

A Atividade Humana do Trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt*

Theresa Calvet de Magalhães

thcalvet@terra.com.br

<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/index.html>

Resumo: Esta leitura crítica do terceiro capítulo, *Trabalho [Labor]*, da obra *The Human Condition* [1958] explicita e questiona a crítica de Hannah Arendt a Marx.

Abstract: The aim of this polemical paper –a critical reading of Chapter III [*Labor*] in *The Human Condition* [1958]– is to explain and question how Hannah Arendt criticized Karl Marx in this chapter.

A Marc Maesschalck

The Human Condition, publicada em 1958¹, sete anos após *The Origins of Totalitarianism*² –uma obra com a qual Hannah Arendt tornou-se conhecida internacionalmente–, tem como tema central “pensar o que estamos fazendo”. Tendo

* Este texto polêmico, escrito primeiro em francês, foi apresentado, em abril de 1984, no contexto de um curso sobre Hannah Arendt, conduzido na forma de um seminário semanal destinado a alunos de doutorado, oferecido por Jacques Taminiaux, no *Institut Supérieur de Philosophie*, na *Université Catholique de Louvain*, em Louvain-la-Neuve (Bélgica), durante a minha estadia de pós-doutorado junto a esse Instituto. A primeira versão, em português, foi publicada em 1985, em São Paulo, na *Revista Ensaio* nº 14 (pp. 131-168).

1. H. Arendt, *The Human Condition* [HC], Chicago, University of Chicago Press, 1958. Tradução brasileira de Roberto Raposo, com uma Introdução de Celso Lafer: *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária / Salamandra, São Paulo, EDUSP, 1981. Todas as nossas referências são sempre à edição original. Explicitaremos mais adiante os motivos que nos impediram de usar a tradução brasileira deste livro.

2. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [OT], New York, Harcourt, Brace e Co., 1951. No Brasil, esta obra foi traduzida por Roberto Raposo e publicada no Rio de Janeiro pela Documentário: a primeira parte de *As Origens do Totalitarismo* foi publicada em 1975, sob o título *O Anti-Semitismo, instrumento do poder - Uma análise dialética*, com uma “Introdução” de Celso Lafer; a segunda parte foi publicada em 1976, sob o título *Imperialismo, a expansão do poder - Uma análise dialética*, com uma “Introdução” de Oliveiros S. Ferreira; e a terceira parte, publicada em 1979, sob o título *Totalitarismo, o paroxismo do poder - Uma análise dialética*, com uma “Introdução” de Marcos Margulies (a capa de dentro desta terceira parte vem sem “Uma análise dialética” depois do título). Por que motivo os títulos originais foram assim modificados, e o que levou o tradutor a qualificar a análise de Arendt de *análise dialética* permanece um mistério para o leitor.

como origem a série de conferências proferidas, em 1956, na Universidade de Chicago sob o título *Vita Activa*, esta obra trata da *vita activa*, isto é, de três atividades humanas fundamentais –o *trabalho*, a *obra* ou a *fabricação*, a *ação*– e das três condições humanas –a *vida*, o *pertencer-ao-mundo* ou a *mundanidade* [*worldliness*], a *pluralidade*– que correspondem a estas atividades. Ao privilegiar a ação e ao criticar a era moderna e a importância que foi atribuída nessa época ao trabalho, colocando-o acima de todas as outras atividades, Arendt tenta resgatar o que seria um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, de deliberação e de iniciativa.

O totalitarismo, fenômeno essencialmente original do século XX, segundo Arendt, se apóia no desaparecimento do espaço público, no isolamento político do indivíduo, nesse homem isolado e desenraizado, homem moderno cuja condição vem sendo preparada desde a Revolução Industrial.

É apenas a crítica de Arendt a Marx que queremos explicitar e questionar a partir de uma leitura crítica do terceiro capítulo, *Trabalho* [*Labor*], do livro *The Human Condition*.

Esta obra está vinculada ao livro anterior *The Origins of Totalitarianism*. Não se trata mais, para Arendt, nem de compreender a *natureza* do totalitarismo, nem de descrever as semelhanças estruturais entre o nazismo e o stalinismo, mas de uma reflexão filosófica que busca identificar os traços mais *duráveis* da condição humana, aqueles que são menos vulneráveis às vicissitudes da era moderna; é nesse sentido, “como o livro da resistência e da reconstrução” que Ricoeur, no seu Prefácio a esta obra, nos aconselha sua leitura.³

A distinção entre trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação [*action*] deveria ser examinada acentuando o ponto de vista temporal da *durabilidade* dessas diferentes atividades humanas. Esta sugestão de Ricoeur, esta sua escolha de leitura, não elimina todo um questionamento quanto à coerência e plena validade da tríade trabalho-obra-ação. Infelizmente, a tradução de Roberto Raposo não nos ajuda, mas apenas dificulta, confunde e até impede a compreensão desta distinção.

3. Prefácio de Paul Ricoeur à segunda edição francesa (*Condition de l'homme moderne* [1961], tradução de George Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983), pp. X-XI.

Arendt faz uma distinção entre *três atividades* humanas fundamentais: trabalho, obra (ou fabricação), ação; a estas três atividades correspondem *três condições humanas*: vida, pertencer-ao-mundo (mundanidade), pluralidade. Considera ainda uma distinção entre *duas esferas* da vida humana: a esfera *privada* (correspondem a este espaço as atividades do trabalho e da obra) e a esfera *pública* (corresponde a este espaço a atividade da ação). Mas ela também faz uma outra distinção, desta vez entre *trabalho* (esfera privada) e *obra de arte-ação* (esfera pública). O estatuto da obra de arte permanece problemático: a tríade trabalho-obra-ação é muito mais, e isso apesar das supostas provas fenomenais em seu favor, uma distinção entre trabalho, por um lado, e obra de arte-ação, por outro lado. No seu livro *Between Past and Future*⁴, política e arte são consideradas ambas como fenômenos do mundo público.⁵

O *trabalho* [*labor, Arbeit, travail*] é considerado aqui como sendo a “atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo, e eventual declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas pelo trabalho para alimentar o processo da vida. A condição humana do trabalho é a própria vida” (HC, p. 9). Trata-se, portanto, de uma atividade cuja única finalidade é satisfazer as necessidades básicas da vida e que não deixa nenhuma marca durável, uma vez que o seu resultado desaparece no consumo. Ao contrário, a *obra* ou a *fabricação* [*work, Werk* ou *das Herstellen, l’oeuvre, l’oeuvrer*] é a “atividade que corresponde à não-naturalidade [ao artificialismo] da existência humana, que não está incrustada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este ciclo”. A obra, escreve Arendt, “produz um mundo “artificial” de objetos, nitidamente diferente de todo meio natural. Dentro de suas fronteiras habita cada uma das vidas individuais, embora este mundo ele próprio se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é o pertencer-ao-mundo [a mundanidade - *worldliness*]” (HC, p. 9). Ou seja, trata-se de uma atividade que possui um começo preciso e um fim determinado –um objeto *durável*– que não é consumido imediatamente, mas é utilizado para fins que não são propriamente os da vida biológica.

4. Cf. H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, Viking Press, 1968 (edição revista e aumentada). Tradução francesa de Patrick Lévy: *La crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972. No Brasil, esta obra foi traduzida por Mauro W. Barbosa de Almeida e publicada em 1972, em São Paulo, pela Editora Perspectiva, sob o título *Entre o Passado e o Futuro*, com uma Introdução de Celso Lafer (“Da Dignidade da Política: sobre Hannah Arendt”, pp. 9-27).

5. Ver aqui o sexto ensaio de *Between Past and Future*.

Quanto à ação [*action, das Handeln, l'action ou l'agir*], a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação dos objetos ou da matéria”, essa atividade humana fundamental “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (HC, p. 9).

Todos estes aspectos da condição humana, escreve Arendt, “têm alguma relação com a política”, mas é a *pluralidade* (que caracteriza a ação) que é especificamente “a condição -não apenas a *conditio sine qua non*, mas ainda a *conditio per quam*- de toda vida política” (HC, pp. 9-10).

O trabalho e a obra (ou fabricação) são duas modalidades fundamentalmente diferentes da atividade humana não-política; nem o trabalho, nem a obra conseguem abrir um espaço para a pluralidade humana. Arendt insiste ao longo de todo seu livro no fato de que esta distinção entre trabalho e obra foi eliminada ou em grande parte ignorada na era moderna. Todo o seu esforço consiste em resgatar esta distinção (distinção que correspondia, na Antigüidade, à distinção entre o trabalho não produtivo do escravo e a atividade produtiva do artesão) e em explicitar as implicações que decorrem de sua não distinção na era moderna.

A promoção do *social* na era moderna, isto é, a “ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais” (HC, p. 35) diluiu a antiga divisão entre o público e o privado e, ao mudar bastante o sentido destes dois termos, tornou-os quase irreconhecíveis. O surgimento do domínio *social*, que não é nem privado nem público no sentido restrito destes termos, coincidiu, para Arendt, com o nascimento da era moderna e encontrou sua forma política no Estado-nação. Para os modernos, as coletividades políticas são consideradas como famílias cujos negócios cotidianos devem ser atendidos por uma gigantesca administração: o que chamamos, na era moderna, de “sociedade” é um conjunto de famílias economicamente organizadas cuja forma política de organização é a “nação”. A reflexão científica que corresponde a essa mudança do sentido do termo político não se denomina mais ciência política, mas sim “economia nacional”, “economia social”, ou *Volkswirtschaft*; tudo o que era considerado “economia” ou que dizia respeito à vida do indivíduo e da espécie era por definição, para os Antigos, não político, mas assunto da família, portanto assunto privado (HC, p. 28).

Na era moderna, o domínio social e o domínio político recaem um sobre o outro, não se distinguem, e acabam por identificar-se. De acordo com Arendt, esta promoção do social “coincidiu historicamente com a transformação em preocupação pública do que era anteriormente uma preocupação individual com a propriedade privada”. Logo que entrou no domínio público, diz ela, a sociedade “assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*] que, ao invés de solicitarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para a acumulação de mais riqueza” (HC, p. 60). Na Antigüidade, a política não era apenas um meio de proteger a sociedade. O domínio da *polis*, afirma Arendt, era a esfera da liberdade, e a vitória sobre as necessidades da vida (domínio privado da família) era a condição para a liberdade da *polis*. A necessidade era assim, para os gregos, segundo ela, um “fenômeno pré-político, característico da organização da família”, e era nessa esfera que a força e a violência eram justificadas por serem os “únicos meios de vencer a necessidade” (HC, p. 29). A liberdade não existia dentro da esfera da família, esfera que era o centro da desigualdade: o chefe da família só poderia ser considerado livre (*cidadão*) na medida em que ingressava no domínio político, onde todos eram *iguais*. Essa igualdade, na esfera pública, significava viver entre pares e pressupunha a existência de “desiguais” que eram sempre de fato, reconhece Arendt, a “maioria da população numa *polis*” (HC, p. 31). A própria vida é ameaçada quando a necessidade é totalmente eliminada: “a eliminação da necessidade”, escreve Arendt, “longe de resultar automaticamente na instauração da liberdade, apenas obscurece a linha que distingue a liberdade da necessidade” (HC, pp. 62-63). Na era moderna, a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital: “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em função da vida, e de nada mais, assume importância pública, e onde foi permitido a atividades que dizem respeito à mera sobrevivência aparecer em público” (HC, p. 43). O processo vital estabelece o seu domínio público na esfera do social e desencadeia, para Arendt, um crescimento *artificial* do natural. É justamente contra esse crescimento, e não simplesmente contra a sociedade, diz ela, que o privado (o *íntimo*, para os modernos) e o político (no sentido restrito desse termo) “mostraram-se incapazes de se defender” (HC, p. 44). A esfera pública tornou-se função da esfera privada e a esfera privada tornou-se uma preocupação comum (social).

A esfera privada no seu sentido moderno de esfera do *íntimo*, e não mais no seu sentido antigo de privação, isto é, de não-acesso à esfera verdadeiramente humana (a esfera pública), não se opõe ao público enquanto político, mas ao *social*: “A reação de revolta contra a sociedade (...) foi dirigida, em primeiro lugar, contra as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda sociedade” (HC, p. 36). A sociedade espera de todos os seus membros não a ação espontânea, mas um certo tipo de comportamento, uma “normalização” do comportamento de seus membros. Em todos os seus níveis, a sociedade exclui assim, diz Arendt, a possibilidade da ação (na Antiguidade, era na esfera privada do lar que a ação não se podia efetuar). A atividade que corresponde à esfera social (esfera caracterizada pelo conformismo) não é nem o trabalho nem a obra nem a ação, mas o *comportamento* [*behavior*]: “o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana” (HC, p. 38).

Ao traduzir por *labor* e *trabalho* (?) a distinção proposta por Arendt entre *trabalho* [*labor; Arbeit*] e *obra* ou *fabricação* [*work; Werk* ou *das Herstellen*], Roberto Raposo (mas também Celso Lafer na sua Introdução a esta obra, “A Política e a Condição Humana”, p. v)⁶ deturpa o sentido desta distinção e o leitor inevitavelmente ficará confuso ao abordar em particular o terceiro e o quarto capítulos desta obra. Fica difícil compreender toda a polêmica antimoderna de Arendt, sua crítica ao conceito de trabalho [*Arbeit*] em Marx e à importância atribuída, na era moderna, ao conceito de trabalho produtivo [*productive labor*]. Em nenhum momento, no original inglês, encontramos a expressão “*productive work*” quando Arendt se refere a Adam Smith e a Karl Marx, mas sempre “*productive labor*”. Ao traduzir “*labor*” ou “*Arbeit*” por *labor*,

6. O que é bastante surpreendente já que num ensaio anterior, “A trajetória de Hannah Arendt” (texto revisto em 1979 e publicado no seu livro, *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 21-38), Celso Lafer tinha explicitado essa distinção: “De acordo com H. Arendt, existem três experiências humanas básicas. A primeira é a do *animal laborans*, assinalada pela necessidade e concomitante futilidade do processo biológico, do qual deriva, uma vez que é algo que se consome no próprio metabolismo, individual e coletivo. No sentido etimológico, *labor* indica a idéia de tarefas penosas, que cansam e, por essa razão, a primeira palavra, em português, que ocorre, é *labuta*, cuja origem provável é *labor*. Entretanto, julgo que a palavra etimologicamente indicada para traduzir, em português, *labor*, que é o termo que Hannah Arendt emprega no seu livro, seria *trabalho* [os grifos são nossos]. (...) Seja como for, trata-se de viga que todos nos carregamos na penosa e sisífica labuta de lidar com a necessidade. A segunda experiência básica é a do *homo faber*, que cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço de objetos partilhados pelos homens. (...) Esses objetos são frutos de um *fazer*, cuja origem vem de *facere*, significando atividade executada num determinado instante que, por isso mesmo, tem começo, meio e fim. O artesão é um *homo faber*, como também o é o artista, pois ambos fabricam objetos” (pp. 29-30; os grifos são nossos).

e “*work*” ou “*Werk*” por *trabalho* –uma tradução não apenas infeliz, mas incorreta– Roberto Raposo ficou sem saber como traduzir a expressão “*productive labor*” e preferiu traduzi-la por *trabalho produtivo*, mas, uma vez que ele próprio convencionou traduzir “*work*” por *trabalho* (quando deveria ter traduzido esse termo por *obra* ou *fabricação*), o leitor fica aqui sem saber se Hannah Arendt, ao usar essa expressão, está se referindo à sua própria concepção do trabalho [*labor* ou *Arbeit*] ou à sua concepção da obra [*work* ou *Werk*]. Do mesmo modo, em nenhum momento Arendt traduz a noção de “processo de trabalho” [*Arbeits-Prozess*] em Marx por *work-process*, mas sempre por *labor-process*. O tradutor, que decidido traduzir “*labor*” por labor, não ousou traduzir “*labor-process*” por processo de labor e preferiu (sua escolha está correta) a expressão “processo de trabalho”. Tendo intitulado o terceiro capítulo [*Labor*, na versão original] “Labor”, o leitor fica sem saber o que todas estas referências a trabalho (que significa para o tradutor o que Arendt chamou de *obra* ou *fabricação*) querem dizer, neste capítulo. Tanto a segunda divisão do terceiro capítulo, “The Thing-Character of the World”, como também a primeira divisão do quarto capítulo [*Work*, na edição original], “The Durability of the World”, e a segunda divisão desse mesmo capítulo, “Reification”, ficam bastante prejudicadas com esta tradução e suas constantes confusões entre duas atividades que estão claramente definidas e separadas na edição original desta obra. A última divisão do quarto capítulo intitula-se “The Permanence of the World and the Work of Art” (a tradução de Raposo: “A permanência do mundo e a obra de arte”). Ora, Raposo traduziu “*work of art*” por obra de arte e não por “*trabalho de arte*”, e o leitor inevitavelmente ficará perplexo ao encontrar essa divisão num capítulo intitulado pelo próprio tradutor “Trabalho”. Caso queira compreender e até mesmo simplesmente ler esta obra de Hannah Arendt, o leitor terá de consultar o original inglês ou a versão alemã deste livro.

