

“Trabalho, obra, ação”¹

(Hannah Arendt)

*Tradução de Adriano Correia
Revisão de Theresa Calvet de Magalhães*

Resumo: Em meados da década de 1960, quando a relevância do pensamento para a moralidade se convertia em uma das preocupações centrais de Hannah Arendt, ela retoma, no texto aqui traduzido, sua inusitada distinção entre as atividades fundamentais do trabalho, da obra e da ação. Partindo da questão “em que consiste uma vida ativa?”, ela revisita e repõe suas análises de A condição humana, ocupando-se novamente com as implicações das inversões hierárquicas entre estas atividades para a vida, para o mundo e, principalmente, para a pluralidade humana. No mesmo sentido, ela examina os princípios que orientam as atividades do animal laborans, do homo faber e do homem de ação, assim como seu significado para a afirmação da liberdade humana e da dignidade da política. Para Hannah Arendt, este é o ponto de partida para pensar sobre o que estamos fazendo.

Durante esta breve hora, eu gostaria de levantar uma questão aparentemente estranha. Minha questão é a seguinte: em que consiste uma vida ativa? *O que fazemos quando estamos ativos?* Ao propor esta questão, admitirei como válida a antiga distinção entre dois modos de vida, entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*, que encontramos em nossa tradição de pensamento filosófico e religioso até o limiar da era moderna, e que quando falamos de contemplação e ação, nos referimos não apenas a certas faculdades humanas, mas a dois modos de vida distintos. Sem dúvida, a questão possui alguma relevância, porque mesmo se não contestarmos a suposição tradicional de que a contemplação é de

uma ordem superior à ação ou a de que toda ação é efetivamente apenas um meio cujo verdadeiro fim é a contemplação, não podemos duvidar — e ninguém jamais duvidou — de que seja bastante possível para os seres humanos passar pela vida sem jamais se entregarem à contemplação, ao passo que, por outro lado, ninguém pode permanecer em estado contemplativo durante toda sua vida. Em outras palavras, a vida ativa é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade — ela depende do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada.

Como comecei com a nossa tradição, eu justamente descrevi as três principais articulações da vida ativa de um modo tradicional, isto é, como servindo aos fins da contemplação. É inteiramente natural que a vida ativa tenha sido descrita sempre por aqueles que seguiam eles próprios o modo contemplativo de vida. Por conseguinte, a *vita activa* sempre foi definida do ponto de vista da contemplação; comparados com a absoluta quietude da contemplação, todos os tipos de atividade humana pareciam ser semelhantes, na medida em que se caracterizavam pela inquietude, por algo negativo: pela *a-skholia* ou pelo *nec-otium*, o não-ócio [*non-leisure*]² ou a ausência das condições que tornam possível a contemplação. Comparadas com esta atitude de quietude, todas as distinções e articulações no interior da *vita activa* desaparecem. Consideradas do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude já que ela é perturbada.

Tradicionalmente, portanto, a *vita activa* recebeu sua significação da *vita contemplativa*; foi atribuída a ela uma dignidade muito restrita porque servia as necessidades e exigências da contemplação em um corpo vivo. O cristianismo, com sua crença em um além, cujas alegrias se anunciam nos deleites da contemplação, conferiu uma sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa*³, enquanto que, por outro lado, o

mandamento de amar ao próximo atuou como um contrapeso a esta avaliação desconhecida pela Antigüidade. Mas, a determinação da própria ordem, de acordo com a qual a contemplação era a mais elevada das faculdades humanas era grega, e não cristã, em sua origem; coincidiu com a descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo, que foi considerado, enquanto tal, superior ao modo de vida político do cidadão na pólis. O essencial da questão, que posso mencionar aqui apenas de passagem, é que o cristianismo, ao contrário do que com frequência se admitiu, não elevou a vida ativa a uma posição superior, não a salvou de ser uma vida derivativa e não a considerou, pelo menos não teoricamente, como algo que possui sua significação e seu fim em si mesma. E uma mudança nesta ordem hierárquica era de fato impossível enquanto a verdade era o único princípio abrangente para estabelecer uma ordem entre as faculdades humanas, uma verdade que, ademais, era compreendida como revelação, como algo essencialmente *dado* ao homem, distinta da verdade que é ou o resultado de alguma atividade mental — pensamento ou raciocínio — ou aquele conhecimento que adquire por meio da fabricação.

Portanto, surge a questão: porque a *vita activa*, com todas as suas distinções e articulações, não foi descoberta após a ruptura moderna com a tradição e a inversão final de sua ordem hierárquica, a “re-valorização⁴ de todos os valores” por Marx e Nietzsche? E a resposta, embora bastante complexa na análise efetiva, pode ser resumida brevemente aqui: é da própria natureza da famosa inversão dos sistemas filosóficos e hierarquias de valores que o próprio quadro conceitual permaneça intacto. Isso é verdadeiro especialmente para Marx, que estava convencido de que era suficiente virar Hegel de cabeça para baixo para encontrar a verdade — isto é, a verdade do sistema hegeliano, que é a descoberta da natureza dialética da história.

Permitam-me explicar brevemente como esta identidade se mostra em nosso contexto. Quando enumerei as principais atividades humanas — Trabalho-Obra-Ação — era óbvio que a ação ocupava a posição mais elevada. Na medida em que a ação está ligada à esfera política da vida humana, esta apreciação está de acordo com a pré-filosófica e pré-platônica, opinião corrente da vida da pólis grega. A introdução da

contemplação como o ponto mais alto da hierarquia teve como resultado que esta ordem foi de fato remanejada, embora nem sempre em uma teoria explícita (freqüentemente se prestou uma homenagem puramente verbal à velha hierarquia, quando ela já tinha sido invertida no ensinamento efetivo dos filósofos). Considerada do ponto de vista da contemplação, a atividade mais elevada não era a ação, mas a fabricação; a ascensão da atividade do artesão na escala de valorações fez sua primeira aparição dramática nos diálogos platônicos⁵. O trabalho, é claro, permaneceu no nível mais baixo, mas a atividade política como algo necessário à vida de contemplação só era agora reconhecida na medida em que podia ser prosseguida da mesma maneira que a atividade do artesão. Só se podia esperar que a ação política produzisse resultados duradouros se fosse considerada à imagem da atividade da fabricação. E tais resultados duradouros significavam paz, a paz necessária à contemplação: nenhuma mudança.

Se considerarmos agora a inversão na era moderna, percebemos imediatamente que sua característica mais importante a este respeito é sua glorificação do trabalho, certamente a última coisa que qualquer membro de uma das comunidades clássicas, seja ela Roma ou a Grécia, teria considerado como digna desta posição. Entretanto, no momento em que nos aprofundamos mais neste assunto, percebemos que não fora o trabalho enquanto tal que ocupou esta posição (Adam Smith, Locke e Marx são unânimes em seu menosprezo das tarefas servis, do trabalho não especializado que serve apenas ao consumo), mas o trabalho *produtivo*⁶. Mais uma vez, o padrão dos resultados duradouros é o verdadeiro estalão. Assim, Marx, certamente o maior dos filósofos do trabalho, tentou constantemente re-interpretar o trabalho à imagem da atividade da fabricação — novamente à custa da atividade política. Sem dúvida, as coisas haviam mudado. A atividade política não era mais vista como o estabelecimento de leis imutáveis que *fabricariam* uma comunidade política, que teriam como resultado final um produto confiável, parecendo exatamente tal como foi projetado pelo fabricante — como se as leis e as constituições fossem coisas da mesma natureza que a mesa fabricada pelo carpinteiro de acordo com o projeto que tinha em mente antes de começar a fazê-la. Presumia-se agora que a atividade política

“faz a história [*make history*] — uma expressão que apareceu pela primeira vez em Vico⁷ — e não uma comunidade política; e esta história tinha, como todos sabemos, seu produto final, a sociedade sem classes que seria o fim do processo histórico, tal como a mesa é efetivamente o fim do processo da fabricação. Em outras palavras, uma vez que no nível teórico, os grandes re-valoradores [*re-evaluators*] dos velhos valores não fizeram senão virar as coisas de cabeça para baixo, a velha hierarquia no interior da *vita activa* quase não foi perturbada; os velhos modos de pensar prevaleceram e a única distinção relevante entre a nova e a velha hierarquia foi a de que esta última, cuja origem e significância repousavam na real experiência da contemplação, tornou-se altamente questionável. Pois o verdadeiro evento que caracteriza a era moderna a este respeito era que a própria contemplação tornara-se sem sentido⁸.

