

**Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Ciências Sociais Aplicadas
Departamento de Ciências Administrativas
Programa de Pós-Graduação em Administração - PROPAD**

Newton Claizoni Moreno de Melo

**Que farei com este trabalho? Um discurso
(arendtiano) sobre trabalho e sentido**

**Recife
2023**

NEWTON CLAIZONI MORENO DE MELO

**QUE FAREI COM ESTE TRABALHO? UM DISCURSO (ARENDTIANO) SOBRE
TRABALHO E SENTIDO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Administração. Área de concentração: Administração

Orientadora: Profa. Dra. Débora Coutinho Paschoal Dourado

Recife
2023

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Ciências Sociais Aplicadas
Programa de Pós-Graduação em Administração - PROPAD

**QUE FAREI COM ESTE TRABALHO? UM DISCURSO (ARENDTIANO) SOBRE
TRABALHO E SENTIDO**

Newton Claizoni Moreno de Melo

**Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Administração
da Universidade Federal de Pernambuco e aprovada em 19 de maio de 2023.**

Banca Examinadora:

Débora Coutinho Paschoal Dourado, doutora, UFPE (Orientadora)

Diogo Henrique Helal, doutor, UFPE (Examinador Interno)

Elisabeth Cavalcante dos Santos, doutora, UFPE (Examinadora Externa)

Janaynna de Moura Ferraz, doutora, UFRN (Examinadora Externa)

Milka Alves Correia Barbosa, doutora, UFAL (Examinadora Externa)

*A Laura,
que veio ao mundo
para que houvesse um começo*

AGRADECIMENTOS

“Convivi com muita gente culta e se não aprendi tudo o que devia, pelo menos, o que podia.”

Silvestre, o sapateiro; personagem de José Saramago em *Claraboia*¹

Teses são obras que materializam feitos e ditos memoráveis na biografia de seus autores. Mas como toda obra, sua feitura requer que o autor se afaste do mundo, das pessoas que ama e de muitas das responsabilidades cotidianas da vida adulta. Outras pessoas precisam assumir essas tarefas. Não é justo, mas assim são as coisas.

Foi assim também na vida de um garoto de Tejipló que um dia, talvez tarde demais, sonhou em se doutorar. Por isso tenho tanto (e a tantos) a agradecer.

Aos meus pais, por todo o apoio e incentivo que sempre recebi e, mais recentemente, pelo tanto que fizeram para que eu tivesse alguma estabilidade durante esses anos de estudo.

À minha irmã Débora, por me ajudar a planejar todos os passos de minha caminhada acadêmica.

À minha esposa, Renata, por “apascentar minha ovelhinha” e por manter nosso amor firme e inabalável durante esses longos anos de minha formação.

À minha filha Laura, que desde o nascimento sacrificou a atenção paterna, dirigida à academia. Só nós sabemos, minha filha, o quanto minhas escolhas custaram a você. Saiba, no entanto, que eu te amo mais que minha própria vida.

À professora Débora Dourado, orientadora serena e generosa, por me incentivar a pensar com liberdade. É um prazer e um privilégio tê-la como exemplo pessoal e profissional e poder chamá-la de amiga.

Aos meus professores, por compartilharem comigo, cada um a seu modo, saberes e paixões que foram incorporados e traduzidos em minhas próprias ideias e atitudes para com a vida intelectual.

Aos colegas do Observatório, grupo de pesquisas conduzido com carinho e zelo pela professor Débora, particularmente a Angélica e Francisco que tanto e de tantas formas se dispuseram a me ajudar.

Aos colegas que me acolheram na turma 15 do doutorado, especialmente a Luana e Géssika por me ouvirem e me incentivarem sempre que precisei de um ouvido amigo.

Aos meus examinadores, de todas as fases do doutorado, pelas críticas e contribuições sempre feitas a partir de um olhar generoso.

Por fim, à CAPES, pelo fundamental apoio financeiro durante os anos do doutoramento.

¹ SARAMAGO, 2011a, p. 204.

O mistério das coisas, onde está ele?
Onde está ele que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
Que sabe o rio disso e que sabe a árvore?
E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas,
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.

Porque o sentido oculto das coisas
É elas não terem sentido oculto nenhum,
É mais estranho do que todas as estranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os filósofos,
Que as coisas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada a compreender.

Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: –
As coisas não têm significação: têm existência.
As coisas são o único sentido oculto das coisas.

Alberto Caeiro em *Ficções do Interlúdio*²

² CAEIRO, Alberto [Fernando Pessoa], 2016b, p. 54-55.

RESUMO

Este estudo tem como objeto a noção de sentido do trabalho. Não pretende dizer *qual é* o sentido do trabalho, mas refletir sobre *o que* pode ser isso. Faço isso a partir da fenomenologia da *vita activa* de Hannah Arendt, na qual ela demonstra como as três atividades humanas fundamentais – o labor, a obra e a ação – foram historicamente subsumidas a uma noção empobrecida de trabalho-labor, resultando no modo de vida conformado, inautêntico e irrefletido do homem moderno. Como ponto de partida, postulo que esse empobrecimento da noção de trabalho e suas consequências correspondem a uma noção também empobrecida de sentido do trabalho, onde o trabalho está reduzido ao labor – como já demonstrou Arendt – e o sentido está reduzido ao significado. A partir dessa demonstração, reflito sobre como a compreensão e a recuperação das atividades da obra e da ação, juntamente com seus respectivos “espaços de sentido” [*spaces of meaning*], pode nos ajudar a compreender melhor a crise de sentido do trabalho experimentada desde a modernidade e também ampliar a noção de sentido do trabalho, permitindo que seja experimentado por cada pessoa como um projeto e uma memória próprios.

Palavras chave: Sentido do trabalho. Significado do trabalho. *Vita activa*.

ABSTRACT

This study is about the very notion of meaning of work. It does not intend to say *which* is the meaning of the work, but to reflect on *what* it might be. It does so based on Hannah Arendt's phenomenology of *vita activa*, in which she demonstrates how the three fundamental human activities – labor, work and action – were historically subsumed under an impoverished notion of labor, causing the conformed, inauthentic and thoughtless life of modern man. As a starting point, I postulate that this impoverishment of the *vita activa* and its consequences correspond to an equally impoverished notion of the meaning of work, where the *vita activa* is reduced to labor – as Arendt has already demonstrated – and meaning is reduced to shared discourses. Then, I reflect on how the understanding and recovery of the activities of the work and the action, together with their respective “spaces of meaning”, can help us to better understand the crisis of meaning of work experienced since modernity and also to expand the notion of the meaning of the work, allowing it to be experienced by each person as a project and a memory of their own.

Keywords: Sense of work. Meaning of work. *Vita activa*.

SUMÁRIO

Apresentação: uma tese incômoda	10
1 Sentido do trabalho: uma memória e um projeto	17
1.1 Hannah Arendt e o sentido do trabalho: um encontro de leituras	21
2 Arendt, a condição humana e os espaços de sentido	24
2.1 A condição humana: labor, obra e ação	26
2.2 Labor, obra e ação e seus respectivos Espaços de sentido	29
2.2.1 O labor e seu espaço de sentido	30
2.2.2 A obra e seu espaço de sentido	33
2.2.3 A ação e seu espaço de sentido	36
3 Examinando a teorização gerencialista sobre (a crise do) sentido do trabalho	40
3.1 Um exame da perspectiva gerencialista sobre sentido do trabalho	43
4 Agravando a impensabilidade do sentido do trabalho	50
4.1 Trabalho: um relato da queda	51
4.2 O sentido do trabalho como símbolo de uma ausência	57
4.3 Significados do trabalho: o sentido fabricado	60
4.4 Sentido do trabalho, natalidade e memória	66
5 Epílogo: o que estamos fazendo?	74
Referências	80

APRESENTAÇÃO: UMA TESE INCÔMODA

Para ter de uma ciência uma ideia um tanto exata, é necessário tê-la praticado e, por assim dizer, tê-la vivido. Isso porque, de fato, ela não cabe por inteiro nas poucas proposições que demonstrou definitivamente. Ao lado dessa ciência atual e realizada, há outra, concreta e viva, que em parte se ignora e ainda se busca: ao lado dos resultados adquiridos, há as esperanças, os hábitos, os instintos, as necessidades, os pressentimentos, tão obscuros que não podemos exprimi-los com palavras, mas tão poderosos que, por vezes, dominam toda a vida do cientista. Tudo isso ainda é ciência. É até mesmo sua melhor e maior parte, porque as verdades descobertas são em número bastante pequeno, se comparadas com as que falta descobrir; e, por outro lado, para possuir todo o sentido das primeiras e compreender tudo o que nelas está condensado, é necessário ter visto de perto a vida científica enquanto ela ainda se encontra em estado livre, isto é, antes que se tenha fixado sob a forma de proposições definidas. Senão ter-se-á a letra, não o espírito. Cada ciência possui, por assim dizer, uma alma que vive na consciência dos cientistas. Apenas uma parte dessa alma toma um corpo e formas sensíveis. As fórmulas que as exprimem, por serem gerais, são facilmente transmissíveis. Mas o mesmo não se dá nesta outra parte da ciência, que nenhum símbolo traduz externamente. Aqui, tudo é pessoal e deve ser adquirido por uma experiência pessoal.

Émile Durkheim em *Da Divisão do Trabalho Social*³

Muitas ideias nascem de incidentes pessoais ordinários, acontecimentos que de repente mostram-se prenes de sentidos e nos levam a intuir algo que só se tornará compreensível depois muita reflexão, quando não de laboriosa pesquisa. Normalmente não é recomendável compartilhar esses incidentes, nem os caminhos (por vezes sinuosos) percorridos por nossos pensamentos até encontrarem sua forma final. Que o extraordinário surja do ordinário é algo pouco apreciado pelas audiências, em geral mais bem dispostas quanto àquilo que lhes parece familiar e, principalmente, metódico (ARENDR, 2018, p. 201-202; 1961, p. 53). Minhas leituras e reflexões, porém, têm me mostrado que tudo o que é significativo é feito também de projetos e memórias, inclusive o “jogo” da ciência (LYOTARD, 2020, p. 48). Por isso, aqui estou eu desenhando o arco que liga meu projeto à sua memória para, em seguida, fazer meu “lance” nesse jogo.

Recuperarei essa memória a partir do final de 2018. Eu estava então finalizando uma dissertação de mestrado que consistiu em verificar como algumas categorias marxianas se apresentavam em um contexto contemporâneo de significação do trabalho. Durante dois anos estive envolvido com os principais escritos de Marx – seus artigos do início da década de 1840, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã*, *A Miséria da Filosofia*, a

³ DURKHEIM, 2010, p. 378.

Contribuição à Crítica da Economia Política, os volumes de *O Capital*, parte de sua correspondência e algumas obras sobre sua vida e suas ideias. Ainda acho que Marx é responsável pelo feito nada desprezível de descrever a lógica do capitalismo, algo que até seus críticos honestos reconhecem, mas terminei o mestrado incomodado com o que me parecia uma ênfase unilateral do marxismo e com as (im)possibilidades que ele oferecia para superar aquilo que me parecia um dos grandes desafios diante do campo de estudos da administração: compreender o sentido do trabalho e a sua crise contemporânea.

Foi aí que, durante uma dessas longas esperas no aeroporto, comprei como passatempo um exemplar do *18 Brumário de Luís Bonaparte*. Na página de abertura, li, da pena do próprio Marx, que “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.” (MARX, 2007, p. 9). Cheguei reflexivo àquele ponto final. Eu sentia que a tradição marxista enfatizava o aspecto estrutural daquela dialética – isto é, o fato de que não fazemos nossa história como queremos – mas esquecia algo que o mesmo Marx deixava escapar: que ainda assim *fazemos* nossa própria história.

Naquele momento eu soube o que me incomodava. Eu sentia falta de uma teorização sobre o sentido do trabalho que não capitulasse à ideia de um ser humano completamente determinável, mas que mostrasse que a “vontade de sentido” (FRANKL, 2006) e a capacidade de construí-lo subsistem *apesar* das estruturas e dispositivos de dominação e conformidade – não raro estruturas e dispositivos *administrativos*.

Passei então a buscar *identificar a relação entre sentido do trabalho e a ação humana*, reconhecendo que as pessoas, dentro de suas possibilidades concretas, ainda lutam para afirmar e realizar o que antecipam em sonhos que não são “nem tolos nem vãos.” (ARENDRT, 2016, p. 2).

Olhando para trás, vejo que essa busca já estava em minha nascente produção intelectual a partir da qual também venho participando, modesta e ativamente, do debate sobre sentidos e significados do trabalho. Meu primeiro estudo publicado explorou como os trabalhadores de um *cluster* de tecnologia elaboram sentido para seu trabalho na forma de uma saga (MELO; DOURADO, 2018). Em outro texto, recusei a ideia reificada de organização como coisa-em-si, sugerindo que ela deveria ser compreendida como um agir humano concertado e como construção de sentido para o trabalho (MELO; DOURADO; MENDONÇA, 2018). Por fim, sustentei, a partir da teoria sobre o *job crafting*, que o sentido do trabalho é composto tanto por cognição quanto por ação (MELO; DOURADO; ANDRADE, 2021). Tateei em busca de uma

formulação para a noção de sentido do trabalho que incluísse o agir até entender que, para encontrar essa noção, precisaria discuti-la conceitualmente, como neste estudo.

Dediquei então três anos (dois dos quais estive isolado por conta da pandemia de Covid-19) para revisitar e incorporar novas bibliografias ao meu repertório, recolhendo material para minhas reflexões. Naturalmente, sou tributário de tudo o que li, mas destaco *A Loucura do Trabalho*, de Christophe Dejours, onde aprendi que, se quisesse deixar de lado “os esquemas de padrões comportamentais, a economia dos gestos repetidos, as falhas do comportamento produtivo, ou o aumento das performances” precisaria priorizar “o ponto de vista dinâmico, a vivência *hic et nunc*, o *dasein* – para retomar os autores existencialistas alemães” (DEJOURS, 1992, p. 12-13); *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*, de Berger e Luckmann, que me esclareceu sobre a dimensão institucional do sentido (terreno dos significados) e me mostrou, num relato analítico exemplar, sua interdição na sociedade moderna; e *Trabalho e Identidade em Tempos Sombrios*, de Pedro Bendassolli, o retrato mais claro e completo que conheço sobre as vicissitudes de nossa relação subjetiva com o trabalho (nos momentos de maior confiança, gosto de pensar que a descrição de Bendassolli sobre a “queda” do trabalho e a fragmentação de seus *ethos* são o terreno onde germinaram algumas de minhas próprias ideias).

O último elo – aquele que me indicaria os últimos passos na direção do meu objetivo – encontrei ao reler com olhos renovados o livro *A Condição Humana*, de Hannah Arendt. Essa releitura me mostrou como a experiência da perda de sentido do trabalho pode ser a expressão do conformismo e da irreflexão que se instalam quando certos modos de agir e de ser somem do horizonte humano (algo cujo determinismo das teorias a respeito do assunto apenas reitera). A fenomenologia da *vita activa* de Arendt, que, coincidentemente ou não, também teve como ponto de partida o exame crítico das ideias de Marx, abriu meus olhos para a possibilidade de uma nova noção de sentido do trabalho que reconhece o ser humano como um pronunciador de palavras e um realizador de feitos. Eu havia encontrado um caminho possível entre o sentido do trabalho e a ação humana, o caminho da minha tese.

E aqui está a tese. Uma tese incômoda, eu sei, porque diferente do modelo típico das teses em administração. Nunca houve à minha frente testes de relações entre variáveis para fazer, novos esquemas teóricos a propor ou mesmo alguma probabilidade de que meu estudo sugerisse intervenções administrativas para gerenciar o sentido do trabalho nas organizações – ainda que, como me falou um professor do programa, nada nos diga que uma tese *precise* ter qualquer uma dessas coisas. Em vez disso, minha tese problematiza e enriquece a própria noção de sentido do trabalho, uma noção que, como tantas outras, sempre permaneceu mais ou menos fixa e inquestionada enquanto serve de fundamento tanto para o senso comum quanto para os

próprios conceitos e constructos acadêmicos (FINK, 1981; BARROS, 2016). Em outras palavras, minha tese não “articula” nenhuma teoria (para usar as palavras de Kuhn), mas sim “agrava a impensabilidade” (ARENDDT, 2019, p. 285) da noção de sentido do trabalho, e isso exige de mim e de meus leitores a capacidade de viver em um mundo desordenado (KUHN, 2017, p. 161) e até de suportar o incomensurável (LYOTARD, 2020, p. xvii) antes de poder concluir algo.

Adicionalmente, pela sua natureza, este estudo não dialoga com os relatos de pesquisa sobre o sentido do trabalho, elaborados precisamente com base naquelas noções (in)questionadas, mas sim com aquelas obras que refletem sobre a experiência com o trabalho de maneira mais profunda, abstrata e especulativa. No curso de minha exposição, apoio-me em Marx, Durkheim, Weber, Berger e Luckmann, Lyotard, Bendassolli e, principalmente, Hannah Arendt. Por isso mesmo, a universalidade com que tratamos – eu e minhas referências – o tema pode incomodar alguns leitores. Dito de maneira clara: o modo de discurso [*mode of discourse*] característico deste estudo é universalizante e deslocalizado, como é da natureza das abstrações, e sua principal interlocução são as ideias de uma filósofa que nasceu e desenvolveu seu trabalho num período histórico e em lugares diversos dos meus e possivelmente da maioria de meus leitores. Se essa for uma questão, peço apenas que considerem que, mesmo para pensar a localização de uma ideia – neste ou naquele lugar – é preciso uma noção abstrata e universal de “lugar”. Como Hegel, um dos pensadores mais universalizantes, afirmou: a linguagem é sempre terreno do universal.

Outro incômodo diz respeito ao método. Assim como a Arendt, sempre me inquietou o fato de que, nos debates acadêmicos, “os problemas metodológicos tendam a ofuscar as questões mais fundamentais” (ARENDDT, 1961, p. 53, tradução minha). Como a maior parte dos estudos possui caráter empírico, isso não chega a ser um problema, tendo em vista que, nesse tipo de estudo, o postulante apresenta as hipóteses a serem testadas (ou mesmo algo como perguntas norteadoras em um estudo qualitativo), os protocolos de coleta e análise de dados, e os critérios a serem empregados em certas decisões importantes. Feito isso, resta ao pesquisador executar o plano aprovado e lidar com os imprevistos que naturalmente ocorrem em empreendimentos desse tipo. Nesse contexto, mas apenas nesse, é compreensível que a competência do pesquisador seja julgada por sua capacidade de antecipar as questões, elaborar um plano e segui-lo à risca. Em tais pesquisas, ainda que os resultados exatos nem sempre sejam previamente conhecidos, o *horizonte* de possibilidades desses resultados é sempre antecipado graças à especificação dos ingredientes discriminados no projeto, notadamente na teoria e no

método. “A ciência normal”, como lembra Kuhn, “não se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; e quando é bem-sucedida não os encontra.” (KUHN, 2017, p. 127).

Um estudo conceitual, como este, não é assim. Especulativo por natureza, ele não se desenvolve pela aplicação competente de um método, mas principalmente pela força da imaginação, ainda que “imaginação disciplinada” (WEICK, 1989; LYOTARD, 2020, p. 94; 108), um aborrecimento para quem espera apenas novidades previsíveis. No entanto, pouco mais do que isso pode oferecer quem se propõe a refletir sobre algo. O processo de reflexão não pode ser reportado da mesma maneira que um estudo empírico (FINK, 1981, p. 58), e seu produto, o ensaio, é apenas um veículo através do qual se espera que o leitor-pensador acompanhe a mente do pensador-escritor. Como disse Karl Jaspers (orientador e interlocutor de Hannah Arendt) os questionamentos mais extremos dependem de “uma solidariedade incomparável na peleja [*struggle*] da comunicação. [...] Ela [a solidariedade] limita a peleja [*struggle*] à comunicação existencial, que é sempre o segredo de dois” (JASPERS, 1970, p. 60-61, tradução minha).

No fundo, este estudo é um exercício da fenomenologia hermenêutica de Hannah Arendt. No entanto, parece-me que se alguém deseja ir “às coisas”, como diz o lema do fenomenologista, o melhor a fazer não é buscar abrigo nos procedimentos metodológicos, mas indicar claramente a questão-problema e a pertinência da reflexão proposta. Tanto mais se quiser guardar alguma coerência com uma pensadora, que “teria elogiado e encorajado a perigosa tarefa de pensar, não importa onde ocorresse.” (SCOTT; STARK, 1996a, p. ix, tradução minha).

Por fim, sempre se perguntará pela pertinência e pelo valor de uma tese assim (tanto mais num programa de pós-graduação em administração!). Aí bastará lembrar que foi através da organização do trabalho que a administração fez sua aparição a partir da virada do século XIX para o século XX (BRAVERMAN, 1998) e que as ideias que estiveram na base dessa aparição, tais como as formulações de Taylor, Ure, Ford, Fayol e Barnard, foram tentativas de dar alguma cientificidade à busca pela organização eficiente do *trabalho* e ao controle do *trabalhador* (MARDSEN; TOWNLEY, 1996). Os saltos de produtividade alcançados pelo taylorismo e pelo toyotismo, por exemplo, não vieram apenas da introdução de um novo maquinário, mas também da alteração dos métodos de trabalho e da mobilização dos trabalhadores, inclusive a partir da compreensão e manipulação de suas relações subjetivas com o trabalho. Assim, não seria despropositado concluir que a administração, como uma tecnologia de organização do trabalho, e seu campo de estudos, que tem como um de seus objetos

privilegiados de atenção a relação entre as pessoas e seus trabalhos, naturalmente se interesse pelo sentido do trabalho.

Isso fica ainda mais evidente quando se considera a trajetória da organização administrativa do trabalho ao longo dos séculos XX e XXI. À medida que as transformações produtivas tornaram o trabalho tecnicamente mais complexo e, aparentemente, menos determinado do que aquele originalmente dividido pela escola da administração científica, tornou-se ainda mais importante compreender as experiências subjetivas dos trabalhadores. Infelizmente, porém, isso foi feito apenas no que se refere à sua relação com a organização e não com o seu trabalho de maneira geral. Os estudos prototípicos da área da administração, e mesmo de outros campos do saber, nunca conseguiram evitar o olhar utilitarista nem o viés manipulatório e alienante sobre o trabalhador, sempre reduzido a uma variável da própria organização. Assim, as teorizações sobre o sentido do trabalho passaram a refletir o interesse dos empregadores enquanto retrataram os trabalhadores como seres inativos quando não como ignorantes, incapazes, preguiçosos, desonestos, infantis, agitadores, desinformados e até mesmo estúpidos – como via Taylor –, ao mesmo tempo em que delimitavam claramente uma oposição entre “nós”, os administradores, e “eles”, os trabalhadores.

A administração concebeu a relação do trabalhador com seu trabalho como uma questão a ser equacionada e solucionada, ou seja, administrada. Então, se, por um lado, a administração está diretamente ligada ao trabalho e aos trabalhadores, por outro lado não procura compreendê-los *per se*. Tipicamente, para a administração, os trabalhadores não são sujeitos, e suas relações com o trabalho são sempre uma variável situada de maneira instrumental em função de outros objetivos, notadamente a busca de preditores de desempenho na execução de tarefas e de vinculação à organização (NORD; FOX, 1999). Tal abordagem despolariza os saberes e práticas administrativos convertendo-os em imperativos impessoais de um objeto.

Mas esse ajuste dos meios com vistas em determinados fins não se processa sem consequências sociais amplas. Pelo contrário, a atuação da administração, tanto no seu exercício quanto na sua produção teórica, possui impactos políticos, sociais e individuais consideráveis. Essa posição é compartilhada pelo grupo de pesquisa do qual faço parte, o Observatório da Realidade Organizacional, do qual fizeram parte professores como Marcelo Milano Falcão Vieira e Cristina Amélia Pereira de Carvalho, e hoje liderado pela professora Débora Dourado. Na agenda desse grupo sempre houve esforços para compreender como as pessoas constroem sentido para o trabalho em contextos pouco usuais, o que certamente influenciou minha busca por uma noção de sentido como uma espécie de manifestação de autenticidade. Isso já é o bastante para que eu me considere um legítimo herdeiro de minha orientadora, mas o tempo me

mostrou também outra semelhança entre nossas visões. Como ela, não concebo administração um campo de estudos sobre as organizações (sobretudo organizações tratadas como entidade, como coisa-em-si) ou mesmo sobre seu desempenho. Penso que esse campo de estudos é, na verdade, sobre o agir humano concertado, seus pressupostos, seus efeitos, seus valores, e até mesmo seu desempenho. Cada uma das formas históricas assumidas por esse agir faculta ou interdita certas possibilidades, inclusive a possibilidade de se construir sentido sobre ele. É por isso que vemos o sentido do trabalho como um objeto de estudo legítimo da administração.

Se eu estiver certo quanto às questões acima, o valor desta tese deverá ser encontrado no incremento do valor heurístico da noção de sentido do trabalho, incremento a ser medido mais pelo poder revelador [*disclosive power*], pela plausibilidade e pela capacidade discriminante do meu discurso do que por qualquer outro parâmetro, inclusive sua coerência teórico-epistemológica, seu valor comunicacional [*communicative value*] ou mesmo sua veracidade (LYOTARD, 2020, p. 11; MORAN, 2002, p. 318).