Podemos agora iniciar a leitura do terceiro capítulo, *Labor*, de *The Human Condition*, um capítulo que tem as seguintes divisões:

- 1 – “O trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” [“*The Labour of Our Body and the Work of Our Hands*”] (pp. 72-81).
- 2 – O caráter-de-coisa do mundo [*The Thing-Character of the World*] (pp. 81-83).
- 3 – Trabalho e vida [*Labor and Life*] (pp. 84-88).

- 4 – Trabalho e fertilidade [*Labor and Fertility*] (pp. 88-95).
- 5 – O caráter privado da propriedade e da riqueza [*The Privacy of Property and Wealth*] (pp. 95-101).
- 6 – Os instrumentos da obra e a divisão do trabalho [*The Instruments of Work and the Division of Labor*] (pp. 102-110).
- 7 – Uma sociedade de consumidores [*A Consumer's Society*] (pp. 110-117).

Logo no início, Arendt nos diz que vamos encontrar neste capítulo uma crítica a Karl Marx e que isso é incômodo “numa época [esta obra foi publicada em 1958] em que tantos autores (...) decidiram tornar-se antimarxistas profissionais” (HC, p. 72). Temos de explicitar primeiro esta crítica e o que ela visa. Começamos então com a primeira divisão.

1 – “O trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” [*“The Labour of Our Body and the Work of Our Hands”*]

O pequeno trecho de Locke que Hannah Arendt cita e retoma aqui –trata-se de parte de um parágrafo que se encontra no *Second Treatise of Civil Government* [1690]⁷, na seção 27 e não na seção 26 como indica a nota 2 da página 72– não estabelece no fundo nenhuma distinção entre trabalho e obra, ou seja, entre *duas atividades* humanas diferentes. Esta seção encontra-se no Capítulo V, “Of Property”, no qual Locke defende a *propriedade privada*, ou melhor, defende o caráter privado da apropriação. Convém citar a seção 27:

“Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriedade dele [*The labour of his body and the work of his hands, we may say, are properly his*]. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio *trabalho*, juntando-se-lhe algo que lhe

7. J. Locke, *Second Treatise of Civil Government* [1690]. Tradução brasileira de E. Jacy Monteiro: *Segundo Tratado sobre o Governo - Ensaio Relativo à Verdadeira Origem, Extensão e Objetivo do Governo Civil*, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, pp. 33-131.

pertence, e, por isso mesmo, tornando-o *propriedade dele*. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens.” (*Segundo Tratado sobre o Governo*, p. 45; os grifos são nossos).

Não temos aqui, neste parágrafo, nenhuma distinção *essencial* entre trabalho e obra. Aliás, a seção 44, um pouco mais adiante, explicita melhor o que Locke entendia por *apropriação*: “De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e *proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho* que executa [*the actions or labour of it*], teria ainda *em si mesmo a base da propriedade (...)*” (*Segundo Tratado sobre o Governo*, p. 51; os grifos são nossos). Do mesmo modo, o final da seção 35 diz o seguinte: “(...) a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada” (*Segundo Tratado sobre o Governo*, p. 48).

Arendt, referindo-se a Locke, na página 96, reconhece que “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” se confundem porque ambos são “meios” de “apropriar” aquilo que pertence em comum a todos os homens, apesar de ter ainda dito algumas páginas antes que embora Locke tivesse dado pouca atenção à sua distinção entre “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos”, ele foi forçado, no entanto, a reconhecer a distinção entre coisas de “curta duração” e aquelas suficientemente “duradouras” “para que os homens pudessem guardá-las sem que se estragassem” (HC, p. 90). Ora, justamente nas duas seções que correspondem a este comentário de Arendt, as seções 46 e 47 do *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke não estabelece uma distinção entre *obra* e *trabalho*, mas introduz, isto sim, uma distinção, por um lado, entre *coisas* que são realmente *úteis à vida humana*, coisas, em geral, “de curta duração”, o homem adquirindo a propriedade sobre elas pelo seu *trabalho* e, por outro lado, o *ouro* e a *prata*, “objetos duradouros”, “de pouca utilidade para a vida humana (...), tendo valor somente pelo *consenso* dos homens”, que os homens podem guardar, que não se deterioram nem se estragam e que, por *consentimento mútuo*, recebem em troca de “sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis”.⁸ Arendt diz ainda, na página 89, que Locke foi obrigado a introduzir o dinheiro para poder explicar

8. “E assim originou-se o uso do dinheiro - algo de duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar-se, e que por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis” (J. Locke, *Segundo Tratado sobre o Governo*, seção 47, p. 53).

a origem de algo tão permanente quanto a propriedade. Não é bem isso o que Locke afirma: o trabalho, de acordo com Locke, “proporciona o direito à propriedade sempre que qualquer pessoa achou conveniente empregá-lo sobre o que era comum” (*Segundo Tratado sobre o Governo*, seção 45, p. 52); ou seja, Locke defende aqui a tese de que o trabalho é a origem e o fundamento da propriedade privada. Quanto ao dinheiro, seu uso teria dado aos homens, afirma Locke, a oportunidade de continuar a ampliar suas posses (*Segundo Tratado sobre o Governo*, seção 48, p. 53).

Insistimos: não encontramos, em Locke, em todas estas seções do Capítulo V, do *Second Treatise of Civil Government*, que tratam da propriedade, ou do caráter privado da apropriação, uma distinção essencial entre duas atividades, mas simplesmente uma distinção entre *trabalho* [*labour*] –uma atividade humana que proporciona o direito à propriedade privada– e *terra* [*earth*], que pertence em comum a todos os homens, como também uma distinção entre coisas de *curta duração* (realmente úteis à vida do homem, mas perecíveis) e objetos *duradouros* como, por exemplo, o ouro e a prata, que dão origem ao uso do dinheiro.

No fundo, o interesse que Arendt dedica a Locke está ligado não tanto à sua própria distinção entre trabalho e obra –uma distinção que não encontramos neste capítulo do *Second Treatise of Civil Government*– mas muito mais ao caráter *privado* do trabalho em Locke, e, conseqüentemente, ao caráter *privado* da propriedade que contrasta com o caráter *social* do trabalho para os modernos e, em particular, com a crítica de Marx à propriedade privada. Toda esta problemática será examinada mais detalhadamente ao analisarmos a quinta divisão, “O caráter privado da propriedade e da riqueza”, deste terceiro capítulo.

Para Arendt, a distinção entre *trabalho* e *obra* assinala uma diferença fundamental entre uma *atividade* que corresponderia ao processo do *corpo* humano, ou seja, uma atividade ligada à *necessidade vital* e à produção de *bens de consumo* –uma atividade caracterizada pela “natureza transitória das coisas produzidas em função da subsistência”– e uma *outra atividade*, de *fabricação* (fabricação de *objetos de uso*), uma atividade que “constitui o reino do durável”.⁹ Esta distinção não é usual, reconhece

9. Cf. P. Ricoeur, Prefácio à segunda edição de *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. XV.

Arendt: embora não seja possível “ignorar as provas fenomenais em seu favor”, historicamente, diz ela, “quase nada existe para corroborá-la, tanto na tradição política pré-moderna, quanto no vasto corpo das teorias modernas do trabalho” (HC, p. 72). E, é justamente a ausência desta distinção entre trabalho e obra, na obra de Marx (explicitaremos mais adiante a concepção marxiana de trabalho), que vai fornecer a Arendt argumentos para criticar mais particularmente Marx, mas também a era moderna.

Há, observa Arendt, uma discrepância entre “a linguagem “objetiva”, orientada para o mundo [*world-oriented*], que falamos, e as teorias subjetivas (...) que usamos em nossas tentativas de compreensão” (HC, p. 81). Muito mais do que a teoria, seriam a “linguagem e as experiências humanas fundamentais que ela recobre (...) que nos ensinam que as coisas deste mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e são produzidas por *atividades muito diferentes*.” (HC, pp. 81-82; os grifos são nossos).

Não vamos ler as primeiras páginas desta divisão dedicadas à Antigüidade (HC, pp.72-75); preferimos abordar logo a sua leitura de Smith e Marx.

É surpreendente, diz ela, “que a era moderna –com a sua inversão de todas as tradições (...), com a sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição outrora ocupada pelo *animal rationale*– não tenha produzido uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos”” (HC, p. 75). O que é surpreendente é esta surpresa de Arendt. Não foi a distinção entre trabalho e obra que permitiu que o domínio político fosse valorizado na Antigüidade, mas sim, segundo a própria autora, a distinção entre o *privado* e o *público* (HC, p. 75); fica, assim, difícil compreender por que motivo a indistinção entre trabalho e obra na era moderna estaria ligada para Arendt à perda do espaço público, espaço este que ela defende com tanta energia.

Para Arendt, a não-separação entre o privado e o público caracteriza a era moderna, e mais ainda, a socialização do privado –o trabalho, por exemplo, passou o ser uma categoria social– e a confusão entre o social e o político provocaram o desmoronamento da própria possibilidade de um mundo comum: “A verdade bastante

desagradável de tudo isto”, diz ela, é que o “triunfo que o mundo moderno¹⁰ conseguiu sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar o domínio público; e, no entanto, *enquanto o animal laborans continuar de posse dele, não poderá existir um domínio verdadeiramente público*, mas apenas atividades privadas expostas à luz do dia” (HC, p. 115; os grifos são nossos).

Não é assim que Marx considera a época moderna. Em 1965, no seu *Essai sur les libertés*, Raymond Aron escreve:

“No ponto de partida, Marx não quer voltar atrás no que diz respeito às conquistas da Revolução francesa, ele quer consumá-las. Democracia, liberdade e igualdade, estes valores se impunham, com evidência, a ele. O que causa indignação a Marx, é que *a democracia seja exclusivamente política*, que a igualdade não fosse além do boletim de voto, que a liberdade, proclamada pela Constituição, não impeça a sujeição do proletário ou as doze horas de trabalho das mulheres e das crianças. (...) Se as liberdades políticas e pessoais foram nomeadas por ele de “formais”, não era porque ele as recusava, mas sim porque elas lhe pareciam desprezíveis enquanto as *condições reais de existência* impedissem a maioria dos homens de usufruir autenticamente esses direitos subjetivos. Criar uma sociedade na qual todos os homens pudessem, durante *toda a sua existência*, realizar *efetivamente* o ideal democrático, era essa, sem dúvida, a utopia em direção à qual o pensamento do jovem Marx caminhava. (...) Não o esqueçamos: Marx sempre reconheceu o risco de sujeição que a recusa de estabelecer uma discriminação entre a sociedade civil e o sociedade política continha”.¹¹

Essa utopia em direção à qual caminhava o pensamento do jovem Marx não parece ser partilhada por Arendt.

10. No seu Prólogo a *The Human Condition*, Arendt faz uma distinção entre a *era* moderna [*modern age*] e o *mundo* moderno [*modern world*]: “{A} era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no início do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas. Não discuto este mundo moderno, que constitui o fundo [*background*] sobre o qual este livro foi escrito. Limito-me, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto a própria condição humana não é mudada. O propósito da análise histórica, por outro lado, é o de retrazar até suas origens a alienação moderna do mundo [*modern world alienation*], sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o Eu [*into the self*], de modo a chegar a uma compreensão da natureza da sociedade tal como ela se desenvolvera e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma nova e ainda desconhecida era.” (HC, p. 6).

11. R. Aron, *Essai sur les libertés* [1965], Coll. Pluriel, Paris, Calmann-Lévy, 1976 (edição revista e aumentada), pp. 42-44.

Quanto à noção de trabalho, todo o problema aqui é que essa noção mudou para os modernos. Foi o capitalismo industrial que deu origem à concepção moderna do trabalho. Apesar da realidade designada pela categoria de trabalho ser tão velha quanto o próprio mundo, afirma Marx, a categoria “abstrata” de trabalho é no fundo uma categoria *moderna*, tão moderna quanto as *relações sociais* que deram origem a essa abstração:

“Um imenso progresso se deve a Adam Smith, que rejeitou toda determinação particular da atividade criadora de riqueza, considerando apenas o trabalho puro e simples, isto é, nem o trabalho industrial, nem o trabalho comercial, nem o trabalho agrícola, mas todas essas formas de trabalho. (...) A indiferença em relação a um modo determinado de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de modos de trabalho reais, nenhum dos quais domina os demais. (...) Nesse caso, o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade, em um meio de produzir riqueza em geral, deixando, como determinação, de se confundir com o indivíduo em sua particularidade. (...) Este exemplo [do trabalho] mostra de maneira muito clara como até as categorias mais abstratas, apesar de sua validade –precisamente por causa de sua abstração– para todas as épocas, são, contudo, na determinidade dessa abstração, igualmente produto de *condições históricas*, e não possuem plena validade senão para essas condições e dentro dos limites destas”.¹²

Seria essa a própria concepção de Marx do trabalho? Marx refere-se aqui à categoria de trabalho tal como ela é concebida pela *economia política moderna* e é ainda no contexto de sua análise da produção capitalista que ele estabelece a distinção entre *trabalho geral abstrato*, trabalho que põe o *valor de troca* (uma forma especificamente *social* do trabalho) e trabalho *enquanto produtor de valores de uso*, ou seja, o trabalho enquanto atividade *útil* que visa, de uma forma ou de outra, à apropriação das matérias naturais. Apenas este último, observa Marx, é uma “condição [natural] de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de *mediação* do metabolismo entre homem e natureza e, portanto,

12. K. Marx, *Introduction Générale à la Critique de l'Economie Politique* [1857], in K. Marx, *Oeuvres - Economie I* (M. Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, pp. 258-260. Utilizamos as seguintes traduções, publicadas no Brasil: *Introdução à Crítica da Economia Política*, tradução de Edgard Malagodi, colaboração de José Arthur Giannotti, in Karl Marx, *Coleção Os Economistas*, São Paulo, Abril Cultural, 1982, pp. 16-17, e a tradução revista de parte deste texto [“O método da Economia Política”], em colaboração, por Florestan Fernandes e José Arthur Giannotti, publicada no volume 36 da *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, dedicado a K. Marx e F. Engels, São Paulo, Ática, 1983, pp. 413-414.

da vida humana”.¹³ Assim, por exemplo, o trabalho de um alfaiate, “em sua determinidade material como atividade produtiva particular, produz a *roupa*, mas não o seu valor de troca. Este é produzido pelo trabalho, não como trabalho de alfaiate, mas sim como *trabalho abstratamente geral*, que está inserido em um conjunto social, e cuja textura não saiu das mãos do alfaiate”.¹⁴

Para Arendt, a era moderna privilegiou a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, e não a distinção entre trabalho e obra, e não foi por acaso, diz ela, “que os dois grandes teóricos nesta área, Adam Smith e Karl Marx, fundaram nela [na distinção entre trabalho produtivo e improdutivo] toda a estrutura de suas doutrinas” (HC, p. 76).