Não lidaremos com este evento aqui. Em vez disso, aceitando a hierarquia mais antiga, pré-filosófica, proponho examinar estas atividades elas mesmas. E a primeira coisa que talvez já tenham notado, é a minha distinção entre trabalho [*labor*] e obra [*work*]⁹, que provavelmente vos parecia um pouco incomum. Retirei-a de uma observação um tanto casual de Locke, que fala do “trabalho de nosso corpo e da obra de nossas mãos”¹⁰. (Os trabalhadores, na linguagem aristotélica, são aqueles que “com seus corpos atendem às necessidades da vida”¹¹). A evidência fenomênica a favor desta distinção é bastante impressionante para ser ignorada e, no entanto, é um fato que, com exceção de umas poucas considerações esparsas e o importante testemunho da história social e institucional, não há praticamente nada para apoiá-la.

Contra esta escassez de evidência encontra-se o fato simples e persistente de que toda língua européia, antiga ou moderna, contém duas palavras etimologicamente independentes para o que viemos a considerar como a mesma atividade: assim, o grego distinguiu *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrer*; o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos estes casos, os [termos] equivalentes de trabalho têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas; e na maioria dos casos eles também são usados, de modo bastante significativo, para as dores do parto. O último a utilizar esta conexão original foi Marx, que definiu o trabalho

como a “reprodução da vida individual” e a gestação, a produção de uma “vida alheia”¹², como a reprodução da espécie.

Se deixarmos de lado todas as teorias, especialmente as teorias modernas do trabalho depois de Marx, e seguirmos unicamente esta evidência etimológica e histórica, é óbvio que o trabalho é uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo, que ele é, como disse o jovem Marx, o metabolismo entre o homem e a natureza¹³ ou o modo humano deste metabolismo que partilhamos com todos os organismos vivos. Ao trabalhar, os homens produzem as necessidades vitais que devem alimentar o processo vital do corpo humano. E uma vez que este processo vital, embora nos conduza do nascimento até a morte em uma progressão retilínea de declínio, é em si mesmo circular, a própria atividade do trabalho tem de seguir o ciclo da vida, o movimento circular de nossas funções corporais, o que significa que a atividade do trabalho nunca chega a um fim enquanto durar a vida; ela é infinitamente repetitiva. Diferentemente da atividade da fabricação, cujo fim é atingido quando o objeto está terminado, pronto para ser adicionado ao mundo comum das coisas e dos objetos, a atividade do trabalho se move sempre no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo¹⁴, e o fim de suas fadigas e penas só chega com o fim, isto é, com a morte do organismo individual.

Em outras palavras, o trabalho produz bens de consumo, e trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre-recorrente ciclo da vida biológica. Estes dois estágios do processo vital seguem-se um ao outro tão intimamente que quase constituem um mesmo movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo¹⁵. O trabalho, diferentemente de todas as outras atividades humanas, permanece sob o signo da necessidade, a “necessidade de subsistir”¹⁶, como Locke costumava dizer, ou a “eterna necessidade imposta pela natureza”, nas palavras de Marx. Portanto, a verdadeira meta da revolução em Marx não é meramente a emancipação das classes trabalhadora ou operária, mas a emancipação do homem em relação ao trabalho. Pois “o reino da liberdade começa somente quando o trabalho determinado pela carência” e pela urgência das “necessidades físicas” termina¹⁷. Esta emancipação, como sabemos agora, na medida em que é mesmo possível, não se dá com a

emancipação política — a igualdade de todas as classes de cidadãos —, mas através da tecnologia. Eu disse na medida em que isso é possível, e com esta reserva quis dizer que o consumo, enquanto um estágio do movimento cíclico do organismo vivo, também é em certo sentido trabalhoso [*laborious*].

Os bens de consumo, o resultado imediato do processo de trabalho, são as menos duráveis das coisas tangíveis. São, como assinalou Locke, “de curta duração, de modo que — se não forem consumidos — se deteriorarão e perecerão por si próprios”¹⁸. Depois de uma breve permanência no mundo, retornam ao processo natural que os forneceu, seja através da absorção no processo vital do animal humano, seja por deterioração; em sua forma manufaturada, eles desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parte do mundo. Eles são as menos mundanas e, ao mesmo tempo, as mais naturais e necessárias de todas as coisas. Embora sejam manufaturados, eles vêm e vão, são produzidos e consumidos, de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza¹⁹. Por conseguinte, não podem ser “acumulados” e “armazenados”²⁰, como seria necessário se tivessem de servir ao principal propósito de Locke: estabelecer a validade da propriedade privada no direito que os homens têm de possuir seu próprio corpo.

Mas, enquanto o trabalho, no sentido de produção de qualquer coisa durável — algo que sobrevive à própria atividade e até mesmo ao tempo de vida do produtor —, é bastante “improdutivo” e fútil, ele é altamente produtivo em um outro sentido. A *potência* de trabalho do homem é tal que ele produz mais bens de consumo do que é necessário para sua própria sobrevivência e a de sua família. Esta abundância, por assim dizer, natural do processo de trabalho permitiu aos homens escravizar ou explorar seus semelhantes, liberando-se assim do fardo da vida; e embora esta liberação dos poucos tenha sido alcançada sempre pelo uso da força por uma classe dominante, nunca teria sido possível sem essa fertilidade inerente ao próprio trabalho humano. Contudo, mesmo essa “produtividade” especificamente humana é uma parte integrante da natureza e participa da superabundância que vemos em toda parte no lar da natureza. Não é senão um outro modo do “cresci e multipliquei-vos”²¹, em que é como se a voz da própria natureza falasse conosco.

Uma vez que o trabalho corresponde à condição da própria vida, participa não apenas das suas fadigas e penas, mas também da mera felicidade com que podemos experimentar o fato de estarmos vivos. A “bênção ou a alegria do trabalho”²², que desempenha um papel tão importante nas teorias modernas do trabalho, não é uma noção vazia. O homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais. Mas, na medida em que nós também somos apenas criaturas vivas, o trabalho é o único modo de podermos também permanecer e voltar com contento no círculo prescrito pela natureza, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. A recompensa das fadigas e penas, embora não deixe coisa alguma atrás de si, é até mais real, menos fútil que qualquer outra forma de felicidade. Ela repousa na fertilidade da natureza, na confiança serena de que aquele que, nas fadigas e penas, fez sua parte, permanece uma parte da natureza, no futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos. O Antigo Testamento, que, ao contrário da Antigüidade clássica, sustentava que a vida é sagrada e que, por conseguinte, nem a morte nem o trabalho são um mal (certamente não como um argumento contra a vida), mostra nas histórias [*stories*] dos patriarcas o quanto eles estavam despreocupados com a morte e como a morte os alcançava sob a forma familiar da noite e do repouso tranqüilo e eterno “em uma velhice boa e repleta de anos”²³.