Isso é o que apresento: um discurso (de inspiração arendtiana) sobre trabalho e sentido. Tal discurso, como qualquer outro que se reconheça fruto da reflexão humana (e não que se suponha, mesmo que implicitamente, um discurso revelado e, portanto, absoluto, como se as epistemes pudessem pensar a si mesmas) pretende apenas ser “uma chave de leitura ou um dispositivo renovador da inteligibilidade de um ou mais de um pensamento” (RAMOS, 2008, p. 318). Ou seja, se a ciência for mesmo como Lyotard a descreveu – um jogo onde os cientistas fazem seus lances na forma de pequenos relatos de invenção imaginativa (LYOTARD, 2020, p. 111) –, esta tese é apenas um modesto lance nesse jogo.

1 SENTIDO DO TRABALHO: UMA MEMÓRIA E UM PROJETO

A ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.

Hannah Arendt em *A Condição Humana*⁴

Este estudo tem como objeto a noção de sentido do trabalho. Não pretende, portanto, dizer *qual* é o sentido do trabalho nem operacionalizá-lo em variáveis que identifiquem e meçam sua relação com outros constructos. Pretende sim refletir sobre *o que* pode ser isso a que chamamos sentido do trabalho, compreendendo como essa noção está estabelecida; problematizando a maneira como informa expectativas e práticas sociais, particularmente certo conjunto de reflexões acadêmicas sobre o tema; e, por fim, apresentando-a sob uma nova luz.

Durante a maior parte do tempo, essa reflexão situar-se-á em referência à fenomenologia da *vita activa* de Hannah Arendt, exposta principalmente em seu livro *A Condição Humana*, de 1958. Nesse texto, Arendt mostra como as três atividades humanas – o labor, a obra e a ação –, “fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra” (ARENDDT, 2016, p. 9), deram lugar a uma noção empobrecida de trabalho-labor e como isso resultou no modo de vida estereotipado, inautêntico e irrefletido do homem moderno.

Como ponto de partida, postulo que esse empobrecimento da noção de trabalho e suas consequências correspondem a uma noção também empobrecida de sentido do trabalho, onde o trabalho está reduzido ao labor – como já demonstrou Arendt – e o *sentido do trabalho* está subsumido ao seu *significado* – como demonstrarei adiante.

A distinção entre sentido e significado do trabalho vigente na academia remonta a Vygotsky (BENDASSOLLI, 2014). Para ele, sentido seria “a soma de todos os eventos psicológicos estimulados em nossa consciência pela palavra”, e significado seria, “uma dessas zonas do sentido, a mais estável e precisa.” (VYGOTSKY, 1986, p. 244-245, tradução minha). Mais tarde, Aleksei Leontiev (1978) partiria dessa distinção para desenvolver as noções de

⁴ ARENDT, 2016, p. 6.

significado cultural (znachenie) e *sentido pessoal (smysl)*, no contexto de sua teoria da atividade.

Por conta da influência vygotskiana que a psicologia do trabalho trouxe para a academia a partir da segunda metade do século XX – notadamente a academia brasileira –, consolidaram-se em português duas expressões diferentes, *que não são sinônimas*, e que se referem a conceitos distintos: *sentido do trabalho* e *significado do trabalho*. Sentido do trabalho refere-se àquilo que o indivíduo experimenta cognitivamente, sensorial ou emocionalmente (literalmente, aquilo que é sentido) em relação ao trabalho e a si mesmo (sua identidade) no trabalho; já o significado do trabalho refere-se a “uma cognição *social*, ou seja, uma interpretação *compartilhada* do mundo do trabalho, na qual estão envolvidos aspectos históricos, econômicos, políticos e culturais.” (BENDASSOLLI; GONDIM, 2014, p. 312, grifos meus).

Mas, se a distinção entre sentido e significado deve ser creditada a Vygotsky e Leontiev, o primeiro a retratar a subsunção do sentido do trabalho ao seu significado foi Max Weber. A ele pertence o mérito de apresentar ao mundo a descrição mais abrangente já feita até então de *como* o trabalho alcançou o posto de categoria social chave para a subjetividade do indivíduo moderno, algo que para Marx era um pressuposto ontológico fundamental e, para Durkheim, o resultado autoevidente da progressiva diferenciação da consciência individual e do alto grau de divisão do trabalho na modernidade.

Já ao tempo de Weber sabia-se que desde o fim da Idade Média tanto a organização política quanto as relações sociais subordinavam-se à organização do trabalho. Weber, no entanto, percebeu que, na proporção em que o trabalho crescera em importância, avançando sobre o terreno subjetivo (pensemos, por exemplo, na ampla adoção na Europa e na América do Norte de sobrenomes derivados de profissões), cresceu também a necessidade de sua legitimação ideológica, tanto mais que a religião predominante associava-o frequentemente à penitência.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber examinou como a Reforma instituiu uma verdadeira doutrina de “salvação pelo trabalho”, transformando-o na “mais elevada forma que a atividade ética do indivíduo pudesse assumir” (WEBER, 2003, p. 50). Essa nova ética deu ao trabalho uma dignidade nunca antes experimentada – a dignidade de uma vocação divina, de um dever para com o próprio Deus. Weber, então, demonstrou que, uma vez secularizada, tal ética ultrapassou as fronteiras do protestantismo, e se tornou parte indissociável, até mesmo necessária, da modernidade capitalista. O *ethos* fundamental dessa modernidade, disse Weber, é a ideia “pouco óbvia” de dever do indivíduo para com o trabalho,

“uma obrigação que se supõe que o indivíduo sinta, *e de fato sente*, em relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importa qual seja” (WEBER, 2003, p. 50).

Ora, quando fala em *ethos*, Weber refere-se à “autorrepresentação *coletiva* de um estilo de vida característico de um grupo de indivíduos” (SWEDBERG; AGEVALL, 2016, p. 125, tradução e grifo meus) que constitui a “mentalidade” geral dentro da qual os indivíduos podem pensar as motivações e o sentido de suas ações (MONTERO, 2012, p. 234). Então, quando Weber descreve o assentamento de um *ethos* do trabalho como “o que há de mais característico na ética social da cultura capitalista” (WEBER, 2003, p. 50), descreve, na verdade, a institucionalização de um “estoque” de significados sobre o trabalho – “padrões de significados, estabilizados provisoriamente na cultura, os quais agem como narrativas compartilhadas a respeito do valor, do papel do propósito, e da finalidade do trabalho na vida humana” (BENDASSOLLI; GONDIM, 2014, p. 132) – ao qual acorrem os indivíduos modernos em busca de padrões de inteligibilidade do mundo, condutas frente a diferentes situações, atitudes e identidades a serem produzidas no e pelo trabalho, isto é, de padrões para a elaboração de seu sentido.

Isso ilustra como, a despeito de termos desenvolvido conceitos distintos para tratar daquilo que experimentamos individualmente em relação ao trabalho – seu sentido –, e das representações que compartilhamos coletivamente sobre ele – seu significado –, há na relação entre esses dois conceitos uma premissa implícita e virtualmente inquestionada: a de que o sentido do trabalho é uma instância particular e até certo ponto coincidente com seus significados (BENDASSOLLI, 2006, p. 18). É isso que permite a Weber, por exemplo, afirmar que aquilo que “se supõe que o indivíduo sinta” em relação ao trabalho, ele “de fato sente”. Em suma, assumimos que o sentido sobre o trabalho é elaborado unicamente a partir dos conteúdos e representações fundamentais encerrados nos seus significados e, assim, talvez sem perceber, passamos a compreender o sentido do trabalho como *o próprio mundo que cada um encontra já pronto ao nascer* e que “se lhe afigura, ao menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele tem de viver.” (WEBER, 2003, p. 50).

Tudo indica que foi possível viver nesse mundo, de alguma forma, pelo menos até meados do século XX. Durante esse tempo, ainda que o espectro da falta de sentido tenha se feito sentir em algum grau, como tão bem denunciaram Marx e Durkheim, o “estoque” de significados sobre o trabalho permaneceu crível o suficiente para informar as percepções e disposições interiores dos indivíduos e organizar sua experiência com o trabalho. Recentemente, porém, ocorreu “um claro divórcio entre o que vamos dizendo e o que somos

capazes de sentir.” (SARAMAGO, 1996, p. 160). Como tantos⁵ já identificaram (inclusive Weber), a redução e a subordinação da multiforme racionalidade pré-moderna ao utilitarismo na modernidade tornaram insustentável a vinculação de cada campo institucional da sociedade, aí incluído o trabalho, às estruturas tradicionais de significado (BERGER; LUCKMANN, 2012; GLAZER, 1947). Nesse movimento, os significados, antes amplamente compartilhados, tornaram-se incapazes de suportar as mentalidades emergentes. Assim, os próprios processos de modernização e pluralização interditaram o acesso ao que antes servia de matéria-prima para a elaboração individual de sentidos, tornando crescentemente improvável encontrá-los em quaisquer repositórios institucionalizados de significados.

Essa situação foi agravada ainda pelo fato de o próprio “estoque” de significados ter se fragmentado em múltiplos “estoques”. Como demonstraram Peter Berger e Thomas Luckmann, refletindo sobre a questão de forma ampla, e Pedro Bendassolli, refletindo especificamente sobre o significado e o sentido do trabalho, agora, “concepções de vida significativa só são compartilhadas por pequenas comunidades” (WEIDENFELD, 2012, p. 9) e o significado do trabalho “enquanto *metanarrativa pública* na qual se associavam fidedignamente trabalho e identidade, está decomposto em vários *ethos*, cada um defendendo uma visão particular sobre *o que é o por que* trabalhar e qual a influência disso sobre a construção da identidade.” (BENDASSOLLI, 2007, p. 220-221). Mas, fragmentadas ou não, “concepções partilhadas” e “metanarrativas públicas” pertencem ao território dos significados e só alcançam o campo dos sentidos se se mantém a suposição, agora já insustentável, de que estes sejam elaborados *unicamente* a partir daqueles⁶.

Por qualquer ponta que se pegue o problema, percebemos que fomos levados a compreender o sentido do trabalho como uma interiorização individual do discurso ou conjunto de discursos de representação do trabalho, isto é, dos seus significados. E uma tal compreensão

⁵ Os relatos dessa interdição do sentido e de seus sintomas frente à modernização e sua racionalidade típica podem ser encontrados em toda a história do pensamento. Em Marx, aparece como o estranhamento que se instala a partir da emergência da sociedade burguesa e sua lógica capitalista; em Durkheim como a anomia provocada pela divisão do trabalho e pela concomitante formação da consciência individual na sociedade moderna; em Veblen como a futilidade improdutiva do consumo conspicuo na sociedade industrial; em Tönnies como substituição da comunidade (*gemeinschaft*) pela sociedade (*gesellschaft*); em Weber como a racionalização e o desencantamento do mundo; em Habermas como colonização do mundo da vida pelo sistema; etc.

⁶ Há ainda um lance mórbido e contraditório, que não posso deixar de registrar, mas cuja exploração ultrapassaria o escopo deste estudo: esses novos e fragmentados significados parecem contaminados pelos próprios sintomas da crise de sentido, aos quais tentam dar, contraditoriamente, uma apresentação favorável. Cada vez mais, indeterminação, insegurança, descontinuidade, flexibilidade, flexibilidade e fluidez compõem narrativas que significam o trabalho como algo dinâmico, incerto e excitante. Do trabalho, diz-se agora, muito naturalmente, que “[...] não deveríamos mais esperar por sua estabilidade, segurança e permanência.” (BENDASSOLLI, 2007). Mas só pode ser contraproducente ancorar experiências subjetivas nesse tipo de narrativa, e qualquer tentativa de elaborar sentido a partir desses significados deveria resultar no aumento da descrença nessas narrativas e, conseqüentemente, o aprofundamento da crise de sentido do trabalho.

não passa sem efeitos concretos, tendo em vista a centralidade alcançada pelo trabalho tanto para a sociedade quanto para os indivíduos. Ao colocarmos o trabalho como fundamento de nossa solidariedade social, de nossos modelos de sociabilidade e pertencimento, de nossos projetos de vida e até mesmo de nossa dignidade e identidade pessoais – uma identidade que, por séculos, foi eminentemente uma identidade profissional – tornamos imperiosa a busca por sentido do trabalho frente à necessidade de construirmos o mundo e nos situarmos nele. Constituídos como indivíduos em busca pelo sentido do trabalho, e acostumados a encontrá-lo passivamente no “estoque” de significados compartilhados, cada um de nós experimenta a crise desses significados também como uma crise de sentido, uma crise cujos efeitos foram resumidos com muita precisão pelo professor Bendassolli na expressão “insegurança ontológica” (BENDASSOLLI, 2007).

1.1 HANNAH ARENDT E O SENTIDO DO TRABALHO: UM ENCONTRO DE LEITURAS

Em 1958, Hannah Arendt publicou sua fenomenologia da *vita activa*, sob o título de *A Condição Humana*. Essa condição corresponde a três atividades humanas fundamentais, que juntas formam a *vita activa*: (1) o labor, que provê nossa subsistência física imediata; (2) a obra (ou fabricação), pela qual criamos o mundo no qual habitamos e o interpomos entre nós e a natureza; e (3) a ação, por meio da qual aparecemos às outras pessoas como quem somos.

Em sua obra Arendt trata da subordinação histórica da *vita activa* à *vita contemplativa* e ao concomitante empobrecimento da noção de trabalho, cuja redução ao labor caracteriza a própria noção de modernidade. Tal movimento, ela diria mais tarde, não nos deixou nada além da “oposição entre reflexão e ação, o que, excluindo a realidade da reflexão e sentido [*sense*] da ação, torna ambos sem sentido [*meaningless*].” (ARENDDT, 1961, p. 25, tradução minha). Para Arendt, ao estabelecermos uma (falsa) dicotomia entre reflexão e ação, o mundo e seus espaços públicos – que são também “espaços de sentido” [*spaces of meaning*] (LOIDOLT, 2018) – deixam de funcionar como palcos onde as pessoas fazem sua aparição por meio de suas criações (obra) e de seus feitos e ditos (ação).

Assim, incapaz de atualizar a obra e ação, seus correspondentes modos de agir e “espaços de sentido”, o indivíduo moderno buscou o sentido faltante nas representações mentais (i.e. nos significados) e não na experiência vivida de construção do mundo e da autoafirmação. Agora, no único “palco” que lhe restou – o labor –, esse indivíduo tenta encenar sua existência

como um roteiro que recebe pronto, mas que nessa hora já pouco lhe diz e pouco serve para orientar suas interações com os demais companheiros do espetáculo. Experimenta assim, no labor, o desamparo e a insegurança ontológica que se lhe afiguram, como visto anteriormente, como uma crise de sentido do trabalho.

Mas, se a experiência do sentido não for necessariamente apenas a de interiorização dos significados; se estiver, como sustenta Arendt, condicionada à atualização das diferentes atividades – labor, obra e ação – qualquer tentativa de produzi-lo, ou mesmo “encontrá-lo”, por meio de narrativas que não se refiram à criação e aos feitos e ditos “como o círculo permanece ligado [*bound*] ao seu foco, é suscetível de se tornar completamente sem sentido ou de apenas reafirmar velhas verdades que já perderam toda a relevância concreta.” (ARENDR, 1961, p. 6). Isso explicaria inclusive a limitada eficácia dos “estoques” de significados tanto para institucionalizar discursos e narrativas puramente representacionais sobre o trabalho quanto para funcionarem como fontes de sentido do trabalho: separados da ação, esses discursos funcionam apenas “como meio de persuasão e não como forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito.” (ARENDR, 2016, p. 32).

Resta-nos, portanto, como disse a própria Arendt, “pensar o que estamos fazendo.” (ARENDR, 2016, p. 6). E os fundamentos para essa reflexão podem ser encontrados na própria obra arendtiana. Seus escritos, que ultrapassam em muito a filosofia política pela qual é tipicamente conhecida, refletem também sua preocupação com a desorientação ontológica do indivíduo moderno e a ligação (perdida) entre sentido e ação (SCOTT; STARK, 1996b, p. 124; 206). Por trás dessa desorientação estariam a restrição do espaço para a ação nas sociedades modernas (MORAN, 2002, p. 315) e o apagamento do sentido da ação como uma categoria humana singular (MELANEY, 2006, p. 465). Arendt via como “a filosofia e a história estão frequentemente mais preocupadas com o que as pessoas pensam do que com as formas e esferas de atividades que condicionam sua existência compartilhada.” (BLOOM, 2019, p. 68-69, tradução minha). E no entanto, somente a atualização dessas atividades – labor, obra e ação – permitir-nos-ia viver uma experiência significativa.

O que apresento nesta tese é uma reflexão sobre como a compreensão das atividades do labor, da obra e da ação, juntamente com seus respectivos “espaços de sentido” [*spaces of meaning*], pode nos ajudar a compreender melhor a crise de sentido do trabalho experimentada desde a modernidade e também ampliar a noção de sentido do trabalho, permitindo que seja experimentado por cada pessoa como um projeto e uma memória próprios.

A tese é composta de três exercícios progressivos de “imaginação disciplinada” (WEICK, 1989). No primeiro exercício (capítulo 2) faço uma recuperação concisa do “imperativo categórico de obras e feitos” (SCOTT; STARK, 1996b, p. 139) de Arendt onde cada atividade que compõe a *vita activa* – labor, obra e ação – é vista como um “modo” ou “dimensão” do trabalho humano dotado de um “espaço de sentido” característico.

No segundo exercício (capítulo 3) examino um dos principais contextos conceituais⁷ a partir dos quais o sentido do trabalho e sua crise têm sido problematizados pelas ciências sociais: o contexto gerencialista, que corresponde a uma captura da linguagem psicológica pelo *management*. Em seguida, confronto esse contexto com a fenomenologia da *vita activa* para aclarar alguns dos principais problemas com a noção de sentido do trabalho.

Por fim, no terceiro exercício (capítulo 4), apresento as principais implicações do estudo para a criação de uma noção ampliada e enriquecida de sentido do trabalho, isto é, um relato da queda do trabalho (e da experiência de sentido com ele), a instituição da noção de sentido do trabalho como “símbolo de uma ausência”, um exame da (im)possibilidade de sentido a partir dos significados do trabalho e, por fim, uma articulação sobre o que poderia ser o sentido do trabalho a partir da fenomenologia da *vita activa*.

Juntos, esses exercícios formam meu discurso (um discurso possível) sobre trabalho e sentido.

⁷ Em 1929, na sua própria tese de doutoramento, publicada mais tarde sob o nome de *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Arendt opera a noção de contexto conceitual. Essa noção pode ser compreendida como os contextos nos quais uma ideia aparece e que, reciprocamente, condicionam e são condicionados por essa própria ideia. É assim, por exemplo, que o amor pode ser compreendido como desejo [*craving*]; como uma experiência de comunhão com o Criador; e como o amor ao próximo.

2 ARENDT, A CONDIÇÃO HUMANA E OS ESPAÇOS DE SENTIDO

Neste momento, eu gostaria de levantar uma questão aparentemente inusitada. Minha questão é: em que consiste uma vida ativa? O que fazemos quando somos ativos? Ao fazer essa pergunta, assumirei que a distinção secular entre dois modos de vida, entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, que encontramos em nossa tradição filosófica e religiosa até as portas da era moderna, é válida, e que, quando falamos de contemplação e de ação, não apenas falamos de certas faculdades humanas, mas de dois modos de vida distintos. [...] é bem possível que os seres humanos passem pela vida sem nunca se entregarem à contemplação, enquanto, por outro lado, nenhuma pessoa pode permanecer no estado contemplativo durante toda a sua vida. A vida ativa, em outras palavras, não é apenas aquilo em que a maioria dos homens está engajada, mas também aquilo de que nenhum homem pode escapar totalmente. Pois é da natureza da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividades – depende do labor para produzir o que for necessário para manter vivo o organismo humano, depende da obra para criar o que for necessário para abrigar o corpo humano, e precisa de ação para organizar a convivência de modo que a paz, a condição para o sossego da contemplação seja assegurada.

Hannah Arendt em *Labor, work, action*⁸

Do que falamos quando falamos em trabalho? Ou, nas palavras de Hannah Arendt, “em que consiste uma vida ativa?” As respostas que ela elaborou para essa questão estão consignadas em vários de seus escritos, notadamente seu livro de 1958 intitulado *A Condição Humana*. Nesse livro, considerado por muitos de seus comentadores (e.g. FRY, 2014, p. 30; LOIDOLT, 2018, p. 3; MORAN, 2002, p. 304) como sua produção mais importante, Arendt apresenta uma ontologia ou uma *existenz* geral da *vita activa* (CANOVAN, 1992, p. 7-12; 63; 154; 279) na forma de uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais, suas condicionalidades, “suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e mentalidades a elas associadas” (ARENDDT, 2002, p. 362).

A Condição Humana mostra que, embora o nome de Arendt seja associado frequentemente à ciência política, sua obra não se reduz, de maneira nenhuma, somente a esta (MORAN, 2002, p. 317, SCOTT; STARK, 1996b, p. 130) mas diz respeito às diversas tentativas de pensar a existência, a pluralidade e o agir concertado. Seus postulados e proposições formam uma figura maior do que uma teoria sobre o totalitarismo ou mesmo sobre a política em geral e, ainda que ela não tenha construído explicitamente um sistema de pensamento (em parte porque ela mesma suspeitava de explicações sistemáticas, tais como aquelas que Hegel e Marx formularam para a História), sua filosofia não é uma coleção de

⁸ ARENDT, 2002, p. 362, tradução minha.

ideias disparatadas (LOIDOLT, 2018, p. 4-5; MORAN, 2002, p. 290). Pelo contrário, o exame atento de sua obra permite a identificação de um eixo que ordena o desenvolvimento de categorias importantes para sua ontologia, eixo reconhecível desde sua primeira produção intelectual, a tese de 1929 intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*, passando pelo importante artigo *O que é Filosofia Existencial* [*What is Existenz Philosophy*] e culminando em *A Condição Humana* (LOIDOLT, 2018, p. 22; SCOTT; STARK, 1996b, p. 129, 155).

Já em 1929, Arendt expressava sua preocupação fundamental com o fato de habitarmos um mundo criado por nós, mas que, paradoxalmente, destrói nossa capacidade para a autenticidade e julgamento “ejetando-nos” para em direção a uma identidade solipsista e irrefletida. Foi a partir dessa perplexidade inicial que ela elaborou sua concisa tese de doutorado, uma improvável releitura de Agostinho na qual estabeleceu os principais termos de sua busca pelos fundamentos sociais e morais da ação, e desenvolveu seu modo de expressão [*mode of discourse*] característico (SCOTT; STARK, 1996b, p. 115-116). A tese de 1929, que infelizmente veio à luz somente em 1996, oferece uma chave de leitura para todo o restante da obra arendtiana (SCOTT; STARK, 1996b, p. 118), constituindo-se assim em um verdadeiro “elo perdido crucial para os leitores de Arendt” (SCOTT; STARK, 1996b, p. 115, tradução minha).

O ensaio *O que é Filosofia Existencial*, publicado em 1946, marca o retorno de Arendt à filosofia após a segunda guerra. Nesse texto, ela não apenas expõe didaticamente as diferenças entre as correntes existencialistas alemãs e francesas, mas também elucida seu objetivo mais abrangente como pensadora: estabelecer novos contextos conceituais a partir dos quais a existência humana e suas questões mais prementes pudessem ser pensadas, objetivo que se consolidaria na exposição sistemática de sua ontologia feita em *A Condição Humana* (LOIDOLT, 2018, p. 21-22; 445).

Em sua totalidade, a obra de Arendt pode ser lida como um conjunto de exercícios aplicados que buscam “compreender como uma realidade compartilhada, comum, é possível dentro da modernidade” (PAREKH, S., 2008, p. 5) valendo-se, sobretudo, do exame “das experiências humanas fundamentais subjacentes” (MAJOR, 1979, p. 132, tradução minha). Dentre essas “experiências humanas fundamentais” ela destacava – e isso é de grande valor para este estudo – o trabalho humano ou, em seus termos, as três atividades humanas fundamentais que compõem a *vita activa* – o labor, a obra e a ação –, “fundamentais porque a

cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra.” (ARENDDT, 2016, p. 9).⁹

Este capítulo recupera brevemente a descrição de Arendt sobre cada uma dessas atividades caracterizando-as como “modos” ou “dimensões” do trabalho humano, mas, principalmente, explora o espaço de sentido correspondente a cada um desses modos.

2.1 A CONDIÇÃO HUMANA: LABOR, OBRA E AÇÃO

É bem provável que as expressões “condição humana” ou “*vita activa*” causem alguma estranheza naqueles conhecedores da literatura sobre trabalho que ainda não estejam familiarizados com a obra arendtiana. E talvez isso seja ainda mais verdadeiro para os leitores da língua portuguesa.

Nesse idioma, para refletirmos sobre a atividade humana sem o auxílio das expressões e conceitos arendtianos, temos à nossa disposição tipicamente apenas a palavra trabalho. Talvez essa subsunção de tantos fenômenos diferentes sob uma única expressão resulte da busca por uma noção abstrata de trabalho, aparentemente tão necessária quando consideramos sua centralidade para compreensão da modernidade. Não foram poucos os que se propuseram a “definir a vida humana e também os anseios dos homens a partir do trabalho” (RANIERI, 2011, p. 127), inclinação que provavelmente atingiu sua máxima intensidade na obra de Marx.