É necessário introduzir aqui toda uma série de nuances. Toda a obra de Marx consiste, num certo sentido, bastante simplificado, numa discussão das teses da economia política clássica, dos mercantilistas a Smith e a Ricardo passando pelos fisiocratas. Mas será que Marx baseou-se na distinção entre trabalho produtivo e improdutivo tal como fora explicitada por Adam Smith? Primeiramente, o que Smith entende por *trabalho produtivo*? Encontramos *duas* concepções de trabalho produtivo em Smith e essas duas concepções estão continuamente emaranhadas em sua obra. A primeira define o *trabalho produtivo* como sendo aquele que “acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado”, isto é, uma atividade que cria valor, que produz um valor. Nesta sua primeira definição de trabalho produtivo, Smith capta definitivamente, segundo Marx, o conceito de trabalho produtivo. Esta definição encontra-se logo no início do capítulo III, do Livro Segundo de *A Riqueza das Nações*:

“Existe um tipo de trabalho que acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado, e existe outro tipo, que não tem tal efeito. O primeiro, pelo fato de produzir um valor, pode ser denominado *produtivo*; o segundo, *trabalho improdutivo*. Assim, o trabalho de um manufator geralmente acrescenta algo ao valor dos materiais com que trabalha: o de sua própria manutenção e o do lucro de seu patrão. Ao contrário, o trabalho de um criado doméstico não acrescenta valor algum a nada. Embora o manufator tenha seus salários adiantados pelo seu patrão, na realidade ele não custa nenhuma despesa ao patrão, já que o valor dos salários geralmente é repostos juntamente com um lucro, na forma de um maior valor do objeto no qual seu trabalho é aplicado. Ao contrário, a despesa de manutenção de um

13. K. Marx, *O Capital: Crítica da Economia Política*, Livro Primeiro [1867], tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe (coordenação e revisão de Paul Singer), Coleção *Os Economistas*, vol. I, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 50 (os grifos são nossos).

14. K. Marx, *Para a Crítica da Economia Política* [1859], in Karl Marx, Coleção *Os Economistas*, p. 37.

criado doméstico nunca é reposta. Uma pessoa enriquece empregando muitos operários e empobrece mantendo muitos criados domésticos”.¹⁵

O trabalho produtivo foi aqui definido por Smith, diz Marx, do ponto de vista da *produção capitalista*, e “no que diz respeito ao plano dos conceitos, Adam Smith esgotou a questão, ele viu justo - esse é, aliás, um dos seus maiores méritos científicos”.¹⁶ Smith definiu aqui, também de modo absoluto, insiste Marx, o trabalho *improdutivo* - trabalho que *não* é trocado com o capital, mas diretamente com um salário.

Num parágrafo muito confuso, nas páginas 89-90, Arendt considera esta primeira definição de trabalho produtivo, em Smith, como sendo equivalente, em princípio pelo menos, à atividade da *obra*. Explicitaremos mais adiante esse parágrafo.

Para Marx, seriam as relações *sociais* de produção que permitem decidir quando um trabalho é produtivo e quando não o é:

“(...) um ator, por exemplo, até mesmo um palhaço, é, por conseguinte, um trabalhador produtivo se ele trabalha para um capitalista (o empresário) dando a este mais trabalho do que dele recebe sob a forma de salário. Ao contrário, um alfaiate horista, que se dirige ao domicílio do capitalista para consertar suas calças, só produz para este um simples valor de uso: é um trabalhador improdutivo”.¹⁷

O *trabalho produtivo, na produção capitalista*, é, para Marx, “o trabalho assalariado que, ao ser trocado com a parte variável do capital, não apenas reproduz essa parte do capital (ou seja, reproduz o valor de sua força de trabalho), mas produz, além disso, *mais-valia* para o capitalista”.¹⁸ Portanto, na produção capitalista, só é produtivo o *trabalho que produz capital*.¹⁹ Bastaria ler aqui o que Marx escreveu sobre o trabalho *assalariado* para compreender o que ele entendia por trabalho *alienado*.

Ao contrário, a segunda definição de trabalho produtivo que se encontra em Smith – e parece ser essa a definição que Arendt privilegia – é muito criticada por Marx: ela não se refere mais ao que caracteriza essencialmente o trabalho produtivo, isto é, a

15. A. Smith, *A Riqueza das Nações* [1776], Livro Segundo, Capítulo III, tradução de Luiz João Baraúna, Coleção *Os Economistas*, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 285.

16. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* [1862-1863], t. 1, Berlin, Dietz, 1956, p. 120.

17. *Ibidem*

18. *Ibidem*.

19. K. Marx, *Principes d'une Critique de l'Economie Politique* [Esboço 1857-1858], in K. Marx, *Oeuvres - Economie II* (Maximilien Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p. 242.

formação de um novo valor, mas introduz, ao contrário, um critério completamente estranho à sua primeira definição - o critério da *durabilidade*. Marx cita a continuação do primeiro parágrafo do capítulo III, do Livro Segundo de *A Riqueza das Nações*, para melhor evidenciar o fato de que duas definições de trabalho produtivo se confundem em Smith:

“Mas o trabalho do manufator *fixa-se* e realiza-se em um objeto específico ou mercadoria vendável, a qual *perdura*, no mínimo, algum tempo depois de encerrado o trabalho. É, por assim dizer, uma certa quantidade de trabalho estocado e acumulado para ser empregado, se necessário, em alguma outra ocasião. Este objeto ou, o que é a mesma coisa, o preço deste objeto, pode posteriormente, se necessário, movimentar uma quantidade de trabalho igual àquela que originalmente o produziu. Ao contrário, o trabalho do criado doméstico *não se fixa nem se realiza* em um objeto específico ou mercadoria vendável. Seus serviços normalmente morrem no próprio instante em que são executados, e raramente deixam atrás de si algum traço ou valor, pelo qual igual quantidade de serviço poderia, posteriormente, ser obtida.” (*A Riqueza das Nações*, p. 285).

Esta segunda definição de trabalho produtivo, na qual figura apenas a referência à *durabilidade* ou *materialidade* do objeto produzido não está mais ligada, para Marx, a um modo de produção determinado, mas pode aplicar-se a todo e qualquer modo de produção - ou seja, trata-se agora de um critério a-histórico. E é justamente isso que Marx critica a Smith: “Não estamos mais aqui dentro do quadro de uma definição de trabalhador produtivo e improdutivo que diz respeito às relações de produção capitalista”.²⁰ Se Marx considera a primeira concepção da distinção entre trabalho produtivo e improdutivo em Smith como sendo teoricamente superior à segunda, é porque não só ela está historicamente situada, mas também porque –e é esta a razão fundamental– “a mercadoria é a forma mais elementar da riqueza burguesa. Dizer que o trabalho produtivo é aquele que produz uma mercadoria [traduzo: um objeto durável] atende assim a um ponto de vista mais elementar do que dizer que o trabalho produtivo é aquele que produz capital”.²¹

Podemos agora compreender o motivo que levou Arendt a privilegiar esta segunda concepção da distinção entre trabalho produtivo e improdutivo: ela conteria, segundo Arendt, “embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre

20. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, t. 1, p. 125.

21. *Ibidem*, p. 136.

trabalho e obra” (HC, p. 76). É de fato típico de todo trabalho, diz ela, “nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido”. A única definição de Smith do trabalho, que Arendt reconhece aqui como justa, é a do trabalho *improdutivo*, tal como ele a formulou na sua segunda concepção, isto é, o trabalho dos criados domésticos, trabalho este que “não se fixa nem se realiza em um objeto específico ou mercadoria vendável” e que perece no próprio instante em que é executado, não deixando atrás de si nem vestígio ou valor.

Se voltarmos agora a nossa atenção para a página 94, Arendt, ao criticar Marx, menciona o desprezo com que ele trata as distinções entre trabalho produtivo e improdutivo de seus predecessores: “A razão pela qual os predecessores de Marx não puderam se esquivar dessas distinções, que *essencialmente equivalem* [os grifos são nossos] à distinção mais fundamental entre obra e trabalho, não consistiu em que eles fossem menos “científicos”, e sim que partiram ainda da premissa da propriedade privada ou, pelo menos, da apropriação da riqueza nacional pelo indivíduo”. Para Marx, como todos sabem, a propriedade privada é, na sua forma moderna, a expressão mais perfeita do modo de produção e de apropriação fundado na exploração de uns pelos outros. Mas, já que Arendt nos diz agora (na página 94) que Marx desprezou ou tratou com desdém a distinção feita por seus predecessores (e, portanto, por Smith) entre trabalho produtivo e improdutivo –de fato, Marx criticou severamente a segunda concepção de Smith dessa distinção– por que então ter dito em primeiro lugar, na página 76, que “não foi por acaso que os dois grandes teóricos nesta área, Adam Smith e Karl Marx, fundaram nela [nesta distinção] toda a estrutura de suas doutrinas”?

Será que tanto Smith quanto Marx, como o afirma Hannah Arendt, “estavam de acordo com a *opinião pública moderna* [os grifos são nossos] quando menosprezaram o trabalho improdutivo, que para eles era parasítico, realmente uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigno desse nome toda atividade que não enriquecesse o mundo” (HC, p. 76)?

Mas, antes de explicitarmos a relação de Marx com Smith quanto a esta questão, convém ainda assinalar que mais adiante, nas páginas 89-90, Arendt, ao referir-se a Smith, diz que o desdém com que este trata o trabalho improdutivo, trabalho que “morre no próprio instante de sua produção”, e não deixa atrás de si nem vestígio ou valor [Smith engloba na categoria de trabalhadores improdutivos não apenas os criados

domésticos, mas também “o soberano (...), todos os oficiais de justiça e de guerra (...), todo o Exército e Marinha”, e ainda os “eclesiásticos, advogados, médicos, homens de letras de todos os tipos, atores, palhaços, músicos, cantores de ópera, dançarinos de ópera, etc.” (*A Riqueza das Nações*, p. 286)], “tem muito mais a ver com a opinião *pré-moderna* [o grifo é nosso] sobre este assunto do que com sua glorificação moderna”.

Um século separa Smith de Marx; ademais Marx refere-se sempre ao trabalho produtivo e improdutivo no contexto da produção capitalista, modo de produção que ele critica sem cessar. A burguesia metamorfoseou-se durante esse século, de classe ascendente passa à classe dominante. Esta mesma burguesia apoderou-se do Estado. Adam Smith, como também a burguesia ela própria, era, um século antes de Marx, bastante crítica e severa em relação ao Estado - essa burguesia industrial sabia, e tinha uma consciência aguda dessa situação, que estava mantendo ou sustentando os servidores do Estado e as profissões improdutivas. É por isso que Smith considerava as despesas do Estado e a manutenção dos trabalhadores improdutivos como “falsos custos de produção” (pseudocustos de produção) que deveriam ser reduzidos ao mínimo. Uma vez no poder, essa mesma burguesia recuperou e integrou todas essas profissões que tinha considerado anteriormente como improdutivas. Os economistas começaram, a partir desse momento, a glorificar e a justificar todas as esferas de atividades sociais - para todos os críticos de Smith (Rossi, Garnier, Nassau Senior) era uma verdadeira injúria ser chamado de trabalhador improdutivo [Hannah Arendt teria, portanto, razão na página 89 e não na página 76 quando se refere ao desprezo de Smith pelas profissões improdutivas]. É aí que Smith encontra em Marx um brilhante advogado - e por que motivo?

Ao defender a causa da burguesia industrial, Smith defendia de certo modo também o povo (que estava unido com essa burguesia contra a nobreza, o inimigo comum de ambos). Daí haver o que se poderia chamar um acordo entre Marx e Smith quanto a esta questão. Marx encontra-se, um século depois, numa situação mais ou menos análoga à de Smith em relação ao Estado e aos trabalhadores improdutivos: a burguesia no poder vive então, como vivera anteriormente a nobreza, graças ao trabalho de outros. Mas, tratar-se-ia, por isso, do *mesmo desprezo*, e de um desprezo que Marx partilharia com a *opinião pública moderna*?

Quanto a afirmar que “Marx *certamente* [o grifo é nosso] compartilhava do desprezo de Smith pelos “criados domésticos” (...)” (HC, p. 76), não vemos em que se fundamenta essa certeza de Arendt. Um dos raros parágrafos no qual Marx menciona os criados domésticos diz o seguinte:

“(...) a força produtiva extraordinariamente elevada nas esferas da grande indústria, acompanhada como é por exploração da força de trabalho ampliada intensiva e extensivamente em todas as demais esferas da produção, permite ocupar de forma improdutiva uma parte cada vez maior da classe trabalhadora e assim reproduzir maciçamente os antigos escravos domésticos sob o nome de “classe serviçal”, como criados, empregados, lacaios etc. (...) Que edificante resultado da maquinaria explorada pelo capital!”.²²

É também no contexto da distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo (“ser considerado o trabalho produtivo nada tem a ver com o conteúdo determinado do trabalho, sua utilidade particular ou o valor de uso particular no qual ele se materializa. Por conseguinte, o trabalho cujo conteúdo permanece o mesmo pode ser tanto produtivo quanto improdutivo”) que Marx menciona, como exemplo, o poeta Milton (uma citação que Arendt retoma numa nota, mas dando-lhe um outro sentido):

“Milton, por exemplo, que escreveu *Paradise Lost*, era um trabalhador improdutivo. Mas o autor que fornece trabalho industrial a seu editor é um trabalhador produtivo. Milton produziu *Paradise Lost* assim como um bicho-da-seda produz seda: como uma manifestação de *sua* natureza. Posteriormente, ele vendeu o seu produto por £5 e tornou-se assim um negociante”.²³

Mas será que este exemplo quer dizer, como o pretende Arendt, no final da nota 36 deste terceiro capítulo, que “Marx *permanece convencido* [os gritos são nossos] de que “Milton produziu *Paradise Lost* assim como um bicho-da-seda produz seda” (*Theories of Surplus Value* [London,1951], p. 186)” (HC, p. 331)?

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx já tinha dito o seguinte, ao especificar o que distingue o homem da atividade vital animal:

22. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. 1, tomo 2 (São Paulo, Abril Cultural, 1984), p. 59.

23. K. Marx, “*Travail Productif et Travail Improdutf*”, *Matériaux pour L’ “Économie”* [1861-1865], in K. Marx: *Oeuvres Economie II*, p. 393.

“O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital *consciente* [o grifo é nosso]. Nem é uma determinidade com a qual ele conflua imediatamente. A *atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal* [os grifos são nossos]. Só por isto a sua atividade é atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação de maneira tal que precisamente porque é um ser consciente o homem faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para a sua existência”.²⁴

E esta é uma distinção que Marx não abandona.

A era moderna em geral, e Karl Marx em particular, prossegue Arendt, no final da página 76, “tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*”.

Mas o que Hannah Arendt quer dizer aqui?

O trabalho sob uma forma que *pertence exclusivamente ao homem* é o ponto de partida de Marx. Todo o problema aqui, é que me parece completamente inútil querer encontrar em Marx (na sua concepção de trabalho) o equivalente do “*animal laborans*” –uma das espécies animais, poder-se-ia dizer a mais alta das que vivem na terra–, ou o equivalente do trabalho tal como Hannah Arendt o define; todo o seu esforço nesse sentido consegue apenas criar uma série de distorções nos textos de Marx.²⁵

Assim, quando ela afirma, na nota 36 deste capítulo –“Toda a teoria de Marx assenta no insight inicial de que o trabalhador, antes de mais nada, reproduz sua própria vida ao produzir os seus meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx achava que [Arendt cita aqui a *Ideologia Alemã*] “os homens começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir os seus meios de vida” (*Deutsche Ideologie*, p. 10). É este o *próprio conteúdo* [os grifos são nossos] da definição do homem como *animal laborans*” (HC, p. 330)–, uma simples leitura do trecho da *Ideologia Alemã* [1845-1846] aqui citado, obra esta que devido a uma série de dificuldades não foi publicada por Marx (a primeira edição quase integral desta obra foi publicada em

24. K. Marx, *Manuscrits parisiens* [1844], in K. Marx, *Oeuvres - Economie II*, p. 63; tradução brasileira de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels: *História*, Coleção *Grandes Cientistas Sociais*, vol. 36, p. 146.

25. Arendt retoma aqui, sem mencioná-la explicitamente, a estrutura que Ernst Jünger atribuiu ao trabalhador em sua obra *Der Arbeiter* [1932]. Enquanto este autor considera a análise de Marx como sendo “uma etapa que conduz” ao seu *Trabalhador* (ver “*Le travailleur Planétaire, Entretien avec Ernst Jünger*”, *Cahiers de l'Herne-Heidegger*, Paris, 1983, pp. 145-150), Arendt quer, ao contrário, encontrar em Marx uma concepção do trabalho e do homem que *não* se encontra em sua obra.