A bênção da vida como um todo, inerente ao trabalho, nunca pode ser encontrada na obra e não deve ser confundida com o período de alegria inevitavelmente breve que segue a realização e acompanha o acabamento. A bênção do trabalho é que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo, de modo que a felicidade é concomitante ao próprio processo. Não há felicidade nem contentamento duradouros para os seres humanos fora do círculo prescrito de dolorosa exaustão e prazerosa regeneração. Tudo o que lança este ciclo em desequilíbrio — a miséria, onde a exaustão é seguida pela penúria; ou uma vida inteiramente sem esforço, onde o

tédio toma o lugar da exaustão; e onde os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão trituram até a morte, inclementes, um corpo humano impotente — arruína a felicidade elementar que resulta do estar vivo²⁴. Um elemento de trabalho está presente em todas as atividades humanas, mesmo na mais elevada, na medida em que elas são executadas como tarefas “rotineiras” mediante as quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos. Seu próprio caráter repetitivo, que na maioria das vezes sentimos ser um fardo que nos extenua, é que fornece aquele mínimo de contentamento animal para o qual os grandes e significativos momentos de alegria, que são raros e jamais duram, nunca podem ser um substituto e sem o qual os mais duradouros momentos de verdadeira aflição e tristeza, embora igualmente raros, dificilmente poderiam ser suportados.

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nossos corpos²⁵, fabrica a mera variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos. Tais coisas não são bens de consumo, mas objetos de uso, e o seu uso adequado não causa seu desaparecimento. Elas dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem.

Certamente, a durabilidade do mundo das coisas não é absoluta; não consumimos coisas, mas as usamos; e se não o fizermos, elas simplesmente se degradam e retornam ao processo natural geral do qual foram retiradas e contra o qual as erigimos. A cadeira, se abandonada à própria sorte ou expelida do mundo humano, converter-se-á novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo do qual a árvore brotou antes que fosse derrubada para se tornar o material sobre o qual operar [*work*] e com o qual construir. Contudo, embora o uso não deixe de desgastar estes objetos, este fim não é previamente planejado, não era o objetivo de sua fabricação, como a “destruição” ou o consumo imediato do pão é o seu fim intrínseco; o que o uso desgasta é a durabilidade. Em outras palavras, a destruição, embora inevitável, é incidental para o uso, mas inerente ao consumo. O que distingue o par de sapatos mais débil dos meros bens de consumo é que eles não se estragam se não os calço, eles são objetos e, portanto, possuem uma certa

independência “objetiva” própria, por mais modesta que seja. Usados ou não, eles permanecerão no mundo durante um certo tempo a menos que sejam gratuitamente destruídos²⁶.

É esta durabilidade que concede às coisas do mundo sua relativa independência em relação aos homens que as produziram e as usam, a sua “objetividade” que as faz resistir, “se opor”²⁷ e suportar, ao menos por um tempo, as necessidades e carências vorazes de seus usuários vivos. Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm por função estabilizar a vida humana, e sua objetividade repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradoura identidade dos objetos, com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte. Ante a subjetividade dos homens encontra-se a objetividade do artifício feito pelo homem, não a indiferença da natureza. Somente porque erigimos um mundo de objetos a partir do que a natureza nos dá e construímos um ambiente artificial na natureza, protegendo-nos assim dela, podemos considerar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo entre os homens e a natureza haveria movimento eterno, mas não objetividade²⁸.

A durabilidade e a objetividade são o resultado da fabricação, a obra do *homo faber*, que consiste em uma reificação²⁹. A solidez, inerente mesmo às coisas mais frágeis provém finalmente da matéria que é transformada em material. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de seu lugar natural, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que fornece a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da Terra. Este elemento de violação e violência está presente em toda fabricação, e o homem enquanto criador do artifício humano sempre foi um destruidor da natureza. A experiência desta violência é a mais fundamental experiência da força humana e, ao mesmo tempo, o exato oposto do esforço doloroso e desgastante experimentado no mero trabalho. Isto já não é o ganhar o seu pão com “o suor do próprio rosto”, em que o homem pode realmente ser o senhor e mestre de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza, de suas próprias necessidades naturais e da

Terra. O *homo faber* torna-se senhor e mestre da própria natureza na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado³⁰.

O processo da fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido que o processo de produção chega nele a um fim e também que ele é apenas um meio para produzir esse fim. Diferentemente da atividade do trabalho, em que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios de um mesmo processo — o processo vital do indivíduo ou da sociedade —, a fabricação e o uso são dois processos completamente diferentes³¹. O fim do processo de fabricação se dá quando a coisa é concluída, e esse processo não precisa ser repetido. O impulso para a repetição provém da necessidade que o artesão tem de ganhar seus meios de subsistência, ou seja, do elemento de trabalho inerente a sua obra³². Pode também provir da demanda de multiplicação no mercado. Em ambos os casos, o processo é repetido por razões externas a ele mesmo, diferentemente da repetição compulsória inerente ao trabalho, onde se tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer³³. A multiplicação não deve ser confundida com a repetição, embora ela possa ser percebida pelo artesão individual como uma mera repetição que uma máquina pode realizar melhor e de modo mais produtivo. A multiplicação realmente multiplica as coisas, enquanto que a repetição apenas segue o ciclo recorrente da vida no qual seus produtos desaparecem quase tão rapidamente quanto apareceram.

Ter um começo definido e um fim previsível definido é a marca da fabricação, que apenas por esta característica já se distingue de todas as outras atividades humanas. O trabalho, aprisionado no movimento cíclico do processo biológico, não tem, propriamente falando, nem um começo nem um fim — apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a regeneração. A ação, embora possa ter um começo definido, nunca, como veremos, tem um fim previsível. Esta grande confiabilidade da obra se reflete no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: toda coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário no processo vital que seu fabricante não possa suportar sua destruição e sobreviver a ela. O homem, o fabricante do artifício

humano, de seu próprio mundo, é realmente um senhor e mestre, não apenas porque se estabeleceu como o mestre de toda a natureza, mas também porque é senhor de si mesmo e do que faz. Isto não se aplica nem ao trabalho, onde os homens permanecem sujeitos à necessidade de sua vida, nem à ação, onde permanecem na dependência de seus semelhantes. Sozinho com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e sozinho novamente ante a obra de suas mãos, ele é livre para destruí-lo.³⁴