E, no entanto, não foi assim sempre, nem em todos os lugares. Na antiga tradição grega, berço de parte considerável de nossas ideias, não havia noção abstrata de trabalho, mas apenas conceitos diversos que designavam “atividades dispersas, com finalidades específicas e variações que incluíam o trabalho de camponeses, de artesãos, bem como atividades comerciais e ‘profissionais’ (poetas, médicos e adivinhos).” (BENDASSOLLI, 2007, p. 40). Também a noção de economia, dimensão a que estamos tão acostumados a associar de nossas noções de

⁹ A expressão *vita activa* postula a validade da antiga distinção, não entre duas faculdades humanas, mas entre dois modos de ser distintos – a *vita activa* e a *vita contemplativa*. E, no entanto, somente o primeiro modo (a *vita activa*) é absolutamente fundamental e, portanto, constitui-se condição humana. “É bem possível que seres humanos passem pela vida sem jamais se entregarem à contemplação, enquanto, por outro lado, nenhum homem pode permanecer no estado contemplativo durante toda a vida. Em outras palavras, a vida ativa não é apenas aquela na qual a maioria dos homens está engajada, mas também aquela da qual nenhum homem pode escapar completamente. É da natureza da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividades – depende do labor para produzir o que for necessário para manter o organismo humano vivo, depende da obra para criar o que for necessário para abrigar o corpo humano, e precisa de ação para organizar a convivência de muitos seres humanos de tal forma que a paz, a condição para a quietude da contemplação, seja assegurada.” (ARENDDT, 2002, p. 362).

trabalho, como se sabe, estava restrita ao domínio do particular e integrada ao reino das necessidades.

Mas quando, a partir do século XVIII, a economia deixou de ser coisa privada para se tornar o centro do debate público e chave da compreensão da sociedade e até do indivíduo, desenvolveu-se uma noção de trabalho muito restrita à satisfação das necessidades (i.e. labor), ainda que a noção de um trabalho produtivo (i.e. obra) tenha permanecido em circulação, sobretudo ao nível da aspiração. Isso é evidenciado pela permanência, em inúmeras línguas, de expressões distintas para designar cada uma dessas noções. Assim, em grego restaram as expressões *ponein* e *ergazesthai*, em latim *laborare* e *fabricari*, em francês *travailler* e *ouvrer*, em alemão *arbeiten* e *werken* e em inglês *labor* e *work*. Enquanto a primeira palavra de cada par sempre designa “experiências corporais de labuta e sofrimento e, não poucas vezes, também as dores do parto” (ARENDDT, 2002, p. 364, tradução minha), a segunda pode ser usada tanto para designar o processo de produção de algo quanto, principalmente, para se referir ao próprio produto do trabalho (ARENDDT, 2016, p. 99).

O que Hannah Arendt propôs, em *A condição humana*, foi: em vez de descartar as antigas e variadas noções de trabalho porquanto incompatíveis com a modernidade, elaborar uma noção unificadora de trabalho a partir da riqueza complementar de todas essas noções, criando a rica noção tríplice de *vita activa*, composta pelas atividades do labor, da obra e da ação, cada uma delas dando nome, corpo e, principalmente, especificidade às experiências humanas vividas a partir de cada uma delas.

A distinção entre labor, obra e ação não é estanque. Antes, tal distinção deve ser compreendida como aquela existente entre categorias de entendimento. No pensamento arendtiano, essas categorias surgem como resultado de seu modo de investigação característico que consiste, dentre outras coisas, em “resgatar distinções ‘incomuns’ negligenciadas pela tradição ocidental” (MAJOR, 1979, p. 135, tradução minha), introduzir nuances nessas distinções, e, uma vez que as tenha tornado nítidas o suficiente, usá-las como esquemas interpretativos (SZÉCSÉNYI, 2007, p. 264). Assim, as atividades da *vita activa* são qualificações analíticas e não conceitos empíricos essencialistas que se referem a estruturas ou entidades fixas (LOIDOLT, 2018, p. 111; TAMINIAUX, 1996, p. 216; VINO, 199, p. 313). Labor, obra e ação devem ser vistos como dimensões coexistentes, aspectos ou variáveis presentes (ou não) no agir humano. O poder discriminante de cada atividade está justamente na

sua capacidade de determinação de certos “modos de acontecer” da vida humana (LOIDOLT, 2018, p. 111), sendo que cada ato pode comportar uma ou mais dessas dimensões ou modos¹⁰.

Cada uma das faces da *vita activa*, portanto, é o resultado de um esforço de compreensão da *experiência* humana com o “trabalho” e a função epistemológica de cada atividade é heurística e não necessariamente operacional-experimental. Isso, inclusive, é o que permite sua utilização para enriquecer a noção de trabalho. Lembremos, por exemplo, que ainda que a academia venha afirmando uma noção de trabalho maior que a de emprego (ou de qualquer outra atividade ligada diretamente ao sustento), ainda que insista na dimensão ontológica e existencial do trabalho, a maioria das pesquisas, inclusive sobre sentido do trabalho, subsume a este apenas aquele conjunto de tarefas previamente determinado por alguma forma de organização ou, ainda, somente as atividades feitas dentro do enclave do mercado e, portanto, determinadas precisamente pelo ganho e pelo sustento (DOURADO; HOLANDA; SILVA; BISPO, 2009). **A fenomenologia da *vita activa***, na medida em que não pretende uma descrição ôntica do trabalho, mas uma análise de suas condições existenciais, possibilita pensarmos as atividades humanas sem as amarras de formas históricas concretas – que, como veremos adiante, estão reduzidas às formas sob as quais subsistiu o labor – e, assim, percebermos como operávamos com uma noção reduzida de trabalho.

Outra consideração necessária diz respeito ao caráter de *condição* da *vita activa*. Juntos, o labor, a obra e a ação dizem da condição humana que não se confunde com sua essência ou mesmo com uma natureza humana. “Se temos uma natureza ou essência”, diz Arendt, “então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’.” (ARENDRT, 2016, p. 13). Falar em natureza humana significa falar em um conjunto inumerável de qualidades sem as quais alguém deixaria de ser humano. Mas, para os indivíduos concretos, e não a humanidade em abstrato, situados em um aqui e em um agora e continuamente confrontados com a inquietante pergunta – “o que

¹⁰ Alguns dos exemplos de ação que Arendt nos dá, como o do moderno cientista que inicia novos processos, nos autorizam a entender que a ação não está delimitada ao campo político, estritamente falando, mas faz parte, juntamente com o trabalho-labor e a obra, da condição humana. Isto é, a ação é (com)partilhada por todos os seres humanos, embora muitos, e por variados motivos, não atualizem plenamente essa condição. “Ela [a ação] abrange qualquer ação, seja em uma assembleia municipal ou em um conselho de trabalhadores, na qual um homem faz e diz o que ninguém mais poderia ter feito ou dito. É, no fundo, uma expressão da singularidade ou individualidade do agente.” (PAREKH, B., 1979, p. 69, tradução minha). Ilustram esse fato as inúmeras passagens nas quais Arendt sobrepõe aspectos das diferentes atividades, por exemplo, quando afirma que “mesmo o fabricante permanece ao mesmo tempo um ser de ação, que inicia processos onde quer que ele vá e com o que quer que ele faça.” (ARENDRT, 1961, p. 60, tradução minha). Viro também lembra que “naturalmente, é necessário ver labor, a obra e a ação como categorias que permitem uma distinção analítica útil, ao invés de definir atividades empiricamente distinguíveis. A sua presença simultânea dá conta da pluralidade de filosofias que orientam a atividade dos atores organizacionais.” (VINO, 1996, p. 313, tradução minha).

fazer?” – essas qualidades interessam menos do que o fato de que somos seres condicionados por tudo aquilo com que entramos em contato, inclusive (e, talvez, principalmente) aquilo que nós mesmos produzimos, fazemos e dizemos.

2.2 LABOR, OBRA E AÇÃO E SEUS RESPECTIVOS ESPAÇOS DE SENTIDO

Um princípio básico contido em *A condição humana* é o de que “o mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos.” (ARENDDT, 2016, p. 11). A expressão condição, portanto, é precisa na medida em que reconhece, de um lado, a liberdade de ação do ser humano e, de outro lado, o fato de que essa liberdade é sempre condicionada natural e socialmente. Liberdade plena, isto é, plena potência, não é encontrada em parte alguma. Semelhantemente, a ideia de uma determinação plena também não se sustenta, e os abundantes contraexemplos, cotidianos ou históricos, são por demais conhecidos para que haja qualquer dúvida a respeito.

A expressão condição humana, portanto, refere-se às “características [*features*] da *situação* humana comum” (BORREN, 2013, p. 236, tradução e grifo meus). Essas características são tais que elas devem ser consideradas, ao mesmo tempo, o limite e a condição de possibilidade [*enablement*]. Limites porque atuam para determinar a existência e as margens de sua liberdade; e condição de possibilidade porque são os próprios pré-requisitos da existência humana e sua liberdade. São, portanto, as próprias “coordenadas dentro das quais a existência humana se desenrola” (BORREN, 2013, p. 236, tradução minha).

Aqui, inclusive, Arendt, tanto quanto Marx, segue Hegel em sua proposta fenomenológica e em seus principais pressupostos, particularmente na ideia de que “as formas de produção e reprodução da vida apresentam-se também como formas de representação que têm por objetivo a ordenação dessa mesma vida humana.” (RANIERI, 2011, p. 138). No entanto, a formulação arendtiana é mais específica que a de Marx na medida em que articula e distingue os diferentes “modos de atividade” no interior da *vita activa*. A fenomenologia da *vita activa* busca compreender como o mundo aparece para nós – característica comum às fenomenologias – mas também como podemos pertencer a esse mundo (MORAN, 2002, p. 292) – projeto particular da fenomenologia da *vita activa*. A substituição proposta por Arendt, dos “modos de ser” por esses “modos de atividade” da *vita activa*, mostra como ela pretende

compreender o Dasein *in actu* e permite-nos enxergar como a atualização de cada uma das atividades da *vita activa* também condiciona determinadas possibilidades de sentido, isto é, organiza ou dá corpo a certos *espaços de sentido* próprios (LOIDOLT, 2018, p. 112-113).

2.2.1 O labor e seu espaço de sentido

Labor é a atividade humana que decorre diretamente da *necessidade*. Não se pode declinar do labor ou ignorá-lo. É a esta atividade humana que se refere o conhecido verso “com o suor do teu rosto comerás o teu pão”. No labor, o ser humano, como qualquer *animal laborans*, interage diretamente com a natureza a fim de sustentar-se fisicamente, dentro de um “círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas ‘fadigas e penas’ só advém com a morte desse organismo.” (ARENDDT, 2016, p. 120).

Decorrente da necessidade, o labor corresponde claramente a uma das principais determinações marxianas a respeito do trabalho, isto é, o fato de que “o homem *vive* da natureza [e isso] significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer.” (MARX, 2004, p. 84, grifos do autor).¹¹ E, da mesma maneira que Marx reconhecia que “o trabalho consome seus elementos materiais, seu objeto e seu meio; [que] ele os devora e é, assim, processo de consumo” (MARX, 2013, p. 261), Arendt também identificava labor e consumo como os “dois estágios do ciclo sempre recorrente da vida biológica.” (ARENDDT, 2002, p. 365, tradução minha).

Assim, destaca-se da condição humana a mais fundamental de suas atividades, aquela estritamente necessária para sustentar a própria vida biológica, compartilhada pelos seres humanos com todas as outras formas de vida. As características mais notáveis dessa atividade provavelmente são sua natureza cíclica – posto que a necessidade de sustento está sempre presente e, não podendo ser definitivamente satisfeita, demanda dos seres vivos uma atividade perpétua, sem início ou fim identificável – e o fato de que tal atividade nada deixa para trás como seu produto, exceto o próprio indivíduo vivo e, por consequência não exatamente intencional, a sobrevivência de sua espécie (PAREKH, S., 2008, p. 50). Nesse sentido, o labor

¹¹ A própria Arendt reconhece essa correspondência com o conceito marxiano quando diz ser “óbvio que o trabalho é uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo, que é, como disse o jovem Marx, o metabolismo entre o homem e a natureza ou o modo humano desse metabolismo que compartilhamos com todos os organismos vivos.” (ARENDDT, 2002, p. 365).

é uma atividade absolutamente necessária, tediosamente repetitiva e inteiramente fútil (PAREKH, B., 1979, p. 68).

Compreendido dessa maneira, não deixa de ser algo espantoso falar de um espaço de sentido a partir do labor, a única dentre as atividades da *vita activa* efetivamente imposta aos seres humanos pela necessidade e que é, no fundo, apenas o esforço necessário para manter-se (biologicamente) vivo. É tentador pensar no labor apenas como uma condição necessária, mas nunca suficiente, para a experiência de sentido; que o *animal laborans*, na imediatidade de sua penosa e inexorável relação com a natureza, não encontraria um espaço para a elaboração significativa a partir de uma experiência corpórea de esgotamento e repetição da qual não participam a adição criativa e a permanência encontradas na obra ou na construção e desvelamento da identidade proporcionadas pela ação.

No entanto, somente seres puramente racionais e incorpóreos ou, ainda, inconscientes de sua corporeidade e, portanto, de sua dependência das exigências materiais para sua existência, poderiam considerar o labor como uma atividade sem sentido [*meaningless*]. E não é essa a condição humana. O ser humano percebe que a vida é atualizada [*enacted*] por meio de uma atividade incessante e que essa atividade assume a forma de um fluxo circular e contínuo de consumo e renovação, o ciclo natural da vida. Dessa maneira, a lógica do labor coincide com a lógica da própria vida e tem grande importância o fato de que a participação nesta se dê por meio daquele. “Estar vivo significa necessariamente estar subjugado a esse processo [o labor], sua lógica e seu sentido.” (LOIDOLT, 2018, p. 113, tradução e grifo meus). Nossa participação consciente no processo recorrente da vida através de uma estrutura condicional cria um espaço de sentido no qual estamos sempre e necessariamente envolvidos, um espaço, inclusive, do qual não existe ‘fora’ (LOIDOLT, 2018, p. 113-114).

O labor, já sabemos, nada deixa para trás exceto a própria vida que, para sua manutenção, demandará amanhã os mesmos cuidados novamente. Então, a lógica do espaço de sentido do labor deve ser buscada nas próprias características dessa atividade vital, e as mais salientes dessas características são a repetição e a futilidade. “A luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio”, diz Arendt, “tem pouca semelhança com feitos heroicos; a persistência que ela requer, para que se repare novamente a cada dia o esgotamento de ontem, não é coragem, e o que torna o esforço tão doloroso não é o perigo, mas a implacável repetição.” (ARENDR, 2016, p. 124).

Em princípio, seria bastante compreensível que a consciência da demanda imposta por esse ciclo interminável e inescapável conduzisse-nos à perplexidade quando não ao desespero. Deveria causar espanto a ideia – acalentada por séculos e elevada à sua máxima potência por

Marx – de que o trabalho-labor pode ser uma fonte de sentido. Mais natural seria concluir, como o antigo sábio:

Que grande inutilidade! Nada faz sentido! O que o homem ganha com todo o seu trabalho em que tanto se esforça debaixo do sol? Gerações vêm e gerações vão, mas a terra permanece para sempre. O sol se levanta e o sol se põe e depressa volta ao lugar de onde se levanta. O vento sopra para o sul e vira para o norte; dá voltas e voltas, seguindo sempre o seu curso. Todos os rios vão para o mar, contudo, o mar nunca se enche; ainda que sempre corram para lá, para lá voltam a correr. Todas as coisas trazem cansaço. O homem não é capaz de descrevê-las; os olhos nunca se saciam de ver, nem os ouvidos de ouvir. O que foi tornando a ser, o que foi feito se fará novamente; não há nada de novo debaixo do sol. [...] Por isso desprezei a vida, pois o trabalho que se faz debaixo do sol pareceu-me muito pesado. Tudo era inútil, era correr atrás do vento. (BÍBLIA, Eclesiastes, 1:2-9; 2:17).

Mas o desespero diante do labor pode ser enganoso. Quem diz repetição diz também regularidade e ritmo. De fato, parece característico que identifiquemos ou mesmo que criemos, no labor, ritmos a serem acompanhados com nossos próprios corpos, seja para a coordenação mútua, seja para facilitar contagens e controles ou simplesmente por puro recreio. Aí estão as canções de trabalho, os movimentos ritmados de trabalhadores das mais diferentes ocupações e mesmo o passo cadenciado dos operários regidos pelo andamento regular das máquinas para evidenciar tudo isso.

O espaço de sentido do labor parece estar ligado precisamente à sua repetição, isto é, aos seus ritmos e alternâncias naturais. “Na medida em que também somos apenas criaturas vivas, trabalhar [*laboring*] é a única maneira de acompanharmos satisfeitos o ciclo prescrito da natureza, afadigando-nos e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com que dia e noite, vida e morte seguem-se um ao outro.” (ARENDDT, 2002, p. 366, tradução minha). A essa regularidade rítmica corresponde uma relação dialética entre as fadigas e penas necessárias para obtenção do sustento e a satisfação decorrente desse processo. “A bênção do trabalho consiste em que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante ao processo” (ARENDDT, 2016, p. 132).

A identificação do espaço de sentido do labor exige que se descartem as visões unilaterais a seu respeito. Nem a avaliação inteiramente desfavorável que se fazia no mundo antigo (com raríssimas exceções, das quais a mais notável parece ser Hesíodo), nem sua moderna “glorificação acrítica” (ANTUNES, 2009) se sustentam. Sua realidade indeclinável está, de certa maneira, além da valoração na medida em que o labor constitui não apenas uma condição humana, como também a mais fundamental destas. E é precisamente a indissociável relação entre repetição dolorosa e a satisfação humana mais básica – essa natureza dual do labor – o que permite que ele tenha sentido e delimita o espaço de possibilidades para esse sentido,

um espaço que, como visto anteriormente, é inescapável na medida em que compreende todos demais espaços de sentido. “A condição humana é tal que a dor e o esforço não são meros sintomas que podem ser eliminados sem que se transforme a própria vida; são mais propriamente os modos pelos quais a vida, juntamente com a necessidade à qual está vinculada, se faz sentir. Para os mortais, a ‘vida fácil dos deuses’ seria uma vida sem vida.” (ARENDDT, 2016, p. 148).

2.2.2 A obra e seu espaço de sentido

Arendt faz sua “inusual” (ARENDDT, 2002, p. 364) distinção entre labor e obra a partir da diferença entre “o labor [*labour*] do [nosso] corpo e a obra [*work*] de [nossas] mãos” (LOCKE, 1980, p. 19, tradução minha). Em termos antigos, o labor corresponde àquilo que os gregos denominavam *πovoc*, isto é, à atividade daqueles que, “como escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida.” (ARISTÓTELES apud ARENDDT, 2016, p. 98-99) A obra, por sua vez, corresponde à *πovoiç*, isto é, às atividades de criação e construção da “não-naturalidade” (ARENDDT, 2002, p. 364), isto é, do próprio mundo.

No ciclo do labor, a destruição do produto pelo consumo é inevitável pois, como vimos, neste ciclo, interagimos com a natureza de maneira a (re)produzir nossa vida biológica. Na obra, no entanto, a destruição do produto é apenas incidental visto que seus produtos – objetos *produzidos* pelos seres humanos – não são feitos para o consumo, mas para o uso (ARENDDT, 2002, p. 367) e frequentemente duram para muito além do término da atividade. A obra retira algo da natureza, interrompe seus processos naturais, e produz algo a ser incorporado ao artifício humano (PAREKH, S. 2008, p. 56). Esse artifício é o próprio *mundo* e sua durabilidade é o que permite que o interponhamos entre nós e a natureza para segregar nossa existência (ou pelo menos parte dela) do ambiente natural, dado e comum a todos os seres vivos, criando assim as condições necessárias para o aparecimento e a manutenção dos relacionamentos, da comunidade (ARENDDT, 2016, p. 2) e também, mais adiante, como veremos, do reconhecimento social de nossas diferenças individuais, ou seja, para a existência de um “quem”.

Então, se, por um lado, como *animal laborans* compartilhamos o labor com todos os outros seres vivos, por outro lado, como *homo faber*, somos os únicos capazes de criar para nós um mundo (que não se confunde com a natureza) – de uma rudimentar ferramenta, que não é produto do labor, mas da obra, até a mais complexa obra de arte, que mesmo sendo o produto

de uma sensibilidade e/ou intelecto elevados, ainda carece da obra para que tenha existência efetiva entre os humanos (ARENDDT, 2016, p. 111).

Naturalmente, o espaço de sentido da obra precisará ser buscado em suas próprias características e naquilo que experimentamos a partir delas. Diferentemente do labor, a realização da obra não se insere em nenhuma espécie de ciclo nem estabelece qualquer tipo de ritmo ou regularidade. A esse propósito, por exemplo, Arendt lembra que “não existem canções da obra, mas somente canções de trabalho [labor]. As canções dos artífices são sociais e cantadas *após* o trabalho.” (ARENDDT, 2016, p. 180, grifo meu). Então, enquanto o labor, inscrito no ciclo interminável de reprodução da vida, não traz à luz nenhum produto que possa demarcar sua conclusão (e não há, de fato, nenhuma conclusão para o labor), a obra termina no momento em que seu objeto está “acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum de coisas” (ARENDDT, 2016, p. 120). É característico da obra, portanto, ter um começo e um fim identificáveis e, mais do que isso, que esse fim seja não apenas identificável, mas “definido e previsível” (ARENDDT, 2016, p. 178).

A obra, portanto, é governada por um *τυπος*, um modelo previamente concebido do que deve ser produzido. E esse produto constitui o “fim” da obra, tanto no sentido de finalidade – uma vez que todo o processo ocorre com vistas à fabricação desse produto – quanto no sentido de término, visto que nada mais precisa ou pode ser feito uma vez que o produto esteja acabado.

Para materializar esse modelo, isto é, para trazê-lo ao mundo de coisas existentes, entram em jogo duas características significativas da obra: primeiro, a demanda pelo emprego de diferentes habilidades, tantas e tão mais complexas quanto mais elaborado for o modelo a ser produzido; e, segundo, a possibilidade de se avaliar a perfeição do produto, ou seja, de que se compare aquilo que se obteve ao final do processo com o que havia sido previamente divisado.

Ambas as características tornam a obra bem mais elaborada do que o labor, tanto do ponto de vista subjetivo quanto do ponto de vista social. Para cada produto ou classe de produtos diferentes que se possa imaginar, um conjunto particular de habilidades precisará ser *aprendido* e *desenvolvido* por seus artífices. E, à medida que os modelos se complexificam, diminuem as chances de que um único indivíduo domine completamente todas as habilidades requeridas pelo processo produtivo, aprofundando as distinções individuais – nesse ponto ainda manifestada nos diferentes ofícios –, fazendo surgir a necessidade da efetiva cooperação¹² e organização de

¹² Arendt diferencia claramente essa cooperação da mera divisão do trabalho, característica do labor. A divisão do trabalho, diz ela, “pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades singulares” e “é baseada no fato de que dois homens podem reunir sua força de trabalho e ‘proceder um com o outro como se fossem um só’. Essa

especialistas e, conseqüentemente, possibilitando a existência de um espaço público para o *homo faber*¹³.

Além disso, o grau de perfeição objetivado em cada realização oferece ao artífice algo contra o qual ele pode medir seu domínio e, portanto, que o desafia ao aprimoramento. Isso permite eleger a excelência como um propósito a ser buscado. Os dias tornam-se qualitativamente diferentes e o tempo cíclico do labor dá lugar ao tempo linear e direcional da obra, abrindo assim a possibilidade de experimentação do progresso. As dificuldades de cada ofício podem então serem vistas como elementos de valorização do artífice e são cantadas e apregoadas como fonte de orgulho, tal qual fez Hipócrates:

A vida é breve,
a arte é longa,
a ocasião passageira,
a experiência enganosa,
e o julgamento difícil.

Experimentamos na obra uma satisfação equivalente àquela de finalizar a montagem de um quebra-cabeças. Medimos nosso sucesso superação de um desafio feito às nossas habilidades que, sabíamos de antemão, possuía uma solução correta. Sentimo-nos capazes e destros ao encontrarmos essa solução (algumas vezes emoldurando o quebra-cabeças na tentativa de eternizar a conquista) e, ao menos por alguns instantes, substituímos a imprevisibilidade da existência e a sensação de caos e angústia que ela nos traz pela ideia de ordem, controle e propósitos pré-definidos e alcançados pelo nosso próprio trabalho. Esse contentamento pela consciência de nossa capacidade para a efetiva atualização de um modelo previamente idealizado, isto é, a experiência de *maestria*, constitui a primeira dimensão do espaço de sentido da obra.

Mas, da obra também decorre outra satisfação. No labor, o prazer fundamental de estar vivo está ainda ao nível da própria natureza, mas o ser humano, lembra Durkheim, “não pode escapar da natureza senão criando outro mundo, do qual domina” (DURKHEIM, 2010, p. 406). Tal mundo, porém, precisa *ser feito* antes que se possa habitá-lo e ele é feito, como já visto, através da obra, cujos produtos – feitos para o uso e não para o consumo – são o nosso lar e

unidade [*one-ness*] é exatamente o oposto da cooperação; ela indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável.” (ARENDDT, 2016, p. 152).