Moscú, em 1932), nos permite compreender este parágrafo de modo completamente diferente. Marx escreve:

“O primeiro pressuposto de *toda a história humana* [os grifos são nossos] é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. (...) Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* os seus meios de vida, um passo condicionado pela sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua vida material mesma. O *modo* [o grifo é nosso] pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí e a ser produzidos. Este modo da produção *não deve ser considerado só* segundo o aspecto de ser a *reprodução da existência física dos indivíduos* [os grifos são nossos]. Ele já é antes uma maneira determinada de atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar em a sua vida, um *modo de vida* determinado. Os indivíduos são assim como manifestam a sua vida. O que eles são coincide portanto com a sua produção, tanto com o *que* produzem quanto também com o *como* produzem. Portanto, o que os indivíduos são depende das condições materiais da sua produção”.²⁶

O que Marx afirma aqui? Que os homens, *e apenas os homens*, ao produzirem os seus meios de vida produzem também suas *relações de produção*, a sua existência social; essa atividade verdadeiramente humana, segundo Marx, o trabalho, é também produção da história. Pode-se contestar a obra de Marx, mas é impossível ler, neste parágrafo da *Ideologia Alemã*, “o próprio conteúdo da definição do homem como *animal laborans*”.

Poderíamos ainda mencionar aqui um texto mais antigo de Marx, o dos *Manuscritos de 1844*, texto este que Arendt conhece (ver sua citação de parte deste texto, na nota 41 deste capítulo):

“Claro que o animal também produz. Constrói um ninho, moradas para si, tal como a abelha, castor, formiga, etc. Só que produz apenas o de que precisa imediatamente para si ou seu filhote; produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente; *produz apenas sob o domínio da necessidade física imediata*, ao passo que o homem *produz mesmo livre da necessidade física imediata e só produz verdadeiramente sendo livre da mesma* [os grifos são nossos]; só produz a si mesmo, ao passo que o homem reproduz a natureza inteira; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, ao passo que o homem se defronta livre com o seu produto. (...)”

26. K. Marx, *A Ideologia Alemã* [1845-1846], tradução de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels, *História*, p. 187.

Por ela [a produção do homem] a natureza aparece como a *sua* obra e a sua realidade efetiva. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: ao se duplicar não só intelectualmente tal como na consciência, mas operativa, efetivamente e portanto ao se intuir a si mesmo [*sich... anschaut*] num mundo criado por ele”.²⁷

Arendt escreve ainda, nessa mesma nota 36 (HC, pp. 330-331), que Marx, em seus outros textos, abandona esta definição do homem porque tal definição não distingue nitidamente, segundo ela, o homem dos animais, e ela cita aqui um parágrafo de *O Capital* no qual é óbvio, diz ela, que “Marx aqui já não se referia ao trabalho, mas à obra - na qual não estava interessado”. Ora, é justamente no capítulo V, da Seção III, do Livro Primeiro de *O Capital*²⁸ que se encontra o parágrafo citado por Arendt nesta sua nota, e é, nesse capítulo, que encontramos a análise mais completa do que Marx entende por *trabalho útil*, trabalho humano – ou seja, encontramos, nesse capítulo, a própria concepção marxiana de trabalho. Preferimos citar diretamente a tradução brasileira deste parágrafo e não traduzir a sua transcrição, em inglês, em *The Human Condition*:

“Pressupomos o trabalho *numa forma em que pertence exclusivamente ao homem*. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que *distingue*, de *antemão*, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele *construiu* o favo em sua cabeça, *antes* de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um *resultado que já no início deste existia na imaginação do trabalhador* [*in der Vorstellung des Arbeiters*], e portanto idealmente”.²⁹

Por que parar aqui esta citação? O parágrafo seguinte explicita muito bem o que Marx entende por *trabalho útil*: “Não é que ele apenas efetua [*bewirkt*] uma alteração de forma no natural mas efetiva [*verwirklicht*] no natural, concomitantemente, seu fim, que

27. K. Marx, *Manuscripts Parisiens* [1844], in K. Marx, *Oeuvres - Economie II*, pp. 63-64; tradução de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, *F. Engels: História*, 156-157. Do mesmo modo, criticando Smith, Marx em seus *Fundamentos da Crítica da Economia Política* diz o seguinte: “É verdade que a medida do trabalho parece ser ditada do exterior pelos obstáculos a serem ultrapassados tendo em vista os fins a serem atingidos. Ele (Smith) também não suspeita que a superação desses obstáculos constitui em si uma afirmação de liberdade, nem que os fins exteriores perdem sua aparência de necessidade, postos e impostos como tais pelo indivíduo ele próprio; ele não vê de modo algum a realização de si, a objetivação do sujeito, portanto a sua liberdade concreta, que se atualiza justamente no trabalho” (*Principes de la critique de l'Economie Politique*, 1857-1858, in M. Rubel: *Pages de Marx pour une Ethique Socialiste, 2 - Révolution et Socialisme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, p. 212).

28. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, pp. 149-163.

29. *Ibidem*, pp. 149-150 (os grifos são nossos).

é *conhecido* por ele e que determina o modo e a maneira de seu fazer como lei e ao qual deve subordinar sua vontade”³⁰.

Por que motivo Arendt afirma não se tratar aqui da própria concepção de Marx do trabalho, quando ele a explicita justamente em todo este capítulo? O processo de trabalho [*Arbeits-Prozess*] tal como foi concebido por Marx, caracteriza-se pela unidade do trabalho intelectual e corporal, do trabalho consciente e de sua realização material, unidade esta que o trabalho assalariado vai justamente separar. A que teoria ou a que concepção do trabalho, em Marx, refere-se então Arendt? Ao fato de que o trabalho tornou-se, na produção capitalista, trabalho assalariado, trabalho alienado? É o que Marx critica sem cessar.

Mas voltando um pouco atrás, ao início da p. 77 (e à nota 17), Arendt afirma agora que Marx pensava “que faltava apenas um passo para abolir totalmente o trabalho e a necessidade”. Bastaria lembrar aqui um fragmento do final do Livro Terceiro de *O Capital*, no qual Marx afirma que o trabalho é e não *deixa de ser a esfera da necessidade* e que a liberdade só começa onde termina o trabalho, fragmento este que é citado por Arendt na nota 17 deste capítulo. Daí a conclusão de Marx tantas vezes citada: “é necessário *reduzir* a jornada de trabalho” [o grifo é nosso]. Convém citar todo esse fragmento:

“Na verdade, o reino da liberdade só começa onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pelos fins exteriores. Tal como o homem primitivo, o homem civilizado é obrigado a confrontar-se com a natureza para satisfazer as suas necessidades, começar e reproduzir sua vida; o homem sofre esse constrangimento em todas as formas de sociedade, sejam quais forem os tipos de produção. Ao desenvolver-se, este império da necessidade estende-se, porque as necessidades multiplicam-se, mas, concomitantemente, o processo produtivo para satisfazê-las desenvolve-se [processo produtivo este que distingue, segundo Marx, os homens dos animais]. Nesta esfera [a esfera da necessidade], a liberdade só pode consistir no seguinte: os produtores associados, o homem socializado, regulam de maneira racional as suas trocas orgânicas com a natureza e as controlam em comum, em vez de serem dominados pelo poder cego dessas trocas; e eles o fazem gastando o mínimo de energia possível, *em condições mais dignas*, adequadas à sua natureza humana. *Mas, o império da necessidade não deixa por isso de existir*. É para além dele que começa (...)

30. Tradução de J. A. Giannotti, in *Trabalho e Reflexão, Ensaios para uma dialética da sociabilidade*, São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 85-86.

o verdadeiro reino da liberdade. (...) A *redução* da jornada de trabalho é a condição fundamental desta liberação”³¹.

A produção econômica estaria nesse momento, segundo esta hipótese, inteiramente racionalizada, dominada graças à ciência e à tecnologia. A unidade do processo de trabalho, unidade do trabalho intelectual e manual, estaria de novo presente aqui, mas agora num estágio superior de sua formação, independente de qualquer contingência material e de qualquer necessidade exterior. A atividade verdadeira, o que Marx chama aqui de reino da liberdade, poderia então desenvolver-se.

A grande contradição que atravessa toda a obra de Marx, segundo Arendt, seria a seguinte: embora o trabalho tenha sido definido por Marx, por um lado, como uma “eterna necessidade imposta pela natureza”, a revolução se destinava, por outro lado, diz ele, a “emancipar o homem do trabalho” (HC, p. 90). E esta contradição é, diz Arendt, o resultado da atitude equívoca de Marx em relação ao trabalho. Arendt também critica aqui a obra de Jules Vuillemin, *L' être et le travail* [1949], obra que seria, a seu ver, “um exemplo do que acontece quando se tenta resolver as contradições e equívocos do pensamento de Marx” (HC, p. 332, nota 48).

Não se trata aqui, para nós, de tentar resolver ou solucionar as contradições e os equívocos do pensamento de Marx, mas poderíamos pelo menos exigir que essas contradições fossem formuladas de modo mais justo, não ignorando ou deformando os próprios textos de Marx. De fato, encontramos em Marx duas temáticas que parecem contraditórias: de um lado, o homem realiza a sua humanidade pelo trabalho, de outro, ao contrário, segundo a concepção que se encontra explicitamente nesse fragmento do Livro Terceiro de *O Capital*, o homem só é verdadeiramente livre fora do trabalho (no sentido de trabalho alienado). Examinaremos, mais adiante, esta contradição.

Voltemos à página 77: Arendt não está totalmente equivocada quando afirma que o “excedente” da “força de trabalho” [*Arbeitskraft*] explica a produtividade do trabalho, mas é necessário acrescentar ao texto, “na produção capitalista”, e explicitar o que é, para Marx, esse excedente e essa produtividade. Para Arendt, a “produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano” seria muito diferente da “produtividade da força de trabalho”, produtividade que só ocasionalmente (é essa a

31 . K. Marx, *Le Capital*, Livre Troisième, in K. Marx, *Oeuvres - Economie II*, pp. 1487-1488 (os grifos são nossos).

interpretação de Arendt) produz objetos, e cuja “preocupação fundamental é com sua própria reprodução” (HC, p. 77).

Gostaríamos de saber por que motivo um modo de produção determinado se interessa tanto por essa “força de trabalho” se ela se limita apenas a reproduzir-se! Não apenas essa “força de trabalho” produz objetos úteis, mercadorias e mais-valia, mas fora reduzida na época de Marx ao nível da “subsistência” mínima:

“Para extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro precisaria ter a sorte de descobrir dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo próprio valor de uso tivesse a característica peculiar de ser fonte de valor, portanto, cujo verdadeiro consumo fosse em si objetivação de trabalho [*Vergegenständlichung der Arbeit*], por conseguinte, criação de valor [os grifos são nossos]. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado tal mercadoria específica - a capacidade de trabalho ou a força de trabalho. Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie [os grifos são nossos]. (...) O processo de consumo da força de trabalho é, simultaneamente, o processo de produção de mercadoria e de mais-valia”.³²

Arendt reduz aqui a força de trabalho que produz mercadoria e mais-valia na produção capitalista, segundo Marx, a uma simples reprodução da vida biológica do trabalhador ou, no máximo, ao fato de que “mediante a exploração capitalista da época de Marx, [esta força] pode ser canalizada de tal forma que o trabalho de alguns é bastante para a *vida de todos*” (HC, p. 77; os grifos são nossos). Só para a vida individual ou para a vida de todos? Mas em que se fundamenta, então, para Marx, toda a produção capitalista?

O que ela critica então, e mais particularmente a Marx, é o “ponto de vista puramente social do trabalho” (HC, p. 77; os grifos são nossos), um ponto de vista que seria “idêntico à interpretação que apenas leva em conta o processo vital da humanidade; dentro de seu sistema de referência tudo torna-se *objeto de consumo*” (HC, p. 78; os grifos são nossos). O próprio Marx, em 1847, afirma:

“A troca tem a sua própria história, que percorreu diferentes fases. Houve um tempo, como na Idade Média, por exemplo, em que só o supérfluo, o excedente da produção sobre o consumo, era trocado. (...) Veio, enfim, um

32. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, pp. 139-144.

tempo [trata-se justamente da época moderna] em que tudo aquilo que, outrora, os homens consideravam inalienável tornou-se objeto de troca, de tráfico, podendo alienar-se. Trata-se do tempo em que as próprias coisas que, até então, eram transmitidas, mas jamais trocadas, oferecidas, mas jamais vendidas, conquistadas, mas jamais compradas –virtude, amor, opinião, ciência, consciência, etc.– trata-se do tempo em que tudo finalmente, passa pelo comércio. O tempo de corrupção geral, de venalidade universal ou, para expressá-lo em termos de economia política, o tempo em que todas as coisas, morais e físicas, tornando-se valores venais, devem ser levadas ao mercado para que se aprecie o seu mais justo valor”.³³

Enquanto Marx nos diz que tudo se tornou *objeto de troca*, Arendt nos diz que tudo se tornou *objeto de consumo* e esse seria, segundo ela, o ponto de vista *puramente social* do trabalho que se identifica com a interpretação que leva apenas em conta o *processo vital* da humanidade. Tratar-se-ia *apenas* do processo vital, no sentido da vida biológica da humanidade?

Na produção capitalista, segundo Marx, o processo *social* de trabalho (um processo que é considerado por Arendt como o de um metabolismo do homem com a natureza, definição que ela atribui, na página 86, a Marx) aparece como um meio para a criação de mais-valia; no processo de *reprodução* capitalista, ou seja, no processo de produção capitalista considerado em sua continuidade, no decorrer de sua renovação incessante, o *mesmo processo* de trabalho aparece “como um meio para reproduzir o valor adiantado como capital, isto é, como valor que se valoriza”³⁴; e ainda: “O processo de produção capitalista, considerado como um todo articulado ou como processo de reprodução, produz por conseguinte não apenas a mercadoria, não apenas a mais-valia, mas produz e reproduz a própria relação capital, de um lado o capitalista, do outro o trabalhador assalariado”.³⁵ O processo de produção capitalista, considerado aqui por Marx como processo de reprodução, produz e reproduz a sua base: o *trabalhador assalariado*. É esse e não outro o ponto de vista “puramente social” do trabalho, em Marx.

Podemos notar, prossegue Arendt, na página 78, que as distinções entre trabalho qualificado e não-qualificado e entre trabalho manual e intelectual “não desempenham papel algum na economia política clássica nem na obra de Marx. Comparadas à

33. K. Marx, *Miséria da Filosofia. Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon* [1847], tradução de José Paulo Netto, São Paulo, Livraria Ed. Ciências Humanas, 1982, p. 41.

34. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. 1, tomo 2, p. 153.

35. *Ibidem*, p. 161.

produtividade do trabalho, essas distinções são realmente de importância secundária” (HC, p. 78).