Disse antes que todos os processos de fabricação são determinados pela categoria dos meios e do fim. Isto se mostra mais claramente no enorme papel que as ferramentas e os instrumentos desempenham neles. Do ponto de vista do *homo faber*, o homem é realmente, como disse Benjamin Franklin, um “fabricante de ferramentas”³⁵. É claro que as ferramentas e utensílios são empregados também no processo de trabalho, como sabe toda dona de casa que possui orgulhosamente todos os equipamentos de uma cozinha moderna; mas estes utensílios assumem um caráter e uma função diferentes quando são usados para trabalhar; eles servem para aliviar a carga e mecanizar o trabalho do trabalhador, são, por assim dizer, antropocêntricos, enquanto que as ferramentas da fabricação são projetadas e inventadas para a fabricação das coisas e sua adequação e precisão são ditadas antes por metas “objetivas” que por necessidades e carências subjetivas. Ademais, todo processo de fabricação produz coisas que duram consideravelmente mais que o processo que as trouxe à existência, enquanto que em um processo de trabalho, que gera esses bens de “curta duração”, as ferramentas e instrumentos que são usados são as únicas coisas que sobrevivem ao próprio processo de trabalho³⁶. Eles são as coisas de uso para o trabalho e, como tais, não resultam da própria atividade do trabalho. O que domina o trabalho com o próprio corpo, e incidentalmente todos os processos de fabricação realizados no modo do trabalho, não é nem o esforço propositado nem o próprio produto, mas o movimento do processo e o ritmo que ele impõe aos trabalhadores. Os utensílios do trabalho são tragados por este ritmo em que o corpo e a ferramenta volteiam no mesmo movimento repetitivo — até no uso das máquinas, que são mais bem ajustadas à execução do trabalho, devido a seu movimento, não é mais o

movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas o movimento das máquinas que compele os movimentos do corpo e, em um estágio mais avançado, o substitui completamente. Parece-me bastante significativo que a questão muito discutida sobre se o homem deve ser “ajustado” à máquina ou se a máquina deve ser ajustada à natureza do homem nunca tenha sido levantada a respeito dos meros instrumentos e ferramentas. E a razão disto é que todas as ferramentas da manufatura permanecem a serviço da mão, ao passo que as máquinas realmente exigem que o trabalhador as sirva, ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. Em outras palavras, mesmo a mais refinada ferramenta permanece uma serva incapaz de guiar ou de substituir a mão; mesmo a máquina mais primitiva guia e substitui idealmente o trabalho do corpo.

A experiência mais fundamental que temos da instrumentalidade surge do processo de fabricação. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; ele faz mais, ele os produz e os organiza. O fim justifica a violência feita à natureza para conseguir o material, como a madeira justifica matar a árvore, e a mesa justifica destruir a madeira. Do mesmo modo, o produto final organiza o próprio processo de fabricação, decide sobre os especialistas necessários, o grau de cooperação, e o número de assistentes ou colaboradores. Por conseguinte, tudo e todos são julgados aqui em termos de adequação e de utilidade para o produto final desejado, e nada mais³⁷.

Muito estranhamente, a validade da categoria meios-fim não se esgota com o produto acabado para o qual tudo e todos se tornam um meio. Embora o objeto seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e o verdadeiro fim do processo de fabricação, ele nunca se torna, por assim dizer, um fim em si mesmo, ao menos não enquanto permanece um objeto de uso. Ele ocupa imediatamente seu lugar em uma outra cadeia de meios e de fins, em virtude de sua própria utilidade; como um simples objeto de uso, ele se torna um meio para, por exemplo, uma vida confortável, ou como um objeto de troca, isto é, na medida em que foi atribuído um valor definido ao material usado para a fabricação, ele se torna um meio para a obtenção de outros objetos. Em outras palavras, em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são

constrangidos a ser de curta duração; são transformados em meios para alcançar outros fins. Uma vez que o fim é atingido, deixa de ser um fim, torna-se um objeto entre objetos que a qualquer momento podem ser transformados em meios para alcançar outros fins. A perplexidade do utilitarismo, que é a filosofia do *homo faber*, por assim dizer, é que ele fica aprisionado na cadeia sem fim dos meios e dos fins sem jamais chegar a algum princípio que pudesse justificar a categoria, isto é, a própria utilidade³⁸.

A saída habitual deste dilema é fazer do usuário, o próprio homem, o fim último, para interromper a cadeia sem fim dos fins e dos meios. Que o homem é um fim em si mesmo e nunca deve ser usado como um meio para atingir outros fins, não importa quão elevados possam ser, é algo que conhecemos bem a partir da filosofia moral de Kant, e não há dúvida de que ele queria, antes de tudo, relegar a categoria meios-fim e sua filosofia do utilitarismo a seu lugar próprio e a impedir de reger as relações entre o homem e o homem, em vez das relações entre os homens e as coisas. Entretanto, mesmo a fórmula intrinsecamente paradoxal de Kant fracassa na solução das perplexidades do *homo faber*. Ao elevar o homem enquanto usuário à posição de um fim último, ele degrada até mais vigorosamente todos os outros “fins” a meros meios. Se o homem enquanto usuário é o fim mais elevado, “a medida de todas as coisas”, então não apenas a natureza, tratada pela fabricação como o “material quase sem valor” sobre o qual operar [*work*] e agregar “valor” (como disse Locke)³⁹, mas as próprias coisas “valiosas” tornam-se meros meios, perdendo assim sua importância intrínseca. Ou para dizer isto de um outro modo, a mais mundana de todas as atividades perde a sua significação objetiva original e torna-se um meio para satisfazer necessidades subjetivas; em e por si mesma, não é mais significativa, não importa quão útil possa ser.

Do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si, uma entidade durável independente com uma existência própria, tanto quanto o homem é um fim em si mesmo na filosofia moral de Kant. É claro, o que está em questão aqui não é a instrumentalidade como tal, o uso de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, em que a utilidade e a serventia são estabelecidas

como os padrões últimos para o mundo assim como para a vida dos homens ativos que se movem nele⁴⁰. O *homo faber*, podemos dizer, transgrediu os limites de sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que a instrumentalidade governe o âmbito do mundo acabado tão exclusivamente quanto governa a atividade através da qual todas as coisas contidas nele vêm a ser. Esta generalização será sempre a tentação específica do *homo faber*, se bem que, em última análise, ela será a sua própria perdição: só lhe restará a ausência de significação no seio da utilidade; o utilitarismo nunca pode encontrar a resposta para a questão que certa vez Lessing colocou aos filósofos utilitaristas de seu tempo: “E qual é, por favor, a utilidade da utilidade?”⁴¹.

Na própria esfera da fabricação há apenas um tipo de objetos aos quais não se aplica a cadeia sem fim dos meios e dos fins, e é a obra de arte, a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais durável que as mãos humanas podem produzir. Sua característica própria é seu distanciamento de todo o contexto do uso ordinário, de modo que no caso de um antigo objeto de uso, digamos um móvel de uma época passada, ser considerado uma “obra-prima” por uma geração posterior, ele é colocado em um museu e destarte cuidadosamente afastado de qualquer possível uso. Assim como o propósito de uma cadeira é realizado quando se senta nela, o propósito intrínseco de uma obra de arte — quer o artista o saiba ou não, quer o propósito seja atingido ou não — é alcançar a permanência através das eras. Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem surge com tal pureza e clareza; em nenhuma outra parte, portanto, este mundo-coisa se revela tão espetacularmente como a morada não-mortal para seres mortais. E embora a verdadeira fonte de inspiração destas coisas permanentes seja o pensamento, isto não as impede de ser coisas. O processo de pensamento não produz qualquer coisa tangível, tal como a mera habilidade para usar os objetos não os produz. É a reificação, que ocorre quando registramos algo por escrito, pintamos uma imagem, compomos uma peça de música, etc., que verdadeiramente *faz* do pensamento uma realidade; e para produzir essas coisas-pensamento, que habitualmente chamamos obras de arte, exige-se a mesma maestria [*workmanship*] que, através do instrumento primordial das mãos humanas, constrói as

outras coisas menos duráveis e mais úteis do artifício humano⁴².