¹³ Esse espaço público foi identificado anteriormente tanto por Marx, para quem “tão logo os homens trabalham uns para os outros de algum modo, seu trabalho também assume uma forma social.” (MARX, 2013, p. 147); por Engels, que reconhece que “o desenvolvimento do trabalho, ao multiplicar os casos de ajuda mútua e de atividade conjunta, e ao mostrar assim as vantagens dessa atividade conjunta para cada indivíduo, tinha de contribuir forçosamente para agrupar ainda mais os membros da sociedade. (ENGELS, 2013, p. 17). E, naturalmente, por Durkheim, que dedicou *Da divisão do trabalho social* inteiramente a essa questão.

abrigo contra a implacável natureza. “A vida *humana*, na medida em que é construtora-de-mundo [*world-building*], está empenhada em um constante processo de reificação.” (ARENDR, 2016, p. 117, grifo meu).

O *homo faber*, portanto, é o criador do mundo (e, recursivamente, dos próprios instrumentos de que se serve para criar esse mundo) (FRAMPTON, 1979, p. 109). Cada obra, uma vez terminada, adquire uma existência mundana independente de seu produtor ou de seus usuários e com essa obra defrontam-se, de alguma forma, todos os demais humanos (MORAN, 2002, p. 311). Dessa maneira, os objetos produzidos pela obra tornam-se também testemunhos de nossa força (PAREKH, S., 2008, p. 57) “sobrenatural” e sinais do afastamento existente entre a nós e a natureza, de nossa não-naturalidade. Esse afastamento, como se sabe, é condição necessária para que nos vejamos como sujeitos frente aos objetos naturais ou humanos, objetos que *observamos* e sobre os quais *interferimos*. Assim, nossa subjetividade, isto é, o espaço existencial onde nossa condição de sujeitos pode se desenvolver, depende da feitura do mundo pela obra e somente nesse mundo adquire estabilidade para além da vida biológica (PAREKH, S., 2008, p. 56).

Sendo assim, na obra, o *homo faber* vê-se brigado a transitar entre os papéis de técnico e artista (FRAMPTON, 1979, p. 109). Seus produtos precisam responder a aspectos objetivos e instrumentais da construção do mundo ao mesmo tempo em que oportunizam um espaço de autorialidade sobre esse mundo e, em certa medida, sobre si mesmo. Este último atributo, muito evidente na obra de arte, também participa da obra de maneira geral em maior ou menor medida e é isso que permite, por exemplo, que, em não conseguindo dizer quem somos, podemos ao menos dizer o que fazemos (Cf. SARAMAGO, 2011b, p. 236).

Os primeiros traços da existência humana, para além de sua pura sobrevivência biológica, são desenhados através da obra; e o mundo, produto do qual somos criadores e mestres, é o local físico e cultural no qual essa existência aparece, na relação sujeito-objeto. E é nessa afirmação de domínio criativo sobre a natureza – experimentada como participação no “mundo dos homens” [*sic*] que reside a segunda dimensão do espaço de sentido da obra.

2.2.3 A ação e seu espaço de sentido

A noção de ação resulta de uma leitura atenta de Aristóteles e do esforço para distinguir *πραξις* de *ποιησις* (MELANEY, 2006, p. 465). A *ποιησις*, já se sabe, é a obra, isto é, a criação-

feitura, mas a *πραξις*, que é a ação, diz respeito à capacidade humana para colocar-se acima dos circuitos de causa e efeito ou de meios e fins e até mesmo interrompê-los com algo novo e surpreendente. A existência da ação é que permite que, diante de cada pessoa, haja sempre um horizonte de liberdade dentro do qual ela pode escolher como se conduzir. É por causa da ação que “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, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.” (ARENDDT, 2016, p. 220).

A ação também está associada às ideias contidas na expressão *αρχη* (ARENDDT, 2016, p. 219), usada tanto para se referir ao início de algo (como nas palavras arcaico e arquétipo), como para demonstrar o poder de conduzir ou governar uma situação (como nas palavras arquiteto ou monarca). Agir, ou seja, tomar a iniciativa e imprimir um novo começo, é também em algum grau governar o curso dos acontecimentos. Mas a analogia e a semântica têm seus limites. A liberdade implícita no conceito arendtiano de ação não se confunde com as noções correntes de livre escolha ou arbítrio. Antes, essa liberdade diz respeito à contingência, à espontaneidade e à imprevisibilidade do agir humano (BORREN, 2010, p. 73). E, como essa condição é inerente a todos os humanos; como qualquer um pode começar algo novo, “algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (ARENDDT, 2016, p. 220), isso significa que nenhum de nós pode prever com exatidão todas as consequências de nossas ações. “Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem.” (ARENDDT, 2016, p. 220).

A ação, portanto, é a condição humana que diz de sua capacidade de decidir e proceder de uma forma diferente daquelas governadas pela necessidade ou pela estreita relação entre meios e fins, de resistir ao comportamento estereotipado, ao hábito, à tradição etc. Quando *agimos*, não o fazemos desta ou daquela maneira porque é necessário que algo ocorra, nem mesmo que ocorra de certo modo específico, mas porque temos a capacidade de decidir romper com os padrões, tanto da vida natural quanto das convenções sociais, e começarmos algo novo (BORREN, 2010, p. 66; PAREKH, B., 1979, p. 69). “A ação”, diz Arendt, “seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa.” (ARENDDT, 2016, p. 10). É a *autenticidade*, portanto, a primeira dimensão do espaço de sentido da ação.

Um exemplo talvez ajude a esclarecer essa dimensão. Em seu relato sobre o julgamento de Adolf Eichmann, oficial nazista levado à corte em Jerusalém, Arendt escreveu sobre como “o oficialês se transformou em sua [de Eichmann] única língua porque ele sempre foi incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”, acrescentando ainda que “sua incapacidade de falar estava intimamente ligada à sua incapacidade de *pensar*.” (ARENDDT, 1999, p. 61-62, grifo da autora). Página após página, Arendt mostra como, embora responsável por grande parte da logística de transporte necessária à execução da “solução final”, Eichmann provavelmente nunca agiu realmente em toda sua vida medíocre, inautêntica e, principalmente, irrefletida.

Em outras ocasiões, Arendt também se referiria a essas pessoas, incapazes de agir, como “homens supérfluos” [*sic*].

Eles [os homens supérfluos] não eram nada de sua autoria, eram como símbolos vivos do que lhes acontecera, abstrações vivas e testemunhas do absurdo das instituições humanas. Não eram indivíduos como os antigos aventureiros, eram sombras de acontecimentos com os quais nada tinham a ver. Como o Sr. Kurtz em ‘Heart of Darkness’ de Conrad, eles eram ‘oculos até o âmago’, ‘imprudentes sem resistência, gananciosos sem audácia e cruéis sem coragem’. Eles não acreditavam em nada e ‘conseguiam (eles mesmos) acreditar em qualquer coisa’. (ARENDDT, 1973, p. 189, tradução minha).

Então, é a ação que permite às pessoas, vivas graças ao labor, e instaladas num mundo de sua própria criação, erigido pela obra, aparecerem nesse mundo como elas mesmas mediante seus feitos e ditos, seus atos e suas palavras. E, diferentemente do labor, que provê bens de consumo para a manutenção da vida por imposição da necessidade, e da obra, que produz objetos de uso duráveis, a ação não se submete ao império da necessidade e não tem seu valor expresso em termos de utilidade. Seu status no mundo é o da contingência e, nesse sentido, o da liberdade. Seus gestos não integram qualquer cadeia de meios e fins e não funcionam como instrumentos para obtenção de qualquer objetivo. Pelo contrário, a ação é sempre atualizada – ou performada – como um fim em si mesma (MELANEY, 2006, p. 466). E porque são, em si mesmos, seu próprio fim, os feitos e ditos, produtos da ação, permitem o aparecimento de *quem age* (BAKAN, 1979, p. 50).

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de ‘quem’ em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (ARENDDT, 2016, p. 222).

A ação manifesta no mundo a identidade de alguém, “a singularidade irrepitível que é sua desde o nascimento e que é uma exceção a todas as formas do status de um tipo.” (TAMINIAUX, 1996, p. 218, tradução minha). E, sustenta Arendt, ao contrário do que a

tradição filosófica ocidental permite concluir, essa manifestação é a única maneira de *atualizar* a autenticidade no mundo. Apenas atos e palavras podem fazê-lo, nunca intenções interiores ou pensamentos abstratos, que, por mais originais que eles sejam, não fazem sua aparição sem que sejam atualizados em feitos e ditos.

Assim, da mesma maneira que a perícia dá ocasião para que o *homo faber* estabeleça a maestria como ideal a ser buscado, e assim pavimenta o caminho para a experiência de sentido no espaço da obra, a autenticidade permite que as pessoas vislumbrem, dentro do espaço de sentido da ação, a possibilidade da *αρετη*, isto é, da excelência ou virtude (MORAN, 2002, p. 312). Esta excelência de maneira alguma se confunde com a maestria, isto é, com a perícia ou o domínio de um ofício, na medida em que este domínio é medido a partir da capacidade de reproduzir (ou mesmo desenvolver) certos padrões e técnicas valorizados por sua utilidade e produtividade. A ação, no entanto, constitui a “textura das relações e dos assuntos humanos” (ARENDT, 2016, p. 116) e desse domínio “está estritamente excluído tudo o que é *apenas* necessário ou útil.” (ARENDT, 2016, p. 30, grifo meu). Em outras palavras, a virtude de um gesto não se mede pela utilidade que proporciona ao seu autor, tampouco considera-se virtuoso o ato necessário ou praticado com vistas a um fim utilitário. Somente o feito ou dito deliberado, contingente, que poderia ocorrer de outro modo, é que se serve de parâmetro para a avaliação do caráter, da excelência ou virtude de alguém.

Desse modo, a ação constitui-se como condição básica da pluralidade, e aponta para a criação de uma realidade compartilhada a partir das quais seus sentidos e significados só podem ser construídos intrinsecamente, ou seja, sem que surjam a partir de quaisquer avaliações ou comparações como elementos externos à própria ação. A individualidade, sempre um fim em si mesma, é a condição para a aparição de “um espaço histórico onde histórias e interações formam uma teia de relacionamentos [e cuja] estrutura temporal tem um começo, mas não um fim – já que qualquer um pode retomar, reinterpretar ou responder a algo que foi dito ou feito antes.” (LOIDOLT, 2018, p. 115, tradução minha).

No próximo capítulo veremos como tudo isso não poderia estar mais distante do contexto conceitual no qual o sentido do tem sido concebido, particularmente no campo de estudos da administração.

3 EXAMINANDO A TEORIZAÇÃO GERENCIALISTA SOBRE (A CRISE DO) SENTIDO DO TRABALHO

O que importa aqui é a inversibilidade de todos esses sistemas, o fato de que podem ser virados ‘de cabeça para baixo’ ou revirados ‘de cabeça para cima’ a qualquer momento da história sem se precisar, para tal inversão, de eventos históricos ou alterações dos elementos estruturais envolvidos. Os próprios conceitos permanecem os mesmos, não importa o lugar que ocupem nas várias ordens sistemáticas. Uma vez que Platão havia conseguido tornar reversíveis esses elementos e conceitos estruturais, as inversões no decorrer da história intelectual não precisavam senão de uma experiência puramente intelectual, uma experiência dentro do âmbito da estrutura do próprio pensamento conceitual.

Hannah Arendt em *A Condição Humana*¹⁴

Diante de cada problema prático ergue-se também um problema teórico. Experimentamos os problemas práticos de forma imediata – sem mediações –, quer estejamos conscientes deles ou não, quer sejamos capazes de enunciar essas experiências ou não. Mas, para que uma experiência não permaneça insólita, é preciso que, além de experimentada, essa experiência seja percebida e ganhe um nome (ARENDR, 2016, p. 4-5). E para que seja possível realmente compreender, problematizar, pensar sobre, teorizar e até, quem sabe, manipular a experiência, é preciso que esse nome seja adensado de determinações. É preciso que uma noção se transforme em conceito (BARROS, 2016).

É um erro, portanto, pensar que os teóricos vivem necessariamente apartados da realidade, encastelados diante de problemas puramente conceituais. Como registrou Durkheim, “se separamos com cuidado os problemas teóricos dos problemas práticos, não é por desprezar estes últimos; ao contrário, é para nos colocarmos em condições de melhor resolvê-los.” (DURKHEIM, 2010, p. xlv). Por outro lado, isso também significa que os conceitos não são dados da natureza e sim obra humana, criados em contextos determinados e com certas funções em vista.

O problema prático que parece ter guiado o desenvolvimento da noção de sentido do trabalho é precisamente a sua crise na modernidade. Retomarei isso adiante, mas, por ora, postulo que um dos traços mais salientes na noção corrente de sentido do trabalho é sua caracterização como algo perdido que desejamos (re)encontrar. Tão central é essa questão, aliás, que não seria exagero considerar que “a ideia de que o trabalho perdeu seu sentido é talvez

¹⁴ ARENDR, 2016, p. 363.

tão antiga quanto a modernidade, e [...] que a sociologia como disciplina foi fundada em parte pela investigação dos efeitos desse processo nos trabalhadores e nas sociedades em que eles vivem.” (STRANGLEMAN, 2007, p. 88).

Mas que tratamentos teórico-conceituais têm sido dados a essa crise? Ou, dito de outra maneira, como o sentido do trabalho tem sido problematizado e, conseqüentemente, *conceituado*?¹⁵ Em sua tese de doutorado, o professor Pedro Bendassolli, um dos principais pesquisadores sobre sentido do trabalho no Brasil, afirma que a noção de sentido do trabalho tem sido concebida sobretudo a partir de duas perspectivas principais, cada uma com efeitos aparentemente distintos. A primeira e mais tradicional perspectiva é aquela inspirada pelo marxismo, onde o problema da crise de sentido é tematizado como alienação¹⁶. Em torno dessa categoria agrupam-se tradições de pesquisa cujo traço comum é o deslocamento da contradição entre a “realização do trabalho” e a “desrealização do trabalhador” (MARX, 2004, p. 79 et. seq.) do plano econômico-objetivo para o plano subjetivo. Segundo essa visão, a crise de sentido seria sobretudo um sintoma subjetivo da deterioração das relações e condições sociais de trabalho objetivas. Incluem-se nessas tradições de pesquisa, por exemplo, uma parte significativa da psicologia social do trabalho (exceto, evidentemente, o estudo das representações sociais), da sociologia do trabalho marxista ou neomarxista – tipicamente em diálogo com a psicanálise ou com o existencialismo – e, ainda, a psicodinâmica do trabalho.

A segunda perspectiva, sem dúvida a mais reivindicada no campo da administração, alimenta-se dos discursos da psicologia organizacional que são, muitas vezes, simplificados e amplificados pela mídia de negócios, para instrumentalizar a noção de sentido do trabalho e assim legitimar práticas como as de gerenciamento de recursos humanos sempre baseadas na “premissa de que a relação indivíduo-organização-trabalho pode ser melhorada, aprimorada ou incrementada [por intervenções gerenciais].” (BENDASSOLLI, 2006, p. 14). Nessa tradição, o sentido do trabalho e sua crise são concebidos originalmente como um problema de representação, isto é, de significado. Trata-se de uma “apreensão do [campo de estudos do] trabalho de acordo com um recorte teórico e metodológico tipicamente psicológico” (BENDASSOLLI, 2009, p. 35), formada historicamente a partir do momento em que os estudos acadêmicos diminuem a ênfase no comportamento (behaviorismo) para enfatizar a cognição, isto é, a forma como o indivíduo reconhece e experimenta o mundo. Dessa forma, a crise de

¹⁵ Uma excursão mais completa e detalhada sobre esse assunto pode ser encontrada em BENDASSOLLI, 2009; e ROSSO; DEKAS; WRZESNIEWSKI, 2010.

¹⁶ Provavelmente, a expressão mais acertada aqui seria estranhamento. Optei, porém, por manter a expressão alienação dado seu uso muito mais frequente. Mais sobre a diferença entre estranhamento (*entfremdung*) e alienação (*entäusserung*) em RANIERI, 2004.

sentido – e mesmo a própria noção de alienação – reduzem-se estritamente a um problema de inteligibilidade, isto é, à incapacidade de encontrar uma narrativa crível sobre a relação subjetiva de um indivíduo abstrato com o trabalho, também tomado em abstrato. Assim, a perda de sentido passa a ser identificada simplesmente com a perda de seu significado (BENDASSOLLI, 2007, p. 185). Sobressaem-se, nessa tradição, os intermináveis estudos de testagem empírica feitos para articular variáveis operacionais cujo protótipo foi a pesquisa desenvolvida no início da década de 1980 pelo MOW – *Meaning of Work International Research Team* – (MOW, 1987) bem como estudos que buscam determinar as possíveis características do trabalho que atende às demandas subjetivas dos trabalhadores e que possui assim qualidades intrínsecas que o tornariam significativo.

Capturada pelo campo de estudos da administração, essa segunda perspectiva informa ainda pesquisas que concebem o problema do sentido-significado do trabalho como um problema gerencial. Sob esta insígnia, as pesquisas dedicam-se menos à teorização – se por teorização entendermos a elaboração de um discurso conceitualmente denso sobre algum fenômeno – do que ao acúmulo de conhecimentos para o desenvolvimento de tecnologias gerenciais capazes de prever e controlar os trabalhadores e assim mobilizá-los (literalmente: pô-los em movimento), tais como o *job design*, o *job enrichment*, o *empowerment*, e o gerenciamento dos significados (LIPS, WIERSMA; MORRINS, 2009). Na medida em que esses estudos também buscam, principalmente, identificar as características intrínsecas de um trabalho que “possui” sentido, tratam também de identificar que ações gerenciais seriam necessárias para configurar o trabalho dessa maneira e/ou gerenciar os discursos que significam o trabalho (LIPS, WIERSMA; MORRINS, 2009; MORIN, 1997). O sentido é visto a partir da díade necessidade-satisfação: as necessidades dos indivíduos são reduzidas a uma espécie de “lista de desejos” e incluídas no rol de questões a serem administradas mediante intervenções gerenciais. Se forem bem-sucedidas, essas intervenções otimizarão certas variáveis ligadas aos objetivos organizacionais, tais como satisfação, motivação, engajamento, comprometimento e desempenho (BECKER, 1967; NORD; FOX, 1999; STAW, 2016). Nessas pesquisas, mais que em quaisquer outras, os indivíduos não aparecem como sujeitos, mas como assujeitados, e o sentido do trabalho é tratado como uma ideia inerte e muda, figurando muitas vezes sob outros nomes ou expressões, tais como “significância”, “um trabalho que importa”, “impacto” e, sobretudo, “propósito” – ainda que este nunca seja uma escolha livre do indivíduo, mas sempre algo que ele recebe pronto. Tipicamente, nos modelos elaborados por essas tradições de pesquisa, a noção de sentido apenas medeia variáveis antecedentes “gerenciáveis” e as variáveis consequentes já citadas.

Ultrapassaria o escopo deste estudo uma descrição detalhada de todas as tradições de pesquisa sobre sentido do trabalho. Anteriormente, eu mesmo (MELO, 2019) lancei um olhar crítico à produção da mídia de negócios (i.e., a primeira perspectiva) a partir de uma lente marxiana (i.e., a segunda perspectiva). Na ocasião, acreditei estar atualizando categorias marxianas no contexto da representação do sentido do trabalho. Aqui, no entanto, examinarei criticamente o contexto conceitual que denominei gerencialista à luz da fenomenologia da *vita activa*.

3.1 UM EXAME DA PERSPECTIVA GERENCIALISTA SOBRE SENTIDO DO TRABALHO

O homem econômico é um espantinho. Sua indiscutível presença no discurso ideologicamente carregado do *management* contrasta com as práticas gerenciais concretas, nas quais o uso da lógica de maximização racional da utilidade econômica para mobilização dos trabalhadores só poderia ser considerado uma miragem, no máximo uma excepcionalidade taylorista e fordista, e estas, ainda assim, muito mais retóricas que práticas.

A administração maximiza lucros, não salários. Ao contrário do que Taylor queria fazer crer, o problema diante dos administradores nunca foi pagar os melhores salários como forma de garantir a eficiência da operação. Desde sempre, a questão que ocupou os administradores – e dirigiu parte da atenção dos sociólogos e psicólogos para o mundo do trabalho – foi exatamente a de empenhar esses trabalhadores sem precisar recorrer aos recursos financeiros que transitam pela organização.

A função administrativa se processa em nível superestrutural, mas as condições de remuneração dos trabalhadores são dadas estruturalmente. Cada vez mais, cabe aos administradores garantir o melhor emprego técnico das forças produtivas pela mobilização subjetiva da força de trabalho num contexto de crise da relação subjetiva com o trabalho. Essa crise se faz presente nas reflexões sobre o trabalho, pelo menos desde Adam Smith, que já em 1776 percebia chocado o quanto esse o trabalho exponencialmente multiplicado pela manufatura tornava o trabalhador “tão estúpido e ignorante quanto é possível uma criatura humana se tornar” (SMITH, 1976, p. 303, tradução minha). Smith, porém, não foi além dessa constatação, e seus comentários *en passant* em *A Riqueza das Nações* apenas testemunham sua perplexidade diante da novidade que era o trabalho fabril.

Depois de Smith, Marx também parece ter refletido sobre a crise de sentido do trabalho a partir da categoria alienação. Mas essa categoria, da maneira como colocada por ele, só compareceu ao debate público a partir de meados do século XX. Lembremos que as ideias de Marx sobre a alienação estão registradas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cadernos de anotações pessoais nunca pensados para publicação que, embora escritos em 1844, só vieram à luz em 1932 numa edição em alemão, e somente na década de 1950 numa edição em inglês (BERMAN, 2001).

O primeiro teórico a pôr a questão nos termos em que ela nos chegou foi Durkheim. Ele, que já via no meio profissional o meio *natural* do indivíduo moderno (DURKHEIM, 2010, p. 165-166), constatou que as pessoas se relacionavam com seus ofícios “sem se interessar por eles, nem compreendê-los” (DURKHEIM, 2010, p. 388). Durkheim concluiu que esse “desinteresse” devia-se ao isolamento das especialidades e ao caráter repetitivo das atividades, que impediam o trabalhador de compreender o processo produtivo maior, sua contribuição pessoal para esse processo e a relação que a divisão do trabalho estabelecia entre ele e os outros indivíduos da sociedade (DURKHEIM, 2010, p. 372; 388)¹⁷.

Este último ponto foi o mais explorado por Durkheim. Seu principal interesse no assunto dizia respeito à coesão social – o que é compreensível tendo em vista as inclinações particulares de seu pensamento e, ainda, sua pretensão de consolidar a sociologia como campo de estudo próprio, afastando-se particularmente da psicologia (MOSCOVICI, 2013). Para ele, a causa desse “vazio em nossas consciências” (DURKHEIM, 2010, p. 431) – um problema que ele, de forma otimista e provavelmente equivocada, considerava temporário – seria a falta de coordenação entre as diferentes “morais profissionais” criadas pela divisão do trabalho, um fenômeno que ele chamou de anomia.

Não obstante, para falar da anomia, Durkheim suscitou uma distinção entre o que chamou de *consciência individual* e *consciência comum*, distinção das mais importantes e que se espelharia, como já vimos, naquela feita por Vygotsky entre sentido e significado. O próprio Durkheim deve ter intuído a importância dessas noções, pois em 1898 publicou um ensaio intitulado *Representações Individuais e Representações Coletivas* no qual as desenvolve. Segundo ele, *representações individuais* seriam associações relativamente estáveis entre ideias feitas por cada indivíduo para quem, por exemplo, “[...] a brancura do papel fará pensar na da neve” (DURKHEIM, 2009, p. 24); enquanto as *representações coletivas* seriam aquelas associações de ideias que, pelo seu bom trânsito na sociedade, adquirem uma relativa autonomia

¹⁷ Uma descrição muito parecida com a que Marx faz do estranhamento, o que é surpreendente considerando que Durkheim nunca leu os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

e estabilidade no tempo¹⁸. Dessa forma, a consciência individual seria a morada das representações individuais, e a consciência comum, das representações coletivas – que seria a base para o conceito de representações sociais (MOSCOVICI, 2013).

Durkheim caracterizou a anomia como um problema de representação do trabalho, uma representação que precisava ser desenvolvida no campo da consciência *comum* (DURKHEIM, 2010, p. 431-432). Somente pela identificação e adesão a uma moral profissional compartilhada é que as pessoas superariam seus problemas subjetivos com o trabalho e a sociedade adquiriria certa estabilidade. E, na medida em que esses problemas subjetivos eram causados pela perda da compreensão do processo produtivo, ocasionado pela divisão do trabalho, a solução desses problemas passaria por fazer o trabalhador compreender que

Ele não é, pois, uma máquina que repete movimentos cuja direção não percebe, mas sabe que tendem a algum lugar, a uma finalidade que ele concebe mais ou menos distintamente. Ele sente servir a algo. Para tanto, não é necessário que abarque vastas porções do horizonte social, mas basta que perceba o suficiente dele para compreender que suas ações têm uma finalidade fora de si mesmas. Assim, por mais especial, por mais uniforme que possa ser sua atividade, ela será a atividade de um ser inteligente, pois terá um sentido, e ele o sabe. (DURKHEIM, 2010, p. 390).

Esse raciocínio é modelar para o rumo que tomaram as teorizações sobre sentido e significado do trabalho no século XX. Segundo Durkheim, a solidariedade e a coesão nos grupos e na sociedade depende da identificação do trabalhador com uma moral profissional que o faça sentir-se participante de algo maior. Essa moral, uma vez aceita e introjetada, representaria o fim da anomia. Ora, na medida em que as teorias sociais transitaram da escala macrossocial para o microindustrial e seu objetivo passou a ser o de harmonizar a subjetividade do trabalhador aos interesses das organizações (TRAGTENBERG, 2006), a premissa funcionalista de Durkheim converteu-se na premissa de que os sentidos do trabalho devem ser *gerenciados* para se obter comprometimento, engajamento e desempenho dos trabalhadores. E assim o trabalhador passou a ser visto (e a se ver) como “um indivíduo em permanente busca de sentido para seu trabalho”, mas não um sentido que ele produz e sim algo que encontra pronto nos discursos que significam o trabalho, crescentemente monopolizados pelo *management* (MELO, 2019).

