pela pensadora é a possibilidade de que, nesse cenário, nenhum objeto do mundo esteja a salvo do utilitarismo e da consequente aniquilação por meio desse processo (Arendt, 2010, p. 166). Porém, a problemática está posta no que concerne à abolição da necessidade no mundo moderno, visto que a produção de lazer torna-se um modo de fatigar a força produtiva humana, baseando-se na ilusão de uma filosofia mecanicista, que equipara a força de trabalho a qualquer outra energia, que não pode ser perdida (Arendt, 2010, p. 165). Além do que, “o lazer no mundo moderno é, no entanto, apenas uma extensão do consumo moderno” (Wagner, 2018, p. 191).

Portanto, a reflexão proposta por Arendt consiste em admitir que o triunfo do mundo contemporâneo sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans*¹⁴ foi admitido na esfera pública. Entretanto, enquanto este continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro espaço público, mas apenas atividades do âmbito particular externalizadas na vida comum. Com efeito, o êxito do *animal laborans* configura uma inversão das atividades humanas fundamentais, que se reflete no que concerne tanto ao político quanto ao social, como nos alerta a pensadora: “o resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas” (Arendt, 2010, p. 166).

Considerações finais

No âmbito das análises desenvolvidas por Hannah Arendt, não haveria uma mera transitoriedade linear temporal, puramente cronológica, vazia e unidirecional, mas sim a confrontação histórica entre um passado inconcluso e irrefletido – no que se refere às experiências e acontecimentos políticos – e um futuro sempre em aberto, no qual se nutrem as formas de vida comum e se

¹⁴ Sobre a exaltação da atividade do trabalho e o consequente triunfo do *animal laborans* em Arendt, Adriano Correia (2006, p. 337) observa que é possível identificar que esse êxito logrado sustenta a primazia do “consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade”.

revitalizam as possibilidades de compartilhamento democrático do mundo (Alves Neto, 2022, p. 8). À vista disso, Arendt dedicou-se, incansavelmente, ao esforço de “pensar o que estamos fazendo”, à reflexão sobre o sentimento de pertencimento ao mundo e à importância do raciocínio mediante as terríveis manifestações decorrentes do desaparecimento deste mundo partilhado, que ela acreditava ser responsabilidade de todos conservar.

A pensadora, de origem judaico-alemã, não se intimida pela tarefa hercúlea de buscar, nos primórdios da *polis* grega, um fio condutor, que permeie a relação entre a origem da sociedade, a sociedade burguesa, desembocando na sociedade massificada – com o desaparecimento das fronteiras entre os espaços público e privado –, a cultura de massas e a consequente sociedade moldada pelo consumo desenfreado. Tudo isso sem negligenciar o fato de que a organização de movimentos totalitários – vislumbrando a ascensão do regime totalitário ao poder – só se torna possível em um cenário de destruição da esfera política, da individualização extrema dos sujeitos, além de um potente e impiedoso processo de massificação.

Nesse ínterim, torna-se ainda mais digno de nota o empreendimento da autora na incursão para compreender como se dará a relação entre a sociedade de massas e a cultura. Dessa maneira, Arendt aponta, como cerne da questão, o fato de que a indústria de entretenimento, à vista de que seus produtos se extinguem com o consumo, precisa oferecer, constantemente, novas mercadorias para suprir as crescentes demandas. Esse fato torna imprescindível que a indústria se apodere de todo o arcabouço cultural já produzido, alterando sua essência, para ser facilmente consumido pelas massas ávidas por diversão (Arendt, 2009, p. 259).

Todavia, sob a ótica da erudita, o que caracteriza a obra de arte como fenômeno próprio da cultura é o fato de que esta não é usufruída como bem utilitário ou gasta como objeto de uso no ciclo biológico. Contudo, deve ser deliberadamente removida do processo de consumo, do afã utilitarista e, portanto, isolada da esfera das necessidades da vida humana, para obter a validade, que lhe é própria. Ademais, sob a luz do pensamento arendtiano, essa

remoção é a chave de todo o processo de valorização da arte. Somente quando é feita, a cultura, em sentido específico, passa a existir.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Odílio Alves. *A Questão Social em Hannah Arendt*. São Paulo: Transformação, formação e ação, 2004.

AGUIAR, Odílio Alves. *Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, p. 179-195, Rio de Janeiro: 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Por que ler Hannah Arendt hoje?* In: ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). *Por que ler Hannah Arendt hoje? (Apresentação)*. 1 ed. Rio de Janeiro: VIA VERITA, 2022.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

CAMPOS, João Pedro de Andrade. *A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos: uma reconstrução sobre o amor mundi*. 2019. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

GIAROLA, Shênia Souza. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

OLIVEIRA, José Luiz. *A faculdade do juízo no pensamento político de Hannah Arendt*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *Uma análise da Sociedade de Massa a partir da perspectiva de Hannah Arendt*. *Saberes Interdisciplinares*, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 61–77, 2010.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *A Cultura e a Obra de Arte na Filosofia Política de Hannah Arendt: sinais da estabilidade do Mundo*. *Síntese Revista de Filosofia*, v.44, p. 5-18, 2017.

SCHIO, Sônia Maria. *Arendt e a Educação em uma “Sociedade de Massa”*. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)*, [S. l.], n. 8/9, p. 14–22, 2011.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. Cotia: Ateliê Editorial, 2018.