O mundo das coisas fabricado pelo homem torna-se uma morada para homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e feitos apenas na medida em que transcenda tanto a pura funcionalidade dos bens de consumo como a mera utilidade dos objetos de uso⁴³. A vida, em seu sentido não-biológico, o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte, se manifesta na ação e na fala, às quais agora temos de voltar nossa atenção. Com a palavra e o ato nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato bruto de nosso aparecimento físico original. Desde que por meio do nascimento ingressamos no Ser [*Being*], partilhamos com os outros entes a qualidade da Alteridade [*Otherness*], um aspecto importante da pluralidade que faz com que possamos definir apenas pela distinção, que sejamos incapazes de dizer o que algo é sem distingui-lo de alguma outra coisa. Ademais, partilhamos com todo organismo vivo aquele tipo de traços distintivos que o torna um ente individual. Entretanto, apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a *si mesmo* e não meramente comunicar alguma coisa — sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade e a distinção convertem-se em unicidade, e o que o homem insere com a palavra e o ato no grupo de sua própria espécie, é a unicidade. Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação. Ela é incondicionada; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar, como indica a palavra grega *arkhein*; ou colocar algo em movimento, que é a significação original do latim *agere*⁴⁴.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato da pluralidade humana, o fato de que não Um homem, mas homens, no plural, habitam a Terra e de uma maneira ou outra vivem juntos. Mas apenas a ação e a fala se relacionam especificamente com este fato de que viver significa sempre viver entre os homens, entre aqueles que são meus

iguais. Portanto, quando me insiro no mundo, é em um mundo onde outros já estão presentes. A ação e a fala são tão estreitamente ligadas porque o ato primordial e especificamente humano sempre tem de responder também à questão colocada a todo recém-chegado: “Quem é você?”. A revelação de “quem alguém é” está implícita no fato de que de certo modo a ação muda não existe, ou se existe é irrelevante; sem a fala, a ação perde o ator, e o agente de atos só é possível na medida em que ele é ao mesmo tempo o falante de palavras que se identifica como o ator e anuncia o que ele está fazendo, o que fez e o que pretende fazer. É exatamente como Dante disse certa vez — e de modo mais sucinto do que eu seria capaz (*De Monarchia*, I, 13) —: “Pois em toda ação, o que é visado primeiramente pelo agente... é a revelação de sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que atua, tem prazer em fazê-lo; como tudo que é deseja sua própria existência e como na ação a existência do agente é de algum modo intensificada, o prazer se segue necessariamente... Assim, nada age, a menos que ao agir torne patente seu si-mesmo latente”. É claro que esta revelação do “quem”, em contraste com o “que” alguém é ou faz — seus talentos ou suas fraquezas, seus sucessos e seus fracassos, que ele pode exibir ou ocultar —, não pode ser realizada intencionalmente. Ao contrário, é mais que provável que o “quem” permaneça sempre oculto para a própria pessoa — como o *daimon* na religião grega, que acompanha o homem ao longo de toda sua vida, sempre olhando por trás sobre seus ombros e, portanto, visível apenas àqueles que ele encontra. Não obstante, embora desconhecida para a pessoa, a ação é intensamente pessoal. A ação sem um nome, um “quem” ligado a ela, é sem sentido, enquanto que uma obra de arte conserva sua relevância quer conheçamos ou não o nome do artista. Permitam-me recordar-vos os monumentos ao Soldado Desconhecido depois da Primeira Guerra Mundial. Eles testemunham a necessidade de se encontrar um “quem”, um alguém identificável, que quatro anos de massacre em massa deveriam ter revelado. A relutância a se resignar ao fato brutal de que o agente da guerra tenha sido na verdade Ninguém inspirou a edificação dos monumentos aos desconhecidos — isto é, a todos aqueles que a guerra fracassou em

tornar conhecidos, privando-os, com isso, não de suas realizações, mas de sua dignidade humana⁴⁵.

Onde quer que os homens vivam juntos, existe uma teia de relações humanas⁴⁶ que é, por assim dizer, urdida pelos feitos e palavras de inumeráveis pessoas, tanto vivas quanto mortas. Cada feito e cada novo começo cai em uma teia já existente onde, no entanto, deflagram de algum modo um novo processo que afetará muitos outros, além inclusive daqueles com quem o agente mantém um contato direto. É por causa desta já existente teia de relações humanas, com suas vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu propósito. E é também por causa deste meio [*medium*] e do traço de imprevisibilidade que o acompanha que a ação sempre produz⁴⁷ estórias, com ou sem intenção, tão naturalmente quanto a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, ser contadas na poesia e na historiografia e inseridas em todo tipo de material. Elas mesmas, todavia, são de uma natureza inteiramente diferente dessas reificações. Tais estórias nos dizem mais acerca de seus sujeitos, o “herói” em cada estória, do que qualquer produto das mãos humanas jamais nos conta acerca do mestre que o produziu e, apesar disto, não são produtos, propriamente falando. Embora todos iniciem sua própria estória, ao menos a estória de sua própria vida [*life-story*], ninguém é o autor ou produtor dela. E, no entanto, é precisamente nessas estórias que a verdadeira significação de uma vida humana finalmente se revela⁴⁸. Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande estória sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua estória e pela qual a história se torna afinal o livro de estórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem qualquer autor identificável, é que ambas resultam da ação. A estória real na qual nos engajamos enquanto vivemos não possui um fabricante visível ou invisível, porque ela não é *fabricada*.

A ausência de um fabricante neste domínio explica a extraordinária fragilidade e falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos. Como sempre agimos em uma teia de relações, as conseqüências de

cada ato são ilimitadas; toda ação deflagra não apenas uma reação, mas uma reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos imprevisíveis. Esta ilimitabilidade é inevitável; não poderia ser remediada restringindo nossas ações a um quadro limitado, palpável, de circunstâncias, ou armazenando todo o material pertinente em computadores gigantes. O menor ato, nas mais limitadas circunstâncias, porta o gérmen da mesma ilimitabilidade e imprevisibilidade; um ato, um gesto ou uma palavra podem ser suficientes para mudar qualquer constelação⁴⁹. Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo.

Há, no entanto, em nítido contraste com esta fragilidade e falta de confiabilidade dos assuntos humanos, uma outra característica da ação humana que parece torná-la ainda mais perigosa do que, em todo caso, nos é permitido admitir. E é o simples fato de que embora não saibamos o que estamos fazendo quando agimos, jamais temos qualquer possibilidade de desfazer o que fizemos. Os processos de ação são não apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as conseqüências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria completamente insuportável se esta capacidade não possuísse algum remédio em seu próprio âmbito.

A redenção possível da infortuna da irreversibilidade é a faculdade de perdoar e o remédio para a imprevisibilidade está contido na faculdade de fazer e de cumprir promessas. Os dois remédios⁵⁰ formam um par: o perdão diz respeito ao passado e serve para desfazer o que foi feito, enquanto que o compromisso através de promessas serve para estabelecer ilhas de segurança no oceano de incerteza futura, sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar de todo tipo de durabilidade, jamais seria possível nas relações entre os homens. Sem sermos perdoados, liberados das conseqüências do que fizemos, a nossa capacidade de agir estaria, por assim dizer, confinada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; permaneceríamos as vítimas de suas conseqüências para sempre, semelhantes ao aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para quebrar o encanto⁵¹. Sem estarmos

obrigados ao cumprimento de promessas, nunca seríamos capazes de atingir aquele grau de identidade e de continuidade que, juntas, produzem [*produce*] a “pessoa” acerca de quem uma estória pode ser contada; cada um de nós estaria condenado a vagar desamparado e sem direção na escuridão de seu próprio coração solitário, enredado em suas contradições e equívocos e em seus humores sempre em mudança. (Esta identidade subjetiva, alcançada com o compromisso por meio de promessas, deve ser distinguida da identidade “objetiva”, isto é, ligada a objetos [*object-related*], que surge da confrontação com a mesmidade [*sameness*] do mundo, que mencionei na discussão da fabricação). Neste sentido, perdoar e prometer equivalem a mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e sem fim⁵².