Essa espécie de captura da subjetividade (ALVES, 2014; 2000) constitui-se um meio mais eficaz (e eficiente) para mobilizar os indivíduos do que qualquer política de remuneração. Como disse Weber, no capitalismo, o trabalho “deve ser executado como se fosse um fim

¹⁸ Diz Durkheim que “as combinações das quais resultam os mitos, as teogonias, as cosmogonias populares não são idênticas às associações de ideias que se formam nos indivíduos, ainda que umas e outras possam se esclarecer mutuamente.” Em seguida, conclui que “Existe toda uma parte da sociologia que deveria investigar as leis da ideação coletiva, e que ainda está totalmente por fazer.” (DURKHEIM, 2009, p. 46). Uma interessante antecipação à sociologia weberiana.

absoluto em si mesmo, como uma vocação. Contudo, tal atitude não é produto da natureza. Não pode ser estimulada apenas por baixos ou altos salários, mas só pode ser produzida por um longo e árduo processo educativo.” (WEBER, 2003, p. 55). Semelhantemente, Lyotard afirmou que “é possível dirigir as aspirações individuais por um processo de ‘quase-aprendizagem’, ‘livre de toda perturbação’, a fim de que elas se tornem compatíveis com as decisões do sistema. [...] Os procedimentos administrativos farão os indivíduos ‘quererem’ o que é preciso ao sistema para ser eficiente.” (LYOTARD, 2020, p. 113).

Aí então é que se manifesta, com toda a força, a estrutura econômica: interiorizada nos indivíduos para quem o valor de suas próprias atividades deve ser medido pelos mesmos padrões de eficiência econômica das organizações e da economia como um todo; pessoas cuja única fonte de afirmação possível é a vitória no mercado competitivo ao qual se converteram todos os domínios da vida – econômico, mas também pessoal e político – mercado, aliás, que, ao unir todas essas esferas propõe a busca pelo equilíbrio entre vida pessoal e vida profissional somente para que estas se reforcem mutuamente (BLOOM, 2019, p. 74-75). Não por acaso, uma das referências para a compreensão do trabalho contemporâneo tem sido o conceito de carreiras sem fronteiras [*boundaryless work*] no qual a lógica do trabalho ultrapassa seus limites e invade toda a vida (BLOOM, 2019, p. 76), reafirmando a percepção sagaz de Weber que viu que, na modernidade, “a coisa mais importante era que, acima de tudo o trabalho veio a ser considerado em si a própria finalidade da vida.” (WEBER, 2003, p. 119).

Assim, não é só que a vivência do trabalho tenha sido vitimada pela divisão entre o pensar – que se tornou atividade privativa dos administradores – e o simples executar – atividade que restou para os demais trabalhadores; a desapropriação dos saberes operários e de sua liberdade de invenção (DEJOURS, 1992, p. 38) ocorre num contexto de apagamento dos espaços de sentido e sua substituição por discursos heterônomos. Ou seja, “o sentido do trabalho [...] dependerá da construção que o ator for capaz de fazer *a partir* dos sentidos [significados] sociais divulgados sobre o trabalho.” (BENDASSOLLI, 2007, p. 195, grifo do autor). A possibilidade de sentido foi substituída pela interiorização dos significados, que versam acima de tudo sobre a centralidade do trabalho para a vida de cada um na forma de meras construções discursivas destinadas “a vincular, de um lado, a identidade, a cultura e os valores e, de outro, os interesses econômicos da empresa.” (BENDASSOLLI, 2007, p. 157).

A identificação do desenvolvimento pessoal com desenvolvimento profissional e, em última instância, na redução daquele a este, então, reforça ideologicamente a centralidade do trabalho na vida das pessoas e produz uma identidade trabalhador-organização, na medida em que se compreende que, para avançar na vida, é preciso avançar na carreira. Como esse avanço

na carreira depende da incorporação de padrões de comportamento construídos e aceitáveis dentro das organizações, o resultado é um trabalhador que reproduz e até mesmo defende a lógica utilitária da organização, mesmo quando esta lhe fere. De qualquer maneira, os indivíduos compreendem-se e são compreendidos sempre em função do ambiente ou da estrutura (NORD; FOX, 1999). Os desviantes, por sua vez, não podem ser bem explicados com base nas referências organizacionais. São, muitas vezes taxados de sonhadores e utópicos quando se desconectam desse mundo organizacional em busca de outras experiências, ou de agitadores, sindicalistas ou comunistas quando o denunciam e buscam agir politicamente para mudá-la.

O entendimento típico do sentido do trabalho – um trabalho reduzido ao labor e à necessidade – reduz-se assim ao efeito que essas construções discursivas têm no ajustamento do indivíduo à sua tarefa ou cargo [*person-job fit*] e às suas variáveis consequentes, notadamente a satisfação, motivação, comprometimento, desempenho etc. O problema do sentido transforma-se assim em um problema organizacional e gerencial, percebido quase sempre como uma questão de produtividade. E, na medida em que as teorias reproduzem esse estado de coisas, reiteram uma espécie de desespero e cinismo a respeito dessa harmonia (im)possível entre as necessidades e esperanças dos indivíduos e as funções sistêmicas da sociedade cuja única finalidade é o aumento de seu próprio desempenho.

Então, mesmo quando parecemos falar de algo tão profundo quanto sentido, significado ou propósito, restam sempre implícitas a premissas utilitarista e comportamentalista de qualquer teoria motivacional e seu desprezo pela capacidade dos indivíduos de agirem e produzirem sentidos por si mesmos. Qualquer liberdade de ação está excluída das possibilidades e o jogo do gerenciamento de significados reduz toda a busca por sentido ao mero cálculo de interesses e consequências.

Esse modelo científico se habilita por suas vantagens práticas. Na medida em que buscam abstrair elementos característicos dos discursos que significam o trabalho, os quais, dada sua configuração, implicam em mais ou menos “sentido” e assim explicam as variações de atitude para com o trabalho, os estudos excluem quaisquer especulações que possam ser consideradas metafísicas e “colocam em plena luz as funções pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério da eficiência” (LYOTARD, 2020, p. 113).

Mas, na medida em que elege essa eficiência como único critério, a ciência afasta-se da reflexão (HABERMAS, 2014, p. 23) e, conseqüentemente, da possibilidade de *compreensão* do fenômeno. As questões “o que” e “por que” são substituídas pela pergunta “como” (ARENDDT, 2016, p. 364; 367). Assim, tanto quanto as antigas mitologias, a ciência passa a

valer-se da familiaridade e a dispensar o trabalho dos conceitos (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14) que permanecem no mais das vezes – e certamente no caso do trabalho e de seu sentido – “como uma premissa assumida como certa, quase a um nível ‘inconsciente’, pré-formal.” (BENDASSOLLI, 2009, p. xvi).

Tal nível de irreflexão levou ao tratamento dessas vagas noções, “inconscientes” e “pré-formais” como “fatos”. O próprio valor e credibilidade conquistados pela ciência reduziu a compreensão da atividade humana a um comportamento estereotipado e, portanto, previsível e até mesmo controlável segundo as mesmas leis que regem a regularidade dos fenômenos naturais. “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.” (ARENDDT, 2016, p. 51). E essa já não uma suposição inteiramente descolada da realidade. Numa sociedade que perdeu a capacidade de reconhecer e realizar a obra e a ação, as pessoas de fato comportam-se, na maior parte do tempo, como delas se espera. “O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos fatos – fatos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichês na própria percepção pelas usanças dominantes nas ciências, nos negócios e na política – é exatamente o mesmo erro do desvio social.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13).

O desenvolvimento da ciência na direção de explicar a motivação e o comportamento humanos através da identificação de leis aos quais esse comportamento se submete coincide com os objetivos de uma administração racional da sociedade e das organizações. Quando as pessoas aprenderam a se comportar em vez de agir tornam-se provas vivas das leis do comportamento humano, agora capazes de descrever os mecanismos causais – sempre utilitários (ARENDDT, 2016, p. 380) – desse comportamento e de prever, com grande probabilidade de acerto, as reações dos indivíduos.

Os seres humanos retratados pela ciência social tradicional e pelos discursos que dão significado ao trabalho formam uma espécie de “ficção abstrata de uma humanidade cujo comportamento pode ser previsto.” (HILL, 1979, p. 284). Mas essas ficções tornam-se “ficções reais” na medida em expressam a moral pela qual os indivíduos orientam seu comportamento, reforçando essa orientação. A crença na regularidade dos comportamentos – esposada tanto pelas pessoas quanto pela ciência – é

O motivo pelo qual os cientistas podem falar da ‘vida’ do átomo – no qual cada partícula tem, aparentemente, a ‘liberdade’ de comportar-se como quiser, e onde as leis que governam esses movimentos são as mesmas leis estatísticas que, segundo os cientistas sociais, governam o comportamento humano e fazem a multidão comportar-

se como tem de se comportar, por mais ‘livre’ em suas opções que pareça cada partícula individual. (ARENDT, 2016, p. 401).

Olhando a questão por outro lado, somente quando o horizonte da atividade humana está reduzido ao labor é que a suposição fundamental da ciência social – a de que os seres humanos apenas se comportam de maneira previsível – se verifica e assim legitima a ciência social e seu aparato estatístico capaz das previsões mais acertadas (ARENDT, 2016, p. 51; 89). A economia, não por acaso a primeira a se firmar no panteão das ciências sociais modernas, “só veio 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, 2016, p. 51-52), donde se conclui que as ciências sociais tipicamente não descrevem realmente, e muito menos explicam, a ação humana, mas apenas normatizam e reforçam o comportamento cuja existência é, não raro, uma profecia autorrealizável. A uniformidade esperada, no fundo, foi “colocada” lá tanto pelo apagamento da obra e da ação quanto pelo próprio processo social de conhecimento, um processo que, ironicamente, parece ainda mais eficaz quando se trata dos seres humanos que respondem às expectativas de regularidade de seus comportamentos uniformizando-os realmente.

4 AGRAVANDO A IMPENSABILIDADE DO SENTIDO DO TRABALHO

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. O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior.

Hannah Arendt em *A Condição Humana*¹⁹

Para Hannah Arendt, quem diz modernidade, diz da nossa organização em sociedades de massas nas quais basicamente apenas o labor e seu respectivo espaço de sentido aparecem no horizonte de possibilidades para a atividade humana. Nessas sociedades, resultado da desarticulação da *vita activa* (e da *vita contemplativa*), resta à maioria das pessoas apenas um modo de vida estereotipado, inautêntico e irrefletido.

Ao anunciar, na abertura de *A Condição Humana*, “a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta” (ARENDR, 2016, p. 6), Arendt não apenas antecipou em quase quatro décadas o livro de Rifkin (1996) e o subsequente debate sobre o “fim do trabalho”²⁰, mas, principalmente, resumiu “o abismo teleológico que se abriu progressivamente diante do homem industrializado.” (FRAMPTON, 1979, p. 124, tradução minha).

A questão colocada por ela é, como já vimos, o apagamento histórico e filosófico das atividades da obra e da ação e a glorificação do labor como única condição humana reconhecida, uma unilateralização não passa sem consequências práticas e sua respectiva correlação teórica. Existencialmente, a antinomia enunciada por Arendt corresponde a uma espécie de descompasso entre aquilo que, ao longo da história, passamos a esperar cada vez mais do trabalho e aquilo que, dada a descrença crescente nas interpretações sobre o valor e as funções do trabalho, isto é, seus significados, cada vez menos encontramos nele. Ao contrário do que

¹⁹ ARENDR, 2016, p. 5-6.

²⁰ Embora no título do livro de Rifkin e no debate que se seguiu a palavra usada seja *trabalho* [work], trata-se claramente de um debate sobre o fim do *emprego*, uma diferença nada desprezível. Ainda que, em *A Condição Humana*, Arendt tenha cogitado a possibilidade de que os avanços tecnocientíficos e a automação dos processos produtivos liberassem enfim a humanidade do fardo do trabalho (fim do emprego), ela estava realmente preocupada com a interdição da vivência significativa do trabalho (uma espécie existencial de “fim” do trabalho).

imaginamos, parece cada vez mais difícil responder, a partir da experiência com o trabalho, perguntas como “o que é isso (o mundo) diante de mim?”, “o que fazer (diante dessa situação)?” e ainda “quem sou eu?” Assim, o “abismo teleológico” pintado por Arendt é vivido por cada pessoa como uma *crise de sentido do trabalho*.

Neste capítulo examinaremos como chegamos a considerar o labor e, conseqüentemente, a necessidade e o simples prazer do consumo, não somente como superiores à obra e à ação, isto é, à construção ativa do mundo e de nossas identidades, mas também como a única atividade restante nas sociedades de massas nas quais a experiência de sentido parece interdita a trabalhadores-consumidores que experimentam tudo como uma espécie de ser social genérico. Em seguida verificaremos como esse processo de desarticulação da *vita activa* resulta na necessidade e na simultânea impossibilidade do sentido do trabalho, substituído sem sucesso pelos significados. Por fim, exploraremos o que pode ser sentido do trabalho, evitando defini-lo como uma forma abstrata, mas buscando uma compreensão a partir de seus aspectos existenciais-fenomenológicos.

4.1 TRABALHO: UM RELATO DA QUEDA

Desde o século XVII, o trabalho foi elevado a uma posição de destacado protagonismo em nossa constituição individual e social. Locke considerou-o como fonte da propriedade privada e, conseqüentemente, a base de toda a sociedade; Smith e Ricardo postularam ser o trabalho a medida do valor e, por isso, fonte de toda a riqueza; e, finalmente, Hegel e Marx afirmaram ser o trabalho nada a menos do que a fonte de toda a humanidade. Mas o trabalho compreendido e reivindicado por todos esses modernos pensadores é principalmente o labor e apenas incidentalmente encontramos alguns elementos da obra em suas concepções – concepções que refletem e realimentam a experiência concreta das pessoas com o trabalho. No entanto, como sabemos, nem sempre essa foi a compreensão sobre o “trabalho”, tampouco a mais bem articulada.

Como já visto, na antiguidade clássica (grega), sobretudo no período pré-platônico, a ação humana, cuja aparição se dava no espaço público da pluralidade – a ágora – recebia a máxima distinção dentre as atividades humanas. Em seguida vinha a obra, a construção do artifício humano que corresponde ao mundo, cujo espaço público por excelência era o mercado. O labor, por sua vez, era considerado assunto privado e, portanto, não aparecia no debate

público e nem mesmo possuía, como ainda não pode possuir, dadas suas características, um espaço público próprio, como a ação e a obra.

A apreciação da ação estava contida ainda na expressão aristotélica *βίος πολιτικός* – que já em seu tempo se opunha à *βίος θεωρητικός*. Apenas a ação, por suas características, era capaz de tornar o seu realizador um “quem”, isto é, conferir-lhe a dignidade de ser alguém “distinto” do ser-espécie, uma pessoa e não apenas um membro de uma massa indistinta de seres humanos, uma *βίος*, isto é, uma vida humana livremente escolhida e autodeterminada, e não uma mera *ζωή*, ou seja, a simples existência biológica.

No entanto, desde um pouco antes de Aristóteles – a partir de Parmênides mas sobretudo a partir do início da tradição platônica –, houve uma notável mudança de compreensão sobre a ação. Do ponto de vista da nascente tradição filosófica, que veio a ser o quadro de referências usado para a compreensão das experiências humanas, a *βίος θεωρητικός* passou a ser considerada como superior à *βίος πολιτικός* na medida em que, em comparação com aquela, esta era frágil, efêmera e, principalmente imprevisível. A ação não se prestava à compreensão e a previsão racional condizentes com o mundo perfeito e imutável das ideias, que era objeto dos filósofos.

Com o subsequente declínio das cidades-estado, a oposição entre *βίος πολιτικός* e *βίος θεωρητικός*, expressões traduzidas em latim respectivamente para *vita activa* e *vita contemplativa*, terminou por empalidecer a distinção entre as atividades humanas e a *vita contemplativa* passou a se opor a qualquer atividade humana (ARENDDT, 2016, p. 104). Assim, do ponto de vista da *vita contemplativa*, a ação foi esquecida ou apagada do horizonte de possibilidades para as atividades humanas significativas e a obra e o labor tornaram-se atividades praticamente indistintas que, embora necessárias, eram sempre caracterizadas pela via da negatividade, isto é, como uma inquietude, um *nec-otium*, uma ausência das condições requeridas para a contemplação (ARENDDT, 2002, p. 362).

Na vivência concreta das pessoas, a *vita activa*, deixou então de ter um sentido próprio e passou ter seu sentido referenciado a partir da *vita contemplativa*. A dignidade daquela, antes derivada do valor intrínseco de suas próprias atividades, notadamente da ação e da obra, agora era derivada unicamente do fato de que aquele que contemplava necessitava do sustento resultante do labor e dos objetos de uso produzidos pela obra (PAREKH, B., 1979, p. 72-73).

A cristandade que se seguiu também reforçou essa hierarquização entre *vita contemplativa* e *vita activa*, na medida em que sustentou a crença de que as bem-aventuranças

da vida eterna seriam melhor compreendidas e até experimentadas em vida pelo prazer da contemplação (ARENDT, 2002, p. 362-363). Pelo menos até as portas da modernidade, a *vita activa* nunca perdeu sua conotação negativa (ARENDT, 2016, p. 19). Pelo contrário, foi sempre considerada como algo “derivado, e não visto, pelo menos não teoricamente, como algo que tem seu sentido e finalidade em si mesmo.” (ARENDT, 2002, p. 363).

A vitória inicial da contemplação, porém, conservou o labor como a menos nobre das atividades, mas elevou o *status* da obra (ARENDT, 2016, p. 365; ARENDT, 1961, p. 84; ARENDT, 2002, p. 363). Enquanto a ação sempre foi um aborrecimento para o pensamento baseado na regularidade e mesmo na imutabilidade, a obra guarda muita semelhança com a reflexão nos moldes platônicos. Assim como essa reflexão socorre-se das ideias, formas perfeitas que permitem a compreensão do mundo sensível, a obra também se guia por modelos prévios a serem atualizados por uma atividade humana com escopo, objeto e fim definidos. Dessa maneira, ambas – a reflexão platônica e a obra – podem ser estimadas (valoradas e valorizadas) pela sua segurança, durabilidade e previsibilidade (ARENDT, 2016, p. 285; ARENDT, 2016, p. 242; ARENDT, 2016, p. 272-273).

Então, embora até o surgimento da ciência moderna a obra tenha permanecido valorativamente abaixo da contemplação, foi ela (a obra) que assumiu secretamente o posto de referencial máximo da atividade humana, de tal maneira que o apego à segurança que ela proporcionava e a adoção de seus critérios de utilidade terminariam por minar a própria *vita contemplativa* – e o ídolo máximo desse movimento poderia ser o próprio Francis Bacon.

Com o fim da idade média, é o *homo faber*, como artesão e comerciante, quem surge para regular a sociedade e transformá-la à imagem de seu espaço público, o mercado de trocas. Essa consolidação do mercado como o espaço público humano por excelência foi, inclusive, uma condição necessária para a posterior consolidação do capitalismo (ARENDT, 2016, p. 202-203), no qual toda a riqueza “aparece como uma enorme coleção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 113). Os mais altos valores dessa nascente sociedade são aqueles do *homo faber*

e, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na onibrangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como primeiro passo para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de ferramentas para fabricar outras ferramentas e para variar sua fabricação indefinidamente. (ARENDT, 2016, p. 378-379).

Esse movimento, porém, não veio sem consequências. Por conta do apagamento da ação e valorização da obra, não só as atividades humanas mas também suas formas de organização passaram a guiar-se pela imagem do processo de fabricação. Dessa maneira, a organização social deixou de ser um produto da negociação das vontades de sujeitos livres para se tornar um produto confiável porque resultado de um processo “racional” e conhecido para obtenção de objetivos divisados. Assim como a obra, a organização social passou a guiar-se por um modelo “correto” anterior o que reduziu a antiga política agonística a uma mera técnica administrativa capaz de conjugar finalidades desejadas aos meios adequados para sua obtenção. O apagamento da ação e sua substituição pela obra significa que estão em disputa não mais concepções de vida e de organização, formulados por vontades livres, mas sim os melhores modelos e, sobretudo, os melhores meios para alcançá-los. Foi nesse contexto de ilusão de controle e de desconfiança da ação humana que nasceram as atuais formas de organização e as ciências que se dedicam à sua compreensão, a administração como uma das mais operantes.

De fato, a valorização da obra representou um primeiro movimento de apagamento da reflexão na modernidade, apagamento que seria aperfeiçoado, como veremos, pelo último movimento de desarticulação da *vita activa*, a ascensão do labor à posição de única atividade disponível no horizonte humano e sua surpreendente valorização na medida em que passou de simples atividade de sustento para ser considerada a essência do ser humano. De qualquer forma, quando os critérios utilitaristas e pré-determinados da obra foram adotados fora do domínio estrito da fabricação e estenderam-se a todos os empreendimentos humanos, a antiga reflexão especulativa converteu-se na ciência moderna que nada mais é do que um mero cálculo de consequências. Regida pela prova empírica e tendo como critério de desempenho apenas a previsão e controle dos processos naturais ou sociais, como queria Bacon, a reflexão foi reduzida ao pensamento e este subordinou-se a algo que as pessoas fazem “com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós.” (ARENDDT, 2016, p. 399). A ciência moderna tem menos relação com a antiga reflexão do que com a obra, e, na medida em que “fazemos” ciência, a reflexão torna-se cada vez mais uma experiência sem sentido em si mesma (ARENDDT 2016, p. 362).

O último movimento de desarticulação da *vita activa* consistiu a elevação do labor, antes a menos nobre de todas as atividades humanas, não somente à posição de maior status na sociedade moderna, mas também a *única* atividade disponível no horizonte concreto de experiências humanas.

A revolução francesa e suas reivindicações significaram um impulso para que a atividade de trabalhadores, artesãos e proprietários fosse de alguma maneira considerada como

a atividade de “iguais”. Mas, na medida em que a busca por essa pretensa igualdade ultrapassou o campo da dignidade humana, ficou cada vez mais claro que o único denominador comum possível para o entendimento da condição humana de todos esses atores sociais era o labor. (ARENDDT, 1961, p. 32)

Por outro lado, a celebração do avanço sem precedentes da produtividade, impulsionado pela revolução industrial, também aumentou o fascínio para com o labor, agora a contraparte humana da máquina. Pela primeira vez essa atividade parecia diretamente ligada à geração de riqueza e à liberdade. A acumulação assumiu a forma de um processo ininterrupto e o impacto dessa transformação significou uma mudança na maneira como as próprias concepções de mundo e as explicações científicas eram construídas. Tanto as ciências naturais quanto as ciências sociais passaram articular seus achados a partir do conceito de processo e, mesmo quando se referia à sociedade, “esse processo, dada sua aparente interminabilidade, foi concebido como um processo natural, e, mais especificamente, à imagem do processo vital. [...] De todas as atividades humanas somente o labor, e não a ação nem a obra, é interminável, prosseguindo automaticamente em consonância com a vida, fora do escopo das decisões voluntárias ou dos propósitos humanamente significativos.” (ARENDDT, 2016, p. 129).

Todos esses fatores levaram a uma “glorificação teórica” (e acrítica) do trabalho-labor. Os pensadores modernos (e.g. Locke, Hegel, Marx, Engels, Durkheim, Weber etc.) que contribuíram para essa “glorificação” foram homens de seu tempo, que viveram e pensaram durante o nascimento e a consolidação da sociedade industrial do labor, e que deram em suas formulações teóricas toda a centralidade de que esse labor de fato desfrutava na sociedade. Dentre esses pensadores, Marx provavelmente foi aquele que mais enfatizou esse fascínio. Sua extraordinária e aparentemente blasfema noção “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.” (ARENDDT, 2016, p. 105).

Toda essa desarticulação da *vita activa* (e da *vita contemplativa*) implicou em um grande empobrecimento da experiência humana. Em um espaço relativamente curto de tempo, as sociedades modernas terminaram por ser organizar em torno de uma única atividade, o labor, constituindo-se como sociedades de trabalhadores (ARENDDT 2016, p. 56-57). E o horizonte finalístico, se é que se pode falar nesses termos, de uma sociedade de trabalhadores que só reconhece o labor, ainda que guarde a memória de alguns valores da obra, é a simples sustentação do processo vital.

O processo de apagamento da *vita contemplativa* também se completou, na medida em que ciência deixou de ter como objetivo conhecer o mundo e passou a ser apenas um instrumento para a administração das necessidades materiais e o sustento do processo vital. O mesmo ocorreu com a política, reduzida da experiência agonística de outrora, mediada pelo discurso e pela argumentação, para a simples administração da abundância material (PAREKH, S., 2008) e a garantia institucional para a propriedade e a continuidade do processo de acumulação (ARENDDT, 2016, p. 142-143)²¹.

No modo de produção industrial, com suas linhas ininterruptas de produção, a própria obra, isto é, a criação dos objetos que compõem o mundo, passou a ser executada, com pouquíssimas exceções, predominantemente como labor (ARENDDT, 2016, p. 109-110; 175). Qualquer atividade que não esteja estritamente ligada ao sustento material da vida humana passou agora a ser considerada como um *hobby* ou passatempo (ARENDDT, 2016, p. 158), últimas formas disponíveis para a expressão da individualidade.