Não foi para defender a *produtividade do trabalho* que Marx deixou de separar o trabalho manual do trabalho intelectual; esta unidade está ligada justamente à sua própria concepção do processo de trabalho, do trabalho “numa forma que pertence exclusivamente ao homem”. A unidade do trabalho intelectual e do trabalho manual caracteriza, diz Marx, o processo de trabalho: os elementos simples deste processo, considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada, são os seguintes: 1) a atividade orientada a um fim ou o próprio trabalho; 2) o objeto sobre o qual o trabalho atua; 3) o meio (ou meios) pelo qual (pelos quais) ele atua.³⁶ Esta concepção do trabalho especifica três componentes constitutivos desse processo: um componente *subjetivo e consciente* - o projeto do homem; um componente *ato* - o ato de transformar a natureza; um componente ligado *ao resultado* - criar um valor de uso particular que sirva para satisfazer as necessidades do homem. A estes três componentes, poder-se-ia ainda acrescentar um outro: o homem, ao atuar, por meio do trabalho, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, “modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio”.³⁷

No processo de trabalho, assim definido, a atividade do homem efetua, portanto, uma *modificação consciente* de seu objeto. O meio de trabalho é uma “coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto”.³⁸ O uso e a criação de meios de trabalho caracterizam, segundo Marx, o processo de trabalho especificamente humano. E Marx cita aqui a definição de Benjamin Franklin: o homem é um “animal que faz ferramentas [*a toolmaking animal*]”.³⁹ O processo de trabalho assim definido, independentemente de toda forma social determinada, *extingue-se no produto*, isto é, num valor de uso, “uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma”.⁴⁰ O trabalho, ao unir-se com seu objetivo, “está objetivado e o

36. Ibidem, p. 150.

37. Ibidem, p. 149.

38. Ibidem, p. 150.

39. Ibidem, p. 151.

40. Ibidem.

objeto, trabalhado [*Die Arbeit (...) ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet*].⁴¹

Para Marx, a produção capitalista e a grande indústria, em particular, “completam finalmente, a separação entre as potências espirituais do processo de produção e o trabalho manual, bem como a transformação das mesmas em poderes do capital sobre o trabalho”.⁴² Não é, portanto, do “*animal laborans*” que Marx está tratando quando define o processo de trabalho nos seus elementos simples, e é provavelmente o fato de ele *não* ter reduzido o trabalho a uma atividade que produziria apenas bens de consumo necessários à vida biológica do homem que provoca a crítica de Arendt. No fundo, é toda a concepção do homem e do trabalho, em Marx, que ela recusa.⁴³

Arendt termina esta primeira divisão (“O trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos”) com o exame da categoria mais popular, diz ela, de trabalho manual e intelectual, e com as relações entre o pensar (“a atividade da cabeça”) e o “trabalho” e a “obra” (HC, pp. 79-81). Uma vez que Arendt entende por *trabalho* o que Adam Smith considerava como o trabalho *improdutivo* de um criado doméstico, ou seja, um trabalho que não deixa atrás de si uma marca durável ou valor, é justamente a essa concepção de trabalho que ela vai comparar a “atividade da cabeça”. O pensamento assemelha-se, de certa forma, ao trabalho assim definido já que “não deixa coisa alguma tangível”: “Por si mesmo, o processo de pensar jamais se materializa em objetos” (HC, p. 79). Seria, então, apenas no que diz respeito à *manifestação* de seus pensamentos que um pensador assemelha-se a um artesão. Mas “pensar” e “fabricar” são duas atividades que nunca chegam a coincidir:

“(...) o pensador que deseja que o mundo conheça o “conteúdo” de seus pensamentos tem, antes de mais nada, que parar de pensar e relembrar seus pensamentos. A *memória*, neste caso, como em todos os casos, prepara o intangível e o fugaz para sua materialização eventual; é o começo do processo de fabricação [*work process*] e (...) o seu estágio mais imaterial. Assim, a própria obra sempre requer algum material sobre o qual ela será realizada e que, por meio da fabricação, a atividade do *homo faber*, será transformado em um objeto-do-mundo [*wordly object*]” (HC, p. 79).

41. *Ibidem*; veremos mais adiante a interpretação de Arendt deste último parágrafo.

42. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. 1, tomo 2, p. 44.

43. H. Arendt poderia ter criticado a concepção do homem em Marx. Toda a sua leitura de Marx consiste, ao contrário, numa tentativa de encontrar neste autor um conceito de trabalho como atividade não-produtiva, e essa leitura consegue apenas distorcer os próprios textos de Marx.

Arendt termina finalmente esta primeira divisão mencionando uma contradição, apenas aparente segundo ela, da sociedade moderna: por um lado, o intelectual é considerado como um trabalhador improdutivo (ele o era para Smith), por outro lado, a demanda e a estima dessa sociedade em relação a certos trabalhos “intelectuais”, diz ela, “aumentaram de modo sem precedentes em nossa história, com a exceção do período de declínio do Império romano” (HC, p. 80).

2 – O caráter-de-coisa do mundo [*The Thing-Character of the World*]

Arendt inicia esta segunda divisão, dizendo que o desprezo pelo trabalho na Antiguidade e a sua glorificação pelas teorias modernas são orientados pela atitude ou atividade *subjetiva* do trabalhador, ora desconfiando de seu duro esforço, ora louvando sua produtividade; e ela volta a dizer que, pelo menos no caso de Marx, a “produtividade do trabalho é medida em relação às necessidades do processo vital para fins de sua própria reprodução” (HC, p. 81).

Já vimos que a *produtividade* do trabalho, se nos referirmos à produção capitalista, significa sempre para Marx, *reprodução* do valor da força de trabalho e *produção de mais-valia*. O valor da força de trabalho é determinado pelo tempo de trabalho necessário à sua produção. Marx explicita melhor sua concepção do valor da força de trabalho:

“Enquanto valor, a própria força de trabalho representa apenas determinado *quantum* de trabalho social médio nele objetivado. (...) As próprias necessidades naturais, como alimentação, roupa, aquecimento, moradia, etc., são diferentes de acordo com o clima e outras peculiaridades naturais de um país. Por outro lado, o âmbito das assim chamadas necessidades básicas, assim como o modo de sua satisfação, é ele mesmo um *produto histórico* [os grifos são nossos] e depende, por isso, grandemente do nível cultural de um país. (...) a determinação do valor da força de trabalho contém, por conseguinte, um elemento histórico e moral”.⁴⁴

44. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 141.

Esta concepção da natureza social e relativa das necessidades humanas já tinha sido tratada por Marx, em 1849, em *Trabalho assalariado e capital*.⁴⁵ O que Marx considera aqui como uma troca social, é interpretado por Arendt como uma troca puramente fisiológica.

Parece então, diz Arendt, que a “distinção entre trabalho e obra”, constantemente negligenciada pelos autores antigos e modernos, mas que foi tão obstinadamente preservada pelas nossas línguas, seria apenas “uma diferença de grau” quando não se leva em conta o caráter de *objeto-do-mundo* (*wordly character*) da coisa produzida – “sua localização, função e duração de permanência no mundo” (HC, p. 81). A diferença entre um padeiro e um carpinteiro é muito menos nítida, diz ela, e muito menos decisiva do que a distinção entre um pão e uma mesa: a vida média de um pão (sua “longevidade” no mundo) dificilmente ultrapassa um dia enquanto que uma mesa “sobrevive facilmente a várias gerações”. É então a *linguagem*, escreve Arendt, e “as experiências humanas fundamentais que ela recobre”, e *não a teoria*, que nos “ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e são produzidas por atividades muito diferentes.” (HC, pp. 81-82).

Seria necessário, portanto, fazer uma distinção entre a *atividade* que produz o pão, um objeto de consumo -o trabalho- e uma *outra atividade* que produz, ela, um objeto útil (por exemplo, uma mesa) - a obra ou fabricação.

Não foi, evidentemente, a duração da permanência no mundo de um objeto produzido pelo homem que interessou a Marx. Foram *as relações sociais de produção* que interessaram a este autor:

“(...) o pão, por exemplo, quando passa das mãos do padeiro para as mãos do consumidor, não se altera em seu modo de ser como pão. Mas, em contrapartida, é apenas o consumidor que se relaciona com o pão como valor de uso, um meio imediato de satisfazer suas próprias necessidades, como esse alimento determinado, ao passo que, nas mãos do padeiro, o pão, um objeto material e supra-sensível, era o veículo de uma relação econômica”.⁴⁶

45. K. Marx, *Travail Salarié et Capital* [1849], trad. fr. de M. Rubel e L. Évrard, in K. Marx, *Oeuvres-Economie I*, pp. 199-229.

46. K. Marx, *Critique de l'Economie Politique* [1859], in K. Marx, *Oeuvres-Economie I*, p. 294.

O que Marx queria também compreender era o fato de o trabalho ter sido reduzido, no modo de produção capitalista em sua época, a um simples instrumento, um meio de vida, a serviço do capital:

“Enquanto criador de valor, o trabalho do operário, a partir do momento em que está inserido no processo de produção, é incorporado a esse processo como modo de existência do valor do capital. É por isso que essa força que não apenas conserva o valor mas cria também um novo valor é a força do capital, e esse processo se apresenta como processo de autovalorização do capital, ou mais especificamente, como processo de empobrecimento do operário que, ao produzir o valor, cria o valor alheio a ele”.⁴⁷

Que o dinheiro produz dinheiro, afirma Arendt –e ela poderia ter dito aqui que o valor produz valor–, essa seria, a seu ver, a “mais grosseira superstição da era moderna” (HC, p. 91).

Considerados como pertencendo ao mundo, os produtos da obra, diz agora Arendt, e *não* os produtos do trabalho, “garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo não seria de modo algum possível”; e seria justamente *dentro* desse mundo de *coisas duráveis* que “*encontramos os bens de consumo* com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência” (HC, p. 82; os grifos são nossos). Temos aqui, então, o seguinte: por um lado, os produtos do trabalho *não fazem parte* do mundo, uma vez que eles não garantem a permanência e a durabilidade que caracterizam o mundo, mas, por outro lado, é *no interior* desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo, ou seja, as coisas produzidas pelo trabalho.

Para Marx, o valor de uso produzido pelo trabalho, a transformação do trabalho em objeto, a *objetivação do trabalho* [*Vergegenständliche Arbeit*], pelo menos na produção *capitalista*, aparece como *desejetivação* [*Entwirklichung*] do trabalhador: “o trabalhador se relaciona com [comporta-se perante] o *produto de seu trabalho* como com um objeto *alheio*”⁴⁸ - o mundo dos objetos produzidos pelo trabalhador é um mundo alheio a ele. A objetivação do trabalho torna-se, assim, perda do homem, do trabalho e do objeto que estão aqui separados; essa objetivação é, portanto, um *alienação*. Marx utiliza o termo *trabalho objetivado* [*Vergegenständliche Arbeit*] nos seus escritos de juventude, em particular nos *Manuscritos de 1844*, mas também em *O*

47. K. Marx, *Matériaux pour l'Economie* [1861-1865], in K. Marx, *Oeuvres-Economie II*, pp. 417-418.

48. K. Marx, *Manuscrits Parisiens* [1844], in K. Marx, *Oeuvres - Economie II*, p. 58; tradução de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels: *História*, p. 150

Capital – e ele não confunde *objetivação* e *alienação*. No entanto, é num contexto muito específico que ele se refere à objetivação do trabalho, ou seja, no contexto do trabalho alienado. Lukács, que não conhecia os *Manuscritos de 1844* (eles só foram publicados em 1932) quando escreveu *História e Consciência de Classe* (escrito em 1922, este livro foi publicado, em 1923, em Berlim), desenvolve, nessa obra, o conceito de *reificação* [*Verdinglichung*] equivalente ao conceito de *objetivação-alienação*. Este termo, “*Verdinglichung*”, encontra-se nos últimos capítulos do Livro III de *O Capital*. Veremos mais adiante, na quarta divisão, “Trabalho e fertilidade”, deste terceiro capítulo, a confusão criada por Arendt entre objetivação e reificação (termos que seriam equivalentes para ela) quando se refere (na página 89) ao termo “*Vergegenständlichkeit*” em Marx.

Uma vez que o trabalho *não* produz, para Arendt, um *mundo de objetos*, a produção deste mundo estranho, alheio ao trabalhador, esta predominância do econômico, que caracteriza para Marx a produção capitalista, não pode aqui, nesta divisão intitulada “O caráter-de-coisa do mundo [*The Thing-Character of the World*]”, interessar a Arendt.⁴⁹

Ao contrário, para Arendt, a realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam, fundamentalmente, no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes do que a atividade pela qual foram produzidas, e potencialmente até mais permanentes que as próprias vidas de seus autores: “A vida humana, na medida em que constrói um mundo, está engajada num processo constante de reificação, e o grau de mundanidade das coisas produzidas que, todas juntas, formam o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no próprio mundo” (HC, p. 83).

Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso, escreve Arendt, “são os “produtos” da *ação* e do *discurso* que, juntos, constituem a textura das relações e dos assuntos humanos” (HC, p. 82). A *realidade* destes produtos “depende inteiramente da *pluralidade humana*, da presença constante de outros que podem ver, ouvir e, portanto, testemunhar sua existência”. Para Arendt, a vida humana só conhece uma atividade que

49. Na nota 22 da página 78, Arendt escreve: “A acusação original de Marx contra a sociedade capitalista, não era simplesmente que esta transformava todos os objetos em mercadorias, mas sim que “o trabalhador se comporta em relação ao produto de seu trabalho como se este fosse um objeto estranho” (“*dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält*” [*Jugendschriften*, p. 83]) - em outras palavras, que as coisas do mundo, uma vez produzidas pelos homens, são até certo ponto independentes, “alienadas”, da vida humana.” (HC, p. 327) -- uma das raras notas na qual Hannah Arendt não deforma por completo o texto de Marx.

não se manifesta necessariamente no mundo exterior e que “nem precisa ser vista nem ouvida nem usada nem consumida para ser real: a atividade do pensamento” (HC, p. 82).

Em sua mundanidade [*worldliness*] a ação, o discurso, e o pensamento têm muito mais em comum entre si, conclui aqui Arendt, que qualquer uma destas atividades tem com a obra ou o trabalho; no entanto, “sem a memória e sem a reificação [no sentido de transformação em objeto-do-mundo], de que a memória necessita para sua própria realização (...), as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido” (HC, p. 83).

3 - Trabalho e vida [*Labor and Life*]

Hannah Arendt introduz, nesta terceira divisão, uma distinção entre *vida* e *vida humana*, isto é, entre *zoé* e *bios*: “A vida é um processo que, em toda parte, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer, até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo universal da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável, eterna repetição” (HC, p. 84). Mas a palavra “vida” tem um sentido inteiramente diferente, diz ela, quando é usada em relação ao *mundo* para “designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte”. A principal característica desta *vida especificamente humana*, escreve Arendt, “cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos do-mundo [*wordly events*], é a de ser ela mesma sempre cheia de eventos que posteriormente podem ser *contados como uma estória* [*told as a story*] e estabelecer uma *biografia*” (p. 85; os grifos são nossos).

Esta distinção entre *zoé* e *bios* estaria ligada, para Arendt, à distinção entre trabalho e obra. Ao contrário do trabalho, que “move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelos processos biológicos do organismo vivo” –as “fadigas e penas” só cessam com a morte desse organismo–, a obra ou a fabricação “termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas” (HC, p. 86). Na nota 33 desta página, Arendt lembra ainda que “até o último terço do século XIX, não era incomum os autores insistirem na conexão entre o trabalho e o movimento

cíclico do processo vital [*the cyclical movement of the life process*]” (HC, p. 329). Aqui, Arendt poderia ter mencionado Hegel e sua concepção do trabalho. É bastante surpreendente que Hegel não seja mencionado neste terceiro capítulo, um capítulo que trata justamente das concepções *modernas* do trabalho. Ora, o trabalho não é considerado por Hegel como sendo um movimento apenas repetitivo, semelhante ao “círculo prescrito pelos processos biológicos do organismo vivo”. Bastaria lembrar aqui os *Princípios da Filosofia do Direito* [1821], e em particular a seção que trata das modalidades das necessidades e de sua satisfação. No parágrafo 196 desta obra, Hegel escreve:

“(…) o trabalho é uma *atividade mediadora* que consiste em produzir e adquirir meios particularizados apropriados a carecimentos igualmente particularizados. Pelo seu trabalho, o homem diferencia, por meio de procedimentos variados, o material que a natureza lhe oferece imediatamente para adaptá-lo a fins múltiplos. Esta transformação efetuada pelo trabalho dá ao meio o seu valor e sua utilidade, de modo que o homem utiliza essencialmente para seu consumo os produtos do trabalho humano e dos esforços humanos (investidos nesses produtos)”.⁵⁰

Esta atividade de *transformação* das matérias naturais em produtos da atividade humana não é um “movimento apenas repetitivo”, mas é essencialmente *criadora*: “O ato individual de produção de um objeto torna-se o momento através do qual a natureza interioriza-se no processo de trabalho e onde o homem se faz objetivo e real, na transformação prática do mundo”.⁵¹

Voltando agora à página 86, encontramos um parágrafo excessivamente confuso referente a Marx e ao que ele teria dito: “Ao definir o trabalho como o “metabolismo do homem com a natureza”, em cujo *processo* o “material da natureza é adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem”, de sorte que o “trabalho se incorporou ao seu sujeito”, Marx deixou claro que estava “falando fisiologicamente”, e que o trabalho e o consumo são apenas *dois estágios do eterno ciclo da vida biológica*” (HC, p. 86; os grifos são nossos).