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo. *Initium ut esset homo creatus est* — “para que houvesse um início o homem foi criado”, disse Agostinho⁵³. Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo — o que é naturalmente apenas um outro modo de dizer que com a criação do homem o princípio da liberdade apareceu sobre a Terra.

* * *

Observação sobre as notas da tradução

Esta tradução foi concebida, a princípio, estritamente para fins didáticos. As notas abaixo foram inseridas pelo tradutor com o propósito de facilitar a comparação desta conferência com *A condição humana* (HC), tema deste livro, da qual é ao mesmo tempo um resumo e uma reelaboração. Foram inseridas umas poucas referências aos autores citados, a partir, na maior parte das vezes, das próprias indicações de Hannah Arendt em *A condição humana*. De qualquer modo, as notas não são indispensáveis à compreensão do texto, nem são exaustivas.

Os trechos citados de *A condição humana* foram traduzidos sempre do original em inglês, de modo que a indicação das páginas da edição brasileira visa exclusivamente propiciar um melhor acesso às afinidades e pequenas diferenças entre os textos. Não obstante, o próprio título da conferência nesta tradução, para mencionar o mais flagrante, aponta para opções distintas daquelas da tradução brasileira. Para as notas, além da comparação da conferência “Trabalho, obra, ação” com o texto original de *A condição humana*, conferimos também uma versão imediatamente anterior, não datada, da mesma conferência; é uma versão mais próxima do texto de *A condição humana*, com várias anotações manuscritas feitas pela própria Hannah Arendt, incorporadas na versão definitiva que traduzimos aqui.

A versão anterior e o texto final da conferência (p. 023216-023247) podem ser consultados na página:
<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html> — referenciada aqui como *Hannah Arendt Papers*. The Manuscript Division, Library of Congress — que disponibiliza, fac-similado, parte da obra completa de Hannah Arendt, notadamente textos não publicados.

1. As várias traduções deste texto apresentam os seguintes títulos: "Arbeit, Herstellen, Handeln" (alemã); "Travail, oeuvre, action" (francesa); "Lavoro, opera, azione" (italiana); "Labor, trabajo, acción" (espanhola). Ao optar por "Trabalho, obra, ação", seguimos as próprias indicações de Arendt, tanto no próprio texto traduzido quanto em notas a *A condição humana* (HC). Na nota 3, à p. 80 (cf. trad. bras.), na seção intitulada "The labour of our body and the work of our hands", Arendt afirma o seguinte: "Assim, a língua grega distingue entre *ponéin* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, apenas os equivalentes de 'labor' têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (ver Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854ss., e Lucien Fèbre, "Travail: évolution d'un mot et d'une idée", *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XLI, nº 1, 1948)". Cf. Hannah ARENDT, *The human condition* (HC), p. 79-84 (cf. p. 90-95). A despeito de Hannah Arendt não mencionar o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também se ajusta ao nosso idioma. Cf., a este respeito, Antenor NASCENTES, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, 1955; José Pedro MACHADO, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. v. II. Lisboa: Confluência, 1959; e Antonio Geraldo CUNHA, *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira [s. d.].

Sobre a tradução em português dos termos "labor" e "work", conferir Theresa CALVET DE MAGALHÃES, "A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt", *passim*; e Celso LAFER, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 29, referenciados na bibliografia da apresentação à tradução. Sobre o emprego dos termos em Hannah Arendt, conferir ainda, por exemplo, Mildred BAKAN, "Hannah Arendt's concepts of labor

and work" e Robert W. MAJOR, "A reading of Hannah Arendt's 'unusual' distinction between labor and work", In: Melvin A. HILL, *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979.

2. Em HC, p. 15 (cf. p. 24 da trad. bras.), em que aparece a referência a esses termos grego e latino, Hannah Arendt não inclui "non-leisure" para traduzi-los. Adiante, na p. 131 (cf. p. 144 da trad. bras.), temos a possível razão desta opção. Ela fala do sério problema social do lazer, "isto é, essencialmente o problema de como proporcionar oportunidade suficiente para a exaustão diária conservar intacta a capacidade para o consumo". Em nota, na p. 131-132 (cf. p. 144 da trad. bras.), ela acrescenta que esse lazer [*leisure*], "não é absolutamente o mesmo que a *skholé* da Antiguidade, que não era um fenômeno de consumo, 'conspicuo' ou não, e não ocorria devido ao aparecimento de 'tempo livre', resguardado do trabalho, mas era, pelo contrário, uma consciente 'abstenção de' todas as atividades conectadas ao mero estar vivo, tanto a atividade de consumir quanto a de trabalhar. A pedra de toque desta *skholé*, enquanto distinta do moderno ideal do lazer, é a bem conhecida e freqüentemente descrita frugalidade da vida grega no período clássico".

3. Do início do parágrafo até este ponto, Hannah Arendt reproduz textualmente HC, p. 16 (cf. p. 24 da trad. bras.). O que se segue até o fim do parágrafo comporta ligeiras modificações e paráfrases do texto original, e uns poucos acréscimos. Um acréscimo digno de nota é a referência ao "amor ao próximo", tema caro a Arendt na sua dissertação de doutorado *O conceito de amor em Agostinho* (*Der Liebesbegriff bei Augustin*), concluída em 1929, sob orientação de Karl Jaspers, que ela estava a revisar para publicação em inglês na época em que preparou esta conferência. O texto em inglês nunca veio a ser publicado durante a vida de Arendt [Cf. Hannah ARENDT, *Love and Saint Augustine*. (ed. J. V. Scott e J. C. Stark). Chicago: Chicago University Press, 1996].

4. Hannah Arendt emprega aqui expressão "re-evaluation of all values", em uma clara referência ao alemão "Umwerthung der Werthe", um dos principais motivos do último período da filosofia de Friedrich Nietzsche. O texto "the 're-evaluation of all values'", atribuído a Nietzsche, aparece como um acréscimo de Arendt, manuscrito à margem da versão anterior da conferência "Labor, work, action" (Cf. *Hannah Arendt's Papers*, p. 023232), mas não na p. 17 (cf. p. 25 da trad. bras.) de HC, de onde ela retira este texto e o modifica; na p. 117 (cf. p. 129 da trad. bras.) ela faz uma importante alusão à "criação de valores". Na obra publicada de Nietzsche podemos encontrar várias referências a tal propósito, mas mencionamos aqui, a título de exemplo, os §§ 46 e 203 de *Para além de bem e mal* (*Jenseits von Gut und Böse*), os §§ 7 e 8 da 1ª dissertação e o § 27 da 3ª dissertação de *Para a genealogia da moral* (*Zur Genealogie der Moral*). Nas suas clássicas traduções das obras de Nietzsche para o inglês, Walter Kaufmann sempre empregou o termo "revaluation" para traduzir "Umwerthung" (o prefixo alemão "um" indica movimento circular, retorno, mudança). Hannah Arendt lançou mão das traduções de Kaufmann, por exemplo, na série de conferências "Some questions of moral philosophy" (1965) — proferidas na mesma época da conferência "Labor, work, action" (1964) —, cujo texto foi recentemente incluído em Hannah ARENDT, *Responsibility and judgment* (ed. Jerome Kohn). New York: Schocken Books, 2003 [Tradução brasileira de Rosaura Eichenberg, com revisão técnica de André Duarte e Bethânia Assy, publicada pela Companhia das Letras em 2004, com o título *Responsabilidade e julgamento*]. Na primeira das quatro conferências, Arendt comenta o projeto nietzscheano de "Umwerthung der Werthe", na p. 51 (p. 114 da trad. bras.). As melhores traduções da obra de Nietzsche no Brasil, possivelmente mais próximas do sentido radical do projeto nietzscheano, optaram por traduzir "Umwerthung" por "transvaloração" (Rubens Rodrigues Torres Filho — Abril Cultural, Col. Os Pensadores) ou "tresvaloração" (Paulo César de Souza — Companhia das Letras), ambas remetendo à mesma preposição latina *trans* ("além de, para lá de; depois de") (Cf. Dicionário

Houaiss). A mesma solução (*transvaloración*) já havia sido acolhida antes pela tradução espanhola de Andrés Sánchez Pascual (ed. Alianza).