O fim do processo de desarticulação da *vita activa* e da *vita contemplativa* é, no dizer de Arendt, a própria modernidade.

A única coisa de que podemos estar seguros é de que a coincidência da inversão de posições entre o fazer e o contemplar, com a inversão precedente entre a vida e o mundo, veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido pleno do termo; e foi somente porque essa vida ativa se manteve ligada à vida como seu único ponto de referência que a vida como tal, o trabalhoso metabolismo do homem com a natureza, tornou-se ativa e exibiu toda a sua fertilidade. (ARENDDT, 2016, p. 397).

Em outras palavras, quando finalmente dominamos as condições para superar as preocupações com a necessidade material, o fascínio da produtividade do labor e da abundância de recursos para sustentar a vida reduziu nossa experiência à do *animal laborans*, isto é, a de alguém que meramente sobrevive, alguém que basicamente vive para prover seu sustento. A contradição fundamental constitutiva da modernidade é, em termos arendtianos, uma “verdade bastante incômoda”: de um lado, toda a abundância material, a disponibilidade de bens de consumo e de tecnologias diversas, são devidas à glorificação do labor e à admissão do *animal laborans* no domínio público. E, no entanto, esse domínio nunca será realmente público sem que seja atualizado pela obra e funcione como espaço para a ação. A redução da *vita activa* ao

²¹ Arendt mostra que “o que chamamos anteriormente de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza.” (ARENDDT, 2016, p. 83).

labor transformou toda a sociedade numa exibição de atividades privadas à luz do dia (ARENDR, 2016, p. 165).

4.2 O SENTIDO DO TRABALHO COMO SÍMBOLO DE UMA AUSÊNCIA

A desarticulação da *vita activa* consolidada na modernidade, isto é, o apagamento da ação (e, para todos os efeitos, da obra) e a conseqüente elevação do labor à condição de única e central atividade no horizonte da experiência humana, teve pelo menos dois resultados claramente identificáveis. O primeiro foi a transformação da sociedade em uma sociedade de massas, caracterizada, como já vimos, pelo comportamento estereotipado, inautêntico e irrefletido.

Por suas características, as melhores condições para a realização do labor, mesmo (talvez sobretudo) em suas formas mais recentes – industrial e pós-industrial – são aquelas nas quais as pessoas abrem mão de sua individualidade. Isso porque, no labor, não entram em jogo as realidades conhecíveis e identificáveis de cada participante da atividade. Pelo contrário, cada um participa dessa atividade como um ser-espécie e são as necessidades e características comuns desse ser-espécie que determinam a finalidade do labor e a uniformidade da sua execução.

Nenhuma autenticidade pode ser esperada do *animal laborans* e, portanto, as relações que se estabelecem entre esses seres-espécie devem ser buscadas em outros fundamentos. Numa sociedade que conhece apenas o labor, como a nossa, a sociabilidade não se funda sobre a pluralidade de seus integrantes, mas sobre sua uniformidade (ARENDR, 2016, p. 50-51), que é experimentada individualmente como conformidade (ARENDR, 2016, p. 264-266). A sociedade moderna, que é a sociedade do labor,

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. O problema com as modernas 4s do comportamentalismo não é que estejam erradas, mas sim que possam tornar-se verdadeiras, que realmente constituam a melhor conceituação possível de certas tendências óbvias da sociedade moderna. (ARENDR, 2016, p. 400).

Assim, a desarticulação da *vita activa* e a perda da obra e da ação reduz a vida humana ao seu nível menos humano e mais animalesco. A redução do horizonte humano àquele do *animal laborans* interdita tudo aquilo que eleva os humanos acima dos animais porquanto a

simples perspectiva da sobrevivência biológica, natural, não carece de nem oferece a oportunidade para o exercício da maestria ou dos feitos e ditos que caracterizam uma vida plenamente humana.

Então, quando se reduz a pluralidade de espaços de sentido da *vita activa* à utilidade e à necessidade, reduz-se também a significância do fazer e do agir humanos a um horizonte puramente instrumental. O *ethos* da modernidade é precisamente a visão de mundo do *animal laborans* (PAREKH, S., 2008, p. 44), e resta ao indivíduo moderno apenas esta atividade e seu espaço de sentido de maneira que parte do desencantamento ou mesmo desespero em relação ao trabalho vem do fato de concebermos nossa existência unicamente como a desse animal e exigirmos do labor aquilo que apenas uma experiência mais ampla e completa da *vita activa* poderia nos dar. Estamos embriagados de trabalho, mas apenas de trabalho labor, e quando nosso fazer e agir são concebidos, compreendidos e julgados estritamente pela sua serventia e atendimento às necessidades, o resultado é a sensação de perda de sentido [*meaninglessness*] (MELANEY, 2006, p. 468; PAREKH, S., 2008, p. 62).

Enquanto o labor foi compreendido apenas como aquela atividade necessária para prover o sustento físico e enquanto não ocupou o lugar da obra ou da ação, atividades que não se relacionam estritamente à necessidade, mas à maestria e à virtude, não houve uma demanda significativa de sentido para o labor. Nem mesmo os raríssimos registros de questionamento a respeito do sentido do labor, dos quais apenas dois alcançaram a modernidade – a poesia de Hesíodo e a sabedoria do Eclesiastes – constituem exceções a essa regra na medida em que apenas registram a descoberta do espaço de sentido de labor, qual seja, a bem-aventurança da subsistência material e a satisfação do consumo que sustenta a manutenção da vida biológica²².

Quando, já na modernidade, o labor ascendeu do domínio privado para o domínio social, sua natureza não foi fundamentalmente alterada, mas alteraram-se nossas percepções e o valor que atribuímos a ele (PAREKH, S., 2008, p. 45). Naturalmente, essas percepções foram moldadas pelas características da experiência do *animal laborans* em seu espaço de sentido – a demanda generalizada por uma felicidade que nunca pode ser definitivamente satisfeita.

²² Em *Trabalhos e Dias*, Hesíodo reflete sobre a experiência do trabalho labor, reconhecendo que “[os homens] nunca deixarão de trabalhar e de sofrer durante o dia, definhando à noite.” (HESÍODO, 2014, p. 80). No entanto, o aedo acrescenta elementos importantes à compreensão do labor na antiguidade. Ele lembra que, aos humanos, “os deuses lhes darão pesadas angústias, e para eles *os bens virão misturados aos males*” (HESÍODO, 2014, p. 80, grifo meu) e continua “é por seu trabalho que os homens se tornam ricos em rebanhos e recursos. Por seu trabalho são muito mais amados pelos imortais. Não há nenhuma desonra em trabalhar; não fazer nada é que é desonroso. [...] seja qual for a tua sorte, trabalhar é o melhor para ti.” (HESÍODO, 2014, p. 85). No livro de Eclesiastes, o sábio questiona insistentemente sobre a (in)utilidade do trabalho entendido, sem nenhum espaço para dúvidas, como o labor. “O que ganha o trabalhador com todo o seu esforço?” pergunta o pregador, concluindo que “comer, beber e ser recompensado pelo seu trabalho é um presente de Deus.” (BÍBLIA, Eclesiastes, 3, 9-13).

“Somente o *animal laborans*, e não o artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser ‘feliz’ ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes.” (ARENDDT, 2016, p. 165). Assim, a exigência de uma felicidade no trabalho foi sublimada na forma de uma busca por sentido para esse trabalho, um sentido concebido no limitado espaço da necessidade e da satisfação. Ou seja, somente quando passou a figurar como a única atividade humana disponível, foi realmente preciso dar um sentido ao labor, mas essa demanda por esse sentido, da maneira como viemos a conhecê-lo na modernidade, surgiu precisamente quando suas condições de possibilidade desapareceram.

O sentido do trabalho, tal qual concebido e desejado na modernidade, é, portanto, o símbolo de uma ausência. É como alguém que se dá conta da presença de algo somente quando esse algo é suprimido de sua experiência. “Não se nota o que está ‘sempre ali’, as coisas são observadas quando desaparecem ou se quebram, elas devem primeiro sair do rotineiramente dado para que a busca por suas essências comece e as perguntas sobre sua origem, paradeiro, uso ou valor sejam feitas.” (BAUMAN, 2008a, p. 179).

A experiência de sentido do trabalho na modernidade é notadamente a experiência de sua falta. O sentido do trabalho, como já visto, é quase sempre concebido como algo faltante e, mais especificamente, que se perdeu em algum ponto anterior da história – ainda que esse ponto seja mantido, no mais das vezes em abstrato – ou, ainda, algo de difícil alcance ou mesmo algo nunca tenha sido experimentado, mas que, ainda assim, é reconhecidamente desejado.

Muitos dos grandes relatos da modernidade, inclusive, foram elaborados sob essa perspectiva. Não é coincidência que a falta de sentido assumia uma posição mais ou menos central em muitas das grandes teorias sociais, seja na forma de uma perplexidade (Adam Smith), de alienação (Marx), desespero (Kierkegaard), anomia de (Durkheim), desencantamento (Weber), na falta de autenticidade (Heidegger), na irreflexão (Arendt), na crise dos metarrelatos (Lyotard), na desinstitucionalização das estruturas de sentido (Berger e Luckmann) dentre outros. Em comum entre essas formulações há a compreensão de perda e, embora nem todas precisem o que se perdeu, a própria sensação generalizada de falta é, no mínimo, um sintoma de que nós acreditamos que o trabalho pode (e talvez até deva) ser algo mais do que veio a ser, que ele pode ser experimentado de uma maneira mais rica do que a que experimentamos hoje.

A incompreensão sobre as diferentes manifestações do trabalho, porém, impede uma visão mais clara e completa sobre a questão do seu sentido. Por exemplo, somente se o trabalho for concebido estritamente como labor é que a perda de sentido pode ser compreendida como epifenômeno subjetivo das condições econômicas do capitalismo. A formulação marxiana que, extrapolando Hegel, enxerga na simples independência do objeto uma fonte de alienação,

refere-se claramente ao trabalho-labor, cujo corolário é o consumo ou, em termos mais sofisticados, a acumulação ou o entesouramento do seu produto. É o *animal laborans* quem experimenta essa alienação marxiana, decorrente da “perda do objeto”. Por outro lado, a perda de sentido tantas vezes tratada em termos durkheimianos como perda de visão do todo, ocasionada pela divisão do trabalho, é uma clara alusão à perda do espaço de sentido da obra que agora passou a ser realizada na forma de labor, a única das atividades que se presta à divisão.

Mas, se levarmos a fenomenologia da *vita activa* a sério, veremos que esses são apenas alguns dos sintomas imediatos da experiência da perda de sentido, mas essa perda de maneira alguma se resume a esses sintomas. A alienação que caracteriza a experiência da modernidade, segundo Arendt, não é a perda do objeto ou o *non-sens* provocado pela ignorância dos indivíduos em relação ao destino de suas atividades. A alienação característica da modernidade é a alienação *do mundo* como decorrência do apagamento da sua condição de possibilidade – a obra. Esse mundo corresponde ao “abrigo e assunto dos homens” (ARENDR, 2016, p. 252) na medida em que também é o palco para a ação, isto é, para a aparição de cada indivíduo como ele mesmo. Sem o mundo não há exteriorização nem objetividade, não há vivência de um espaço adequado para os feitos e ditos, mas apenas para uma sociedade de massas onde “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.” (ARENDR, 2016, p. 57).

Portanto, ao mesmo tempo em que a redução do horizonte das pessoas ao labor e seus espaços de sentido implicou na perda do sentido do trabalho, isso também exacerbou a percepção da necessidade desse sentido, uma necessidade que se tornou bastante presente e conduziu à produção de uma espécie de legitimação ideológica na forma de significados socialmente compartilhados, como veremos a seguir.

4.3 SIGNIFICADOS DO TRABALHO: O SENTIDO FABRICADO

Numa sociedade de massas, como são as sociedades modernas que só conhecem o labor, a individualidade não se expressa pelos feitos e ditos de cada um, nem mesmo pela sua maestria, mas pela subsunção de seus comportamentos a certos significados compartilhados que postulam aquilo que deve ser considerado valoroso e desejável. A compreensão de cada experiência não

deriva de si mesma ou de critérios imanentes, mas é atribuível a ela somente a partir daqueles significados. Nessas condições, “o sentido e o valor do trabalho [labor] dependem inteiramente das condições sociais” (ARENDDT, 2016, p. 265) e essas condições sociais assumem a forma de uma “repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias.” (ARENDDT, 2016, p. 6).

Mas, na medida em que experimentamos o mundo moderno – que a rigor nem poderia ser chamado de mundo – não mais como algo de nossa criação ou palco para exercício da autenticidade e virtude, mas apenas como lugar do labor e do consumo, somos instados a (re)inventar os termos de nossa relação com o trabalho. A falta de sentido dá lugar à crença (ilusória, como veremos) na existência de um sentido a ser descoberto e assimilado, um sentido a ser experimentado existencialmente como tudo o mais que o *animal laborans* experimenta: uma espécie de ciclo de necessidade-consumo-satisfação ao qual todos os seres da espécie estão igualmente sujeitos.

Essas foram as condições que permitiram a Weber concluir, muito acertadamente, que na modernidade capitalista, o outro nome pelo qual atende a sociedade do labor, a individualidade não possui espaço na experiência cotidiana, mas está à mercê de uma ideologia pública – na forma de um significado para o trabalho – da qual também depende toda a estruturação social, política, econômica etc. Não por acaso, a experiência fundadora desse *ethos*, dado seu enorme poder de estruturação da sociedade e a condição particular de precisar ser encontrada fora da experiência individual com a *vita activa*, tenha sido encontrada numa experiência religiosa ascética com um Deus que põe “Seu dedo em todos os particulares da vida”, de maneira que as pessoas “sempre sabiam o porquê desta ou daquela medida.” (WEBER, 2003, p. 96).

O “elemento irracional subjacente” (WEBER, 2003, p. 66) a essa significação elimina completamente o questionamento e a reflexão individuais sobre o sentido desse trabalho de modo que, por exemplo, quando “a visão do trabalho como vocação tornou-se uma característica do trabalhador moderno” (WEBER, 2003, p. 133) aqueles que originalmente eram pecadores humildes e inseguros quanto ao que haviam de fazer converteram-se em santos autoconfiantes (WEBER, 2003, p. 87).

Então, se, por um lado, a redução de nossa experiência àquela do *animal laborans* não apagou a “vontade de sentido” (pelo contrário, é precisamente uma das causas de nossa busca por sentido), por outro lado, passamos a buscar esse sentido na forma de um produto que possa ser consumido irrefletidamente de maneira a satisfazer nossa necessidade imediata. As sociedades modernas tornaram-se então verdadeiras “fábricas de significados” (BAUMAN,

2008b, p. 8), isto é, relatos, grandes ou fragmentários, que narram um sentido para o trabalho eventualmente encontrável indistintamente por qualquer pessoa. Nessas condições, o sentido do trabalho deixou de ser uma experiência autêntica e individual e se transformou em introjeção de narrativas que convergiram a partir do final da idade média e da ruptura protestante, consolidando-se após a revolução industrial para refletir apenas a própria experiência do *animal laborans*, qual seja, a centralidade do trabalho-labor.

Dessa maneira,

a centralidade subjetiva, psicológica, do trabalho consiste em uma *construção discursiva* que foi naturalizada para melhor *acomodar e justificar* as condições nas quais o trabalho foi continuamente colocado no capitalismo. [...] essa centralidade funcionou como um tipo de metanarrativa pública sobre o sentido e o valor do trabalho na vida humana. (BENDASSOLLI, 2009, p. 3, grifos do autor).

Os significados do trabalho são, portanto, uma tentativa “desesperada” de dar à experiência com o labor uma racionalização *funcionalmente* coerente, de maneira que o sentido derivado do significado, se for permitido falar nesses termos, equivale simplesmente à busca por uma *inteligibilidade* generalizada, e de certa maneira forçada, das condições nas quais ele é experimentado.

Trata-se de um platonismo exemplar. Nessa tradição de pensamento, que como já visto está na raiz da desarticulação da *vita activa*, a referência a um criador – não necessariamente um Deus, mas certamente um agente – foi substituída pela referência a uma ideia-modelo. Tudo o que existe refere-se ao seu respectivo modelo e o reproduz de maneira mais ou menos aproximada. Naturalmente, no curso dessa desarticulação, o sentido do trabalho também foi subsumido a um modelo. Nossas experiências contingentes precisam ser subsumidas a essas ideias de maneira a emprestar alguma significância às nossas vidas pelo fato de que esta agora está ligada a algo que parece transcendente, maior do que nós e verdadeiro em si mesmo (BAUMAN, 2008b, p. 8-9). A premissa implícita aí é a de que as atividades humanas são sempre subsumíveis a um ordenamento maior e reconhecível. Não há a expectativa de que as experiências mesmas ou os acontecimentos em si sejam a fonte do sentido. Convertido em significado, nossa relação com o trabalho [labor] torna-se algo a ser desvendado ou descoberto, nunca elaborado ou construído na contingência dos acontecimentos e das experiências.

O problema de tomar o sentido do trabalho pelo seu significado é que “no momento em que alguém separa completamente uma ideia de sua base nas experiências reais, não é difícil estabelecer uma conexão entre essa ideia e quase qualquer outra.” (ARENDT, 1961, p. 69,

tradução minha)²³. Sendo puramente uma representação, os significados podem ser articulados livremente, seguindo critérios que são aplicáveis somente às ideias, sem relação com a experiência cotidiana. Mas o produto dessas articulações ideais pode muito bem não ser mais significativo do que uma curva matemática qualquer, que, “como Leibniz assinalou certa vez, sempre pode ser verificada entre pontos lançados ao acaso em uma folha de papel.” (ARENDDT, 2016, p. 331).

Os significados do trabalho tornam-se então discursos quem descrevem apenas a si mesmos, “feitos de enunciados recolhidos, e incorporados ao metarrelato de um sujeito abstrato e impessoal [...] enunciados [que] são tomados como autônomos deles mesmos, e colocados num movimento onde se admite que eles se engendrem uns aos outros.” (LYOTARD, 2020, p. 63). Por tudo isso, o poder dos significados do trabalho de atenderem à necessidade de sentido é meramente “o poder psicológico da imaginação”, um poder que “só pode ser exercido enquanto a realidade do mundo e dos vivos [...] é eliminada a tal ponto que nem o mundo nem os vivos são sequer admitidos como espectadores do espetáculo da autoilusão.” (ARENDDT, 2016, p. 291).

Além disso, quando as ideias se rearticulam sem relação com a experiência vivida, os discursos perdem sua referência a um valor de verdade e passam a ser avaliados pela adequação ou não da posição que ocupam em relação aos outros discursos especulativos. Dessa maneira, a verdade [*truth*] do sentido é substituída pela veracidade [*truthfulness*] do significado, ou seja, sua capacidade de dizer uma verdade apenas potencial, de maneira que a experiência da realidade [*reality*] é subsumida à da confiabilidade [*reliability*] (ARENDDT, 2016, p. 346). Num mundo admitidamente ordenado pelos significados, somente ideólogos e fanáticos (não raro papéis coincidentes) disputam qual desses significados diz a verdade. A disputa mais ampla, porém, é sobre qual significado deve nortear os comportamentos. Assim, não é apenas que o sentido tenha se reduzido ao significado, ilusório e uniformizante; é também que as pessoas alinham seus comportamentos às expectativas criadas por esses significados, como autômatos que desejam apenas (re)viver uma memória conhecida.

Cada pessoa passa então a acreditar que a experiência do sentido no trabalho advém da conformidade ao que prescrevem os significados compartilhados sobre esse trabalho e,

²³ Durkheim também já enxergava essa questão e registrou que “Mas, uma vez que um primeiro fundo de representações está assim constituído, essas representações se tornam, pelas razões que já dissemos, realidades parcialmente autônomas que vivem uma vida própria. Elas têm o poder de se evocar, de se distanciar, de formar entre si sínteses de todas as espécies, que são determinadas por suas afinidades naturais e não pelo estado do meio no interior do qual evoluem. Por conseguinte, as representações novas, que são o produto dessas sínteses, são da mesma natureza: elas têm como causas próximas outras representações coletivas, não esta ou aquela característica da estrutura social.” (DURKHEIM, 2009, p. 44-45).

inversamente, destoar desse padrão que a tudo preside é compreendido como uma falta de sentido. O significado do trabalho funciona como uma ideia-modelo sobre o que é o trabalho, seu valor e sentido para os seres humanos e é em referência a essa ideia e à sua ênfase na conformidade que todas as coisas, inclusive as pessoas e suas experiências subjetivas com o trabalho, encontram seu lugar no mundo, um lugar ao qual se chega pela submissão ao hábito e ao comportamento estereotipado, inautêntico e irrefletido.

Admitindo-se que os significados do trabalho funcionaram como esteio da orientação subjetiva do *animal laborans* na modernidade, é forçoso concluir que a erosão desses significados, acelerada a partir de meados do século XX, representaria uma crise nessa orientação. Se, em dado momento, alguém se sente desconectado dessa ideologia pública, na medida em que depende dela para ordenar sua experiência, experimenta isso como uma crise de sentido.

Como Durkheim bem identificou, a capacidade das representações coletivas (aqui, significados do trabalho) para funcionar como elemento de integração social é decrescente no tempo. Ele creditava isso ao crescimento da especialização profissional e ao conseqüente aumento da pluralidade de morais profissionais concorrentes, de maneira que a consciência comum consistiria “cada vez mais em maneiras de pensar e de sentir muito gerais e indeterminadas, que deixam o espaço livre para uma multidão crescente de dissidências individuais.” (DURKHEIM, 2010, p. 155). Surpreendentemente similar é o relato de Berger e Luckmann, para quem “a moralização das áreas profissionais [e a institucionalização de suas lógicas localizadas] prescinde de ordens abrangentes de sentido [i.e. significados]. Ambas criam as condições para que as pessoas se viam na vida cotidiana sem uma moral global e compartilhada por todos. [...] categorias como ‘alienação’ e ‘anomia’ são propostas para caracterizar a dificuldade das pessoas de encontrar um caminho no mundo moderno.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 46; 52).

De qualquer forma, pelo menos nos últimos dois séculos e meio, demos ao trabalho-labor um papel central em nossa orientação subjetiva, constituímos-nos historicamente como indivíduos em busca de sentido para o trabalho. Fizemos dele o fundamento de nossa solidariedade social, de nossos modelos de sociabilidade e pertencimento, de nossos projetos de vida e até mesmo de nossa dignidade e identidade pessoais – uma identidade que por séculos foi eminentemente uma identidade profissional. Encontrar um sentido para o trabalho tornou-se assim uma necessidade imperiosa para que pudéssemos nos situar no mundo. E esse sentido, acostumamo-nos a encontrá-lo *passivamente* nos significados que institucionalizavam precisamente a sua centralidade. Ao mesmo tempo experimentamos cada vez mais dificuldades

para assimilar as experiências vividas nesse trabalho a partir dessas narrativas institucionalizadas a respeito de sua centralidade e, mais recentemente, temos desmontado essa significação unívoca do trabalho “dando margem ao surgimento de vários *ethos* sobre aquele mesmo sentido e valor do trabalho na vida humana.” (BENDASSOLLI, 2009, p. 3, grifos do autor).

Por outro lado, também é sintomático que a orientação individual tenha transitado da centralidade no trabalho para outras questões norteadoras e novas categorias, particularmente aquelas relacionadas com a identidade (BAUMAN, 2008a, p. 178), que, como sabemos, é o terreno da ação. Buscam-se agora narrativas ligadas ao gênero, qualidade de vida, lazer, relacionamentos afetivos, cuidados com o corpo e consumo (BENDASSOLLI, 2007, p. 232), e, no entanto, sem que isso represente qualquer tipo ruptura com a visão de mundo e o espaço de sentido do *animal laborans*.

Parece razoável enxergar todo esse movimento, juntamente com o fascínio exercido pelo niilismo (ARENDT 2019, p. 278), como sinais ou sintomas da frustração para com os significados do trabalho e o reconhecimento tácito da interdição do sentido pleno da *vita activa* quando experimentada unicamente como labor. A crise e a desmontagem do significado do trabalho correspondem à decadência daquelas verdades que precisam ser consideradas autoevidentes precisamente porque quase ninguém mais acredita nelas e, por isso, recorrem ao cinismo como remédio contra o niilismo e a desilusão (ARENDT, 1970, p. 11; HILL, 1979, p. 279).

A crise dos significados do trabalho é uma rachadura nas instituições erigidas sobre a imanência e a irreflexão do labor, mas isso não quer dizer que os seres humanos perderam suas capacidades para uma vida ativa plena. Pelo contrário as capacidades humanas “provêm da condição humana e são permanentes. E assim como a pluralidade é fonte da crise dos significados do trabalho, sua condição de possibilidade, que é a ação, pode estar na raiz da compreensão de uma noção diferente de sentido do trabalho.

Seja como for, a dependência dos significados do trabalho não deixa de ser uma espécie de alienação da experiência de sentido. Tentar subsumir a experiência com o trabalho – já empobrecida pela sua redução ao labor – a “uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem, válida além do alcance da memória humana e do aparecimento da humanidade na Terra” (ARENDT, 2016, p. 325) equivale a interditar a inteligibilidade dos feitos e ditos e aumentar a desorientação existencial. Um significado nunca será um sentido se não puder ser

efetivamente sentido (i.e. experimentado) pelas pessoas em sua relação real e ativa com o trabalho.