Vamos parar aqui e tentar compreender como Arendt chegou a este amálgama de conceitos e de definições.

50. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de L'Etat en abrégé* (tradução francesa de R. Derathé), Paris, Vrin, 1982, p. 223.

51. D. L. Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 179.

No capítulo V, da Seção III do Livro Primeiro, de *O Capital*, Marx escreve: “O processo de trabalho deve ser considerado *de início* independentemente de qualquer forma social determinada”.⁵² Portanto, é no contexto do *trabalho útil*, em geral, trabalho que produz algo, abstraindo contudo a sua inscrição num modo de produção determinado, que Marx define o trabalho:

“Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo [*Prozess*] em que o homem, *por sua própria ação*, media [*vermittelt*], regula e controla seu metabolismo [suas trocas orgânicas, *Stoffwechsel*] com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, *cabeça e mãos*, a fim de apropriar-se da matéria natural numa *forma útil para sua própria vida*. Ao *atuar*, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele *modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza*. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. *Não se trata aqui* das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho *deixou para o fundo dos tempos primitivos* o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. *Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem*”.⁵³

Mesmo neste primeiro aspecto, que justamente não o interessa, Marx não definiu o trabalho como um “metabolismo entre o homem e a natureza”. O termo “*Stoffwechsel*”, trocas orgânicas, é um termo da fisiologia (e da química) que pode, evidentemente, ser traduzido em português por *metabolismo* - Marx aceitou a tradução deste termo, na primeira edição francesa de *O Capital*, por “*circulation matérielle*” e ainda por “*circulation des matières*”. No entanto, Marx não diz que o trabalho é um metabolismo, mas sim que ele é um “processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza”.

Ao falar do *trabalho humano*, do trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem, Marx afirma que, no processo de trabalho, a atividade do homem “efetua (...), mediante o meio de trabalho, *uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio*”.⁵⁴ Este processo de trabalho (humano)

52. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 149; os grifos são nossos.

53. Ibidem; os grifos são nossos.

54. Ibidem, p. 151; os grifos são nossos.

“extingue-se no produto”, isto é, num *valor de uso*, uma “matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho uniu-se com seu objetivo. *O trabalho está objetivado e o objeto, trabalhado*”.⁵⁵

Para Arendt, o ciclo vital –o eterno ciclo da vida biológica– é sustentado pelo consumo e a “*atividade* [o grifo é nosso] que provê os meios de consumo é o trabalho” (HC, p. 86). Marx, diz aqui Arendt (na nota 35), “chamava o trabalho de “consumo produtivo” (...) e nunca perdia de vista o fato de que se tratava de uma condição fisiológica” (HC, p. 330). Logo após ter analisado o processo de trabalho nos seus elementos simples e abstratos, Marx diz que os produtos não são apenas resultados, mas também condições de existência do processo de trabalho⁵⁶ - o produto torna-se meio de produção de um outro produto. Só então é que Marx fala do consumo produtivo:

“O trabalho gasta seus elementos materiais, seu objeto e seu meio, os devora e é, portanto, *processo de consumo*. Esse *consumo produtivo distingue-se do consumo individual* por consumir, o último, os produtos como meios de subsistência do indivíduo vivo, *o primeiro, porém, como meios de subsistência do trabalho*. (...) O *produto* do consumo individual é, por isso, *o próprio consumidor, o resultado do consumo produtivo um produto distinto do consumidor*”.⁵⁷

Arendt confunde assim o que Marx distingue –o consumo *individual* (cujo produto é o próprio consumidor) e o consumo *produtivo* (cujo resultado é um produto *distinto* do consumidor)– e ela atribui a Marx uma definição do *consumo produtivo* que não se encontra nos textos de Marx aos quais se refere. Esta expressão “consumo produtivo” não significa, pelo menos nos textos de Marx, um simples metabolismo entre o homem e a natureza: “Na medida em que seu meio e objeto mesmos já sejam produtos, o trabalho consome produtos para criar produtos ou gasta produtos como meios de produção de produtos”.⁵⁸ Seria esta, e não outra, a definição de *consumo produtivo* em Marx.

A *obra*, diz Arendt, e nesse aspecto a atividade humana da fabricação se distingue do trabalho (tal como ela concebe esta última atividade), “não prepara a matéria para incorporá-la, mas transforma-a em material a ser trabalhado e utilizado

55. Ibidem; os grifos são nossos.

56. Ibidem, p. 153.

57. Ibidem; os grifos são nossos.

58. Ibidem.

como produto final” (HC, p. 87) - este modo de conceber a atividade da fabricação (a obra) está muito próximo do que Marx entendia por trabalho útil, isto é, a atividade do homem que, no processo de trabalho, efetua, por meio dos instrumentos de trabalho, uma transformação da matéria, pretendida desde o princípio, e cria assim um objeto útil, um valor de uso.

Haveria ainda para Arendt uma *segunda tarefa* do trabalho, uma tarefa imposta com menos severidade ao homem, mas que estaria igualmente vinculada aos ciclos recorrentes dos movimentos naturais: a tarefa de *proteção* e de *salvaguarda do mundo* contra os processos naturais. Tratar-se-ia de uma tarefa que exige a “execução monótona de trabalhos diariamente repetidos”, que é “ainda menos “produtiva” que o metabolismo direto do homem com a natureza”, e que teria uma “relação muito mais íntima com o mundo que ela defende contra a natureza” (HC, p. 87).

Ora se para Arendt é a linguagem e as experiências humanas que ela recobre que nos ensinam que as *coisas* do mundo são bastante diversas e que elas foram produzidas por atividades muito diferentes, em que se fundamenta agora esta segunda tarefa que ela atribui ao trabalho?

4 - Trabalho e fertilidade [*Labor and Fertility*]

“A súbita e espetacular promoção do trabalho”, que passou a ser considerado na era moderna como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou, escreve Arendt no início desta quarta divisão, “quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Ela prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho [seria mais correto dizer a divisão do trabalho] era a fonte de toda a riqueza e atingiu seu clímax”, em Marx, que considerava o trabalho como sendo a “fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem” (HC, p. 88).

Cada um deles –Locke, Smith e Marx–, mas nenhum mais que Marx, diz ela, “viu-se diante de certas contradições muito genuínas”: eles não distinguiram o trabalho –”a mais natural e a menos mundana das atividades”– da obra, e atribuíram ao trabalho “certas qualidades que somente a obra possui” (HC, p. 88). Para Arendt, estes autores reduziram a obra ao trabalho ao atribuírem ao trabalho qualidades que só a obra possui: “toda obra tornar-se-ia trabalho porque todas as coisas seriam entendidas, não em sua

qualidade objetiva, de coisas-do-mundo [*wordly*], mas como resultado da força viva do trabalho e como funções do processo vital” (HC, p. 78). Esta interpretação da concepção do trabalho em Marx é por demais simplista e até mesmo equivocada.

Uma vez que nem Locke nem Smith, de acordo com Arendt, se interessaram pelo trabalho enquanto tal [“Locke preocupava-se com a instituição da propriedade privada como base da sociedade e Smith queria explicar e assegurar o progresso desenfreado de uma acumulação indefinida de riqueza” (HC, p. 88)] “somente Marx estaria interessado no trabalho como tal” [Arendt poderia ou deveria ter dito “no trabalho humano”, ou seja, numa atividade que pertence exclusivamente ao homem], eles podem, diz ela, “dar-se no luxo de admitir certas distinções que, na verdade, equivaleriam a distinguir em princípio entre trabalho e obra não fosse o seu modo de ver como simplesmente acessórias as características genuínas do trabalho” (HC, p. 89). Arendt cita aqui, para exemplificar, a segunda definição do “trabalho improdutivo” em Smith. Essa definição corresponderia ao que ela própria entende por trabalho, isto é, uma atividade vinculada ao *consumo*. Continuemos: “Smith e Locke sabiam ainda muito bem que nem todo tipo de trabalho “transmite a tudo uma diferença de valor” [Locke, *Segundo Tratado do Governo Civil*, seção 40] e que existe um certo tipo de atividade que nada acrescenta “ao valor do objeto sobre o qual é aplicada” [Smith, *A Riqueza das Nações*, p. 285]” (HC, pp. 89-90).

Este amálgama de citações é bastante curioso. Voltando a Locke e à seção 40 do *Segundo Tratado do Governo Civil*, citada por Arendt, encontramos o seguinte: “Nem é tão estranho, como talvez possa parecer antes de dispensar-se a devida atenção, que a *propriedade do trabalho* seja capaz de contrabalançar a comunidade da terra; porquanto é, na realidade, o *trabalho que provoca a diferença de valor em tudo que existe* [Nor is it so strange that the property of labour should be able to overbalance the community of land, for it is labour indeed that puts the difference of value on everything]” (p. 50; os grifos são nossos). O trabalho é considerado, nesta seção, como sendo uma atividade que transmite a tudo o seu valor próprio. Qual seria então a outra atividade que nada acrescenta “ao valor do objeto sobre o qual é aplicado”? Locke nada diz a este respeito: o que ele, de fato, distingue, nesta seção 40, é, por um lado, o *trabalho* e, por outro lado, a *terra* que pertence em comum a todos os homens e que, se não for trabalhada, não possui de certa forma um valor. Quanto a Smith, ele se refere efetivamente a uma

atividade que nada acrescenta “ao valor do objeto sobre o qual é aplicada”; trata-se justamente do trabalho *improdutivo* dos criados domésticos que não acrescenta valor algum às coisas. Assim, as *duas* definições de *trabalho improdutivo*, em Smith, corresponderiam, de certo modo, à atividade do trabalho tal como ela é concebida por Arendt.

No que diz respeito ao trabalho *produtivo*, este trabalho foi definido por Smith, por um lado, como sendo uma atividade que acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicada - esta primeira definição corresponderia de certo modo à atividade da fabricação ou *obra* em Arendt. Isso não quer dizer que o trabalho não acrescenta, para Arendt, algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado: o trabalho acrescentaria, segundo ela, algo à natureza, um valor que é próprio ao homem. Mas a “proporção entre o que a natureza oferece –as “boas coisas”– e o que o homem transmite a ela” seria, no caso dos produtos do trabalho, “exatamente inversa àquela que ocorre no caso dos produtos da obra” (HC, p. 90). Assim, enquanto que o grão de trigo, isto é, uma “boa coisa” oferecida pela natureza, jamais chega a desaparecer no pão -um objeto de consumo produzido pelo trabalho- a árvore, segundo ela, desapareceria num objeto útil produzido ou fabricado pela atividade da obra, por exemplo, na mesa (HC, p. 90). Por outro lado, o trabalho produtivo foi definido por Smith como sendo uma atividade que se fixa, que *cria um objeto durável*. Esta segunda definição também corresponderia, como já foi visto na primeira divisão deste capítulo, à atividade da fabricação ou *obra*. Arendt via, no entanto, nesta definição apenas uma confusão entre trabalho e obra, ou seja, Smith teria atribuído ao trabalho características que pertencem exclusivamente à obra.

Mas entre *trabalho e terra*, ou ainda entre coisas úteis à vida humana, coisas, em geral, de curta duração, que têm valor pelo *trabalho* dos homens, e objetos duradouros como o ouro e a prata, objetos que têm valor somente pelo *consenso* dos homens, em Locke, haveria realmente uma distinção entre *duas atividades*, uma “distinção que equivaleria a distinguir em princípio entre trabalho e obra, não fosse a interpretação que trata como simplesmente acessórias as características genuínas da atividade do trabalho”? E, entre *trabalho improdutivo*, “trabalho que não acrescenta valor algum ao objeto sobre o qual é aplicado”, ou “trabalho que não se fixa nem se realiza num objeto durável ou mercadoria vendável”, e *trabalho produtivo*, uma atividade que acrescenta,

segundo Smith, algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicada, ou uma atividade que se fixa, que cria um objeto durável, haveria verdadeiramente uma distinção entre *trabalho* e *obra*? Quanto à distinção que Locke de fato estabeleceu entre coisas de *curta duração* produzidas pelo trabalho e o *dinheiro, coisa durável* que pode conservar-se e trocar-se, também não encontramos, nesta distinção, uma distinção entre objetos de consumo produzidos pelo trabalho e objetos de uso fabricados pela obra, como o sugere Arendt nas páginas 89 e 90. O que nos parece problemático é justamente o caráter finalmente vago e impreciso da distinção, proposta por Arendt, entre trabalho e obra.

Marx que, segundo Arendt, teria realmente definido o homem como um *animal laborans* –esta definição do homem não se encontra em Marx– “teve de admitir que a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação [*Vergegenständlichung*]”, isto é, com a “construção de um mundo objetivo [*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*]”, e “quando Marx insiste que o processo de trabalho termina com o produto”, conclui Arendt, “ele esquece sua própria definição deste processo como o “metabolismo do homem com a natureza”, no qual o produto é imediatamente “incorporado”, consumido e destruído pelo processo vital do corpo” (HC, p. 89)

Em primeiro lugar, Marx, vale a pena insistir, nunca definiu o homem como um “*animal laborans*”;

em segundo lugar, o termo “*Vergegenständlichung*” quer dizer, pelo menos para Marx, *objetivação* ou *materialização* e não se confunde com “*Verdinglichung*”, isto é, com “reificação” no sentido de *objetivação-alienação*. Marx não confunde objetivação e alienação;

em terceiro lugar, o que Marx chama de trabalho produtivo na sua análise do processo de trabalho em seus elementos simples abstratos, ou no seu exame dessa “atividade do homem que efetua mediante o meio de trabalho uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio”, é o seguinte: “Considerando-se o *processo inteiro do ponto de vista do seu resultado, do produto*, aparecem ambos, meio e objeto de trabalho, como meios de produção, e o trabalho mesmo como *trabalho produtivo*”.⁵⁹ Marx acrescenta ainda que esta determinação do trabalho produtivo, “tal

59. Ibidem, p. 151 (os grifos são nossos).

como resulta do ponto de vista do processo simples de trabalho, *não basta*, de modo algum, para o processo de produção capitalista”⁶⁰;

finalmente, como se explicaria então que a produtividade do trabalho humano só começa com o produto, com a objetivação ou materialização do trabalho? Justamente porque o produto, por sua vez, pode tornar-se meio de produção; e deixa assim de ser apenas um resultado, mas é, ao mesmo tempo, uma condição do processo de trabalho. É por esse motivo que Marx considera o trabalho humano como sendo igualmente um *processo de consumo* (não uma simples assimilação, como o interpreta Arendt) - um *consumo produtivo*.

Uma vez que Marx não definiu o trabalho útil como um “metabolismo do homem com a natureza” mas sim, antes de tudo -e este é um nível de análise que não o interessa- como um “processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza” e, em seguida, na sua análise do trabalho em sua *forma* especificamente *humana* —é deste ponto de vista que o trabalho interessa a Marx- como sendo a “atividade do homem que efetua mediante o meio de trabalho uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio”, *não* encontramos uma contradição quando Marx diz aqui, neste momento de sua análise, que esse processo de trabalho termina no produto.

Marx não se refere aqui ao *processo vital do corpo*, mas sim ao trabalho em sua forma especificamente humana; assim, é um verdadeiro absurdo reduzir, o que Marx nunca fez, o trabalho útil a um processo vital do corpo.

As pequenas contradições que Arendt encontra em Locke e em Smith (contradições estas que seriam, segundo ela, o resultado da confusão entre trabalho e obra em suas análises) seriam insignificantes quando comparadas à contradição fundamental, segundo ela, do pensamento de Marx, “que está presente tanto no terceiro volume de *O Capital* quanto nas obras do jovem Marx” (HC, p. 90).

Em que consiste para Arendt esta contradição fundamental? O trabalho foi definido por Marx, diz ela, por um lado, como uma “necessidade eterna imposta pela natureza”, mas, por outro lado, a revolução tal como Marx a previu não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a “emancipar o homem do trabalho” (HC, p. 90). A conclusão de Arendt é, então, a seguinte: “em todos os estágios de sua obra,

60. Ibidem (os grifos são nossos).

Marx define o homem como um *animal laborans* para levá-lo depois a uma sociedade na qual esta força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária. Resta-nos a triste alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva” (HC, p. 91).