5. Na p. 301 (cf. p. 314 da trad. bras.) de HC, Hannah Arendt afirma: "Platão, assim como Aristóteles, tendem a inverter a relação entre obra e ação a favor da obra (...). E a razão para esta predileção em filosofia de modo algum é a suspeita, politicamente inspirada, da ação, que mencionamos acima, mas [a suspeita] filosoficamente muito mais compulsiva de que a contemplação e a fabricação (*theoria* e *poiésis*) têm uma afinidade interna e não se encontram na mesma inequívoca oposição uma com a outra como a contemplação e a ação".

6. Conferir HC, p. 103 (cf. p. 115 da trad. bras.).

7. Conferir HC, p. 298, nota 62 (cf. p. 311 da trad. bras.).

8. "A contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido". HC, p. 292 (cf. p. 305 da trad. bras.).

9. Hannah Arendt menciona que "trabalho e obra (*ponos* e *ergon*) eram distintos em Hesíodo; apenas a obra era devida a Eris, a deusa da boa disputa (*Os trabalhos e os dias* 20-26), mas o trabalho, como todos os outros males, provinha da caixa de Pandora (90ss.) e é uma punição de Zeus porque Prometeu 'astucioso o enganou"'. HC, p. 83, nota 8 (cf. p. 93-94).

10. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 26, citado em HC, p. 79 (cf. p. 90 da trad. bras.).

11. ARISTÓTELES, *Politics*, 1254b25, citado em HC, p. 80 (cf. p. 90 da trad. bras.). Conferir ainda HC, p. 104 (cf. p. 116 da trad. bras.).

12. Karl MARX, *A ideologia alemã*, citado em HC, p. 106 (cf. p. 118 da trad. bras.).

13. Ao citar a definição marxiana do trabalho como "o metabolismo do homem com a natureza", Hannah Arendt insere a seguinte nota, que reproduz integralmente: "*Capital* (Modern

Library ed.), p. 201. Esta fórmula é freqüente na obra de Marx e sempre repetida quase *verbatim*: Trabalho é a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza. (Ver, por exemplo, *Das Kapital*, Vol. I, parte 1, cap. 1, seção 2 e parte 3, cap. 5. A tradução inglesa padrão, Ed. Modern Library, não alcança a precisão de Marx). Encontramos quase a mesma formulação no vol. III de *Das Kapital*, p. 872. Obviamente, quando Marx fala, como freqüentemente o faz, do 'processo vital da sociedade', não está pensando por metáforas". HC, p. 99, nota 34 (cf. p. 110 da trad. bras.).

14. "De todas as atividades humanas, nem ação nem a obra, mas apenas o trabalho é sem fim, progredindo automaticamente de acordo com a própria vida e fora do escopo das decisões intencionais ou propósitos humanamente significativos". HC, p. 105-106 (cf. p. 117-118 da trad. bras.). Significativamente, na p. 96-97 (cf. p. 108 da trad. bras.), Hannah Arendt afirma ainda que "vida é um processo que em toda parte consome [*uses up*] a durabilidade, a corrói, a faz desaparecer, até finalmente a matéria morta, o resultado dos pequenos processos vitais, únicos e cíclicos, retorna ao gigantesco ciclo global da própria natureza, onde não existe início nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em uma repetição sem mudança e sem morte (...) Uma filosofia da vida que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do 'eterno retorno' (*eiwige Wiederkehr*) como o princípio supremo de todo ser, simplesmente não sabe do que está falando".

15. Conferir HC, p. 96 (cf. p. 107-108 da trad. bras.).

16. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 46, citado em HC, p. 100 (cf. p. 111 da trad. bras.).

17. Esta parte repete HC, p. 104 (cf. p. 116 da trad. bras.), com pequenas modificações (por exemplo, o acréscimo de "classe operária"). Hannah Arendt cita *Das Kapital*, III, p. 873.

18. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 46, citado em

HC, p. 96 (cf. p. 107 da trad. bras.). Cf. ainda p. 103-104 (cf. p. 115-116), para a distinção entre coisas de curta duração e coisas duráveis.

19. Do início do parágrafo até este ponto, Hannah Arendt cita, com pequenas modificações, HC, p. 96 (cf. p. 107-108 da trad. bras.).

20. Conferir HC, p. 109 (cf. p. 121 da trad. bras.) e p. 124 (cf. p. 136 da trad. bras.).

21. *Gênesis*, 9, 7.

22. A partir deste ponto, até o final do parágrafo, Hannah Arendt reproduz, com poucas modificações, HC, p. 106-107 (cf. p. 118-119 da trad. bras.). Vale a pena ressaltar os acréscimos — "A recompensa das fadigas e penas, embora não deixe coisa alguma atrás de si, é até mais real, menos fútil que qualquer outra forma de felicidade"; "O homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais" — que já aparecem na versão anterior deste texto (*Hannah Arendt papers*, p. 023236).

23. Conferir, por exemplo, *Gênesis* 15, 15 e 25, 7-8 (Abraão), e também 35, 28-29 (Isaac). Ver ainda HC, p. 107, nota 53 (cf. p. 119 da trad. bras.).

24. Do início do parágrafo a este ponto, Hannah Arendt cita HC, p. 108 (cf. p. 120 da trad. bras.), com uma breve supressão. Hannah Arendt examina detidamente o tema da pobreza e da miséria, notadamente em sua relação com a política, em *On revolution* (London: Penguin Books, 1990), nas duas primeiras seções do capítulo "The social question" ("A questão social"), p. 59-73.

25. Hannah Arendt cita neste parágrafo HC, p. 136 (cf. p. 149 da trad. bras.) e suprime: "*homo faber* que fabrica e liberalmente 'opera sobre', distinto do *animal laborans*, que trabalha e 'se mistura com'". Cf. p. 168 (cf. p. 181 da trad. bras.).

26. Neste parágrafo, Hannah Arendt parafraseia e seleciona textos das p. 136-138 de HC (cf. p. 149-151). Antes do exemplo mencionado, ela suprimiu o seguinte texto: "Embora o uso e o consumo, como a obra e o trabalho, não sejam idênticos, eles parecem se sobrepor em importantes áreas, em uma medida tal que o acordo unânime com que tanto a opinião pública quanto a instruída identificaram esses dois diferentes assuntos parece bem justificado. O uso, de fato, contém um elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste acontece por meio do contato do objeto de uso com o organismo consumidor vivo, e quanto mais próximo o contato entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parecerá uma equação de ambos. Se alguém explica, por exemplo, a natureza dos objetos de uso em termos de vestuário, será tentado a concluir que o uso não é senão o consumo em um passo mais lento. Contra isto se encontra o que mencionei antes, que a destruição, embora inevitável, é incidental ao uso, mas inerente ao consumo. O que distingue...". HC, p. 137-138 (cf. p. 150-151 da trad. bras.).