4.4 SENTIDO DO TRABALHO, NATALIDADE E MEMÓRIA

Dizer que o sentido do trabalho não é apenas uma instância particular introjetada dos seus significados é ir contra uma noção decantada há bastante tempo. Mas é precisamente essa noção, formada por um compreensível repúdio à ambivalência, seja a recusa à contingência das atividades humanas (que reduz a *vita activa* ao labor) ou à ambiguidade dos pensamentos (considerada sempre um absurdo ou disparate), que, paradoxalmente, acentua a desconexão entre os significados do trabalho e a experiência do seu sentido. Isso porque a transformação do sentido do trabalho em um simples operador mental compartilhado, como os significados, subsume toda a *vita activa* e, portanto, a condição humana a um processo determinado e previamente conhecível, de maneira que ninguém jamais poderia realmente fazer nada de novo debaixo do céu. Nessas condições, as pessoas já não estão *no* mundo, mas são *do* mundo.

A inteligibilidade das experiências humanas no mundo, porém, não é encontrada no próprio mundo, como um dado objetivo. Em vez disso essa inteligibilidade é sempre subjetiva, “antropocêntrica” (ARENDT, 1996, p. 36-37), na medida em que o mundo, ao contrário da natureza, é o artifício humano e, portanto, uma construção aberta e indeterminada. Assim, a tentativa de encontrar o sentido do trabalho através do seu significado é uma negação da condição humana.

A crise de sentido do trabalho experimentada a partir da desarticulação da *vita activa* mostrou que não há sentido a ser encontrado nem na imediatidade irrefletida nem em qualquer estoque de significados do labor. Pelo contrário, a crise é agravada pela insistência em buscar um significante supostamente independente da experiência para algo que só pode ser construído nos espaços de sentido da *vita activa*, a partir da atualização da própria condição humana pelas suas atividades que, embora historicamente desarticuladas, “não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana” (ARENDT, 2016, p. 7).

Então, se a crise de sentido do trabalho foi experimentada como a crise de seus significados, a interdição desse sentido – anterior e mais profunda que a crise dos significados – decorre de uma percepção truncada sobre o que significa ser humano e estar no mundo

(ARENDT, 1961, p. 62) ocasionada pela atualização incompleta da condição humana cuja mais alta expressão é a natalidade.

Natalidade é a condição existencial da possibilidade de novos começos. O fato mais significativo da existência humana é a sua chegada ao mundo através do nascimento e é a memória desse fato que permite o reconhecimento da possibilidade do novo. Por isso, ao contrário da natureza, o mundo, abrigo e assunto dos humanos, é sempre uma feitura, um artifício, e como tal só vem a existir se for *criado*. Seu *status* é sempre transitório, mutável. A única lei que preside seu destino é a lei da mudança e seu modo de ser é sempre algo entre o ser e o não ser (ARENDT, 1996, p. 52). Toda criação, que é, mas um dia não foi, está sujeita à mudança e, portanto, existe apenas “no gerúndio”, isto é, “tornando-se” (ARENDT 1996, p. 54). Essa é uma perspectiva essencialmente humana, e talvez a mais humana das perspectivas, na medida em que somente os humanos “que sabem que nasceram e que morrerão, atualizam essa temporalidade em suas próprias existências.” (ARENDT, 1996, p. 54). As pessoas, diz Arendt, “não nascem para morrer, mas para começar” (ARENDT, 2016, p. 305).

Cada pessoa atualiza a natalidade por meio da ação. É ela que permite aos seres humanos não apenas agirem de forma determinada por circunstâncias “legadas e transmitidas pelo passado”, mas também com vistas nas possibilidades e no porvir. A ação é sempre um “milagre”, na medida em que interrompe a naturalidade com que os eventos se seguem e o automatismo característico dos processos naturais (ARENDT, 1961, p. 168) e “nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade.” (ARENDT, 2016, p. 11) Assim, nossa aparição no mundo se dá pela autenticidade expressa na ação. É por nossos feitos e ditos, ações e palavras que nascemos uma segunda vez após nossa aparição física original (ARENDT, 2016, p. 219). “As pessoas nascem todos os dias, só delas é que depende continuarem a viver o dia de ontem ou começarem de raiz e de berço o dia novo, hoje” (SARAMAGO, 1980, p. 248). Por isso, somente quando ajo e atualizo a natalidade é que me torno eu, sou artífice de mim mesmo; mas quando não ajo, somente me comporto, já não sou.

Agora, a aparição das pessoas nos espaços de sentido da *vita activa* não se faz pela revelação de qualidades que podem ou não se mostrar, mas é em si mesma uma “atualidade” (ARENDT, 2016, p. 256). Para compreender essa atualidade não é necessário ir além da experiência em busca de um “eu interior” (*inner self*) ou alguma espécie de “alma inata” (*innate soul*). Antes, o aparecimento de alguém como um “quem” é resultado da interpretação interativa de seus feitos e ditos e o aparecimento do agente coloca em parêntesis a existência de qualquer essência “escondida” (BORREN, 2010, p. 71). “*Voilà mes gestes, voilà mon essence.*” (ASSIS,

1997, p. 114). O agente torna-se alguém distinto dos demais precisamente *no cometimento de suas ações*, na expressão de sua autenticidade.

Ora, virar ao avesso a compreensão da condição humana e passar a vê-la como algo que se atualiza [*enacts itself*] (LOIDOLT, 2021, p. 451) no mundo pelo trabalho – pelas atividades da *vita activa* – revoluciona também a compreensão das condições de possibilidade para a experiência de sentido nesse trabalho. Para ser autêntico, o sentido precisa ser sentido (i.e. experimentado) pelo indivíduo e a autenticidade dessa experiência depende da atualização da própria autenticidade em uma atividade concreta. Reconhece-se assim que a ação é condição para o sentido do trabalho e que por trás de cada ação há não uma ideia-modelo, uma forma universal, mas um criador, um iniciador. Cada ação, cada gesto autêntico, transforma-se numa espécie de *statement* comportamental por meio pelo qual cada um comunica algo e apela ao entendimento comum para a criação do mundo e da *possibilidade* de sentido (ARENDRT, 2019, p. 284).

Então, se, por um lado, a experiência de sentido do trabalho não se sustenta na artificialidade dos significados, por mais grandiosas que sejam suas narrativas, por outro lado, sua possibilidade está presente até mesmo nos gestos aparentemente mais fúteis do trabalho.

Dejours, nos dá um pequeno mas significativo exemplo de um desses gestos, ocorrido em uma linha de montagem típica do início do século XX:

Em número de três, unidos por sua nacionalidade comum, eles [os trabalhadores da linha de montagem] estabeleceram entre si um sistema de convivência e de solidariedade. Graças à realização de táticas operatórias espontâneas, eles conseguem ganhar alguns minutos do ritmo imposto pela organização do trabalho. No grupo, um dos três pode então deixar a linha e fumar ostensivamente um cigarro enquanto o conjunto dos outros trabalhadores continua indefinidamente a repetir os mesmos gestos. Estes poucos minutos arrancados do tempo e do ritmo da linha são aproveitados coletivamente. Este momento [...] é até mesmo vivido com intensa alegria, como uma espécie de vitória coletiva sobre a rigidez e a violência da organização do trabalho. Em outros casos, assiste-se a uma ‘aceleração coletiva’ dos operários da linha de produção de tal modo que dois ou três operários do começo da linha conseguem deixar seu posto durante alguns minutos que eles usam a seu bel prazer. [...] Prática e concretamente, não é grande coisa parar de trabalhar alguns minutos numa jornada de trabalho de dez horas diárias. Mas, *simbolicamente*, o grupo de trabalhadores venceu o ritmo, as velocidades e os tempos impostos. (DEJOURS, 1992, p. 41; 74, grifo do autor).

Como reconhece Dejours nesse exemplo, não estão em jogo apenas uns poucos minutos livres para um cigarro. Está em jogo a capacidade que as pessoas têm de agir diante das circunstâncias nas quais se encontram²⁴. Mas, diferente do que Dejours afirma, a vitória dos trabalhadores

²⁴ Não conheço relato mais tocante a esse respeito do que a descrição que Viktor Frankl faz de sua experiência como prisioneiro num campo de concentração nazista, da qual conclui que “as experiências com a vida no campo [de concentração] mostram que os homens têm uma escolha ao agir. Houve exemplos o bastante, quase sempre de natureza heroica, que provaram que a apatia pode ser superada [...] Os homens *podem* preservar um vestígio

sobre a abstração do seu trabalho não foi apenas simbólica e sim um *ato* no qual afirmaram-se a si mesmos e atualizam qualidades que desejaram lançar no mundo e verem reconhecidas.

A nobreza ou dignidade do gesto que ancora a possibilidade de sentido nem mesmo depende de que alcance algum tipo de resultado favorável visto que “o sentido mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe da vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas consequências boas ou más. [...] A grandeza, portanto, ou o sentido específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não em sua motivação ou em seu resultado.” (ARENDDT, 2016, p. 254-255). Não obstante, a ancoragem do sentido do trabalho em nossas ações mostra como nós não apenas “lemos” esse sentido nos significados do trabalho e nos comportamos em conformidade, mas que também “escrevemos” o sentido com nossos próprios *statements* comportamentais. Cada gesto autêntico, independente de seus resultados, mostram “a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano.” (ARENDDT, 2016, p. 227).

É preciso nascer sempre e de novo, atualizar (tornar ato) o mundo e a si mesmo por feitos e ditos, ação e sentido. Dessa maneira, a fenomenologia da *vita activa* requalifica o postulado hegeliano-marxiano da autoprodução pela objetivação do trabalho considerando que o ser humano *atualiza* a si mesmo por meio de sua ação. O *ser humano existe* em ato, mas o sentido desse ato – desse trabalho – não ser confundido com sua idealização prévia (e nisso, como lembra Arendt, Marx apenas reafirma Platão) nem com a “reapropriação” daquilo que foi objetivado, como quer o materialismo histórico superar a alienação. Diferente de uma objetivação qualquer, a atualização da condição humana depende da natalidade de modo que, embora os seres humanos sejam seres condicionados (e o são, frequentemente, pelas coisas que ele mesmo cria, pelas suas próprias ações e palavras), jamais o são de um modo determinado. Embora sujeitos à necessidade (em todos os sentidos dessa palavra), também é próprio e exclusivo dos seres humanos escolherem e iniciarem ações.

Acontece que, na medida em que não obedece necessariamente às mesmas leis que governam as coisas (WALLON, 2010, p. 1), a atividade humana, mesmo quando teleologicamente prospectiva é aberta e indeterminada. Quem age sempre pode ser surpreendido ao descobrir implicações de seus feitos e ditos mesmo muito tempo depois de seu cometimento (MELANEY, 2006, p. 474). Além disso, e precisamente pela sua abertura e

de liberdade espiritual, de independência da mente, mesmo em terríveis condições de estresse físico e psíquico como essas.” (FRANK, 2006, p. 65, tradução minha).

indeterminação, o ser humano vê-se frequentemente com situações inelutáveis que, não podendo ser objetivamente mudadas, precisam ao menos ser clarificadas (JASPERS, 1970, p. 78).

Ao se mover no espaço da natalidade, no terreno do possível e não no do necessário, o ser humano se defronta com a indeterminação da *vita activa*, o que se lhe afigura como uma incompletude ontológica. As atividades da *vita activa*, notadamente a obra e a ação, mas também o labor (no caso dos seres humanos), não são processos automáticos, mas atualizações autênticas de seres condicionados e, ao mesmo tempo, capazes de novos começos. O autêntico é, via de regra, precário e frágil. Sua potência não é como a potência do sistema, sólida e larga, mas é precisamente essa precariedade que demanda o sentido como uma espécie de reconciliação existencial com esse agir – com esse fazer e com esse dizer.

A maneira de se reconciliar com a *vita activa* não é retomada física do objeto, aspiração da economia política revolucionária, ou mesmo sua *cognição* como uma reprodução mental do objeto, aspiração tipicamente cientificista, mas sua *compreensão* como um feito ou dito humano, como um gesto feito por alguém que é capaz de novos começos, mesmo quando esse gesto acomoda-se autenticamente às probabilidades, uma vez que um jeito de ser, ainda que guarde coerência consigo mesmo, não deve ser confundido com um modelo comportamental.

A *questão* do sentido do trabalho surge para cada um de nós no confronto da reflexão com a experiência (ARENDDT, 1994c, p. 34) e, nesse confronto, a verdade é mantida em suspenso em favor da *memória*. O sentido do trabalho é construído a partir das lembranças e compreensões que fazemos do nosso próprio agir, não como um achado ou uma descoberta, mas como o produto de uma compreensão, um desaguar da reflexão. “O verdadeiro lugar de nascimento é aquele em que, pela primeira vez, se lança um olhar inteligente sobre si mesmo” (SARAMAGO, 1992, p. 96) e esse olhar inteligente é a forma de escapar da certeza de não estar vivendo apenas o sonho de um significado heterônomo, uma espécie de “mundo onírico, no qual toda visão sonhada que o próprio homem produz tem caráter de realidade somente enquanto dura o sonho.” (ARENDDT, 2016, p. 354-355).

Por outro lado, a suposta verdade objetiva de um ato seria uma contradição em termos. O ato só existe na contingência da natalidade e sua indeterminação é também sua condição de possibilidade. Fica excluída qualquer perspectiva de reconstituição objetiva do trabalho na mente (verdade) como forma de se reconciliar com ele, mas sua compreensão, mesmo de seu caráter prospectivo, depende da memória, pois “nossas expectativas e desejos são desencadeados pelo que lembramos e guiados por um conhecimento anterior, é a memória e

não a expectativa que dá unidade e completude à existência humana.” (ARENDDT, 1996, p. 56, tradução minha).

Ao substituir as categorias sujeito e objeto por agentes, fenômenos e percebedores, a fenomenologia da *vita activa* reconhece o imediato porém implícito sentido do trabalho humano que precisa ser lembrado para que seja verdadeiramente compreendido.

Não é por acaso que todos os três autores [fenomenólogos] [Husserl, Heidegger e Arendt] são atraídos para uma palavra que inclui a palavra alemã *sinn* (sentido). Isso indica seu domínio de reflexão sobre os processos que constituem as estruturas de sentido que formam a compreensão básica de nosso ser-no-mundo. [...] A postulação de Arendt [para o problema do sentido] é que não é nem a constituição intersubjetiva (Husserl), nem o Ser (Heidegger), mas a ação que foi esquecida. (LOIDOLT, 2021, p. 452).

A ação é uma condição humana, mas essa condição nunca sobreviria à sua atualização se não fosse pela sua lembrança posto que “apenas na memória o passado ganha um sentido.” (ARENDDT, 1994a, p. 26, tradução minha).

Não há nenhum sentido intrínseco a ser descoberto, mas sempre se pode atribuir sentido a uma experiência. Por outro lado, essa experiência carece da atualização da condição humana consignada em sua *vita activa*, atualização com a qual o indivíduo se reconcilia na forma de sentido para seu trabalho. A reflexão emerge dos acontecimentos e seu produto é a experiência de sentido desses acontecimentos (ARENDDT, 1961, p. 14). O sentido do trabalho precisa de uma substância ou tema que é sempre uma ação, feitos e ditos que emprestam outro significado à expressão fazer sentido, como uma espécie de “agir sentido”. Em contrapartida, como há muito se sabe, é no entardecer desse agir que a coruja de minerva alça voo porque se “o sentido do agir atual é prospectivo, a ação realizada é retrospectivamente significativa.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 160).

Portanto, resta aos indivíduos “*inventar* os termos de sua própria subjetividade [...] fora das instituições globais da primeira modernidade” (BENDASSOLLI, 2007, p. 203, grifo meu) e elaborar o sentido para seu trabalho como “uma narrativa pessoal, associada à biografia escrita pelo próprio indivíduo e pela qual ele organiza *seu* projeto de vida.” (BENDASSOLLI, 2007, p. 205, grifo meu). Essas narrativas pessoais, que Arendt prefere chamar de estórias – e que em nenhum momento devem ser confundidas com as narrativas heterônomas que compõem os significados – compõem a *experiência* do sentido do trabalho sem cometer o erro de defini-los (ARENDDT, 1970, p. 105).

Esse caráter experiencial do sentido do trabalho fica mais claro quando se percebe a intransitividade com que o tratamos. Se, de um lado, a noção cognitivista de sentido do trabalho é transitiva, e aparece como inteligibilidade de um quadro teleológico maior no qual uma

atividade se insere (como no célebre exemplo do pedreiro que ressignifica seu trabalho como a construção de catedrais), a experiência do sentido do trabalho não requer qualquer complemento e é, por assim dizer, intransitiva. Todos entendem se alguém diz que seu trabalho tem (ou não) sentido e para por aí. Com essa afirmação, esse alguém quer apenas dizer que seu trabalho atende (ou não) uma necessidade subjetiva – a “vontade de sentido” – mas essa necessidade permanece não identificada, como se fosse algo indizível.

Talvez, como a maioria das experiências, o sentido do trabalho seja mesmo como Rilke descreveu, “um território onde palavra alguma jamais pôs os pés” (RILKE, 2001, p. 5, tradução minha); algo a ser experimentado apenas intransitivamente. Mas talvez essa intransitividade seja apenas aparente e deva-se a uma noção de sentido do trabalho como uma tradução sempre imperfeita da experiência para o campo do pensamento como uma forma ideal, uma herança platônica que requer do pensador uma contemplação muda e inativa, perfeitamente adequada para pensar e operar com os significados do trabalho, mas em nada condizente com a condição humana experimentada na *vita activa*. Nesse contexto, como diz Arendt, “ação e discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão e não como forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito.” (ARENDR, 2016, p. 32).

Sentido não é uma abstração, mas uma experiência. E essa experiência, que é apenas o outro lado da ação e da natalidade, é uma maneira de nos reconciliarmos com aquilo que foi sentido, experimentado, o que aconteceu ou simplesmente “o que estamos fazendo”. Toda ação humana é contingente e, portanto, aberta à possibilidade do sentido a partir da memória, e a garantia de que o que foi feito ou dito perdurará na memória é a garantia da própria existência desse feito ou dito no mundo humano e não apenas como uma objetivação na natureza. A sensação de integridade – que substitui a suspeita da própria insinceridade pela simples encenação dos significados e que leva as pessoas a tornarem-se uma questão para si mesmas – vem da articulação consciente daquilo que já havia sido atualizado e, mais, de “quem” havia sido atualizado no mundo. Assim, o sentido do trabalho é uma afirmação existencial precisamente contrária à “insegurança ontológica” experimentada na modernidade. Ele, o sentido do trabalho, existe na contingência, no fazer-sentido, no agir-sentido. Não é nem simplesmente um evento empírico nem puramente uma impressão subjetiva, mas sempre algo ligado à *vita activa* e seus espaços de sentido. Se esses postulados estiverem corretos, a recuperação da ação e da memória e a plena atualização da condição humana é o que nos

possibilitará a experiência de sentido do trabalho, de maneira que ele já não seja somente *o que* fazemos, mas também *quem* nos tornamos.

5 EPÍLOGO: O QUE ESTAMOS FAZENDO?

As novas ciências sociais, que tão rapidamente se tornaram para a história o que a tecnologia foi para a física, podem usar o experimento de uma maneira muito mais grosseira e menos confiável do que as ciências naturais, mas o método é o mesmo: elas também prescrevem condições, condições para o comportamento humano, como a física moderna prescreve condições para os processos naturais. Se seu vocabulário é repulsivo e sua esperança de estreitar a alegada lacuna entre nosso domínio científico da natureza e nossa deplorável impotência para ‘administrar’ os assuntos humanos por meio de uma ciência de engenharia das relações humanas soa assustadora, é apenas porque decidiram tratar o homem como um ser inteiramente natural cujo processo vital pode ser tratado da mesma forma que todos os outros processos.

Hannah Arendt em *Entre o Passado e o Futuro*²⁵

A experiência contemporânea com o trabalho é o vestígio de uma promessa não cumprida. A expansão da técnica e das tecnologias, catalisadas pela subsunção da *vita activa* ao labor, possibilitou a abundância material desejada pelo *animal laborans*, mas essa abundância, fundamental e necessária, nunca foi (e provavelmente nunca será) suficiente para sua emancipação. Não há nada dentro do espaço de sentido do labor que impeça o soterramento das demais atividades da *vita activa* de maneira que a segurança que advém da abundância nunca se torna a condição de possibilidade para as demais atividades por meio das quais as pessoas transformam o mundo em seu lar (ARENDR, 2016, p. 144; 165).

Para o *animal laborans* não há nenhum horizonte além do apetite consumista. Seu tempo nunca é empregado em atividades mais nobres como a criação intelectual e artística, a política como exercício da pluralidade ou mesmo do lazer. Tais atividades nunca são vividas ou *experimentadas* por ele mas apenas *consumidas* numa espécie de simulacro de realização pessoal. Por outro lado, o empobrecimento da *vita activa* reforça a interposição de “camadas” que ofuscam a compreensão da experiência com o trabalho, vivido de maneira inautêntica e irrefletida e, portanto, sem sentido. Uma dessas camadas mais recentes, que ainda começamos a entender, é formada pelos algoritmos computacionais que, a despeito do frisson que causam, apenas aperfeiçoam o governo invisível, impessoal e burocrático exercido há muito pelos algoritmos gerenciais.

De qualquer forma, o atual mundo do trabalho, se mundo for, é opaco e não oferece um espaço de sentido onde cada um de nós pode aparecer como alguém e ser lembrado por meio

²⁵ ARENDR, 1961, p. 59, tradução minha.

de seus próprios feitos e ditos. Pelo contrário, nesse mundo a significação do trabalho é feita por um mero falatório [*mere talk*] incapaz de revelar o que se faz ou quem se é, que “varre essas questões para debaixo do tapete, [substituindo-as] por exortações, morais e outras, que, sob o pretexto de defender velhas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido.” (ARENDDT, 1970, p. viii-ix, tradução minha).

Refletir sobre essas e outras perplexidades semelhantes pode acabar nos levando, cedo ou tarde, à questão agência-estrutura e, embora Arendt nunca tenha feito isso de maneira explícita, de certa forma, esse também foi seu caso (FRAMPTON, 1979, p. 121). Mas a fenomenologia arendtiana assume uma perspectiva diferente da formulação dialética que outros pensadores exemplares, como Bourdieu ou Giddens, dão a essa questão. Em lugar da “primeira pessoa”, o ator envolvido na ação, ou da “terceira pessoa”, a estrutura impessoal, a fenomenologia assume, epistemologicamente para si e ontologicamente para os fenômenos que observa, a perspectiva da “segunda pessoa”, a de participantes-espectadores do desenrolar das cenas (BORREN, 2013, p. 235).

Essa perspectiva valoriza a compreensão das experiências individuais mesmo quando se ocupa da sociedade e conserva assim tanto a dignidade do que é pessoal quanto do que é coletivo. Ao empregar noções como pluralidade, natalidade e “espaço entre” a fenomenologia da *vita activa* desafia a ontologia clássica e “destrói a clássica ilusão metafísica de uma vista aérea [*birds-eye perspective*] sobre a ontologia.” (LOIDOLT, 2018, p. 266, tradução minha). No lugar dessa ontologia “estática” surge um mundo onde as pessoas aparecem umas às outras em certos espaços de sentido. Assim, a existência plural conecta-se intimamente à constituição de uma realidade cuja substância é a ação e a forma é o sentido.

Essa é a realidade interdita pela redução do trabalho ao labor e da experiência de seu sentido à introjeção de significados. O labor, mesmo realizado na presença de outras pessoas, é sempre a vivência isolada de um corpo diante da necessidade de manter-se vivo. Ainda que possua seu espaço de sentido, o labor não atualiza a pluralidade e “não é [sequer] a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações, como no caso da feitura de uma obra” (ARENDDT, 2016, p. 263). Por outro lado, a crença e a dependência de significados do trabalho também é apolítica e até mesmo anti-plural pois exclui qualquer espaço para aparições e apaga do retrato da sociedade as pessoas reais que atualizam o mundo e a si mesmas.

A sociedade do labor é o lar de instituições petrificadas que são como reproduções de modelos prévios considerados “seguros”. Nessa sociedade, a pluralidade e a política são substituídas pela administração de meios e fins e pela univocidade de significados socialmente compartilhados numa disputa pela hegemonia de “leis”, sobretudo econômicas, tão regulares e

necessárias quanto qualquer fenômeno natural. Não admira que a narrativa fundamental de significação do trabalho (labor) elaborada nessa sociedade seja uma mistura de religião, moralismo e economia.

Por outro lado, essa sociedade produz teorias que substituem a *praxis* e a pluralidade pela contemplação monológica seguida da elaboração de técnicas para sua implementação (LOIDOLT, 2018, p. 199). Essa espécie de teorização cientificista não deixa espaço para o debate ou para a ação. A ciência do *animal laborans*, para quem tudo se resume à produção e consumo, só consegue se articular em termos de necessidade e causalidade. Governada pela lógica dos meios e fins, essa ciência “toma a forma do cálculo, planejamento e administração com vistas na predição e controle [...] o que está em questão não é a variedade das experiências nem os julgamentos adequados sobre o que é melhor para o mundo comum, mas simplesmente o meio correto para o fim pretendido.” (HILL, 1979, p. 287, tradução minha).