Uma vez que a contradição fundamental, que se encontraria em toda a obra de Marx, é anunciada nestes termos, gostaríamos de remeter o texto de Arendt à *Ideologia Alemã*:

“A produção da vida, *tanto da própria pelo trabalho quanto da alheia pela procriação*, aparece agora já de imediato como uma *relação dupla* -de um lado como relação *natural*, de outro como relação *social*-, social no sentido de que com isto se entende a *cooperação* de vários indivíduos, não importando sob que condições, de que modo e para que finalidade. Depreende-se disto que um determinado modo de produção ou estágio industrial está sempre unido a um determinado modo de cooperação ou estágio social, *este modo de cooperação sendo ele mesmo uma “força produtiva”*, [depreende-se disto] que a quantidade das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que portanto a “história da humanidade” precisa ser trabalhada e estudada sempre em conexão com a história da indústria e da troca. (...) Os homens têm história porque têm que *produzir* a sua vida, e a têm que produzir de modo *determinado*: isto está dado por sua organização física; da mesma maneira que a sua consciência”.⁶¹

Antes de tudo, portanto, o homem não é considerado por Marx como um “*animal laborans*” mas como *ser social* e, desde o início, ao produzirem, os homens não agem apenas sobre a natureza: “Eles somente produzem colaborando de uma determinada forma e trocando entre si suas atividades. Para produzirem, contraem *vínculos e relações mútuas*, e *somente dentro dos limites desses vínculos e relações sociais* é que se opera sua ação sobre a natureza, isto é, *se realiza a produção*”.⁶² A própria idéia de uma produção realizada por um indivíduo *isolado*, fora da sociedade, é absurda para Marx, tão absurda quanto o “desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivem juntos e falem entre si”.⁶³

A nenhum momento Max define o homem como um “*animal laborans*” - seu ponto de partida é a produção dos homens determinada socialmente e, portanto, ele não propõe depois para esses homens (produzindo em sociedade) uma sociedade na qual o

61. K. Marx, *L'Idéologie Allemande*, in K. Marx, *Oeuvres III - Philosophie*, pp. 1060-1061 (os grifos são nossos). Tradução brasileira de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels: *História*, p. 196.

62. K. Marx, *Travail Salarié et Capital*[1849], in K. Marx, *Oeuvres-Economie I*, p. 212 (os grifos são nossos).

63. K. Marx, *Introdução à Crítica da Economia Política*, p. 4.

trabalho não seria mais necessário; ele propõe, isto sim, nesse trecho do Livro Terceiro de *O Capital*, já citado, uma sociedade na qual os homens estariam *libertos do trabalho alienado*.

A que *liberdade improdutiva* Arendt se refere aqui? À liberdade, na esfera da produção econômica propriamente dita (chamada por Marx, nesse trecho, de reino da necessidade)? Nessa esfera, a liberdade consistiria no seguinte: os produtores associados regulam racionalmente e controlam suas trocas orgânicas com a natureza. Ou ao que Marx chama, também nesse trecho, de o verdadeiro reino da liberdade, esfera esta que está acima da esfera da necessidade e que constitui a verdadeira atividade do homem, embora não deixe por isso de fundamentar-se nesse reino da necessidade?

Por que Locke e *todos* os seus sucessores, pergunta agora Arendt, deram tanta importância ao trabalho? Em outras palavras: “que experiências inerentes à atividade do trabalho passaram a ser tão importantes na era moderna?” (HC, p. 91). O que indica mais claramente, para Arendt, o “nível do pensamento de Marx e a fidelidade de suas descrições à realidade fenomenológica”, é o “fato de ele ter baseado toda a sua teoria na *concepção do trabalho e da procriação como duas modalidades do mesmo processo fértil da vida*. O trabalho era para ele [Arendt cita aqui a *Ideologia Alemã*] a “reprodução da vida do próprio indivíduo” que lhe assegurava a sobrevivência, e a procriação era a produção “da vida alheia” que assegurava a sobrevivência da espécie” (HC, p. 92; os grifos são nossos). Já mencionamos este texto de Marx, e o que ele aí nos diz é completamente diferente da leitura de Arendt: *a produção da vida* pelo trabalho (no caso de sua própria vida) e pela procriação (no caso da vida alheia) é considerada por Marx como uma relação dupla, relação *natural e social*, isto é, a vida não é considerada por Marx apenas como *zoé* mas sempre, ao mesmo tempo, como *vida humana*. É justamente porque os homens têm *que produzir a sua vida*, sem dúvida uma necessidade eterna, mas porque trata-se de um *modo determinado de produção* (e não simplesmente de um metabolismo do homem com a natureza), que eles têm uma *história*, e que esta história deve ser estudada, segundo Marx, sempre em conexão com a história da indústria e da troca.

O modo como Marx teria concebido o trabalho e a procriação na *Ideologia Alemã*, afirma Arendt na página 92 [mas essa concepção pertence exclusivamente a Arendt e não a Marx], “é cronologicamente a origem nunca esquecida da teoria que ele

[Marx] desenvolveu em seguida, chamando de “trabalho abstrato” a força de trabalho do organismo vivo, e concebendo o excedente de trabalho como aquela quantidade de força de trabalho que subsiste depois que o trabalhador produziu os seus meios de reprodução” (HC, p. 92). Arendt confunde aqui o *Prometeu* de Proudhon com a teoria de Marx. Marx nunca defendeu esta concepção da força de trabalho e da mais-valia: a mais-valia não é de modo algum, para Marx, *quantidade* de força de trabalho que subsiste depois que o trabalhador produziu os seus meios de reprodução, mas é a “apropriação do mais-trabalho [portanto de uma quantidade de força de trabalho] pelo capital”.⁶⁴

Vejamos o que Proudhon diz, na *Filosofia da Miséria* [1846], e a crítica de Marx ao conteúdo das formulações pretensamente científicas de Proudhon, em *Miséria da Filosofia* [1847]:

“Inicialmente, saindo do seio da natureza, Prometeu desperta para a vida numa inércia cheia de encantos. (...) Prometeu mete mãos à obra e, desde o seu primeiro dia, primeiro dia da segunda criação, o seu produto, ou seja, a sua riqueza, o seu bem-estar, é igual a dez. No segundo dia, Prometeu *divide* o seu trabalho, e o seu produto torna-se igual a cem. No terceiro dia, e em cada um dos seguintes, Prometeu *inventa* máquinas, descobre novas utilidades nos corpos e novas forças na natureza. (...) A cada avanço de sua indústria, a soma de sua produção se eleva e lhe anuncia um acréscimo de felicidade. E, enfim, já que, para ele, *consumir é produzir*, é claro que cada dia de consumo, fazendo desaparecer apenas o produto da véspera, deixa para o dia seguinte um *excedente de produto*”.⁶⁵

Marx, ao comentar este texto, escreve:

“Este Prometeu do Sr. Proudhon é um personagem cômico, tão frágil em lógica como em economia política. (...) Mas, enquanto Prometeu que se põe a misturar produção e consumo, ele se torna realmente grotesco. Consumir, para ele, é produzir; consome no dia seguinte o que produziu na véspera e, por certo, conta sempre com um dia de reserva, que é o seu “excedente de trabalho”. (...) Como é que Prometeu conseguiu este excedente no primeiro dia, quando não havia nem divisão do trabalho, nem máquinas, nem mesmo outros conhecimentos de forças físicas além da do fogo? (...) Esta maneira de explicar as coisas liga-se simultaneamente aos *gregos* e aos *hebreus*, é

64. Cf. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. 1, tomo 2, p. 106.

65. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* [1846] (Edição de 1923, t. 1, p. 125), citado por Marx em *Miséria da Filosofia. Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon* [1847], tradução e introdução de J. Paulo Netto, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1982, p. 96.

simultaneamente *mística e alegórica* e concede ao Sr. Proudhon o pleno direito de afirmar: “Demonstrei com a teoria e com os fatos, o princípio de que todo trabalho deve deixar um excedente”. (...) O que é, no final das contas, este Prometeu ressuscitado pelo Sr. Proudhon? É a *sociedade*, são as *relações sociais* fundadas no antagonismo entre as classes. *Elas não são relações entre indivíduos, mas relações entre o operário e o capitalista*, o arrendatário e o proprietário fundiário etc. Suprimidas estas relações, estará suprimida a sociedade e o Prometeu não será mais que um fantasma sem braços ou pernas, ou seja, sem fábrica, sem divisão do trabalho, sem, numa palavra, tudo aquilo que a princípio lhe foi atribuído para obter esse excedente de trabalho” (*Miséria da Filosofia*, pp. 96-98; os grifos são nossos).

Que Arendt não diga agora –e é justamente o que ela diz no último parágrafo da página 92 e nas páginas seguintes– que Marx, ao falar da força de trabalho e da mais-valia, estaria falando desse fantasma criado ou ressuscitado por Proudhon!

5 – O caráter privado da propriedade e da riqueza [*The Privacy of Property and Wealth*]

À primeira vista parece realmente estranho, escreve Arendt, logo no início desta divisão, “que uma teoria que terminou tão conclusivamente com a abolição de toda propriedade tenha tido como seu ponto de partida a fundação teórica [*the theoretical establishment*] da propriedade privada” (HC, p. 95).

O que a era moderna defendeu tão apaixonadamente, diz ela, “nunca foi a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou da apropriação” (HC, p. 95) O que interessava realmente a Locke, lembra ela, era a *apropriação* e o que ele buscava era uma “atividade de apropriação do mundo [Locke refere-se à *apropriação da terra* que pertence em comum a todas os homens, apropriação esta efetuada pelo trabalho], cujo caráter privado, ao mesmo tempo, estivesse fora de dúvida ou questão” (HC, p. 96). De todas as “atividades” impostas pelo próprio processo vital, o trabalho é a única atividade que “sentimos que não tem de ser escondida” e, nesse sentido, ela é a “menos privada”; esta atividade está, no entanto, suficientemente próxima do processo vital (e nada seria mais privado, para Arendt, que as funções corporais desse processo) para “tornar plausível o argumento a favor do caráter privado da apropriação” (não é esse o argumento de Locke: ele justificava o caráter privado da

apropriação no fato de que o homem é *senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e de suas ações ou do trabalho que executa*), que não se confunde com o argumento, muito diferente, diz ela, “a favor do caráter privado da propriedade” (HC, p. 96). Para Arendt, “Locke fundou a propriedade privada (...) na “propriedade [do homem] em sua própria pessoa”, isto é, em seu próprio corpo” (HC, 96). É neste contexto que ela afirma que “o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos” tornam-se *uma coisa só*, porque ambos são “meios” de “apropriar” aquilo que pertence em comum a todos os homens.

Tal como Marx “teve de introduzir uma força natural, a “força de trabalho” do corpo, para explicar a produtividade do trabalho” [o que Marx quer, de fato, explicar é a *mais-valia*], escreve Arendt, Locke “teve que remontar a propriedade a uma origem natural de apropriação” (HC, p. 96). Para toda a era moderna, “quer se aferrasse à instituição da propriedade privada ou a considerasse como um empecilho ao *crescimento* da riqueza [não é assim que Marx a considera], um freio ou controle do processo de enriquecimento equivalia a uma tentativa de destruir a própria vida da sociedade” (HC, pp. 96-97).

Para Arendt, os conceitos de Locke eram ainda os da “tradição pré-moderna”. Qualquer que fosse a origem da propriedade privada, esta propriedade era ainda fundamentalmente para Locke, diz ela, um lugar no mundo onde aquilo que é privado pode ser escondido e protegido contra o domínio público. Como tal, a propriedade privada “ficava em contato com o mundo comum, mesmo numa época em que a riqueza e a apropriação em contínuo crescimento começaram a ameaçar de extinção esse mundo comum”. Numa *sociedade de proprietários*, em contraposição a uma sociedade de operários ou de assalariados, é ainda o *mundo* [Locke disse: a terra que pertence em comum a todos os homens], escreve Arendt, “e não a abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro do cuidado e da preocupação humanos” (HC, p. 99) - o *mundo*, no sentido dado a este termo por Arendt, ou simplesmente a *terra*?

Tudo torna-se diferente, diz ela, “quando o principal interesse deixa de ser a propriedade [a apropriação da terra?] e passa a ser o crescimento da riqueza e o processo de acumulação como tal” (HC, pp. 99-100). Este processo só pode desenvolver-se livremente, e a plena velocidade, ou seja, não mais impedido pelas limitações que a existência individual e a propriedade individual impõem, “quando a

vida da sociedade como um todo, ao invés das vidas limitadas dos indivíduos, é considerada como o sujeito gigantesco do processo de acumulação” (HC, p. 100).

Poderíamos mencionar aqui a crítica de Marx ao comunismo grosseiro, uma crítica que se encontra nos seus *Manuscritos de 1844*: “A primeira superação positiva da propriedade privada, o comunismo grosseiro, não é portanto nada mais do que uma forma fenomênica da infância da propriedade privada que se quer instaurar como *coletividade positiva*”.⁶⁶

Teria sido o interesse pelo crescimento da riqueza e o processo de acumulação como tal que levou Marx a definir o *homem*, nos seus *Manuscritos de 1844*, como um “ser genérico”? Ou, ao contrário, teria sido sua própria concepção do trabalho nestes *Manuscritos*, do trabalho como atividade livre, que permite compreender essa concepção do homem como ser genérico e compreender, ao mesmo tempo, sua crítica, nestes *Manuscritos*, ao trabalho alienado, trabalho que faz da essência do homem um *meio* para a sua existência (para a sua sobrevivência)?

Nem a abundância de bens, nem a redução do tempo gasto no trabalho, insiste aqui Arendt, “resultarão no estabelecimento de um mundo comum e o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privado onde possa esconder-se e proteger-se do domínio comum” (HC, p.101). Neste ponto ficam bem claras as intenções, até agora implícitas, do pensamento político de Arendt: a abolição da propriedade privada e/ou dos instrumentos de produção não garante e *até mesmo impede a criação de uma esfera pública*.

No final desta divisão, Arendt afirma que Marx estaria igualmente certo, “isto é, coerente com a sua concepção do homem como um *animal laborans* [Marx nunca defendeu esta concepção] quando previu que os “homens socializados”, libertos do trabalho, gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente fora-do-mundo [*wordless*] que hoje chamamos de ‘hobbies’” (HC, p. 101). Ora, o que Marx realmente diz, nesse fragmento do final do Livro Terceiro de *O Capital*, é que o homem socializado, e não mais o homem alienado, efetuará então conscientemente o trabalho, o trabalho ditado pela necessidade e pelos fins externos, e que seria fora da esfera de produção material propriamente dita que começaria o verdadeiro reino da

66. K. Marx, *Manuscrits Parisiens* [1844], in K. Marx, *Oeuvres - Economie II*, pp. 69-70; tradução de José Carlos Bruni, in Karl Marx, Coleção *Os Pensadores*, p. 8.

liberdade. Essa liberdade consistiria em “hobbies”, em atividades “fora-do-mundo”? Podemos pelo menos duvidar dessa interpretação.

6 - Os instrumentos da obra e a divisão do trabalho [*The Instruments of Work and the Division of Labor*]

Os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza -é assim que Arendt concebe esses produtos- “não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele”, e a própria atividade do trabalho, diz ela, “concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção é bastante indiferente ao mundo e está situada fora do mundo [*is oblivious of the world to the point of wordlessness*]” (HC, p. 102). Não se trata mais aqui da era moderna, mas da apresentação da própria concepção arendtiana da atividade do trabalho.

Ela pode então dizer que “uma sociedade de massas” -e esta autora especifica: “uma sociedade de trabalhadores”- “tal como Marx a imaginava quando falava da “humanidade socializada” consiste em “espécimens fora-do-mundo da espécie Homem [*wordless specimens of the species man-kind*]” (HC, p. 102). Seria esta sociedade de trabalhadores, esta “humanidade socializada”, equivalente à sociedade de massas tal como Arendt a concebe?

O *animal laborans* não foge do mundo, escreve Arendt, “mas dele é expelido na medida em que está encarcerado na privacidade de seu próprio corpo, preso à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente” (HC, p. 102).