27. Em HC, p. 137 (cf. p. 150 da trad. bras.), Hannah Arendt insere a seguinte nota para comentar a expressão "stand against": "isto está implicado no verbo latino *obicere*, do qual o nosso 'objeto' é uma derivação tardia, e na palavra alemã para objeto, *Gegenstand*. 'Objeto' significa, literalmente 'algo lançado' ou 'posto de frente'".

28. Neste parágrafo, Hannah Arendt reproduz HC, p. 137 (cf. p. 150 da trad. bras.), com pequenas modificações e supressões.

29. Cf. em HC, p. 102 (cf. p. 114 da trad. bras.), a nota 41, sobre reificação. Ela afirma que "mesmo Marx, que realmente definiu o homem como um *animal laborans*, teve de admitir que a produtividade do trabalho, propriamente falando, começa apenas com a reificação (*Vergegenständlichung*), com 'a edificação de um mundo objetivo de coisas' (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*). Mas o esforço do trabalho nunca livra o animal trabalhador de repetir isso tudo de novo, e permanece, portanto, uma 'eterna necessidade imposta pela natureza'. Quando Marx

insiste que o 'processo de trabalho chega a seu fim no produto' ["Des Prozess erlischt im Produkt". *Das Kapital*, vol. I, parte 3, cap. 5], ele esquece sua própria definição deste processo como o 'metabolismo entre o homem e a natureza', dentro do qual o produto é imediatamente 'incorporado', consumido e aniquilado pelo processo vital do corpo". HC, p. 102-103 (cf. p. 114-115 da trad. bras.).

30. Neste parágrafo, Hannah Arendt seleciona e modifica trechos das p. 139-140 de HC (cf. p. 152-153 da trad. bras.). Na p. 139 (cf. p. 152 da trad. bras.) ela afirma que "o *animal laborans*, que com seu corpo e com a ajuda de animais domesticados alimenta a vida, pode ser o senhor e mestre de todas as criaturas vivas, mas ele ainda permanece o servo da natureza e da Terra; apenas o *homo faber* se comporta como senhor e mestre de toda a Terra".

31. Esta frase é um importante acréscimo de Arendt ao texto de HC, da p. 143 (cf. p. 156 da trad. bras.), selecionado para a composição deste parágrafo. Este adendo já se encontra datilografado na versão anterior deste texto (cf. *Hannah Arendt Papers*, p. 023239).

32. Em HC, p. 143 (cf. p. 156 da trad. bras.), este trecho aparece como se segue: "(...) substância, caso em que sua fabricação coincide com seu trabalho".

33. Até este ponto, Hannah Arendt reproduz HC, p. 143 (cf. p. 156 da trad. bras.), com pequenas modificações e supressões.

34. Neste parágrafo, Hannah Arendt reproduz HC, p. 143-4 (cf. p. 156-157 da trad. bras.).

35. HC, p. 144 (cf. p. 157 da trad. bras.). Hannah Arendt recolhe esta referência de Marx: "Marx — em um dos muitos apartes que dão testemunho de seu sentido histórico eminente — observou uma vez que a definição de Benjamin Franklin do homem como um fabricante de ferramentas é tão característica dos ianques [*Yankeeedom*], isto é, da era moderna, quanto a definição de homem como um animal político foi para a Antiguidade". HC, p. 159 (cf. p. 172 da

trad. bras.). Cf. *Das Kapital*, parte IV, cap. 13 e parte III, cap. 7, seção 1.

36. "Para o *animal laborans*, portanto, como ele está sujeito aos processos vitais devoradores e constantemente ocupado com eles, a durabilidade e a estabilidade do mundo estão representadas primordialmente nas ferramentas e instrumentos que ele usa". HC, p. 144 (cf. p. 157 da trad. bras.). Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e reformula alguns trechos de HC, p. 144-145.

37. Neste parágrafo, Hannah Arendt reproduz HC, p. 153 (cf. p. 166 da trad. bras.), com pequenas modificações.

38. "Esta perplexidade, inerente a todo utilitarismo consistente, a filosofia do *homo faber* por excelência, pode ser diagnosticada teoricamente como uma inata incapacidade para compreender a distinção entre utilidade e significação, que expressamos lingüisticamente pela distinção entre 'a fim de' [in order to] e 'por causa de' [for the sake of]". HC, p. 154 (cf. p. 167 da trad. bras.).

39. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 43, citado em HC, p. 135 (cf. p. 147 da trad. bras.). Sobre "adicionar valor", cf. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 40, citado em HC, p. 103 (cf. p. 115 da trad. bras.). Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e parafraseia trechos de HC, p. 155 (cf. p. 168 da trad. bras.).

40. Citação de HC, p. 157 (cf. p. 170 da trad. bras.).

41. Frase citada em HC, p. 154 (cf. p. 167 da trad. bras.).

42. Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e reescreve trechos de HC, p. 167-169 (cf. p. 180-182 da trad. bras.). Conferir ainda HC, p. 90-91 (p. 101-102 da trad. bras.), sobre a relação entre pensamento e fabricação.

43. "Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover

sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar uma casa sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda dos artistas, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e a fala, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos. Não precisamos escolher aqui entre Platão e Protágoras, ou decidir se o homem ou um deus deve ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não pode ser nem as atividades motrizes da vida biológica e do trabalho, nem o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso". HC, p. 173-174 (cf. p. 187 da trad. bras.).

44. Hannah Arendt recolhe neste parágrafo, com modificações, trechos de HC, p. 173 e 176-177, 175-176 e 177 (cf. p. 187-190 da trad. bras.).

45. Hannah Arendt reescreve neste parágrafo, com modificações, trechos de HC, p. 178-179, 175, 179 e 180-181 (cf. p. 191-192, 188, 192, 193 da trad. bras.). A citação de Dante apareceu antes como epígrafe ao capítulo "Action" de HC.

46. "O domínio dos assuntos humanos, estritamente falando, consiste em uma teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos". HC, p. 183-184 (cf. p. 196 da trad. bras.).

47. Hannah Arendt, em HC, p. 184 (cf. p. 196-197), de onde foi extraído este parágrafo, com modificações, põe entre aspas a palavra "produces".

48. Esta frase é um acréscimo de Hannah Arendt ao texto de HC. Ela aparece manuscrita à margem na versão anterior desta conferência. Cf. *Hannah Arendt papers*, p. 023245.

49. Até este ponto, Hannah Arendt modificou o texto de HC, p. 190 (cf. p. 203 da trad. bras.).

50. Em HC, p. 237 (cf. p. 249 da trad. bras.), Hannah Arendt empregou, no mesmo trecho, "faculdades", em vez de "remédios".

51. Do início do parágrafo até este ponto Hannah Arendt reproduz, com ligeiras modificações, o texto de HC, p. 237 (cf. p. 249 da trad. bras.). O que se segue, com exceção da última frase do parágrafo, é uma anotação manuscrita feita por ela na versão anterior desta conferência. Cf. *Hannah Arendt Papers*, p. 023246.

52. Ao contrário do trabalho e da fabricação, a ação se redime a partir de si própria, diz Arendt: "Aqui, o remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade dos processos iniciados pela ação não provém de uma outra faculdade, quicá mais elevada, mas é uma das potencialidades da própria ação". HC, p. 236-237 (cf. trad. bras., p. 248).

53. Esta frase de Agostinho, seguramente a referência mais citada em toda a obra publicada de Arendt, é fundamental à compreensão arendtiana do significado da ação e da liberdade. A frase foi retirada de *De civitate Dei*, XII, 20, e citada antes em HC, p. 177 (cf. p. 190 da trad. Bras.).