Acontece que enquanto nossas teorias buscam, no máximo, responder “o que é isso” e nossas técnicas buscam prescrever “como isso funciona”, nossa condição humana coloca continuamente diante de nós a pergunta “o que estamos fazendo?” Apetrechados apenas com a teoria e a técnica, e não raramente confundindo as duas, convertemos esta última pergunta em “qual o significado do trabalho?” (teoria) e “como administrar esse significado?” (técnica). Passamos então a buscar as respostas na forma de normas ou “éticas” comportamentais, usadas cegamente para nos dizer o que fazer em seguida. Por conseguinte, procedemos como se os problemas sociais fossem simplesmente ineficiências ou desajustes técnicos a serem resolvidos não pelo agir concertado e pela recuperação da experiência de elaboração de sentidos sobre esse agir, mas sim pelo aperfeiçoamento da teoria que identifica regularidades e da técnica que prescreve normas. Isso permite aos teóricos sociais, aparentemente dos mais diferentes matizes, colocarem-se em posição de presidir a sociedade exatamente como os reis-filósofos de Platão, que, por meio de suas leis abstratas, interditam qualquer experiência autêntica, espontânea e real, porquanto verdadeiramente plural.

Todavia, o mundo humano, diferente da natureza, é construído e não dado. Seu *status* é sempre mutável. Não cabem nesse mundo quaisquer significados formulaicos, mas cada vez que tentamos dançar conforme a música descobrimos que a música é produzida pelos nossos passos. Quando não reconhecemos isso estamos à mercê de um futuro dado que pode até ser percebido como um acaso ou fatalidade.

A redução do trabalho ao labor conduziu ao triunfo da produção industrial que, através de sua maquinaria e seus processos repetitivos e automatizados, elevou a patamares nunca antes imaginados pelo *animal laborans* as possibilidades materiais de satisfação de suas

necessidades. Isso permitiu a consolidação da produtividade e da eficiência como a moral do trabalho, cujo valor passou, muitas vezes, a ser referido às próprias máquinas (ARENDRT, 2016, p. 202). Semelhantemente, “não se pode concluir que o papel principal do saber é o de ser um elemento indispensável do funcionamento da sociedade e agir em consequência para com ela a não ser que se conclua que esta é uma grande máquina.” (LYOTARD, 2020, p. 23). Por isso, o triunfo da produção industrial “encontra seu corolário ideológico na ciência comportamentalista” (FRAMPTON, 1979, p. 108).

Tal ciência baseia-se em uma crença na regularidade e no encadeamento causal-eficiente aristotélico que reduz tudo à pura necessidade. Mas todas essas representações da existência humana podem muito bem serem consideradas vulgares e acríticas (ARENDRT, 2016, p. 387). É um perigo tomar a coerência interna do discurso científico moderno como sinônimo de sua veracidade. Nenhum fluxo natural, biológico, psicológico (SCOTT; STARK, 1996b, p. 186) ou mesmo histórico deveria tomar o lugar da experiência e do fenômeno autêntico que, em termos humanos, é sempre incerto e contingente; e “qualquer tentativa de negar essa realidade forneceria as bases não para uma ciência, mas para uma ficção” (HILL, 1979, p. 277).

É essa “ficção” que tem tido dificuldades de lidar com as circunstâncias e efeitos da interdição da experiência de sentido do trabalho. Por exemplo, a crise de sentido no trabalho também corresponde ao enfraquecimento das organizações – sobretudo daquele modelo de organização cujo ápice parece ter ocorrido no século XX – que deixaram de representar estruturas suficientemente sólidas para ancorarem a identidade profissional e outras expectativas das pessoas a respeito do trabalho. Esse enfraquecimento das organizações ocorre dentro de um quadro ainda maior de enfraquecimento das relações de trabalho do tipo industrial que, a partir de sua “queda” ou sua “flexi-fragmentação” dão lugar a uma “euconomia” individualizada e atomizada na forma de uma crescente substituição das relações de emprego por outras formas de vínculo, tais como *freelancers*, autônomos, microempreendedores, uberizados etc.

Mas, na medida em que as organizações perdem sua capacidade de ancorar identidades e expectativas a respeito do trabalho e ingressamos em uma sociedade de economia “*gig*”, de vínculos algorítmicos em vez de vínculos de emprego, como pensar não só sobre a consistência do tecido social mas também sobre a ancoragem das experiências das pessoas com o trabalho? A erosão da relação com as organizações é ao mesmo tempo catalisador da necessidade de sentido – a ser buscado como novo vínculo essencial no trabalho – e destruidor da possibilidade de significados. Nesse processo de desancoragem das organizações, mais do que nunca a

experiência autêntica de sentido do trabalho tem sido substituída por outras expectativas efêmeras e desconectadas do agir concreto.

É tentador conceber a fenomenologia da *vita activa* como uma perspectiva anti-organizacional (BLOOM, 2019, p. 77), mas a perspectiva de Hannah Arendt não prescinde nem recusa a organização ou o organizar. Pelo contrário, oferece uma perspectiva nova e instigante para pensar essas questões a partir de seu fenômeno central: a atualização da pluralidade humana em um espaço de aparições compartilhado, isto é, o mundo. É até surpreendente que a distinção entre as atividades da *vita activa* e a ênfase na natalidade não tenham ainda um espaço mais relevante nos estudos sobre as formas de organização humana (BLOOM, 2019, p. 67).

Também a noção de sentido proposta neste estudo pode sugerir novos caminhos para a compreensão do agir humano concertado. A condição da pluralidade, decorrente da natalidade, implica a necessidade de sempre se considerar o aspecto público das ações de cada um. E o diálogo interno elaborado a partir da lembrança de um feito ou dito não nega – e no mais das vezes pressupõe – a existência de outros que “vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garantindo-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDR, 2016, p. 62). De fato, “somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas em uma variedade de aspectos [...] pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente.” (ARENDR, 2016, p. 71). Então, da mesma maneira que Arendt apreciava a pólis grega “não simplesmente pela política mas por sua tentativa de organizar as diferentes atividades da condição humana e garantir a liberdade” (BLOOM, 2019, p. 77), a compreensão do sentido do trabalho a partir da fenomenologia da *vita activa* pode funcionar como uma base para a compreensão dos processos organizativos sem que isso signifique uma reificação da organização (ver MELO; DOURADO; MENDONÇA, 2018, p. 198).

Se a ação, “não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que a constitui” (ARENDR, 2016, p. 245), a organização pode ser compreendida não apenas um local regido apenas por necessidades impessoais como a eficiência, mas sim como um domínio público no qual se expressa a pluralidade de indivíduos que a constituem, um fórum onde diferentes feitos e ditos são confrontados de maneira a se constituir agonisticamente pela construção e compartilhamento de sentidos sobre o agir concertado. Nesse sentido, as organizações seriam um “espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento.” (ARENDR, 2016, p. 246).

Mas, se o domínio público nunca é o resultado de um projeto ideal concebido previamente e, tampouco, as organizações são esse produto fabricado tal como o produto da obra, o que dizer das técnicas administrativas e, sobretudo de sua fundamentação teórica subjacente? Certamente uma tal organização não poderia ser compreendida a partir do ferramental típico da ciência administrativa, qual seja, a regularidade e a subsunção do comportamento organizacional aos ditames dessa regularidade. Sua descoberta não se daria pela institucionalização do passado, mas pelo reconhecimento da possibilidade sempre presente de novos começos. Essa organização seria “como no caso da atuação do bailarino e do ator, idêntica ao cometimento do próprio ato.” (ARENDR, 2016, p. 256). Nesse cenário, mesmo noções numerais como “comprometimento” ou “engajamento” só poderiam ser concebidas como feitos e ditos num espaço de aparições, ou seja, as noções do comportamento organizacional seriam assim trasladadas para o espaço da “ação em concerto”. E seu reconhecimento se daria na forma de sentido para o trabalho na medida em que a concordância sobre esses sentidos são a única validação que podemos esperar de nossa experiência no mundo humano.

De qualquer forma, este estudo nunca pretendeu (e nem conseguiria) determinar o que pode mudar a sociedade. Pretendeu apenas refletir sobre o que estamos fazendo diante da crise de sentido do trabalho, uma espécie de adoecimento da alma a partir da dissociação que experimentamos em relação à *vita activa*. A única conclusão possível é que a superação desse problema, qualquer que seja o seu modo, não será conduzida por uma “mão invisível”. Tal revolução, se é que de revolução se trata, só ocorrerá na medida em que cada um responda a si mesmo a pergunta “que farei com este trabalho?”, que experimente autenticamente a ação e o sentido e assim atualize, isto é, torne em ato, o mundo e a si mesmo.

O sentido do trabalho nunca nos chegará messianicamente, como um Sebastião, mas, assim como “o reino dos céus” ele precisará ser encontrado e conquistado dentro de nós. Somente quando ele for uma experiência autêntica e ancorada na ação e na pluralidade é que se abrirá uma janela para a superação do fatalismo (e da fatalidade) de nossas perspectivas sobre o trabalho, inclusive as perspectivas teóricas. Aí então será permitido pensar não somente nas esperanças que cada um de nós pode atualizar no mundo, mas também realizar o fato de que as pessoas não são meras repetições e, assim, apagar de vez o tão criticado ponto final da história.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALVES, Giovanni. A disputa pelo intangível: estratégias gerenciais do capital na era da globalização. *In*: ANTUNES, Ricardo (Org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil III**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ALVES, Giovanni. **O novo e precário mundo do trabalho**: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo. São Paulo: Boitempo, 2000.
- ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. Publicado originalmente em 1958.
- ARENDT, Hannah. Action and the “Pursuit of Happiness”. *In*: ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister**: essays in understanding, 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018. p. 201-219. Editado por Jerome Kohn.
- ARENDT, Hannah. As origens do totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Publicado originalmente em 1951.
- ARENDT, Hannah. Augustine and protestantism. *In*: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: formation, exile, and totalitarianism. New York: Schocken Books, 1994a. p. 24-27. Editado por Jerome Kohn.
- ARENDT, Hannah. **Between past and future**: six exercises in political thought. New York: The Viking Press, 1961.
- ARENDT, Hannah. Concerns with politics in recent European philosophical thought. *In*: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: formation, exile, and totalitarianism. New York: Schocken Books, 1994b. p. 428-447. Editado por Jerome Kohn.
- ARENDT, Hannah. Labor, Work, Action. *In*: MORAN, Dermot; MOONEY, Timothy (Ed.). **The phenomenology reader**. London; New York: Routledge, 2002. p. 362-373.
- ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. Texto original de Hannah Arendt 1929, revisado c. 1960. Editado por Joanna Scott e Judith Stark.
- ARENDT, Hannah. **Men in dark times**. New York: Harcourt, 1970.
- ARENDT, Hannah. On Hannah Arendt. *In*: HILL, Melvyn. **Hannah Arendt**: The recovery of the public world. New York: St. Martin’s Press, 1979. p. 301-339.
- ARENDT, Hannah. Philosophy and sociology. *In*: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: formation, exile, and totalitarianism. New York: Schocken Books, 1994c. p. 28-43. Editado por Jerome Kohn.

ARENDDT, Hannah. **The life of the mind**. New York: Harcourt, 1981. Editado por Mary McCarthy. Volumes 1 e 2 combinados.

ARENDDT, Hannah. Understanding and Politics (The difficulties of understanding). *In*: ARENDDT, Hannah. **Essays in understanding**: formation, exile, and totalitarianism. New York: Schocken Books, 1994d. p. 307-327. Editado por Jerome Kohn.

ARENDDT, Hannah. What is Existenz philosophy? *In*: ARENDDT, Hannah. **Sechs Essays. Die verborgene Tradition**. Göttingen: Wallstein, 2019. p. 267-287. (Hannah Arendt: Kritische Gesamtausgabe, v. 3). Disponível em: https://hannah-arendt-edition.net/vol_text.html?id=/3p_III-007-WhatIsExistenzPhilosophy.xml. Acesso em: 10 mar. 2021. Publicado originalmente em 1946.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. São Paulo: Globo, 1997.

BAKAN, Mildred. Hannah Arendt's concepts of labor and work. *In*: HILL, Melvyn (ed.). **Hannah Arendt: The recovery of the public world**. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 49-65.

BARROS, José. **Os conceitos**: seus usos nas ciências humanas. Petrópolis: Vozes, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade no mundo globalizante. *In*: BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a. p. 178-193.

BAUMAN, Zygmunt. Vidas contadas e histórias vividas: uma proposta inicial. *In*: BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b. p. 7-23.

BECKER, Howard. Whose side are we on? **Social Problems**, [S.l.], v. 14, n. 3, p. 239-247, 1967.

BENDASSOLLI, Pedro. **O ethos do trabalho**: sobre a insegurança ontológica na experiência atual com o trabalho. Orientador: MALVEZZI, Sigmar. 2006. 257 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

BENDASSOLLI, Pedro. **Psicologia e trabalho**: apropriações e significados. São Paulo: Cengage Learning, 2009.

BENDASSOLLI, Pedro. **Trabalho e identidade em tempos sombrios**: insegurança ontológica na experiência atual com o trabalho. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.

BENDASSOLLI, Pedro; GONDIM, Sonia. Significados, sentidos e função psicológica do trabalho: discutindo essa tríade conceitual e seus desafios metodológicos. **Avances em Psicologia Latinoamericana**, Bogotá, v. 32, n. 1, p. 131-147, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.12804/apl32.1.2014.09>>. Acesso em: 7 mar. 2016.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução Edgar Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERMAN, Marshall. **Aventuras no marxismo**. Tradução Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BÍBLIA, A.T. Eclesiastes. *In*: **BÍBLIA SAGRADA: Nova versão internacional**. São Paulo: Editora Vida, 2000. Tradução Comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional.

BLOOM, Peter. The organizational condition: Hannah Arendt and the radical domestication of freedom. *In*: McMURRAY, Robert; PULLEN, Alison (eds.). **Power, politics and exclusion in organization and management**. London; New York: Routledge, 2019. p. 67-82.

BORREN, Marieke. “A sense of world”: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense. **International Journal of Philosophical Studies**, [S.l.], v. 21, n. 2, p. 225-255, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.743156>. Acesso em: 31 mar. 2021.

BORREN, Marieke. **Amor mundi**: Hannah Arendt’s political phenomenology of world. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2010.

BRAVERMAN, Harry. **Labor and monopoly capital**: the degradation of work in the twentieth century. New York: Monthly Review Press, 1998. Publicado originalmente em 1974.

CAEIRO, Alberto [Fernando Pessoa]. Ficções do Interlúdio: poemas de Alberto Caeiro. *In*: PESSOA, Fernando. **Obra poética de Fernando Pessoa: volume 2**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b. p. 17-88.

CANOVAN, Margareth. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CORREIA, Adriano. “Pensar o que estamos fazendo”. *In*: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

DEJOURS, Christophe. **A loucura do trabalho**: estudo de psicopatologia do trabalho. Tradução Ana Isabel Paraguay e Lúcia Ferreira. 5. ed. São Paulo: Cortez-Oboré, 1992.

DOURADO, D.; HOLANDA, L.; SILVA, M.; BISPO, D. Sobre o sentido do trabalho fora do enclave de mercado. **Cadernos EBAPE**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 350-367, 2009. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/article/view/5124>. Acesso em: 26 fev. 2016.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Publicado originalmente em 1893.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. *In*: DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia**. Tradução Fernando Dias Andrade. São Paulo: Martin Claret, 2009. cap. 1, p. 13-48. Publicado originalmente em 1898.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. *In*: ANTUNES, Ricardo (org.). **A dialética do trabalho**: escritos de Marx e Engels. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013. p. 13-29. (Volume 1). Publicado originalmente em 1876.

ETHOS. *In*: SWEDBERG, Richard; AGEVALL, Ola. **The Max Weber dictionary**: key words and central concepts. 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 2016. p. 125.

FINK, Eugen. Operative concepts in Husserl's phenomenology. *In*: McKENNA, William; HARLAN, Robert; WINTERS, Laurence (ed.). **Apriori and world**: European contributions to Husserlian phenomenology. Tradução: William McKenna, Robert Harlan e Laurence Winters. Den Haag [The Hague]: Martinus Nijhoff Publishers, 1981. p. 56-70.

FRAMPTON, Kenneth. The status of man and the status of his objects: a reading of *The human condition*. *In*: HILL, Melvyn (ed.). **Hannah Arendt**: The recovery of the public world. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 101-130.

FRANKL, Viktor. **Man's search for meaning**. Boston: Beacon Press, 2006. Publicado originalmente em 1946.

FRANKL, Viktor. **O sofrimento de uma vida sem sentido**: caminhos para encontrar a razão de viver. Tradução Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015.

FRY, Karin. Natality. *In*: HAYDEN, Patrick (ed.). **Hannah Arendt**: key concepts. Durham: Acumen Press, 2014. p. 23-35.

GLAZER, Nathan. The alienation of modern man. **Commentary**, [S.l.], v. 4, p. 378-385, 1947. Disponível em: <<https://www.proquest.com/openview/16fcb1586183e8f4ec2c8ce71b7e7037/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1816616>>. Acesso em: 13 mar. 2022.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HARVEY, David. **Para entender O Capital (livro 1)**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

HESÍODO. Trabalhos e dias. *In*: HESÍODO. Teogonia; trabalhos e dias. Tradução Sueli Maria de Regino. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.

HILL, Melvyn. The fictions of mankind and the stories of men. *In*: HILL, Melvyn (ed.). **Hannah Arendt**: The recovery of the public world. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 275-300.

JASPERS, Karl. **Philosophy**. Tradução E. B. Ashton. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. (v. 2).

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Boeira e Nelson Boeira. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 161. Publicado originalmente em 1962.

LEONT'EV, Aleksei. **Activity, Consciousness, and Personality**. Tradução Marie Hall. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1978.

LIPS-WIERSMA, Marjolein; MORRIS, Lani. Discriminating between 'meaningful work' and the 'management of meaning'. **Journal of Business Ethics**, [S.l.], v. 88, n. 3, p. 491-511, 2009. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/s10551-009-0118-9>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

LOCKE, John. **Second treatise of government**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980. Publicado originalmente em 1690.

LOIDOLT, Sophie. Hannah Arendt (Major figures in phenomenology). *In*: SANTIS, Daniele de; HOPKINS, Burt; MAJOLINO, Claudio (ed.). **The Routledge handbook of phenomenology and phenomenological philosophy**. Oxford; New York: Routledge, 2021. p. 445-453.

LOIDOLT, Sophie. **Phenomenology of plurality**: Hannah Arendt on political intersubjectivity. New York; Oxford: Routledge, 2018.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2020. Publicado originalmente em 1979.

MAJOR, Robert. A reading of Hannah Arendt's "unusual" distinction between labor and work. *In*: HILL, Melvyn (ed.). **Hannah Arendt: The recovery of the public world**. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 131-155.

MARDSSEN, Richard; TOWNLEY, Barbara. The owl of minerva: reflections of theory in practice. *In*: CLEGG, Stewart; HARDY, Cynthia; NORD, Walter. **Handbook of organizational studies**. London: Sage, 1996. p. 659-675.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. Publicado originalmente em 1859.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017. Publicado originalmente em 1847.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução Leandro Konder. São Paulo: Martin Claret, 2007. Publicado originalmente em 1852.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política (Livro 1). Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. Publicado originalmente em 1867.

MELANEY, William. Arendt's revision of *praxis*: On plurality and narrative experience. *In*: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.). **Logos of phenomenology and phenomenology of the logos** (Livro Três). Dordrecht: Springer, 2006. p. 465-479.

MELO, Newton. **Significados do trabalho na literatura popular de gestão**. 2019. Dissertação (Mestrado em Administração) – Programa de Pós-graduação em Administração, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

MELO, Newton; DOURADO, Débora. The meaning of work saga: A collective job crafting experience. **Revista de Administração Mackenzie**, v. 19, n. Especial, eRAMD180077, 2018.

MELO, Newton; DOURADO, Débora; ANDRADE, Jackeline. Reclaiming cognitive crafting: an integrative model of behavioral and cognitive practices in job crafting. **International Journal of Organizational Analysis**, [S.l.], v. 29, n. 5, p. 1302-1320, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1108/IJOA-04-2020-2130>>. Acesso em: 23 set. 2021.

MELO, Newton; DOURADO, Débora; MENDONÇA, José Ricardo. Comportamento Organizacional e a armadilha da organização reificada. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 197-208, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v21i2p197-208>. Acesso em: 10 dez. 2018.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MONTERO, Ana. Los usos del ethos: abordajes discursivos, sociológicos y políticos. **Rétor**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 223-242, 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4751486>>. Acesso em: 27 jan. 2022.

MORAN, Dermot. Hannah Arendt: The phenomenology of the public sphere. *In*: MORAN, Dermot. **Introduction to phenomenology**. London; New York: Routledge, 2002. p. 287-319.

MORIN, Estelle. Le sens du travail pour des gestionnaires francophones. **Revue Psychologie du Travail e des Organizations**, [S.l.], v. 3, n. 2-3, p. 26-45, 1997.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Tradução Pedrinho Gareschi. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MOW (International Research Team). **The meaning of work**. Londres: Academic Press, 1987.

NORD, Walter; FOX, Susy. The individual in organizational studies: the great disappearing act? *In*: CLEGG, Stewart; HARDY, Cynthia. **Studying organizations: theory and method**. London: Sage, 1999. cap. 5, p. 142-168.

PAREKH, Bikhu. Hannah Arendt's critique of Marx. *In*: HILL, Melvyn (ed.). **Hannah Arendt: The recovery of the public world**. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 67-100.

PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the challenge of modernity: A phenomenology of human rights**. New York: Routledge, 2008.

RAMOS, Sérgio. **Por uma pequena ética: sentido e possibilidade da contribuição de Paul Ricoeur à filosofia prática**. Orientador: EVANGELISTA, Walter. 2008. 346 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008, p. 318.

RANIERI, Jesus. Apresentação: Sobre os chamados Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx. *In*: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 11-17.

RANIERI, Jesus. **Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir**. São Paulo: Boitempo, 2011.

RIFKIN, Jeremy. **The end of work**: the decline of the global labor force and the dawn of the post-market era. New York: Putnam, 1996.

RILKE, Rainer Maria. **Letters to a young poet**. Tradução Stephen Mitchell. Malden: Burning Man Books, 2001.

ROSSO, Brent; DEKAS, Kathryn; WRZESNIEWSKI, Amy. On the meaning of work: a theoretical integration and review. **Research in Organizational Behavior**, [S.l.], v. 30, p. 91-127, 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.riob.2010.09.001>>. Acesso em: 11 abr. 2016.

SARAMAGO, José. **A bagagem do viajante**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SARAMAGO, José. **Claraboia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

SARAMAGO, José. Entrevista ao Programa Roda Viva. TV Cultura. Exibido em 26 de outubro de 1998.

SARAMAGO, José. **História do cerco de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

SARAMAGO, José. **Jangada de pedra**. Rio de Janeiro: Record, 1980.

SARAMAGO, José. **Manual de pintura e caligrafia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCOTT, Joanna; STARK, Judith. Preface: rediscovering *Love and Saint Augustine*. In: ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996a. p. vii-xvii.

SCOTT, Joanna; STARK, Judith. Rediscovering Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996b. p. 115-211.

SMITH, Adam. **An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. Publicado originalmente em 1776.

STAW, Barry. Stumbling toward a social psychology of organizations: an autobiographical look at the direction of organizational research. **Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior**, [S.l.], v. 3, p. 12.1-12.19, 2016.

STRANGLEMAN, Tim. The nostalgia for permanence at work? The end of work and its commentators. **The Sociological Review**, Oxford, v. 55, n. 1, 2007, p. 81-103. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2007.00683.x>. Acesso em 23 dez. 2021.

SZÉCSÉNYI, Endre. Remarks on Hannah Arendt's political phenomenology. In: HAGEDORN, Ludger; STAUDIGL, Michael (eds.). **Über Zivilisation und Differenz**: Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. p. 263-275.

TAMINIAUX, Jacques. *Bios politikos* and *bios theoretikos* in the phenomenology of Hannah Arendt. **International Journal of Philosophical Studies**, [S.l.], v. 4, n. 2, p. 215-232, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09672559608570832>. Acesso em: 15 abril 2021.

TOLFO, Suzana; PICCININI, Valmíria. Sentidos e significados do trabalho: explorando conceitos, variáveis e estudos empíricos brasileiros. **Psicologia e Sociedade**, Porto Alegre, v. 19, n. spe, p. 38-46, 2007. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000400007>>. Acesso em: 7 mar. 2016.

TRAGTENBERG, Maurício. **Burocracia e ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

VINO, Augusto. Telling stories, reflecting, learning: Hannah Arendt and organization. **Studies in Cultures, Organizations and Societies**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 309-325, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/10245289608523481>. Acesso em 05 julho 2021.

VYGOTSKY, Lev. Thought and word. *In*: VYGOTSKY, Lev. **Thought and language**. Cambridge: MIT Press, 1986. cap. 7, p. 210-257. Publicado originalmente em 1934.

WALLON, Henri. Taylorismo, racionalização, seleção, orientação. **Laboreal**, Porto, v. 6, n. 1, p. 1-5, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/laboreal.9212>. Acesso em 14 maio 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003. Publicado originalmente em 1904-1905.

WEICK, Karl. Theory construction as disciplined imagination. **The Academy of Management Review**, [S.l.], v. 14, n. 4, p. 516-531, 1989. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/258556>>. Acesso em: 28 ago. 2018.

WEIDENFELD, Werner. Prefácio. *In*: BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução Edgar Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 7-9.