O ônus da vida biológica, que pesa sobre a existência *especificamente humana* entre o nascimento e a morte, só pode ser eliminado, diz aqui Arendt, “*mediante o uso de servos*” (HC, p. 103; os grifos são nossos). Era o que ela já nos tinha dito na página 30: “Uma vez que *todos* os seres humanos são sujeitos à necessidade, *têm o direito de empregar a violência contra os outros*; a violência é o *ato pré-político de libertar-se* da necessidade da vida para *ter acesso à liberdade do mundo*” (os grifos são nossos). Marx estaria, portanto, equivocado quando critica o trabalho alienado, o trabalho assalariado. O preço para suavizar os ombros de todos os cidadãos do ônus da vida era enorme, escreve Arendt, “e *de modo algum consistia apenas na injusta violência* de forçar parte

da humanidade a manter-se na treva da dor e da necessidade. (...) essa treva é *natural, inerente à condição humana*” (HC, 103; os grifos são nossos). Apenas é artificial, diz ela, o “ato de violência ao qual recorre um grupo de homens para tentar libertar-se dos grilhões que nos prendem todos à dor e à necessidade” (HC, p. 103). Para Arendt, a total eliminação da dor e do esforço do trabalho “não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida *especificamente humana* de seu próprio vigor e vitalidade” (HC, p. 103; os grifos são nossos). Esta vitalidade e este vigor “só podem ser conservados na medida em que *os homens* se disponham a arcar com o ônus, a labuta e o infortúnio da vida” (HC, p. 104; os grifos são nossos). *Os homens? Todos os homens* deveriam aceitar essa condição ou apenas uma parte da humanidade estaria disposta a arcar com este ônus, ou seria forçada a fazê-lo, de modo a permitir à outra parte uma vida especificamente humana?

Uma vez que foi o *homo faber* que forneceu ao *animal laborans* as ferramentas e os instrumentos de trabalho, estes produtos, escreve Arendt, “não são, eles mesmos, produtos do trabalho” –Marx estaria portanto equivocado quando disse que eles eram produtos do trabalho humano– “mas *produtos da obra* [obra ou atividade da fabricação que não está inserida num modo de produção determinado, mas que deve ser entendida no sentido de sua característica básica, de um ponto de vista temporal, como o sugere Ricoeur em seu prefácio a este livro: a sua *capacidade de durar*, de permanecer no mundo]; não pertencem ao processo de consumo: são parte integrante do *mundo* de objetos de uso” (HC, p. 105; os grifos são nossos). Assim, explicita aqui Arendt, “o nascimento do *homo faber* e o surgimento de um mundo de coisas, feito pelo homem, são, na verdade, contemporâneos da *descoberta* [o grifo é nosso] de instrumentos e ferramentas”. Tratar-se-ia, portanto, de uma descoberta e não de um produto do trabalho humano. A própria *qualidade* das coisas fabricadas, “desde o mais simples objeto de uso até a obra-prima de arte”, escreve Arendt, “depende essencialmente da existência de instrumentos adequados” (HC, p. 105). Como surgiram esses instrumentos e que tipo de descoberta foi essa, Arendt não o explica.

Haveria *limitações* desses instrumentos e dessas ferramentas, limitações fundamentais “quando se trata de facilitar o trabalho da vida” (final da página 105). Assim, diz Arendt, “uma centena de aparelhos na cozinha ou uma meia dúzia de robôs no subsolo [*in the cellar*] *nunca podem substituir* os serviços de uma empregada

doméstica” (HC, pp. 105-106; os grifos são nossos). Arendt cita aqui Aristóteles (*Política*, 1253 b 30-1254 a 18) para justificar o que acaba de afirmar: ele também imaginou certa vez, diz ela, que “cada instrumento seria capaz de executar o seu trabalho quando se lho ordenasse” e isso significaria que o “artesão já não dependeria de assistentes humanos”, mas não significaria que os “escravos domésticos pudessem ser dispensados”. Os escravos “não eram instrumentos da fabricação ou da produção”, mas sim “instrumentos da vida que constantemente consome os seus serviços” (HC, p. 106). Trata-se, sem dúvida, de uma leitura muito pessoal dos parágrafos 1253 b 30-1254 a 18 da *Política* de Aristóteles. O que Aristóteles afirma é o seguinte: “Com efeito, se cada instrumento pudesse a uma ordem dada ou apenas prevista, executar sua tarefa (...), se os plectros tirassem espontaneamente sons da cítara, então os mestres dos artesãos não teriam necessidade de trabalhadores nem *os senhores de escravos*” [os grifos são nossos].

No que diz respeito à própria atividade do trabalho, essas ferramentas e esses instrumentos *descobertos* pelo *homo faber* seriam, para Arendt, “de importância secundária”. Mas eles seriam muito importantes, diz ela, para o “*outro grande princípio do processo de trabalho humano*” (HC, p. 106; os grifos são nossos). Chegamos assim, finalmente, à *divisão de trabalho*. A *divisão do trabalho*, esse outro grande princípio do processo de trabalho humano, afirma Arendt, é resultado direto do processo de trabalho, isto é, do metabolismo do homem com a natureza, processo este que define segundo ela o trabalho, e que não se confunde com a *especialização* “que prevalece nos processos de fabricação” (HC, p. 106). O que a especialização da obra e a divisão do trabalho têm em comum -esta seria a única característica comum destas duas atividades que são no fundo bastante diferentes- é o “princípio geral da organização”, princípio este que, não estando vinculado ao trabalho nem à obra, “*deve sua origem à esfera estritamente política da vida*” [esfera pública na qual “os homens não apenas vivem mas agem juntos”], (HC, pp. 106-107; os grifos são nossos). Seria, portanto, este princípio da organização que permite explicar o surgimento da divisão do trabalho, assim como o surgimento da especialização da obra: “Somente dentro da estrutura da organização política (...) podem ocorrer a especialização da obra e a divisão do trabalho” (HC, p. 107).

Para Marx, os materiais dos economistas (as relações de produção, a divisão do trabalho) “são a vida ativa e atuante dos homens” (*Miséria da Filosofia*, p. 102). O que

caracterizaria, segundo ele, a divisão *social* do trabalho, na sociedade capitalista de sua época, é que o trabalho perdera todo o seu caráter de especialidade. A divisão social do trabalho, resultado da acumulação do capital, escreve Marx, “destruiu a especialidade do trabalho, destruiu a especialidade do trabalhador, e ao colocar em seu lugar um trabalho que todos podem fazer, aumentou a concorrência entre os operários”.⁶⁷

A divisão manufatureira do trabalho, que, segundo Marx, caracteriza a sociedade moderna, “pressupõe a autoridade incondicional do capitalista sobre seres humanos transformados em simples membros de um mecanismo global que a ele pertence”; quanto à *divisão social* do trabalho, ela *confronta*, escreve Marx, “produtores independentes de mercadorias, que não reconhecem nenhuma outra autoridade senão a da concorrência, a coerção exercida sobre eles pela pressão de seus interesses recíprocos, do mesmo modo que no reino animal o *bellum omnium contra omnes* preserva mais ou menos as condições de existência de todas as espécies”. A mesma consciência burguesa, observa de forma crítica Marx, “que festeja a divisão manufatureira do trabalho, a anexação do trabalhador por toda a vida a uma operação parcial e a subordinação incondicional dos trabalhadores parciais ao capital como uma *organização* [o grifo é nosso] do trabalho que aumenta a força produtiva, denuncia com igual alarido qualquer controle e *regulação social consciente* [os grifos são nossos] do processo social de produção como uma *infração dos invioláveis direitos de propriedade, da liberdade e da “genialidade” autodeterminante do capitalista individual* [os grifos são nossos]. É muito característico que os mais entusiásticos apologistas do sistema fabril não saibam dizer nada pior contra toda organização geral do trabalho social além de que ela transformaria toda a sociedade numa fábrica”.⁶⁸

A revolução industrial, escreve Arendt, “substituiu toda obra artesanal [*craftmanship*] pelo trabalho, e o resultado foi que os objetos do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a ser usados” (HC, p. 108). A perpetuidade da produção só pode então ser garantida “se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo” (HC, p. 109).

67. K. Marx, *Discours sur le libre échange* [1848], in K. Marx, *Oeuvres Economie* I, p. 149.

68. Cf. K. Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 280.

É essa a crítica de Arendt à sociedade moderna e contemporânea: “Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*” (HC, p. 110). Esta sociedade ter-se-ia tornado uma sociedade de *consumidores*, o que significaria para ela que “vivemos numa sociedade de trabalhadores”. Todas as atividades foram reduzidas “ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância” (HC, p. 110).

7 - Uma sociedade de consumidores [*A Consumer's Society*]

A última divisão deste capítulo insiste nesta crítica ao privilégio que teria sido dado ao trabalho, na era moderna. A emancipação do trabalho não apenas não conseguiu, escreve Arendt, “instaurar uma era de liberdade para todos”, mas, ao contrário, acabou “por submeter à necessidade, pela primeira vez, *toda a humanidade*” (HC, p. 113; os grifos são nossos).

Numa sociedade de consumidores, ou de trabalhadores, “quanto mais fácil se tornar a vida (...), mais difícil será ainda ter consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço (...) são quase imperceptíveis” (HC, p. 116). Haveria então um perigo: “O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo sem fim, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade: a futilidade de uma vida que [Arendt termina este capítulo com a citação de uma das definições de *trabalho improdutivo*, em Smith] “não se fixa nem se realiza em nenhum objeto permanente (...) que perdure após encerrado o serviço” [A. Smith, *A Riqueza das Nações*, p. 286]” (HC, pp. 116-117), isto é, a futilidade de uma vida que se limita ao trabalho improdutivo segundo uma das definições de Smith.

Para Arendt, o que caracteriza a era moderna é a *perda da propriedade*, isto é, a perda da “*posse privada de uma parcela de um mundo comum*”, propriedade privada que seria, para ela, “a mais elementar *condição política* para o pertencer-ao-mundo do homem [*for man's worldliness*] (HC, p. 230; os grifos são nossos). Mas a alienação do mundo (“produzida no duplo processo de expropriação e de acumulação de riqueza”), que caracteriza a era moderna, não é a única que interessa a Arendt, sua importância

seria até secundária quando comparada à alienação da Terra (“subjacente a todo o desenvolvimento das ciências naturais na era moderna”), que “tornou-se e continua sendo a característica da ciência moderna” (HC, p. 240).

Finalmente, por que motivo a análise das “capacidades humanas gerais que decorrem da condição humana e são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto a própria condição humana não é mudada”, e a análise histórica cujo propósito seria o de “retraçar até suas origens a moderna alienação do mundo” (HC, pp. 6-7) -que são a intenção declarada desta obra- deveriam necessariamente conduzir Arendt, neste capítulo relativo ao trabalho, a ler em certas distinções estabelecidas por Locke e por Smith uma distinção bastante questionável entre *duas* atividades humanas fundamentais –*trabalho* e *obra*- e a ver na concepção marxiana do trabalho, uma “apresentação da atividade improdutiva do trabalho na falsa roupagem da obra e da fabricação”, isso porque Marx queria justificar assim “o seu apelo de justiça para os trabalhadores” (HC, p. 279)?

Esta questão nos obrigaria a escrever um outro tipo de trabalho, que não se limitaria a apresentar, de maneira crítica, um capítulo de sua obra, mas que tentaria explicitar o pensamento político de Arendt.

Referências Bibliográficas

- ARENDR, H. *The Origins of Totalitarianism* [OT], New York, Harcourt, Brace & Co., 1951. Segunda edição, com um novo capítulo, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, e um Epílogo, “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, New York, World Publishing Co., Meridien Books, 1958. Terceira edição, com uma nova Introdução, e sem o Epílogo acrescentado à segunda edição, New York, Harcourt, Brace & World, 1966.
- _____. *The Human Condition* [HC], Chicago, University of Chicago Press, 1958. Tradução brasileira de Roberto Raposo, com uma “Introdução” de Celso Lafer: *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária / Salamandra, São Paulo, EDUSP, 1981. Tradução francesa de George Fradier, com um “Prefácio” de Paul Ricoeur: *Condition de l’homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (2ª ed.).
- _____. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, Viking Press, 1968 (edição revista e aumentada). Tradução francesa de Patrick Lévy: *La crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972. Tradução brasileira de Mauro W. Barbosa de Almeida, com uma “Introdução” de Celso Lafer: *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- ARON, R. *Essai sur les libertés* [1965], Coll. Pluriel, Paris, Calmann-Lévy, 1976 (edição revista e aumentada).
- CAHIERS DE L’HERNE- MARTIN HEIDEGGER (Michel Haar, ed.), Paris, 1983.

- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e Reflexão, Ensaios para uma dialética da sociabilidade*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de L'Etat en abrégé* [1821]. Tradução francesa de Robert Derathé, Paris, Vrin, 1982.
- LAFER, C. “A trajetória de Hannah Arendt”, in *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 21-55.
- LOCKE, J. *Second Treatise of Civil Government* [1690]. Tradução brasileira de E. Jacy Monteiro: *Segundo Tratado sobre o Governo - Ensaio Relativo à Verdadeira Origem, Extensão e Objetivo do Governo Civil*, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, pp. 33-131.
- MARX, K. *Manuscrits parisiens* [1844]. Tradução francesa de Jean Malaquais e Claude Orsoni, in K. Marx, *Oeuvres - Economie II* (Maximilien Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, pp. 5-141. Tradução brasileira de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels: *História*, Coleção *Grandes Cientistas Sociais*, vol. 36 (Florestan Fernandes, org.), São Paulo, Ática, 1983, pp. 146-181.
- _____. *L'Idéologie Allemande* [1845-1846]. Tradução francesa de Maximilien Rubel (revisão de Louis Évrard), in K. Marx, *Oeuvres III – Philosophie* (Maximilien Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1982, pp. 1037-1325.
- _____. *A Ideologia Alemã*, Capítulo I (“Feuerbach”), tradução brasileira de Viktor von Ehrenreich, in K. Marx, F. Engels: *História*, pp. 182-219.
- _____. *Miséria da Filosofia. Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon* [1847]. Tradução brasileira de José Paulo Netto, São Paulo, Livraria Ed. Ciências Humanas, 1982.
- _____. *Discours sur le libre échange* [1848], in K. Marx, *Oeuvres Economie I* (Maximilien Rubel, ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, pp. 137-156.
- _____. *Travail Saliarié et Capital* [1849]. Tradução francesa de Maximilien Rubel e Louis Évrard, in K. Marx, *Oeuvres-Economie I*, pp. 199-229.
- _____. *Introduction Générale à la Critique de l'Economie Politique* [1857], in K. Marx, *Oeuvres - Economie I*, pp. 258-260. Tradução brasileira de Edgard Malagodi (colaboração de José Arthur Giannotti), in Karl Marx, Coleção *Os Economistas*, São Paulo, Abril Cultural, 1982, pp. 3-21. Tradução revista de parte deste texto [“O método da Economia Política”], em colaboração, por Florestan Fernandes e José Arthur Giannotti, in K. Marx, F. Engels, *História*, pp. 409-417.
- _____. *Principes d'une Critique de l'Economie Politique* [Esboço 1857-1858], in K. Marx, *Oeuvres - Economie II*, pp. 175-359.
- _____. *Theorien über den Mehrwert* [1862-1863], t. 1, Berlin, Dietz, 1956.
- _____. “*Travail Productif et Travail Improductif*”, *Matériaux pour L' "Économie"* [1861-1865], in K. Marx: *Oeuvres Economie II*, pp. 383-403.
- _____. *O Capital: Crítica da Economia Política*, Livro Primeiro [1867]. Tradução brasileira de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe (coordenação e revisão de Paul Singer), Coleção *Os Economistas*, Volume I, Tomo 1 (Prefácios e Capítulos I a XII), São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- _____. *O Capital: Crítica da Economia Política*, Livro Primeiro, tradução brasileira de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe (coordenação e revisão de Paul Singer), Coleção *Os Economistas*, Volume I, Tomo 2 (Capítulos XIII a XXV), São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- RICOEUR, P. “*Préface à Condition de l'homme moderne* (1983)”, in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 43-66.
- ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- RUBEL, M. *Pages de Marx pour une Ethique Socialiste, 2 - Révolution et Socialisme*, Paris, Payot, 1970.
- SMITH, A. *A Riqueza das Nações* [1776]. Tradução brasileira de Luiz João Baraúna, Coleção *Os Economistas*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.